

ФОЛЬКЛОР И АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА



URBAN FOLKLORE
& ANTHROPOLOGY

ТЕМА
НОМЕРА:

ГОРОДСКАЯ
ЛЕГЕНДА

ЧИТАЙТЕ В НОМЕРЕ:

- ▶ СЮЖЕТ — ЭТО СИМПТОМ: КАК ФОЛЬКЛОРИСТЫ ИЗУЧАЮТ ГОРОДСКИЕ ЛЕГЕНДЫ
- ▶ ЧТО ТАКОЕ LEGEND-TRIPPING: ОБЗОР ИССЛЕДОВАНИЙ
- ▶ КУСАЕТСЯ ЛИ СЛОВО “СОБАКА”? ОСТЕНСИВНОЕ ДЕЙСТВИЕ КАК СПОСОБ РАССКАЗЫВАНИЯ ЛЕГЕНДЫ
- ▶ КРАСНАЯ ПЛЕНКА, ЧЕРНЫЕ ОЧКИ И ВСЕВИДАЮЩЕЕ ОКО ВЛАСТИ
- ▶ БЕЛАЯ ДАМА И ЕЕ “ЛИБРЕТА”
- ▶ АНТРОПОЛОГИЯ И ПСИХИАТРИЯ: СЛОЖНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

№ 1
Т. I | 2018

«БАШНЯ ГРИФОНОВ»

ФОТОГРАФИИ И ТЕКЕСТ ВАДИМА ЛУРЬЕ



Кирпичная труба (башня) во дворе аптеки доктора Пеля и сыновей (Санкт-Петербург, 7-я линия Васильевского острова, 18) была построена в середине XIX века. В аптеке располагались мастерские по изготовлению лекарств, и башня была вытяжкой химической лаборатории. Ее примерная высота 11 метров, диаметр около 2-х метров.

Легенда связывает деятельность аптекаря с алхимией, и не только с поисками золота, но и формулы счастья. По одной из версий, для этого надо было пересчитать кирпичи. А «невидимые грифоны» охраняют лабораторию. Современные легенды говорят, что башня может исполнять желание.

Художник Алексей Кострома в 1994 году установил на башне гигантское яйцо (отсылка к тем самым грифонам). Кроме этого, он пронумеровал все кирпичи, и посетители и сейчас продолжают разрисовывать башню цифрами (пытаясь найти «код Вселенной»). Место, которое изначально посещала неформальная молодежь в 1980-е годы, сейчас стала местом туристическим, и, увы, местные жители перестали пускать во двор посторонних. – В. Л.

Фотографии 2006 года



«АНГЕЛ ПУСТЫЕ РУКИ»



«В северо-восточной части Васильевского острова, над Съездовской линией и пятью старинными переулками: Тучковым, Волховским, Биржевым, Двинским и Кубанским, возвышается своим серым куполом большой православный храм Святой Екатерины, знаменитый в прежние времена тем, что в нем находилась чудотворная икона покровительницы строителей. На мощном куполе до сих пор стоит ангел, названный местными богомольцами Ангел Пустые Руки: в тридцатые годы из его рук выбили крест. В среде верующих считалось, что, ежели вернется к ангелу крест, наступит благоденствие и процветание острова».

Эдуард Кочергин, рассказ
«Светописец».

Ангел был снят с купола и долгое время стоял во дворе. Сейчас перевезена в Смольный собор, а на купол поставлена новодельная копия. – В. Л.

Фотография 2007 года



ФОЛЬКЛОР И АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА

URBAN FOLKLORE
& ANTHROPOLOGY

Т. I №1
2018

ТЕМА НОМЕРА: ГОРОДСКАЯ ЛЕГЕНДА

ПРИГЛАШЕННЫЕ РЕДАКТОРЫ НОМЕРА — А. С. АРХИПОВА И Д. А. РАДЧЕНКО



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
И ГОСУДАРСТВЕННОЕ УЧЕБНО-НАУЧНОЕ
ЦЕНТРАЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

МОСКВА
2018

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY

T. I No. 1
2018

SPECIAL ISSUE: URBAN LEGEND

GUEST EDITORS FOR THIS ISSUE — ALEXANDRA S. ARKHIPOVA AND DARIA A. RADCHENKO



RANEPa
THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY
AND PUBLIC ADMINISTRATION

MOSCOW
2018

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Редакция

- С. Ю. Неклюдов — главный редактор, профессор, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города МВШСЭН, главный научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, научный руководитель Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва, Россия
- Д. А. Радченко — заместитель главного редактора, кандидат культурологии, директор Центра исследований фольклора и антропологии города МВШСЭН, старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, заместитель руководителя Центра городской антропологии КБ Стрелка, Москва, Россия
- М. И. Байдуж — ответственный секретарь, научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города МВШСЭН, старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, заведующий редакцией журнала “ШАГИ/STEPS”, Москва, Россия
- Е. Ф. Югай — научный редактор, кандидат филологических наук, доцент LIBERAL ARTS COLLEGE ИОН РАНХиГС, Москва, Россия
- М.-В. В. Моррис — редактор английских текстов, кандидат юридических наук, научный сотрудник Лаборатории историко-культурных исследований ШАГИ РАНХиГС, доцент кафедры культурологии и социальной коммуникации ИОН РАНХиГС, Москва, Россия
- В. Ф. Лурье — художественный редактор, ведущий специалист издательского отдела ШАГИ РАНХиГС, Москва, Россия

Редакционная коллегия

- М. Д. Алексеевский — кандидат филологических наук, руководитель Центра городской антропологии КБ Стрелка, Москва, Россия
- А. С. Архипова — кандидат филологических наук, руководитель исследовательской группы «Мониторинг актуального фольклора», старший научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города МВШСЭН, старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, доцент Центра типологии и семиотики РГГУ, Москва, Россия
- М. В. Ахметова — кандидат филологических наук, заместитель главного редактора журнала “ШАГИ/STEPS”, старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, Москва, Россия
- К. А. Богданов — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом), Санкт-Петербург, Россия
- С. Грэхэм — PhD, доцент, Школа славянских и восточноевропейских исследований (SSEES), Лондон, Англия
- Э. Калмре — PhD, старший научный сотрудник Отдела фольклористики, Эстонский литературный музей, Тарту, Эстония
- Н. В. Петров — кандидат филологических наук, заведующий Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, старший научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города МВШСЭН, доцент Центра типологии и семиотики РГГУ, Москва, Россия
- Д. Руайе-Уилоуби — PhD, президент Международного общества по изучению современной легенды, профессор, заведующий кафедрой современных и классических языков, литератур и культур, Университет Кентукки, Лексингтон, США
- Э. Такер — PhD, почетный профессор, Бингемтонский университет, Вестал, США
- И. В. Утехин — кандидат исторических наук, профессор Европейского университета, Санкт-Петербург, Россия
- О. Б. Христофорова — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, директор ЦТСФ РГГУ, Москва, Россия
- П. Янечек — PhD, заместитель заведующего кафедрой этнологии, факультет искусств, Карлов университет в Праге, Чехия

EDITORIAL STAFF

GENERAL EDITOR — PROF SERGEI NEKLYUDOV (MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW, RUSSIA)

DEPUTY GENERAL EDITOR — DR DARIA RADCHENKO (MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, STRELKA KB, MOSCOW, RUSSIA)

EXECUTIVE SECRETARY — MARINA BAIDUZH (MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA)

EDITOR — DR ELENA YUGAI (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA)

EDITOR OF THE ENGLISH SECTION — DR MARIA-VALERIA MORRIS (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA)

ART EDITOR — VADIM LURIE (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA)

EDITORIAL BOARD

DR MIKHAIL ALEKSEEVSKY (STRELKA KB, MOSCOW, RUSSIA)

DR ALEXANDRA ARKHIPOVA (MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW, RUSSIA)

DR MARIA AKHMETOVA (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW, RUSSIA)

PROF DR KONSTANTIN BOGDANOV (INSTITUTE OF RUSSIAN LITERATURE, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, SAINT PETERSBURG, RUSSIA)

DR SETH GRAHAM (UNIVERSITY COLLEGE OF LONDON, LONDON, UNITED KINGDOM)

DR PETR JANEČEK (CHARLES UNIVERSITY, PRAGUE, CZECH REPUBLIC)

DR EDA KALMRE (ESTONIAN LITERARY MUSEUM, TARTU, ESTONIA)

PROF OLGA KHRISTOFOROVA (RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW, RUSSIA)

DR NIKITA PETROV (MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW, RUSSIA)

PROF JEANMARIE ROUHIER-WILLOUGHBY (UNIVERSITY OF KENTUCKY, LEXINGTON, UNITED STATES OF AMERICA)

PROF ELIZABETH TUCKER (BINGHAMTON UNIVERSITY, VESTAL, UNITED STATES OF AMERICA)

PROF ILYA UTEKHIN (EUROPEAN UNIVERSITY AT SAINT PETERSBURG, SAINT PETERSBURG, RUSSIA)

С О Д Е Р Ж А Н И Е

ГОРОДСКАЯ ЛЕГЕНДА: СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК

- 9** *Сергей Неклюдов.* Фольклор на «антропологическом повороте»
- 11** *Иэн Броуди.* Приветственное слово от журнала «Современная легенда»
- 14** *Александра Архипова, Дарья Радченко.* О неизбежности городской легенды в нашей жизни

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ И ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ

- 20** *Анна Кирзюк.* Сюжет — это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды
- 44** *Марина Байдуж.* Охота на привидения: практики освоения страшного пространства с точки зрения антропологии и фольклористики
- 59** «Не бери ты ее курс по легендам! Он слишком трудный!»: Либби Такер об американских исследованиях современных легенд, Линде Дег и научных журналах (беседа и комментарии М. Байдуж)

КЛАССИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- 66** *Линда Дег, Эндрю Важони.* Кусается ли слово «собака»? Остенсивное действие как способ рассказывания легенд (пер. с англ. Д. Радченко)
- 91** *Билл Эллис.* Смерть от фольклора: остенсия, современные легенды и убийства (пер. с англ. М. Гардера и Ю. Ляховой)

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- 108** *Эда Калмре.* Фольклор разделенного общества: слухи о каннибализме в послевоенной Эстонии (пер. с англ. М.-В. Моррис)
- 130** *Александра Архипова, Анна Кирзюк.* Красная пленка, черные очки и всевидящее око власти
- 153** *Ирина Богатырева.* Тайный, полезный, опасный: московский метрополитен в городских легендах

МОНИТОРИНГ АКТУАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА

- 180** *Александра Архипова, Дарья Радченко, Сергей Белянин, Анна Кирзюк, Дмитрий Доронин, Елена Югай.* О чем мы на самом деле шутим: количественный анализ анекдотов 2017 года

ПРИКЛАДНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

- 204** *Михаил Алексеевский.* Трудности перевода: заметки о развитии прикладной городской антропологии в России
- 214** *Аврора ван де Винкель.* Фольклористика помогает туризму, а туризм — фольклористике (пер. с англ. Д. Радченко)
- 217** «Лучшие диагносты — полицейские»: Иосиф Зислин о «языках описания» в клинической психиатрии и антропологии (беседовали Д. Радченко и А. Архипова)

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- 226** Мария Ахметова. Неофициальная микротопонимия города Бологое (материалы 2004–2010 годов)
- 251** Борис Кондаков, Светлана Королева, Ольга Туманова. «Я только всякую страшную правду знаю»: легенды о промышленных объектах, катакомбах и долгостроях Перми
- 272** Татьяна Савельева. Горы и город в современных легендах Миасса
- 277** Анастасия Мейер. Советская власть и Москва: семь сюжетов в записях 2000-х годов
- 284** Анастасия Карпунина. «Добро пожаловать в мир СПИДа»: легенды о «зараженных» иглах с 1980-х годов и до наших дней
- 298** Мария Станюкович. Белая дама и ее либрета

АРХИВНЫЙ ПОИСК

- 318** Дмитрий Козлов. «Святые письма», страх и эсхатология в послевоенном советском обществе
- 326** Владимир Коршунков. Апокалипсис в стране Советов: «святые письма» и призывы к покаянию
- 332** Наталья Комелина. Слух о богатырше: письмо сказительницы М. С. Крюковой 1948 года

РЕЦЕНЗИИ

- 336** Оксана Мороз. Между жизнью и смертью: онлайн-призраки и погосты (рец. на книгу: Digital Death. Mortality and Beyond in the Online Age by Christopher M. Moreman and A. David Lewis. Praeger, 2014)

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

- 352** 36-я конференция Международного общества по изучению современной легенды «Перспективы современной легенды», Брюссель (Бельгия), июнь 2018
- 355** Поздравление Э. Калмре

18–19, 65, 107, 178–179, 203, 224–225, 317, 335, 351 Раздел «Детали города» располагается на разных страницах журнала. В этом разделе публикуются фотографии городских объектов Санкт-Петербурга, связанных с современными городскими легендами — памятники, исторические здания, граффити, стрит-арт. Автор фотографий и текстов к ним — Вадим Лурье.

C O N T E N T S

URBAN LEGEND: SPECIAL ISSUE

- 9 *Sergei Neklyudov.* Folklore at the “anthropological turn”
- 11 *Ian Brody.* Welcome note from “Contemporary Legend”
(trans. by D. Radchenko)
- 14 *Alexandra Arkhipova & Daria Radchenko.* Concerning the inevitability of urban legend in our life

THEORETICAL APPROACHES AND RESEARCH HISTORY

- 20 *Anna Kirzyuk.* Is plot a symptom? How folklorists study urban legends
- 44 *Marina Baiduzh.* Ghost hunt: practices of exploring creepy spaces according to anthropology and folklore studies
- 59 “Don’t you take up her legends course! It’s too difficult!”: Libby Tucker on American contemporary legend studies, Linda Dégh and academical journals
(interview and commentary by M. Baiduzh)

CLASSICS

- 66 *Linda Dégh & Andrew Vázsonyi.* Does the Word “Dog” Bite? Ostensive Action: A Means of Legend-Telling (trans. by D. Radchenko)
- 91 *Bill Ellis.* Death by Folklore: Ostension, Contemporary Legend, and Murder
(trans. by M. Garder & Yu. Liakhova)

NEW FINDINGS

- 108 *Eda Kalmre.* The folklore of the split society: rumours of cannibalism in post-war Estonia (trans. by M.-V. Morris)
- 130 *Alexandra Arkhipova & Anna Kirzyuk.* Red film, black glasses and the authority’s all-seeing eye
- 153 *Irina Bogatyreva.* Secret, useful, dangerous: Moscow underground in contemporary urban legends

MONITORING OF CONTEMPORARY FOLKLORE

- 180 *Alexandra Arkhipova, Daria Radchenko, Sergei Belyanin, Anna Kirzyuk, Dmitry Doronin, & Elena Yugai.* What we really joke about: a quantitative analysis of 2017 anecdotes

APPLIED ANTHROPOLOGY

- 204 *Mikhail Alekseevsky.* Lost in translation: concerning the development of applied urban anthropology in Russia
- 214 *Aurora van de Winkel.* Folklore Studies help tourism, tourism helps Folklore Studies
(trans. by D. Radchenko)

- 217** “The police are the best diagnosticians”: Joseph Zislin on “description languages” in clinical psychiatry and anthropology (interview by D. Radchenko & A. Arkhipova)

FIELDWORK

- 226** Maria Akhmetova. Informal microtoponymy of Bologoye town (field materials, 2004–2010)
- 251** Boris Kondakov, Svetlana Korolyova & Olga Tumanova. “I know all the terrible truth only”: urban legends about industrial objects, catacombs and protracted constructions in Perm
- 272** Tatjana Savelieva. The mountains and the city in contemporary legends of Miass
- 277** Anastasia Mayer. Soviet authorities and Moscow: seven plots in the records of the 2000s
- 284** Anastasia Karpunina. “Welcome to world of AIDS”: needle-prick narratives from the 1980s to the present day
- 298** Maria Stanyukovich. The White Lady and her libreta

ARCHIVE SEARCH

- 318** Dmitry Kozlov. “Holy letters”, Fear and Eschatology in Post-war Soviet Society
- 326** Vladimir Korshunkov. Apocalypse in the land of Soviets: “holy letters” and the calls for repentance
- 332** Natalia Komelina. Rumor of a female bogatyr: a letter from the storyteller M. S. Kryukova, 1948

REVIEWS

- 336** Oxana Moroz. Between life and death: online ghosts and cemeteries (a review of: Digital Death. Mortality and Beyond in the Online Age by Christopher M. Moreman and A. David Lewis. Praeger, 2014)

CHRONICLES OF ACADEMICAL LIFE

- 352** The 36th Perspectives on Contemporary Legend International Conference of the International Society for Contemporary Legend Research, Brussels (Belgium), June 2018
- 355** Congratulations to Eda Calmre

- 18–19, 65, 107, 178–179, 203, 224–225, 317, 335, 351** The “Urban details” section can be found on various pages of the journal. It includes photos of Saint Petersburg city objects relevant to contemporary urban legends — monuments, historical buildings, graffiti, street art. Photos and captions by Vadim Lurie.

Фольклор на «АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ»

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛУДОВ^{[1], [2], [3]}

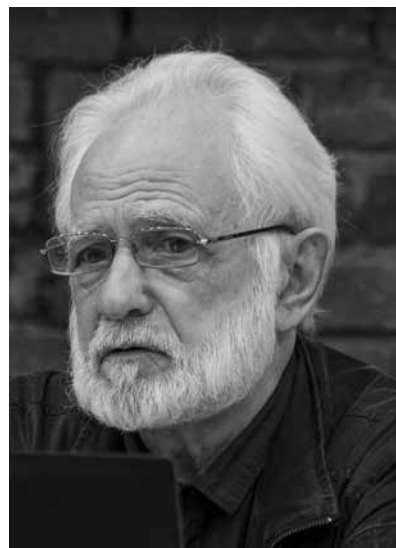
✉ SERGEY.NEKLUDOV@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-4165-4604

^[1] МОСКОВСКАЯ ВЫСШАЯ ШКОЛА СОЦИАЛЬНЫХ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, РОССИЯ, МОСКВА

^[2] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ, РОССИЯ, МОСКВА

^[3] РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ, РОССИЯ, МОСКВА

Для цитирования статьи:
Неклюдов, С. Ю. (2018). Фольклор на «АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ».
Фольклор и антропология города, I(1), 9–10.



FOLKLORE AT THE “ANTHROPOLOGICAL TURN”

SERGEY YU. NEKLUDOV^{[1], [2], [3]}

✉ SERGEY.NEKLUDOV@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-4165-4604

^[1] MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIA, MOSCOW

^[2] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIA, MOSCOW

^[3] RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, RUSSIA, MOSCOW

TO CITE THIS ARTICLE:
NEKLUDOV, S. (2018). FOLKLORE AT THE “ANTHROPOLOGICAL TURN”. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, I(1), 9–10.
(In Russian).

Когда четверть века назад на «круглом столе», проводимом Институтом высших гуманитарных исследований РГГУ (июль 1993 года), речь зашла о проблемах изучения «третьей культуры» и современного фольклора, перед исследователями открылось поле совершенно не освоенных научной рефлексией традиций, которые через пару лет получили название «пост-фольклор». Границы его были еще неясны, «предметное наполнение» виделось не вполне отчетливо, адекватного инструментария для работы с ним не существовало.

С необходимостью решать подобные задачи столкнулись участники семинара «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика», начавшего свои занятия в середине 1990-х годов (а в 2003–2004 годы преобразованного в Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ). Надо было договориться о том, какие из текстов городской улицы (только ли улицы?) можно считать

Текст написан при поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 16-06-00286 «Мониторинг актуального фольклора: база данных и корпусный анализ») при Московской высшей школе социальных и экономических наук

фольклором или, скажем осторожнее, какие из них проницаемы для анализа средствами фольклористики и где ее компетенция заканчивается. Необходимо было включить в орбиту исследований Интернет как новую среду производства и бытования «культурных текстов». Одновременно приходилось пересматривать и обновлять методологический аппарат, унаследованный от предшествующего этапа развития данной дисциплины, а также осваивать то, что за время советской информационной изоляции было в этом плане накоплено в мировой науке. Следовало, наконец, продолжить собирание материала, практически прерванное в начале 30-х годов XX века, предстояло и реконструировать — хотя бы пунктирно — состояние постфольклорных традиций за период семидесятипятилетних запретов на их изучение и их прямых фальсификаций.

Подобные эпистемологические вызовы в полной мере соответствовали духу времени — с его пересмотром методологических позиций, снятием междисциплинарных разграничений, сменой исследовательских приоритетов; в отечественной гуманитаристике это происходило почти повсеместно, хотя и с разной степенью интенсивности. В фольклористике начало было положено рассмотрением современных форм анекдота и детского фольклора, городской баллады и романса, парафольклорной письменности и молодежных субкультур. Дальнейшее изучение фольклорных традиций российского города, его «культурных текстов», массовых практик, общественных идеологем довольно быстро легитимизировалось как важное и активно развивающееся направление гуманитарного знания.

«Антропологический поворот» при таком развитии науки был неизбежен. Он произошел, когда интересы фольклористики переместились с анализа текста как имманентной структуры (что было унаследовано еще от русского формализма) на коммуникационные, социальные, культурные аспекты традиции. Тому же способствовал и окончательный уход текстов «классического» фольклора из современной жизни, их превращение в объекты музеефикации, в «памятники устной словесности». При переходе к анализу пластичных и недолговечных постфольклорных форм существенно менялся ракурс рассмотрения материала, что в свою очередь позволяло включать в число объектов фольклористики и более широкий круг явлений массовой культуры, социальных практик, общественных настроений, уличного акционизма.

Необходимо подчеркнуть: «антропологический поворот» в отечественной фольклористике произошел сначала именно в ее «постфольклорном сегменте» и лишь затем распространился на более широкие области данной дисциплины. Тем самым двухсотлетние навыки фольклористики в деле изучения «живых культур», примененные при рассмотрении актуальных процессов современности, обогащались новыми аналитическими приемами, и этот усовершенствованный инструментарий мог эффективно применяться также при исследовании форм традиционного фольклора.

Появление специального журнала, посвященного фольклору и антропологии города, закономерно и своевременно. Есть основание надеяться, что он сможет в полной мере использовать исследовательский опыт последних десятилетий и открыть новую страницу в междисциплинарном изучении урбанистических традиций нашего времени средствами фольклорно-антропологического анализа.

Пожелаем ему — и всем нам — удачи в этом начинании.

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО ОТ ЖУРНАЛА «СОВРЕМЕННАЯ ЛЕГЕНДА»

ИЭН БРОУДИ^[1]

✉ IAN_BRODIE@CBU.CA

^[1] УНИВЕРСИТЕТ КЕЙП-БРЕТОНА, КАНАДА, СИДНЕЙ

Для цитирования статьи:

Броуди, Я. (2018). Приветственное слово от журнала «Современная легенда». *Фольклор и антропология города*, 1(1), 11–13.

WELCOME NOTE FROM CONTEMPORARY LEGEND

IAN BRODIE^[1]

✉ IAN_BRODIE@CBU.CA

^[1] CAPE BRETON UNIVERSITY, CANADA, SYDNEY

TO CITE THIS ARTICLE:

BRODIE, I. (2018). WELCOME NOTE FROM "CONTEMPORARY LEGEND". *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 11–13. (IN RUSSIAN).

Для меня было большой честью написать, по просьбе моих коллег Александры Архиповой и Дарьи Радченко, это краткое сообщение по случаю появления нового журнала и открывающего его специального номера. Любой новый форум для распространения критических и передовых исследований фольклора полезен, но видеть журнал, посвященный новой фольклорной практике, особенно приятно.

Обычное дело — говорить о современной легенде как о «недостаточно изученной» или «во многом игнорируемой» области фольклорного знания, однако, как показывает этот номер, такое мнение явно неверно. Международное общество по изучению современной легенды существует уже более 35 лет, и, в дополнение к его собственному журналу «Contemporary Legend» (редакторами которого являемся я и доктор Андреа Китта из Университета Восточной Каролины), на основе плодов его деятельности регулярно публикуются статьи в английском журнале «Folklore», канадском «Ethnologies» и американском «Journal of American Folklore» — ведущих журналах этих стран по фольклористике. Вместе с тем, за рамками академического общества современная легенда — часто ее называют «городской легендой» или «городским мифом» — считается аналогичной бытовому понятию фольклора, несмотря на то что журналисты и вернакулярная интеллигенция¹ редко ищут к ней комментарий фольклориста.

¹ Вероятно, имеются в виду люди, не получившие специального (исторического или филологического) образования. — *Прим. ред.*

Это в меньшей степени проблема неразличения понятий, нежели невидимости дисциплины, и мы уже видим, как ситуация начинает меняться. То, что А. Архипова и Д. Радченко выбрали современную легенду в качестве темы для первого номера журнала «Фольклор и антропология города» — существенный вклад в преодоление этой невидимости путем стимулирования международного обмена данными, идеями и теоретическими изысканиями.

Коннотации имеют значение, а расхожие коннотации, связанные со словом «фольклор» в англоязычном мире, всегда ведут к двум многозначным понятиям: фольклор по определению «о прошлом» и по определению «на периферии». Обоим этим понятиям нет нужды быть реально операционализированными: обоснование необходимости сохранения фольклора, доставшегося нам от прошлого, во многом базируется именно на том, что, по мере своего ускользания от нас, он задним числом описывается как основа того, кто мы есть. Это «мы», безусловно, существует в настоящем, в современном мире. Афоризм, приписываемый английскому писателю Г. К. Честертону, гласит, что «причуды молодости в ретроспективе выглядят восхитительно по сравнению с причудами старости»², и может послужить предостережением тому, как широкая публика воспринимает фольклор. Смотря на прошлое через розовые очки³, мы, по контрасту с современными практиками, пересобираем его как эквивалент детской невинности — в том числе и вполне буквально, если отдельно взятый фольклорист рассматривает собственную биографию, а затем экстраполирует ее на историю в целом. Видный канадский фольклорист Паулина Гринхилл так рассказывает о реакции на сообщение о своем интересе к изучению современной практики шаривари в юго-восточной части Онтарио:

Студенты были особенно удивлены тем, что фольклорист может интересоваться явлением, которое, как сказал один из них, «вообще не фольклор, просто деревенщина так с ума сходит». Другой коллега, которому я рассказала о своей работе, согласился, заключив: «Это не фольклор, это просто люди отвратительно себя ведут» [Greenhill 2010: 15].

И наоборот, как отмечает она, «стало практически аксиомой, что то, что обычно понимается как фольклор, находится в стадии умирания» [Greenhill 2010: 29]. В отсутствие взгляда задним числом, ностальгии и предчувствия неминуемого исчезновения те практики локальных и вернакулярных культур, в которых участвуем мы сами, поспешно сбрасываются со счета как *просто* вещи, которые мы делаем.

В рамках репертуара «вещей, которые мы делаем», современная легенда вносит свою лепту в эту амбивалентность: одной из ее функций является консервативная реакция на неопределенность нынешнего дня. Легенда появляется тогда, когда официальных объяснений либо ждать не приходится, либо они неудовлетворительны, а искомые ответы выступают ответами на изменения в социальной ткани — иллюстрируемые конкретными

² Судя по всему, это свободный пересказ эссе Честертон «В защиту детопоклонства» (1901), где содержатся такие высказывания, как «Мы относимся к нашим сверстникам с подобострастной важностью, в которой так много равнодушия. На детей же мы смотрим сверху вниз, прощаем им все и глубоко их почитаем» [Chesterton 1901: 114] и «Во взрослых мы ценим достоинства или знания, а это нетрудно. Но в детях нас восхищают даже ошибки и глупости» [Chesterton 1901: 114–115] [цитаты приведены в переводе Н. Трауберг — прим. пер.]. Формулировка «причуды молодости» происходит из «Школьных лет Томкинсона», первой серии сериала Майкла Пейлина и Терри Джонса «Отличные истории», откуда попала в повседневный узус. Эти паремнологические размышления могут быть подхвачены где-нибудь в другом месте более профессиональным человеком, но, возможно, эта публикация послужит толчком к этим исследованиям.

³ Не те, о которых пишут в этом номере Александра Архипова и Анна Кирзюк!

нарративами — где имевшиеся категории, судя по всему, уже не работают. Они как минимум подвергаются проверке: действия в рамках нарратива бросают вызов тому, что мы «знаем» об этничности, технологии, гендере и сексуальности, политике и о целом ряде других рабочих понятий, которые определяют наше мировоззрение. Легенда всегда диалогична: она пересказывается не в одностороннем порядке с кафедры или из кресла сказочника, но между близкими, которые совместно трудятся над устранением расхождения между устоявшимся мировоззрением и тем, как развивается нарратив. Я утверждаю, что современная легенда — консервативный фольклорный жанр, поскольку она представляет собой реакцию на изменения, укрепляющие эти системы ценностей в том числе и потому, что они воспринимаются как находящиеся под угрозой.

Современные легенды не просто современны нам: они существовали всегда, и исследователи, использующие этот термин, имеют в виду не только конец XX — начало XXI века, но и любое время активной циркуляции таких легенд, будь то античность, средневековье, межвоенный период или, если уж на то пошло, 2018 год. По мере того, как кризис начинающих перемен отступает, нарративные свойства легенд могут измениться — от срочной коммуникации, необходимой для преодоления разрыва, к «хорошим историям», и легенды входят в локальный нарративный репертуар не столько благодаря содержащемуся в них сообщению, сколько благодаря своим эстетическим свойствам. Это не значит, что они умирают, но, вероятно, пик их жизнеспособности уже пройден.

Как я уже упоминал выше, исследования современной легенды не обойдены вниманием, однако понадобилось какое-то время на их развитие — именно потому, что они противоречат массовому пониманию «фольклора», особенно если некто стремится достичь консенсуса посредством общего участия в романтическом националистическом нарративе. Но уделять внимание таким явлениям по мере их возникновения, как бы некрасивы или неприятны они ни были, и анализировать их с применением критической теории — значит шагнуть от простого собирания материала к более глубокому пониманию культуры, в которой этот материал живет. Журнал «Фольклор и антропология города», миссией которого является заполнить лакуну российских академических журналов в этой области, продвигает фольклористику вперед.

Литература/References

- Chesterton, G. K. (1901). A Defence of Baby-Worship. In G. K. Chesterton. *The Defendant*, 112–117. London: R. Brimley Johnson.
- Greenhill, P. (2010). *Make the Night Hideous: Four English-Canadian Charivaris, 1881–1940*. Toronto: University of Toronto Press.

О НЕИЗБЕЖНОСТИ ГОРОДСКОЙ ЛЕГЕНДЫ В НАШЕЙ ЖИЗНИ

АЛЕКСАНДРА СЕРГЕЕВНА АРХИПОВА^{[1], [2], [3]}

✉ ALEXANDRA.ARKHPOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0001-8853-0003

ДАРЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА РАДЧЕНКО^{[1], [2]}

✉ DARYA_RADCHENKO@MAIL.RU
ORCID: 0000-0002-9298-7783

[1] МОСКОВСКАЯ ВЫСШАЯ ШКОЛА СОЦИАЛЬНЫХ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, РОССИЯ, МОСКВА

[2] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ, РОССИЯ, МОСКВА

[3] РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ, РОССИЯ, МОСКВА

Для цитирования статьи:

Архипова, А. С., Радченко, Д. А. (2018). О неизбежности городской легенды в нашей жизни. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 14–17.

CONCERNING THE INEVITABILITY OF URBAN LEGEND IN OUR LIFE

ALEKSANDRA S. ARKHPOVA^{[1], [2], [3]}

✉ ALEXANDRA.ARKHPOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0001-8853-0003

DARIA A. RADCHENKO^{[1], [2]}

✉ DARYA_RADCHENKO@MAIL.RU
ORCID: 0000-0002-9298-7783

[1] MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIA, MOSCOW

[2] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIA, MOSCOW

[3] RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, RUSSIA, MOSCOW

TO CITE THIS ARTICLE:

ARKHPOVA, A., RADCHENKO, D. (2018). CONCERNING THE INEVITABILITY OF URBAN LEGEND IN OUR LIFE. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 14–17. (In Russian).

Год назад один из авторов этих строк пришел на встречу исследователей, которую проводила крупная социологическая компания, чтобы обсудить отношение жителей современных российских городов к деньгам. Ее доклад был посвящен антропологии денег, и, среди прочего, она рассказала о том, что множество горожан показывают деньги растущему месяцу, чтобы они прибавлялись, или с той же целью носят в кошельке «доллар на развод». Один из оппонентов доклада — психолог — поставил быстрый диагноз и информантам («Да они все больны у вас!»), и докладчику: «Вы просто слушаете больных людей».

Спустя несколько месяцев тот же автор упомянул о той же практике на публичном мероприятии TEDx, очень популярном среди молодых «белых

воротничков» — и после доклада к ней выстроилась очередь благодарных слушателей, которые демонстрировали свои «доллары на развод», а некоторые даже рассчитывали получить консультацию антрополога о том, какой талисман лучше выбрать.

Вместо того чтобы думать, как наш психолог (всех этих людей надо немедленно полечить!), антропологи и фольклористы хорошо понимают, что финансовое поведение горожан, пользующихся современными технологиями, нередко не больше подчиняется «европейской рациональности», чем поведение, например, представителей амазонских племен. Недаром в 2017 году Нобелевская премия была присуждена Ричарду Талеру за поведенческую экономику — описание неэкономических законов в экономических процессах.

Антрополог в массовом сознании — это человек с циркулем, который на долгие месяцы исчезает в филиппинских джунглях, а когда мы говорим «фольклорист», все сразу представляют себе Шурика из фильма «Кавказская пленница», собирающего сказки, песни и особенно тосты где-нибудь «высоко в горах и не в нашем районе». Однако за последнее время в России появилось большое количество антропологов и фольклористов, которые изучают жизнь горожан здесь и сейчас. Поскольку неформальные тексты и практики возникают не просто так, а несут в себе некоторое сообщение об актуальных проблемах, которое поддается «расшифровке» (см. подробнее в этом номере обзор Анны Кирзюк «Сюжет — это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды»), их изучение оказывается важным для понимания процессов самоидентификации горожан, которые они сами иногда отрефлексировать не могут. Результаты этих исследований нередко определяют политику памяти в городе, маркетинговые и туристические стратегии, концепции городского благоустройства и т. д. — то есть нередко имеют не только теоретическое, но и прикладное значение.

Поэтому неудивительно, что интерес к изучению неформальных «языков» и практик все растет. Но у исследовательского «цеха», занимающимися такого рода проблемами, до этого момента не было своего журнала на русском языке. В 2017 году Сергей Юрьевич Неклюдов предложил создать журнал «Фольклор и антропология города» — площадку для разностороннего обсуждения актуальных проблем науки. Концепция нашего журнала предлагает проводить связь, с одной стороны, между прошлым и будущим в исследованиях города (вниманию читателя предлагаются как переводы классики фольклористики и антропологии, так и современные статьи), а с другой — между самыми разными научными школами, российскими и зарубежными. Кроме того, начиная с первого номера мы будем вести две специфические рубрики, посвященные «неотложным» исследованиям: регулярные публикации группы «Мониторинг актуального фольклора» и рассказы специалистов в области прикладной антропологии города о своих проектах.

Первый номер журнала посвящен городской легенде, и эта тема выбрана совершенно не случайно. Строго говоря, легенда в городе, рассказывающая об опасностях жизни в нем, существовала едва ли не на протяжении всей истории мегаполисов: крокодилы-людоеды в канализации пугают не только современных жителей Нью-Йорка, их боялись и древние римляне; легенды о правителе, который купается в детской крови, чтобы вылечить от болезни, ходили и в средневековой Европе, и в XIX веке (о чем рассказывала зловещая легенда о «кровавой карете из Антверпена»); в XVIII веке в Лионе боялись студентов-медиков, потому что они якобы похищают детей, отрезают им руки

и делают протез для некоего однорукого принца; в 1980–1990-х годах XX века в США были чрезвычайно распространены истории о сатанистах, которые в ритуальных целях мучают и насилюют детей.

Городские легенды — это не просто забавные курьезы. Иногда они могут провоцировать людей на прямое насилие. 29 марта 1994 года в маленьком гватемальском городке Сан Кристоаль Верапаз был большой праздник, в котором принимали участие почти все жители города. И тут американская туристка Джун Вейнсток неосторожно решила сфотографировать играющих на площади мальчиков. Этот невинный жест имел роковые последствия. Когда один ребенок отошел от остальных и убежал вслед за праздничной процессией, его мать решила, что ребенка похитила американка, чтобы вырезать у него органы и продать их на подпольном рынке. Эта версия в считанные минуты распространилась городом. Полицейские поспешили спрятать Джун в здании суда, но толпа окружила здание и после пятичасовой осады ворвалась внутрь. Джун вытащили наружу и стали избивать палками и камнями, ей сломали обе руки, нанесли несколько ножевых ранений и пробили голову в нескольких местах. Разъяренная толпа оставила туристку лишь после того, как сочла ее мертвой. И хотя она выжила, остаток своих дней она провела в полубессознательном состоянии, под надзором врачей и сиделок.

Причиной этой трагедии стали легенды о краже органов, которые в начале 1990-х активно циркулировали и в Гватемале, и в других странах Латинской Америки: говорили, будто бы иностранцы (как правило, речь шла об американцах) похищают местных детей, чтобы вырезать их органы и выгодно продать богатым клиентам в американских клиниках. В таких рассказах детей часто находили через несколько дней после пропажи искалеченными (с вырезанным глазом или почкой), с несколькими долларами и с запиской «Спасибо за роговицу/почку» в кармане. Местные жители в большинстве своем воспринимали эти истории как совершенно реальные. Случаи, когда разъяренная толпа пыталась линчевать иностранного туриста, заподозренного в похищении ребенка, происходили в это время не только в Гватемале, но и в других латиноамериканских странах (сан-крисовальской толпе просто удалось это намерение реализовать). Легенда о краже органов актуальна в Латинской Америке и по сей день: недавно, в августе 2018 года, в одном мексиканском штате двое мужчин, заподозренных в похищении ребенка, были убиты деревенской толпой.

Читатель может решить, что такую смертельную власть легенды имеют только над бедными и малообразованными жителями латиноамериканских (французских, американских, советских — нужно подчеркнуть) городов, и будет не совсем прав. Конечно, для того, чтобы легенда привела к массовому насилию или суду Линча, нужны особые условия, например — низкий уровень образования или экономическая отсталость. Однако для того, чтобы верить в легенду, вовсе не обязательно быть бедным и необразованным. Та же легенда о краже органов была реальным фактом не только для социально депривированных гватемальских крестьян, но и для вполне благополучных и образованных европейских журналистов левых взглядов. Она не только прекрасно укладывалась в их картину мира, где капиталисты из Европы и США безжалостно используют ресурсы бедных стран, но и становилась новым аргументом в ее подтверждение. Сейчас, в октябре 2018 года, когда мы пишем эти строки, та же самая легенда распространяется среди родителей российских школьников: родительские чаты и сообщества в соцсетях забиты текстами о «женщине в синем пальто», которая возле школы заманивает девочек в кусты,

где детей или поджидают педофилы, или похищают охотники за органами (в последнем случае пропавшего ребенка, как и в латиноамериканских рассказах, потом находят окровавленным, с запиской «Спасибо за почку» и 50 тысячами рублей в руках). В первую неделю октября авторы этого текста получали каждый день несколько таких сообщений, пересланных из родительских чатов в WhatsApp. Люди, распространяющие такие панические сообщения, отнюдь не были бедными гватемальскими крестьянами, — они являются жителями современных российских городов.

Склонность верить легенде зависит не только и не столько от уровня образования, сколько от представлений о существующих в мире «агентах зла» и источниках опасности. Если эти представления актуализируются, то наши городские легенды — короткие, леденящие душу истории, претендующие на достоверность — начинают снова и снова циркулировать в обществе, обращая внимание своей аудитории на источник угрозы рядом с нами, например, на зараженные иглы в метро, профиль Троцкого в торте или черную машину, ворующую детей.

Циркуляция таких легенд никогда не начинается просто так — каждый раз она связана с той или иной социальной, экономической или политической причиной. Но не стоит думать, что легенда напрямую отражает некоторые социальные условия. Часто вызванные этими условиями страхи «закодированы» в легенде довольно сложным образом, а связь между текстом и его триггером совершенно не очевидна. Собственно, именно этому вопросу — отношениям между поведением человека и текстом городской легенды — и посвящен первый номер журнала «Фольклор и антропология города». Удалось ли нам ответить на этот вопрос — судить вам, дорогой читатель.

ДЕТАЛИ ГОРОДА



ДОМ С МЕФИСТОФЕЛЕМ

На стене дома, построенного в 1911 году известным архитектором Александром Лишневским на Петроградской стороне, находился маскарон, который жители города называли Мефистофелем. По легенде, на нем изображен Федор Шаляпин в образе оперного Мефистофеля.

Здание, памятник модерна, и сам барельеф включены в список объектов, представляющих особую историческую ценность.

26 августа 2015 года неизвестные сбили маскарон с фронтона здания. Это событие вызвало широкий общественный резонанс, стало причиной нескольких спонтанных и организованных митингов в защиту культурного наследия Петербурга.

Некоторые СМИ связали акт вандализма с установкой креста на куполе собора св. Ксении, который строится напротив дома. К сожалению, до сих пор, несмотря на все требования, маскарон не восстановлен. — В.Л.

Фотография 2006 года



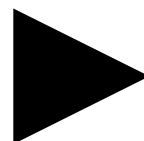


ВАСИЛИЙ БОМБАРДИР

Памятник бомбардиру Василию (скульпторы Г. В. Лукьянов и С. В. Сергеев) — пример внедрения ложной топонимической легенды. Эта скульптура, установленная в честь 300-летия основания Петербурга в 2003 году в туристической зоне 7-й линии Васильевского острова, изображает реальную историческую личность — сподвижника Петра I, бомбардира Василия Корчмина. Надпись на постаменте указывает, что это «Герой легенды о возникновении названия Васильевского острова». Эта легенда и подобные ей утверждают, что Петербург был создан на пустом месте, хотя на самом деле название «Васильевский остров» известно уже с 1500 года и отражает допетровский пласт истории края. — В. Л.

Фотография 2004 года

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ И ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ



СЮЖЕТ — ЭТО СИМПТОМ? КАК ФОЛЬКЛОРИСТЫ ИЗУЧАЮТ ГОРОДСКИЕ ЛЕГЕНДЫ

АННА АНДРЕЕВНА КИРЗЮК^{[1], [2]}

✉ KIRZYUK@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0002-4946-2148

^[1] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ, РОССИЯ, МОСКВА

^[2] МОСКОВСКАЯ ВЫСШАЯ ШКОЛА СОЦИАЛЬНЫХ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, РОССИЯ, МОСКВА

Статья посвящена истории и методам изучения городских легенд. Автор излагает краткую историю urban legend studies и бегло освещает несколько теоретических дискуссий вокруг терминов «городская» и «современная легенда». Систематическая работа по собиранию актуальных фольклорных нарративов началась только в 1940-е годы. В 1960-е годы современная легенда утверждается в качестве признанного объекта академического интереса. Исследовательский фокус в изучении городских легенд менялся несколько раз. Примерно с конца 1970-х годов ключевым вопросом, занимающим исследователей, становится вопрос о социальных причинах возникновения и популярности тех или иных сюжетов. Отвечая на него, фольклористы руководствуются психоаналитической «герменевтикой подозрения»: предполагают, что легенда содержит в себе «скрытое сообщение», которое следует «читать» как симптом эмоционального состояния группы. В статье выделяется два способа такой психоаналитической интерпретации. Одни исследователи считают, что функция легенды состоит в артикуляции неосознаваемых страхов и тревог группы (механизм фольклорной артикуляции), а другие — что легенда дает группе возможность компенсировать ее эмоциональный дискомфорт (механизм фольклорной компенсации). Однако результаты интерпретации, основанной на поиске «скрытого значения» легенды, часто оказывались довольно произвольными. В 1990-е годы это вызвало критику и привело к поиску альтернативных методов ответа на вопрос о причинах существования легенд. Тем не менее попытки найти альтернативу этому подходу — использовать более «надежные» методы, чтобы получить менее произвольный аналитический результат — приводят к тому, что вопрос «почему?» остается без ответа. Теоретики остенсии оставляют в стороне вопрос о том, почему группа производит и распространяет тот или иной сюжет, и обращаются к тому, как этот сюжет воздействует на нее.

Ключевые слова: городская легенда, психоаналитическая герменевтика, фольклорная артикуляция, фольклорная компенсация

Для цитирования статьи:

Кирзюк, А. А. (2018). Сюжет — это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 20–43.

Работа выполнена в рамках НИР «Современный город в актуальных речевых жанрах, спонтанных практиках и локальных самоназваниях» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС

IS PLOT A SYMPTOM? HOW FOLKLORISTS STUDY URBAN LEGENDS

ANNA A. KIRZYUK^{[1], [2]}

✉ KIRZYUK@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0002-4946-2148

^[1] MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIA, MOSCOW

^[2] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIA, MOSCOW

The article is dedicated to history and methods of urban legend studies. The author narrates the brief history of urban legend studies and covers upon some theoretical discussions concerning the terms “urban legend” and “contemporary legend”. Systematic research upon current folklore narratives began only in the 1940s, with contemporary legend becoming firmly established as an acclaimed research interest in the 1960s. Since the 1970s the issue of social reasons for emergence and popularity of certain plots becomes the key question of legend research. To answer it, folklorists follow the psychoanalytic “hermeneutics of suspicion”. They suggest that every legend contains a “hidden message” which needs to be perceived as a symptom of emotional status of the group. The author highlights two types of such psychoanalytic interpretation. Some researchers believe that legend’s function is articulation of nonconscious anxieties and fears of the group (the mechanism of folklore articulation, in terms of this paper). Other researchers suppose that a legend provides the group with an opportunity to compensate its moral discomfort (mechanism of folklore compensation). Nevertheless, the results of such interpretation were often arbitrary. This drew criticism in the 1990s, leaving the community in search of alternative explanations of why legends persist. But the question “Why?” is still unanswered. The theorists of ostension leave aside the issue of why a group produces and transmits a certain plot and focus upon how exactly the former is affected by the latter.

Keywords: urban legend, psychoanalytic hermeneutics, folklore articulation, folklore compensation

TO CITE THIS ARTICLE:

KIRZYUK, A. (2018). IS PLOT A SYMPTOM? HOW FOLKLORISTS STUDY URBAN LEGENDS. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 20–43. (In Russian).

В англоязычных и европейских странах термин «городская легенда» прекрасно известен как ученым-гуманитариям, так и широкой публике. В самом общем смысле под ним понимается неформульный фольклорный нарратив, имеющий установку на достоверность, действие которого разворачивается в привычных для аудитории реалиях — в метро, в этническом ресторане, в «Макдональдсе», в кинотеатре, в торговом центре, на автотрассе. Тематический спектр таких историй крайне широк: это и «истории об отравленной еде» (*contamination food stories*), предупреждающие об опасности домашнего питания; и «легенды о здоровье» (*health legends*), рассказывающие о необычных паразитах, вредоносных медицинских процедурах и скрытых формах заражения ВИЧ; и легенды о краже органов (*organ theft legends*); и классические *horror stories* о проклятых домах и прочих контактах с потусторонними силами. Часто такие истории называют не городскими, а современными легендами (*contemporary*, или *modern legends*); в англоязычной литературе эти два термина используются как синонимичные, так же они будут использоваться в этой статье.

Термин «городская легенда» не имеет точного аналога в понятийном аппарате российской фольклористики. Специальные термины «отечественного производства» существуют только для одного типа таких текстов, для *supernatural*

stories, которые в русскоязычных работах могут называться *быличками*, *городскими быличками* или *современными мифологическими рассказами*. Но эти термины не охватывают всех нарративов, которые англоязычные исследователи назвали бы городскими легендами. В то же время у российских историков и фольклористов слово «легенда», как правило, ассоциируется или с рассказами религиозной тематики, или с топонимическими, историческими и утопическими легендами, но не со светскими рассказами о современности. Отдельные попытки вписать американскую городскую легенду в традиционную для отечественной фольклористики систему жанров [Ланская 2006] оказываются не очень продуктивными.

В русскоязычных работах термин «городская легенда» появляется в 1990-е годы. Однако многие российские исследователи понимают его иначе, чем их англоязычные коллеги. В исследованиях 1990-х — начала 2000-х годов он обозначает или «легенды о городе» (то есть рассказы об истории конкретных городских объектов [Равинский, Синдаловский 1995; Майер 2006]), или же легенды в традиционном для советской фольклористики смысле, то есть рассказы, «опирающиеся на народно-христианские представления и включающие обязательный мотив чуда» [Разумова 2003: 552]¹. Это не означает, что тексты, которые американские и европейские фольклористы называют «городскими легендами», совсем не попадают в поле зрения российских исследователей. Такие тексты начинают собираться и изучаться тогда же, в 1990-е годы, но под другим названием — как «современные мифологические рассказы»; речь при этом идет почти исключительно о рассказах про встречи с НЛЮ [Новичкова 2001; Разумова 2003].

Такой незначительный интерес к текстам, которые в англоязычной традиции называются «городскими легендами», в период 1990-х — начала 2000-х вполне понятен. Тогда российские фольклористы были увлечены изучением недавно открывшейся и обширной области «современного городского фольклора», в которой эти тексты выглядели не более и не менее привлекательными объектом исследования, чем «саdistские стишки», дембельские альбомы или «фольклор субкультур». Но тот факт, что и сейчас число русскоязычных работ, посвященных городским легендам, очень невелико², вызывает некоторое удивление. «Городские легенды» — это материал, который сам «идет в руки» исследователя (мы можем услышать их на улице, прочитать в выпуске новостей, получить по электронной почте). Почему же российские фольклористы почти «не видят» эти тексты? Одно из возможных ответов на этот вопрос состоит в том, что в отечественной традиции отсутствует устойчивый термин для их обозначения.

В свете всего вышесказанного я надеюсь, что эта статья будет если и не слишком увлекательной, то, по крайней мере, небесполезной. В первой ее части я расскажу об истории изучения городских легенд и о проблемах, связанных с дефиницией этого типа фольклорных текстов. Во второй части я покажу, как исследователи городских легенд интерпретируют эти тексты и какие объяснительные модели для этого используют.

¹ Подробнее о принятом в отечественной фольклористике понимании термина «легенда» см. лекцию Александра Панченко [n.d.].

² Это работы Александра Панченко, посвященные легендам о краже органов [Панченко 2014], статьи Александры Архиповой и Анны Кирзюк о позднесоветских легендах [Архипова, Кирзюк, Титков 2017; Кирзюк 2017].

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ «URBAN LEGEND STUDIES»

История изучения текстов, которые сейчас обозначаются термином «городская легенда», начинается в конце XIX века, когда фольклористы осознают важность собирания не только деревенского и традиционного, но и городского и актуального фольклора. Во французском журнале «*Mélusine*» в 1888 году открывается постоянная рубрика «Современные легенды», где анализируются истории о современных политиках [Renard 1999: 11–12]. Еще раньше, в 1852 году, в британском журнале «*Notes and Queries*» появляется статья «Газетный фольклор», где рассматривается история о грудной змее («*Bosom serpent*»), вошедшая впоследствии во все антологии и энциклопедии городских легенд.

Систематическая работа по собиранию актуальных фольклорных нарративов началась только в 1940-е годы. Произошло это не без влияния опубликованного в 1942 году исследования сюжета «Исчезающий автостопщик» [Beardsley, Hankey 1943] — городской легенды, наиболее известной и изученной на сегодняшний день³. Большинство собирателей 1940–1950-х годов — Эрнест Боман, Ричард Бердсли, Ричард Дорсон, Розали Хэнки — были профессорами и студентами колледжей, которые записывали легенды, бытующие в кампусе [Baughman, Holaday 1944; Dorson 1959 и др.]. Типичное название работы о современной легенде 1940–1950-х годов — «Небылицы от студентов университета Индианы» [Baughman, Holaday 1944]. Истории из кампусов были преимущественно «жуткими» — о призраках (к этому типу относится упомянутый «Исчезающий автостопщик»), проклятых местах или маньяках. Были среди них и смешные истории анекдотического типа — как, например, «Мертвый кот в мешке» (история о некотором незадачливом воре, который по ошибке унес из супермаркета сумку с трупом кота).

В 1960-е годы современная легенда утверждается в качестве признанного объекта академического интереса. Центром ее изучения в это время становится университет Индианы — во многом благодаря усилиям Линды Дег. В основанном ею журнале *Indiana Folklore* Дег публикует несколько своих исследований, посвященных отдельным сюжетам («Смерть бойфренда» [Dégh 1968a], «Крюк» [Dégh 1968b]). В отличие от своих предшественников, Дег собирает легенды не только в кампусе, однако объектом ее интереса (и интереса других фольклористов 1960-х) остаются по преимуществу «страшные» истории, рассказывающие о событиях экстраординарных, часто связанных с вмешательством сверхъестественных сил в обыденную жизнь.

В 1970-е годы происходит заметное расширение тематического ряда текстов, изучаемых как городские легенды. Появляется множество работ, посвященных сюжетам, не входящим в класс «ужасных историй» (*horror stories*) и на чисто лишенным «сверхъестественной» составляющей. Объектом внимания исследователей становятся так называемые «истории об отравленной еде» (*contamination food stories*) — слухи и легенды, предупреждающие посетителей этнических ресторанов и ресторанов фаст-фуд об опасности отравления [Domowitz 1979; Donaghey 1978; Cunningham 1979]. Появляются исследования сюжетов, объединенных неологизмом *cokelore* — историй, рассказывающих об опасных и чудесных свойствах кока-колы, которая будто бы способна растворять монеты, провоцировать смертельные заболевания, вызывать наркотическую зависимость и служить средством домашней контрацепции [Bell 1976;

³ Сюжет о загадочном исчезновении случайного попутчика, который оказывается призраком, широко распространен по всему миру и существует во множестве вариантов.

Fine 1979]. Публикуются работы и о других потребительских легендах (их называют *mercantile legends* или *consumer rumours*) — например, о змее, которая прячется в покупках, заказанных в магазине импортных товаров [Carpenter 1976; Mullen 1970]. В 1980–1990-е годы этот набор дополняется легендами о «ВИЧ-террористах», которые будто бы оставляют в общественных местах инфицированные иголки, «легендами о краже органов» (*organ theft legends*) и другими сюжетами о разнообразных «реальных» угрозах.

В 1980-е годы исследователи городской легенды организуют собственное научное общество, начинают выпускать постоянные периодические издания и проводить регулярные конференции. В 1982 году «Фольклорное общество Шеффилдского университета» проводит первую конференцию, посвященную современной легенде; она проходит в течение нескольких лет (1982–1986) и собирает ученых из разных стран. В 1985 году начинает выходить газета «FOAFtale News»⁴, основанная по инициативе Пола Смита для обмена информацией между исследователями современных легенд. В 1988 году появляется Международное общество по изучению современных легенд («International Society for Contemporary Legend Research»), которое с 1991 года выпускает свой журнал «Contemporary Legend» и проводит ежегодные конференции.

К началу 1990-х годов объем написанного о современной легенде уже таков, что появляется необходимость во вспомогательных изданиях, ориентирующих читателя в море исследовательской литературы на эту тему. Поэтому Джилиан Беннет и Пол Смит выпускают несколько библиографий и ридер по современной легенде [Bennett, Smith 1990; Bennett, Smith 1993; Bennett, Smith 1996].

В 1980-е годы происходит не только институционализация, но и популяризация *urban legend studies*. Широкая публика узнает о них благодаря книгам Яна Бранванда, который, начиная с 1981 года издает несколько популярно написанных сборников городских легенд [Brunvand 1981; Brunvand 1986; Brunvand 1993; Brunvand 2012].

Вместе с популярностью в исследования городских легенд приходит терминологическая унификация. Хотя известный сегодня термин «городская легенда» появляется еще в 1968 году [Edgerton 1968], в широкий научный оборот он входит только в 1980-х годах после статьи Яна Бранванда [Brunvand 1980]. До этого в работах о современных легендах царит терминологическое разнообразие. В 1940–1960-е годы английские и американские фольклористы собирают *tall tales* (небылицы) [Baughman, Holaday 1944], *modern tales* [Beardsley, Hankey 1943] и *modern folk tales* [Hobbs 1966]. В 1970-е пишут о *folk legends*, *belief legends* [Dégh 1971] и *urban belief tales* [Cunningham 1979; Fine 1979]. В 1970-е годы англоязычные исследователи начинают пользоваться термином «современная легенда». Во Франции в это время изучают *назидательные истории* (*histoires exemplaires*) [Campion-Vincent 1976] и *слухи* [Morin 1969; Kapferer 1987]. Отсутствие единой терминологии вряд ли способствовало формированию отдельного исследовательского направления. В этом отношении термин «городская легенда» оказался очень удачным: он стал простым, легко переводимым на разные языки и понятным для широкой публики обозначением относительно нового объекта исследования [Renard 1999: 35]. С начала 1980-х годов и по сей день он используется как синонимичный термину «современная легенда» — и в англоязычной, и во франкоязычной литературе.

⁴ Название образовано от соединения «folktale» (народный рассказ) и аббревиатуры от «friend-of-a-friend» («друг моего друга» — типичный источник сведений, сообщаемых городской легендой).

Итак, изучение городских легенд стало признанным направлением фольклористики, исследователи из разных стран начали использовать единую терминологию, обзавелись собственным научным обществом, журналами и конференциями. Но также изменились представления о том, зачем и как нужно исследовать городские легенды. Вопросы, которыми задавались исследователи 1980-х годов, отличались от вопросов, которые ставили перед собой фольклористы 1940–1960-х.

Об этом изменении исследовательского ракурса подробнее будет сказано во второй части статьи. Прежде следует уточнить содержание самого термина «городская легенда».

Современная? Городская? Проблемы дефиниций

Наиболее развернутое определение *современной легенды* дал канадский фольклорист Пол Смит. Для него «современная легенда» — это:

короткий традиционный нарратив или его краткий пересказ, не имеющий устойчивой текстовой структуры, формульных зачинов, концовок и сложно развитой формы «...» Распространяясь устно, легенды передаются преимущественно в неформальном разговоре, хотя также они встраиваются в другие типы дискурса (анекдот, меморат, слух) и оказываются в самых разных контекстах — от новостного репортажа до застольной речи. «...» Рассказывая о событиях так, будто бы они произошли недавно, эти истории фокусируются на обычных людях и знакомых местах. Они изображают ситуации «...» в которых рассказчик и его аудитория оказывались или легко могут оказаться «...» Как правило, современные легенды рассказываются так, будто они описывают реально произошедшие события [Smith 1997: 493]⁵.

Итак, современная легенда: (1) не имеет четких формальных свойств; (2) способна встраиваться в разные типы дискурса и передаваться по разным каналам коммуникации; (3) события, о которых она рассказывает, касаются знакомых аудитории реалий; (4) она воспроизводится с установкой на достоверность. Эти характеристики, перечисленные Смитом, выделяются и другими исследователями. В развернутых определениях называются все четыре [Renard 1999: 6], в коротких остаются наиболее важные, как правило — третья и четвертая, как, например, в дефиниции Билла Эллиса: *нарратив о каком-то аспекте современной жизни, правдоподобный для рассказчика, но в действительности ложный* [Ellis 1997: 495].

В 1971 году на симпозиуме, посвященном американской легенде (ни про «городскую», ни про «современную» легенду тогда еще не говорили) Роберт А. Джорджес выступил с критикой «основного концепта легенды», предполагающего, что легенда *это история или нарратив, относящийся к недавнему или историческому прошлому, который воспринимается как правдивый рассказчиками и аудиторией* [Georges 1971: 8]. Джорджес показал, что все три компонента этого концепта — нарративность, отнесенность к недавнему или историческому прошлому и установка на достоверность — сомнительны и не всегда корректно описывают материал (например, действие «мифологических легенд»⁶ разворачивается в доисторическом прошлом).

Фактически Джорджес писал о том, что термин «легенда» не может быть корректным, потому что множество обозначаемых им текстов слишком

⁵ Здесь и далее цитаты из англоязычных и франкоязычных текстов даны в переводе автора статьи.

⁶ Термин, используемый автором.

разнородно. Более специальный термин «современная легенда» оказался в этом смысле менее проблематичным: тексты, которые стали называть «современной», а позже «городской» легендой, по определению имеют установку на достоверность и не касаются событий отдаленного прошлого. Однако вопросы возникли и к нему, в частности, вопрос о том, как именно следует понимать «современность» легенды: как современность нарратива по отношению к исследователям, работающим в конце XX века, или как его современность по отношению к рассказчику?

Алан Дандес придерживается первого, хронологически относительного значения слова «современность», и потому выступает против термина «современная легенда», утверждая, что использование исследователями таких спецификаторов, как «новый» или «современный», обрекает их труды на быстрое устаревание. Вместо этого Дандес предлагает называть изучаемый материал «легендами конца XX века» [Dundes 1993]. Идея называть «современной легендой» нарратив, бытующий несколько веков назад (даже если события, о которых он рассказывал, был актуален для рассказчиков), ему кажется неверной.

Иного понимания «современности» (хронологически безотносительного) придерживается Пол Смит. Его поддерживает Томас Петтит, который предлагает называть «современной» легенду, которая рассказывает о событиях, происходящих незадолго до акта исполнения — вне зависимости от того, когда этот акт осуществляется. Если в июне 1450 года рассказывается легенда о событиях, имевших место в мае 1450 года, то такую легенду, считает Петтит, можно называть современной⁷ [Pettit, Smith, Simpson 1995: 96]. Этой же позиции придерживается Жаклин Симпсон: сюжет о «съеденном сердце», говорит она, может циркулировать в виде преданий и баллад, но когда в книжке 1707 года он рассказывается как недавно произошедший в Лондоне и при этом снабжается множеством деталей, убеждающих в этом читателя, он становится «городской», или «современной», легендой [Pettit, Smith, Simpson 1995: 100]. Такое хронологически относительное понимание «современности» разделяется многими авторами, которые находят «современные легенды» в Америке 1910-х годов [Ellis 2009], в Лондоне времен Чарльза Диккенса [Simpson 1983] и даже в древнем Риме [Ellis 1983].

«Содержательная современность» современных легенд тоже вызывает вопросы. По мнению Линды Дег, в таких нарративах на самом деле нет ничего современного, поскольку они представляют собой обновленные версии гораздо более старых сюжетов, и в этом смысле они ничем от традиционных нарративов и не отличаются [1971]⁸. Одним из ответов на такого рода критику становится утверждение, что «современность» легенд и их отличие от традиционных нарративов заключается в обращении к самым обыкновенным событиям повседневной жизни [Pettit, Smith, Simpson 1995: 99].

Наличие или отсутствие элементов «потустороннего» становится довольно распространенным критерием при сравнении современных и традиционных легенд. Джилиан Беннет считает, что в основе любой легенды лежит своего рода «когнитивный диссонанс», который формируется благодаря *совмещению привычного нам мира с чем-то совершенно иным, или объединению двух культурных категорий,*

⁷ Современность легенд, рассказывающих в конце XX века о событиях конца XX века, Петтит предлагает обозначать термином *modern*. Эти тонкие терминологические различия непросто передать на русском, где «*modern*» и «*contemporary*» будут переводиться как «современный».

⁸ Подобную претензию к термину высказывает и Джилиан Беннет в статье с выразительным названием «Исчезающий автостоппик: не современная, не городская, не легенда?» [Bennett 1984].

которые нам представляются совершенно разными [Bennet 2005: xii]. Первый тип диссонанса, как правило, образует «традиционные» легенды (истории о духах, чертях и монстрах). Второй тип, сочетающий, например, детство и жестокость, формирует «современные» легенды. Руководствуясь примерно этой же логикой Пол Смит на семинарах ISCLR в 1991 и 1992 годах призывает коллег исключить из рубрики «современные легенды» нарративы «с элементами сверхъестественного», потому что «современные легенды», по его мнению, описывают странные события, в основе которых лежат естественные силы [об этом см. Ellis 1994: 62].

Другая терминологическая дискуссия связана с термином «легенда» и возможностью определения легенды как жанра. По мнению некоторых исследователей, трудность заключается в отсутствии устойчивых формальных черт: «у легенды есть только содержание и совсем нет фиксированной формы» [Dégh 1971: 73]. Структурная гибкость современной легенды, ее способность встраиваться в нарративы любого типа, отсутствие специфического контекста воспроизведения вызывают сомнение в том, можно ли вообще считать ее жанром [Smith 1989: 94; Clements 1991]. Положительный ответ на этот вопрос дает Пол Смит. Он утверждает, что именно эти «сомнительные» свойства современной легенды, отличающие ее от традиционных нарративов — структурная гибкость и контекстуальная подвижность — и являются определяющими признаками жанра [Smith 1989: 99; Smith 1997: 493].

Замечания, критикующие как сам термин, так и выражающие сомнение в существовании обозначаемого им жанра, продолжают время от времени высказываться. Однако периодические проявления такого терминологического скептицизма не мешают ни существованию международного общества по изучению современной легенды, ни проведению ежегодных конференций, ни появлению новых работ.

Если среди ученых иногда ведутся терминологические споры, то создатели и потребители англоязычного масскульта (фильмов, телешоу, сборников страшных и смешных историй, специализированных сайтов) не испытывают никаких затруднений с использованием термина «городская легенда» («современная легенда» в популярной культуре не прижилась) [Brunvand 2012: xxxi–xxxii]. Снимаются фильмы под названием «Городские легенды», появляются сайты, на которых интернет-пользователи обмениваются забавными историями или разоблачают очережные легенды, появляющиеся в социальных сетях и СМИ под видом новостей⁹.

ГОРОДСКАЯ ЛЕГЕНДА И СЛУХ

Говоря о дискуссиях вокруг термина «городская легенда», нельзя не упомянуть про очень близкое ему понятие слуха. Определения, которые даются слуху и городской легенде, иногда оказываются совершенно идентичными. Взяв наугад одно из многочисленных дефиниций городской легенды («неподтвержденные нарративы с традиционными темами и современными мотивами, которые распространяются в разных версиях и рассказываются как правдивые или по крайней мере правдоподобные» [Turner 1993: 5]), мы легко можем применить его к слуху. Чем они тогда отличаются друг от друга и отличаются ли вообще?

⁹ К наиболее известным англоязычным ресурсам такого рода следует отнести американский сайт snopes.com <http://snopes.com/>; из франкоязычных особенно популярен [hoaxbuster.com](http://www.hoaxbuster.com/) <http://www.hoaxbuster.com/>

И слух, и легенда представляют собой неформульный нарратив, воспроизводящийся с установкой на достоверность, существующий в нескольких вариациях и основанный на устойчивых представлениях (*beliefs*) аудитории. Различий между ними обнаруживается два.

Первое отличие — это сложность нарратива. Слух, по определению многих исследователей, это короткий нарратив, или утверждение, не имеющее повествовательной структуры [Turner 1993], или бессюжетное сообщение [Brunvand 2012: xxvii], или бессюжетная единица информации [Di Fonzo, Bordia 2007]. Считается, что городская легенда длиннее, имеет сюжет и четкую повествовательную структуру (завязка, кульминация, развязка) [Di Fonzo, Bordia 2007; Fine 1985; Turner 1993]. На этом основании Ян Бранванд отделяет слухи от городских легенд, утверждая, что «технически это совсем другой жанр» [Brunvand 2012: xxvii]. Однако это отличие (наличие или отсутствие сюжета) позволяет исследователям рассматривать слух как протолегенду, или как более простую модальность существования легенды [Renard 1999: 57]. Так, слух о том, что в сточных трубах Нью-Йорка появились аллигаторы, может сформироваться в легенду с полноценным сюжетом [Brunvand 1981].

Второе отличие слуха от легенды находят в том, что слух направлен против конкретных индивидов и институций, тогда как персонажи легенды чаще всего анонимны. Однако это различие оказывается не бесспорным даже для тех, кто его проводит, например, для Пола Смита, который признает, что легенды о продукции фаст-фуд корпораций и этнических ресторанах следует признать исключением из этого правила [Smith 1984].

Для некоторых авторов эти различия не важны. Так, французские исследователи предпочитают использовать термин «слух», но при этом работают с теми же сюжетами, которые их англоязычные коллеги называют «городскими легендами». К числу таких работ относится исследование Жана-Ноэля Капферера [Kapferer 1987] и совместная книга Жана-Брюно Ренара и Вероник Кампион-Венсан [Campion-Vincent, Renard 2005]. Капферер рассматривает городские легенды как разновидность слухов и называет их кочующими слухами (*migratory rumor stories*) [Kapferer 1987]. Ренар и Кампион-Венсан употребляют термины «легенда» и «слух» как синонимичные. Однако такое неразличение (или слабое различение) городской легенды и слуха не стоит считать исключительным свойством французской исследовательской традиции. Точно так же делает, например, американский социолог Джефффри Виктор [Victor 1993].

Перечисленные различия выглядят малосущественными, когда исследователь занимается такими городскими легендами, которые способны, как и слухи, влиять на поведение людей. Называем мы сюжет о сатанистах, похищающих детей, легендой или слухом, его распространение приводит к реальным последствиям, иногда — очень серьезным (вплоть до случаев физического насилия по отношению к людям, заподозренным в причастности к сатанинским культам). То же самое касается сюжетов, которые иногда называют потребительскими слухами (*consumer rumors*), а иногда — коммерческими легендами (*mercantile legends*). Распространение таких сюжетов (например, историй о крысе, будто бы найденной в гамбургере из «KFC») неизменно приводит к тому, что обвиняемая корпорация теряет часть своих клиентов [Fine 1980].

Изначально слухи изучались социальными психологами¹⁰ и социологами, а городские легенды — фольклористами. Однако благодаря остенсивному потенциалу (то есть способности фольклорного текста влиять на поведение людей)¹¹, которым обладают в равной степени и легенды, и слухи, такая дисциплинарная привязка довольно скоро стала необязательной. Примерно с 1980-х годов фольклористы, изучая городские легенды, иногда называют их слухами, а социологи, изучая слухи, иногда называют их городскими легендами. Важно, что и те, и другие изучают слухи/легенды с одинаковыми аналитическими интенциями: пытаются выяснить причины возникновения и привлекательности этих текстов, то есть понять, в чем состоит их социальная функция¹². Можно предположить, что именно остенсивный потенциал современных легенд повлиял на стремление исследователей искать связь этих текстов с социальным контекстом.

Фольклорная артикуляция и компенсация: почему городская легенда возникает и зачем распространяется

Как было сказано выше, в 1970-е годы в поле зрения фольклористов, занятых до этого преимущественно «страшными историями из кампуса», попадают *mercantile legends*, *health legends* и прочие легенды, лишённые сверхъестественного и развлекательного компонента, но предупреждающие о некоей «реальной угрозе». Фольклористы 1940–1960-х годов занимались в основном анализом структуры и особенностями бытования текстов. Отдельные попытки проинтерпретировать социальный и психологический смысл популярных нарративов не становились мейнстримом. В типичной работе этого периода автор перечислял обнаруженные варианты сюжета, классифицировал и сравнивал их между собой, сообщал, где и когда эти варианты были записаны, иногда — выделял основные сюжетные оппозиции. На протяжении 1970-х годов, после непродолжительного периода изучения легенд-предупреждений, исследовательские вопросы меняются. Ключевым становится вопрос о том, почему та или иная легенда появляется и становится популярной, то есть вопрос о ее социальной функции. Начиная с 1980-х годов ответ на этот вопрос становится почти обязательным элементом работ о городской легенде.

В статьях 1970-х годов Алан Дандес упрекал фольклористов за исключительное внимание к устройству фольклорных текстов и настаивал на необходимости изучать не только то, что текст «собой представляет», но также интерпретировать его значение, то есть пытаться понять, «почему» он распространяется в данной группе [Dundes 1971; Дандес 2003]. Благодаря прямому влиянию работ Дандеса или помимо него, но начиная с середины 1970-х годов в исследованиях городских легенд эта идея утвердилась очень прочно. Большинство исследователей уверено в том, что городская легенда «что-то означает». Они полагают, что легенда содержит в себе информацию о состоянии распространяющей его группы. Чтобы понять, зачем группа распространяет тот или иной текст, нужно «прочитать» его так, чтобы эту информацию получить.

¹⁰ Первые фундаментальные исследования проводились во время Второй мировой войны и были нацелены на выяснение психологических механизмов, ответственных за трансформацию слухов при переходе из одной группы в другую [подробнее об этом см. Осетрова 2011: 57–58].

¹¹ Подробнее о концепции остенсии будет сказано ниже.

¹² Иногда социологи и фольклористы объединяются, чтобы изучать слухи/легенды вместе. Пример такого исследовательского союза — книга фольклориста Билла Эalisa и социолога Гэри Алана Файна, посвященная американским слухам, связанным с терроризмом, мигрантами и международной торговлей [Ellis, Fine 2010].

Утверждение такого подхода к анализу фольклорного текста, происходившее практически одновременно с развитием так называемой контекстуалистской школы в американской фольклористике¹³, возможно, следует квалифицировать как признак «антропологического поворота» в фольклористике. О наступлении «антропологического поворота» в последней четверти XX века говорилось применительно к нескольким гуманитарным дисциплинам, в частности, к литературоведению, истории, *cultural studies*. В самом общем смысле под «антропологическим поворотом» понимается «смещение акцента с самоценной текстуальности на прагматику коммуникации, в результате чего главным объектом гуманитарной дисциплины становится человек, познаваемый <...> прежде всего через знаковые медиаторы — тексты» [Поселягин 2012]. Результатом «антропологического поворота» в исследованиях культуры становится убеждение, что «внутри текстов нет ничего, кроме того, что вложили в них живые люди, — и это “вложение” как процесс, должно находиться в фокусе научного изучения культуры “извне”» [Платт 2010].

Легенда как спрятанное сообщение. Пытаясь ответить на вопрос о причине существования легенды, исследователи начинают рассматривать ее сюжет как «спрятанное сообщение». Чтобы понять смысл существования легенды, это сообщение следует «увидеть» и расшифровать. Отчасти такой подход к исследованию городских легенд складывается под общим влиянием семиотики (хотя авторы работ о городских легендах напрямую на семиотические труды не ссылаются), где в центре внимания находится сообщение (*message*), способы его передачи и дешифровки.

Идея о том, что в популярных сюжетах закодированы некоторые неочевидные сообщения, высказывалась неоднократно и самыми разными исследователями. В 1981 году в сборнике «Исчезающий автостопщик» Ян Бранванд писал о «дополнительных сообщениях» (*secondary messages*), которые содержат в себе городские легенды [Brunvand 1981]. Французский исследователь Жан-Ноэль Капферер анализировал сюжеты слухов, исходя из того, что за видимым содержанием слуха всегда скрывается некоторый неочевидный месседж: «На самом деле, мы распространяем другое сообщение, которое не осознаем» [Kapferer 1987: 165]. Именно такие спрятанные сообщения (*messages cachés*), утверждает Капферер, обеспечивают эмоциональное удовлетворение, которое мы испытываем, распространяя слух, а значит, именно они заключают в себе ответ на вопрос о причинах его популярности¹⁴. Во многих работах идея о скрытом месседже не проговаривается специально, но присутствует в качестве самоочевидной — как, например, в статье Элиссы Хенкен, которая пытается выделить «главное сообщение» каждой анализируемой легенды [Henken 2004].

Итак, текст легенды воспринимается как «скрытое послание», которое настойчиво взывает к дешифровке. Необходимость искать социальный смысл становится практически императивом: «такие рассказы — не какие-то пустые истории, они полны смысла, и поэтому очень полезно их изучать» [Renard 1999: 7]. В 1916 году примерно то же самое писал Зигмунд Фрейд по поводу другого материала: он настаивал на том, что «сновидения имеют смысл» [Фрейд 1989: 53]. Через несколько десятилетий его последователь и неутомимый интерпретатор

¹³ Представители концептуалистской школы утверждали, что фольклорный текст следует рассматривать не как статичный объект, а как коммуникативный процесс (подробнее об идеях контекстуалистов см. в статье Миханла Алексеевского [2011]).

¹⁴ Капферер писал о слухах, но рассматривал сюжеты, которые другими исследователями изучаются как городские легенды. Как было сказано выше, во французской исследовательской традиции термины «слух» и «городская легенда» часто используются как синонимичные.

Жак Лакан продолжил эту мысль: «главное желание сновидения состоит в том, чтобы высказать сообщение» [Лакан 1999: 182]. Как мы увидим дальше, такое сходство формулировок здесь не случайно.

Теоретики *urban legend studies* выделяют несколько подходов к объяснению современных легенд, где с «психоаналитическим» подходом могут соседствовать «социологический» и «мифологический» [Renard 1999] или «лингвистический» [Brunvand 2012]. Некорректность подобных классификаций я поясню на одном примере. Жан-Брюно Ренар выделяет три уровня интерпретации городской легенды: мифологический, социологический и психоаналитический [Renard 1999: 95–98]. На мифологическом уровне выявляются связи нарратива с традиционными фольклорными сюжетами. На социологическом уровне интерпретатор помещает легенду в социально-исторический контекст и показывает ее социальную функцию. Ренар не рассказывает, как работает психоаналитическая интерпретация, но отсылает к работам Алана Дандеса и Майкла Кэрролла. При ближайшем рассмотрении в этой типологии обнаруживается «третий лишний», а именно, способ интерпретации, который Ренар называет «мифологическим». Выявление параллелей с традиционными сюжетами говорит лишь о том, из какого материала сделан сюжет современной легенды, но ничего не говорит о смысле ее существования. В терминах Дандеса, такая операция отвечает на вопрос «как», но не на вопрос «почему».

Выстраивая свои типологии объяснительных подходов к городской легенде, и Ренар, и Бранванд смешивают «как-интерпретации» и «почему-интерпретации». Мне представляется важным выстроить типологию интерпретаций, отвечающих на вопрос о смысле существования сюжета, поскольку это «key-question», на который так или иначе пытается ответить почти каждый исследователь городских легенд. И отвечая на него, каждый исследователь действует в некотором смысле как психоаналитик.

Когда я говорю о психоаналитическом характере «почему-интерпретаций», я имею в виду не специфику терминологии и не ссылки на Фрейда (именно по этим признакам работы Алана Дандеса и Майкла Кэрролла относят к психоаналитическому направлению интерпретации фольклора), а, во-первых, общую герменевтическую установку, из которой исходят исследователи, и, во-вторых, достоверность аналитических результатов.

Во-первых, все интерпретации, отвечающие на вопрос «почему», руководствуются характерной для психоанализа «герменевтикой подозрения». Это не только убеждение, что текст легенды представляет собой закодированный месседж о психологическом состоянии распространяющей его группы (психоаналитик видит такие закодированные сообщения в снах, навязчивых действиях и соматических симптомах пациента), но и уверенность в том, что смысл этого месседжа принципиально недоступен носителю сюжета. Исследователи городских легенд убеждены в бессознательной природе фольклорного текста и в том, что носители фольклора не понимают его значений. Им, говорит Дандес, «так же трудно артикулировать свои бессознательные символы, как и грамматику языка, на котором они говорят» [Дандес 2003: 76]. Эти «бессознательные символы» и значения декодируются исследователем. Как пациент не понимает значения своего симптома без помощи психоаналитика, так и распространители «орлеанского слуха» (популярной в нескольких провинциальных французских городах истории о том, будто бы хозяева модных магазинов вовлекают молодых покупательниц в проституцию) и подумать не могли, что, рассказывая друг другу эту историю, они на самом деле выражали свой «страх утраты контроля за молодежью» [Kapferer 1987: 111].

Стремление понять социальную функцию сюжета приводит исследователей городских легенд к необходимости действовать подобно социологам-марксистам, то есть отвечать на вопрос «что за этим кроется» [Луман 2007]. Однако подозрительность фольклористов носит не социологический, а медицинский характер. Если «социология подозрения» выявляет подлинные мотивы социальных агентов [Луман 2007; Вахштайн 2014], то фольклористы рассматривают текст как симптом и пытаются разглядеть за ним «болезнь» группы, которая этот текст производит и распространяет. «Социология подозрения» исходит из того, что социальные агенты намеренно скрывают подлинные мотивы своих действий. Симптомы и сны не рассматриваются как средство «сокрытия истины», это, напротив, «настоятельно заявляющая о себе речь» [Лакан 1999]. Симптом, сон и городская легенда «стараясь говорить с нами», а если их язык темен, то это от того, что по каким-то причинам пациент, страдающий от навязчивых кошмаров, или группа, взбудораженная тревожной историей, не могут высказать их содержание прямо.

Психоаналитик ищет значение снов и симптомов пациента, выясняя подробности его биографии и реконструируя индивидуальный «язык» его бессознательного. Что же делает исследователь городских легенд? Социолог Джеффри Виктор, повторяя мысль Капферера о «спрятанных месседжах», говорит, что их смысл следует искать, «исследуя социальный контекст данной культуры» [Victor 1993: 50] (о том, как это работает на практике, я скажу ниже).

Во-вторых, как и все психоаналитические толкования, такие интерпретации фольклорных сюжетов весьма произвольны и плохо поддаются опровержению (что в концепции Карла Поппера [1983] лишает их статуса научности). Отвечая на возможные упреки подобного рода, Алан Дандес в одной из своих программных работ написал: «Вне всяких сомнений, вопрос “доказательства” любой [интерпретации] маловероятен, когда мы имеем дело с символическим материалом» [Dundes 1971: 26]. Этот вопрос доказательства, однако, возникает — особенно, когда мы сталкиваемся с разными версиями интерпретации одного и того же сюжета и не можем опровергнуть ни одну из них. Например, нам сложно решить, кто из интерпретаторов известной городской легенды «Runaway Grandmother» (истории о загадочной пропаже трупа внезапно умершей бабушки) прав: Линда Дег, считающая, что в легенде отразился страх перед возвращением ходячего покойника [Dégh 1968a], или Алан Дандес, утверждающий, что сюжет воплощает тайное желание молодых избавиться от хлопот со стариками и их трупами [Dundes 1971].

Попытку разрешить спор между несколькими интерпретациями одной и той же легенды предпринял в 1987 году Билл Эллис [Ellis 1987]. В американской подростковой легенде «Крюк» действует некий маньяк с крюком вместо руки, и Дег видит в этой фигуре отражение страха перед инвалидами, а Дандес — отражение страха молодых девушек перед первым сексуальным контактом¹⁵. Эллис берет подробные транскрипты легенды и обнаруживает в речи рассказчиков множество деталей, указывающих на то, что они видят в истории именно сексуальный подтекст. Это позволяет Эллису считать версию Дандеса более обоснованной, чем версию Дег [Ellis 1987: 55]. Однако, во-первых, интерпретации

¹⁵ Легенда «Крюк» в 1970–1990-х годах вообще была очень популярна у американских фольклористов, поэтому разнообразие ее интерпретаций не исчерпывается версиями Дандеса и Дег. Самая курьезная принадлежит феминистке Розан де Каро, которая посчитала, что фигура маньяка с крюком обозначает «подавленную» сексуальность, а причина появления легенды — давление общества, которое заставляет девушку воспринимать свою сексуальную природу как нечто отвратительное и опасное [цит. по Ellis 1994: 64].

речевого поведения рассказчиков, на основании которых Эллис делает такой вывод, тоже далеко не бесспорны. А во-вторых, Эллис порождает еще одну интерпретацию — не менее произвольную, чем версии Дандеса и Дег: он утверждает, что, хотя легенда и наполнена сексуальными смыслами, выражает она не страх, а желание наслаждаться сексом, а маньяк с крюком обозначает репрессивную фигуру блюстителя морали.

Итак, возможности доказать или опровергнуть разные результаты анализа одних и тех же сюжетов сильно ограничены. Но мы можем попытаться понять, как этот анализ устроен, выяснить, как разные исследователи отвечают на вопрос о социальных функциях легенды.

Два способа ответить на вопрос «почему». Обычно исследователь городских легенд объясняет популярность того или иного сюжета посредством двух операций. Сначала (1) он ищет (и обязательно находит) социальные факторы, создающие в обществе психологический дискомфорт — вызывающие агрессию, состояния страха, тревоги или вины. Затем (2) он обнаруживает связь этих эмоциональных состояний с текстом легенды и показывает, как именно легенда позволяет их облегчить. На этом втором этапе, при определении механизма функционирования легенды, и начинаются различия (и проблемы с фальсифицируемостью аналитических результатов). Одни исследователи считают, что функция легенды состоит в *артикуляции* дискомфорта эмоциональных состояний. Другие находят, что легенда предлагает аудитории *компенсацию* в виде символического решения проблемы: она не просто говорит о страхе, но компенсирует его, изображая реальность более простой и безопасной, чем она есть; не только указывает на подавленное чувство вины, но помогает его преодолеть.

Фольклорная артикуляция. Интерпретация городских легенд как *фольклорной артикуляции* социальных проблем или дискомфортных эмоциональных состояний является наиболее распространенным способом ответа на вопрос «почему». Легенда при таком подходе рассматривается как своего рода «язык», помогающий группе артикулировать проблемы и эмоции, которые она не в состоянии сформулировать и проговорить другим способом.

Особенно часто модель фольклорной артикуляции используется при анализе легенд, связанных с человеческим телом — например, для сюжетов о насилии и болезнях. Во многом это происходит под влиянием идей Мэри Дуглас, согласно которым телесный символизм является средством выражения социальных страхов. Исходя из этого положения, Патрисия Тернер объясняет легенду, популярную в 1980-х годах среди афроамериканцев. Легенда предлагала конспирологическое объяснение серии убийств чернокожих подростков в Атланте: будто бы целью убийств было получение некоей субстанции, необходимой белым врачам для исследований интерферона, но содержащейся только в черных телах [Turner 1993]. Тернер считает, что, рассказывая истории об угрозе их телам, афроамериканцы артикулировали ощущение угрозы по отношению к ним как к социальной группе.

Другой пример подобной интерпретации мы находим в работе Джиллиан Беннетт о легендах про животных, поселившихся в человеческом теле (самый известный сюжет из этой серии — «грудная змея»). Такие легенды, говорит Беннетт, становятся языком для описания болезни, способом визуализации болезни. Она рассматривает их как *воплощенные метафоры*, которые позволяют рационализировать этиологию болезни и иногда эффективно лечить ее [Bennet 1997: 239].

Именно в этой интерпретативной модели (городская легенда как выразитель невыразимого) работают Бест и Хориучи [Best, Horiuchi 1985], объясняя причины популярности легенды об отравленных лакомствах, которые будто бы раздают детям на Хэллоуин неизвестные злодеи. Анализ Беста и Хориучи строится следующим образом. Легенда об отравлениях на Хэллоуин, говорят они, была наиболее распространена в конце 1960-х — начале 1970-х годов. Это время, когда Америка переживала непопулярную войну, когда в стране происходили студенческие волнения, демонстрации и бунты в гетто, а американцы столкнулась с новыми субкультурами и проблемой наркомании. В это же время происходило разрушение традиционных для «одноэтажной Америки» соседских сообществ. Смутная тревога за детей, которые могут погибнуть на войне, стать жертвами городской преступности или наркоманами, соединилась с чувством утраты доверия к хорошо знакомым людям и нашла выражение в простом и понятном нарративе об анонимных злодеях, отравляющих детские лакомства на Хэллоуин. Городская легенда, утверждают исследователи, представляет собой форму ответа на социальное напряжение [Best, Horiuchi 1985: 489]. Она становится альтернативой формулировке социальных требований (*claims-making activity*); указывая на вымышленную угрозу, легенда помогает обществу справляться с тревогой, которая до того была неясной и недифференцированной [Best, Horiuchi 1985: 495].

Механизмом *артикуляции* социальных проблем Джефффри Виктор объясняет популярность слухов о деятельности сатанинских сект, которые вызвали масштабную панику в сельской Америке в конце 1980-х годов. Виктор подробно перечисляет факторы социальной и экономической депривации, которую испытывали жители сельской местности (закрытие предприятий, увеличение числа безработных и бедных, рост разводов, упадок доверия к традиционным институтам). Легенда о сатанинских сектах, говорит он, стала выражением растерянности и страха, связанных с социально-экономической депривацией. Она, по логике Виктора, содержит в себе «следующее скрытое утверждение»: «Моральному порядку нашего общества угрожают могущественные и загадочные силы зла, и мы теряем веру в способность наших институтов и властей справиться с ними» [Victor 1993: 54–55].

Фольклорная компенсация. Наиболее яркий пример модели *компенсации* представлен в работах Алана Дандеса. В большинстве случаев его анализ (как легенд, так и других текстов) показывает, как фольклорный текст помогает обществу справиться с дискомфортными эмоциями. Он может делать это двумя способами.

Легенда может стать символической реализацией невыполнимых и этически неприемлемых желаний аудитории. В таком ключе Дандес интерпретирует уже упоминавшуюся городскую легенду «Runaway Grandmother». По сюжету этой легенды молодая семья едет в отпуск и берет с собой бабушку; в дороге бабушка внезапно умирает, что вынуждает семью отправиться в обратный путь, после чего труп загадочным образом исчезает. Молодые американцы, считает Дандес, терпеть не могут все, что связано со старостью и смертью, они предпочли бы не заботиться о своих живых престарелых родственниках и избежать хлопот, связанных с похоронами мертвых. Однако в реальности это желание не выполнимо и морально неприемлемо. Поэтому появляется сюжет, который его реализует в социально санкционированной форме городской легенды, где внезапная смерть бабушки и последующее чудесное исчезновение ее трупа избавляют молодых от неприятных забот и заодно от чувства вины [Dundes 1971: 33–36].

Также легенда может облегчить эмоциональный дискомфорт аудитории с помощью механизма *проективной инверсии*. Как действует этот механизм? Например, в 1969 году в США распространяется легенда о том, что черные подростки будто бы кастрировали в общественном туалете белого мальчика. Дандес связывает популярность этой истории с общественной дискуссией о преодолении расовой сегрегации через новую систему распределения детей по школам. Исторически, говорит Дандес, белые кастрировали черных, но в легенде благодаря механизму проективной инверсии жертва и агрессор меняются местами: «В результате становится возможным перенести вину за преступление, которое хотели бы совершить белые, на их жертву — чернокожих» [Дандес 2003: 96]. Таким образом городская легенда помогает белым американцам преодолеть чувство вины как за прошлые преступления перед чернокожими, так и за враждебность, испытываемую по отношению к ним в настоящем.

Не следует думать, что модель *фольклорной компенсации* связана исключительно с использованием психоаналитической терминологии и «фрейдистским подходом» к фольклору. Майкл Кэрролл позиционирует себя как верного последователя Дандеса, а на Фрейда ссылается чаще, чем сам Дандес, однако интерпретирует свой материал в логике *фольклорной артикуляции*. Например, он утверждает, что американская легенда «Смерть соседки» («Roommate's Death»¹⁶) «отражает тревогу молодых девушек по поводу боли и кровотечения, связанных с потерей девственности» [Carroll 1992: 229]. В этом толковании городская легенда не облегчает тревогу, а только артикулирует ее. Надо сказать, что сам Дандес также не всегда следует модели *фольклорной компенсации*. Одно из известных мне исключений — его анализ легенды «Крюк» («The Hook»), которую Дандес интерпретирует как отражение страха молодых девушек перед возможной сексуальной атакой на их тело [Dundes 1971: 29–30], но ничего не говорит о том, как легенда компенсирует этот страх.

Также не следует думать, что модель *фольклорной компенсации* можно найти исключительно в работах Алана Дандеса. Дайан Голдстин, анализируя легенды о ВИЧ-инфицированных иголках, которые будто бы поджидают ни о чем не подозревающих людей в креслах кинотеатров, в ночных клубах и в телефонных автоматах, показывает, что эти нарративы не отражают страхи публики (перед чужаками или больными ВИЧ), а дают своей аудитории некоторую альтернативную и желательную картину реальности [Goldstein 2004].

Исследуя этот сюжет (вызвавший несколько мощных паник в Канаде и США в 1980–1990-х годах), Голдстин замечает, что во всех его вариантах заражение происходит в общественном пространстве, а антагонистом является анонимный чужак. Она приходит к выводу, что легенду следует рассматривать как «сопротивляющийся ответ» (*resistant response*) современной медицине, которая утверждает, что источником заражения ВИЧ может быть постоянный партнер. Истории об опасных иголках экстернализируют риск и утверждают прямо противоположное («опасность исходит от общественных мест и анонимных чужаков»). Голдстин считает, что социальная функция этих легенд заключается в том, что они дают обществу возможность сопротивления дискурсам власти. Однако то, что Голдстин называет «сопротивлением», является, в действительности, формой компенсации: истории о заражении через иголки в общественных местах символически разрешают страхи, вызванные

¹⁶ По сюжету легенды студентка, оставшись одна в комнате общежития, ночью слышит, будто в дверь кто-то царапается. В страхе она запирает дверь покрепче, а наутро обнаруживает за дверью тело убитой соседки в луже крови. Иногда она еще и находит записку «Ты рада, что не открыла дверь?».

медицинским дискурсом о ВИЧ. Эти легенды изображают реальность такой, какой бы ее хотела видеть аудитория, и в этом смысле они оказывают такое же компенсаторное действие, как и история о «сбежавшей бабушке» в интерпретации Дандеса.

Открытым остается вопрос о том, в какой мере выбор одной из двух перечисленных объяснительных моделей задан оптикой исследователя, а в какой — внутренними особенностями сюжета. Ответ на него требует специальной рефлексии, не очень уместной в рамках этой статьи.

КРИТИКА И ПОИСК АЛЬТЕРНАТИВ «ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ»

Как было сказано выше, результаты интерпретации, основанной на поиске «скрытого значения» легенды, оказывались довольно произвольными. Это вызвало критику и привело к поиску альтернативных методов ответа на вопрос о причинах существования легенд.

Критические голоса стали раздаваться в 1990-е годы — причем от тех же исследователей, которые ранее активно использовали метод «поиска скрытых значений» в своих работах. Так, в работе 1994 года Билл Эллис снова обращается к легенде «Крюк». Он внимательно изучает записи легенды, собранные в архиве университета Беркли, и приходит к заключению, что в этом корпусе невозможно выявить «типичный» вариант. Поэтому, говорит он, все попытки объявить какую-либо «типичную» версию вместилищем «скрытого значения» бесполезны. Нет вообще никакой «идеальной легенды», из которой правильная методология может извлечь ее «скрытое значение». Скорее, «легенда заключает в себе ряд дискурсов, которые каждый исполнитель использует для своих собственных социальных нужд» [Ellis 1994: 68]. В другой работе Эллис утверждает: значения легендам приписывают фольклористы, а не участники трансмиссии, и такой «интерпретативный подход» только мешает исследованию [Ellis 2003, цит. по Oring 2014: 462].

Что же предлагает Эллис в качестве альтернативы «интерпретативному подходу»? Вместо того, чтобы приписывать легенде те или иные значения, следует спросить у самих носителей — зачем они ее рассказывают и слушают. Рассказчики легенды «Крюк», опрошенные фольклористом Сэмюэльсом, сообщают, что слышат в ней «моральное предостережение» и чувствуют нечто «действительно страшное». А рассказывают «Крюк» обычно в ситуациях, когда этот страх ощущается как условный (посиделки у костра, посещение страшных мест). Значит, говорит Эллис, легенда выполняет в основном развлекательную функцию [Ellis 2003: 91].

Однако вывод о «развлекательной функции» совсем не является ответом на тот вопрос, которым задавались исследователи, работающие в рамках критикуемого Эллисом «интерпретативного подхода». Мы знаем немало «действительно страшных» историй, и все они в известном смысле «развлекательные», однако, почему легенда «Крюк» была так популярна именно среди американских (а не советских или гватемальских) подростков именно в 1960–1980-е года? Эллис дает ответ на другой вопрос «почему»: на вопрос о прагматике исполнения истории, а не о социальных функциях сюжета.

Другая альтернатива «интерпретативному подходу» представлена в работе психологов из университетов Стэнфорда и Дьюка [Heath, Bell, Sternberg 2001]¹⁷.

¹⁷ Я благодарна Александру Панченко за указание на эту работу.

Они полагают, что фольклористы совершенно напрасно рассматривают легенду как социально значимый комментарий к актуальным событиям. На самом деле такие нарративы не отражают эмоции, а вызывают их. Легенды подобны до-кинзовским мемам, и их жизнеспособность связана не с информацией, которую они содержат, а с эмоциями, которые они вызывают у аудитории. Крис Белл и его коллеги провели серию экспериментов, которые показали, что люди охотнее распространяют сюжеты, вызывающие наиболее сильную эмоцию (в данном эксперименте это была эмоция отвращения). В ходе одного эксперимента вниманию испытуемых было предложено три варианта популярной легенды о банке с содовой, в которой некто находитдохлую крысу. Эти три варианта различались по степени отвратительности: если в облегченной версии потребитель обнаруживал крысу по странному запаху из банки, то в наиболее отвратительной версии крыса попадала ему в рот вместе с напитком. Большинство испытуемых выразили готовность распространять именно наиболее отвратительную версию. Данные этого эксперимента были подтверждены анализом сайтов-коллекторов городских легенд: выяснилось, что чем больше «отвратительных мотивов» содержит текст, тем на большем количестве сайтов он оказывается.

Отвечает ли это чрезвычайно интересное исследование на вопрос о причинах возникновения легенды? Как и многие другие психологические исследования, оно неявно предполагает существование некоторой общей «человеческой природы»: люди устроены так, что стремятся распространять истории, вызывающие наиболее сильные эмоции. Между тем представления об отвратительном, то есть набор явлений и ситуаций, вызывающих соответствующую эмоцию, может сильно меняться от одной культуры к другой. Где-то не вызывает отвращения крысиный хвост, а где-то никого не волнуют банки с содовой. Даже в рамках одной и той же современной американской культуры в одном контексте оказывается более успешной история о крысе в банке с колой, а в другом — не менее отвратительная история о поваре из этнического ресторана, который добавляет в соус свою зараженную сперму. Концепция «эмоционального отбора» не отвечает на вопрос о том, почему конкретный сюжет распространяется в данном культурном контексте.

В итоге при ближайшем рассмотрении оказывается, что обе альтернативы — «спросить у носителей» и теория «эмоционального отбора» — не позволяют ответить на вопрос о социальных функциях легенды. Что, в свою очередь, ставит под сомнение саму возможность не «психоаналитического» способа ответа на этот вопрос.

ТЕОРИЯ ОСТЕНСИИ: НЕ ПОЧЕМУ ПОЯВЛЯЕТСЯ, А КАК ВОЗДЕЙСТВУЕТ ЛЕГЕНДА

Не следует думать, что рефлексия по поводу городских легенд двигалась исключительно в направлении выяснения социальных причин их существования. Альтернативой этому направлению можно считать теорию *остенсии*, предложенную в 1983 году Линдой Дег и Эндрю Важони [Dégh, Vázsonyi 1983], а затем дополненную Биллом Эллисом [Ellis 1989]. В этой концепции, разработанной в основном на материале городских легенд, были классифицированы разные формы воздействия фольклора на поведение его носителей — от истолкования непонятных событий в категориях фольклорного нарратива до попытки воплотить его в жизнь. Так же, как и «почему-интерпретации» городских легенд, концепция *остенсии* говорит не о самом тексте (его структуре или происхождении),

а о связи текста с социальной реальностью, но вектор этой связи другой. Вопрос о социальных причинах, порождающих тот или иной нарратив, сменяется здесь вопросом о том, какие явления в реальности этот нарратив способен вызвать. Если уже упоминавшиеся Бест и Хориучи пытаются понять, какие социальные причины ответственны за популярность легенды об отравленных лакомствах, которыми анонимные злодеи угощают детей на Хэллоуин, то теоретики *остенсии* показывают, какое воздействие оказывает эта легенда на своих «носителей»: кто-то из них использует ее сюжет, чтобы скрыть собственное преступление (*pseudo-ostension*), а кто-то решает воплотить этот сюжет в жизнь (*ostension itself*) [Ellis 1989].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, исследовательский фокус в изучении городских легенд менялся несколько раз. Сначала фольклористы собирали и классифицировали тексты, занимаясь преимущественно изучением их структуры, связями с традиционными сюжетами и особенностями исполнения. В 1970-е годы фокус внимания смещается с описания структуры и вариантов сюжета на поиск его социальных причин и функций. Пытаясь ответить на вопрос, почему та или иная легенда появляется и становится популярной, фольклористы действуют в логике психоаналитической «герменевтики подозрения»: они рассматривают сюжет легенды как «скрытое сообщение», в котором особым образом «закодированы» эмоциональные состояния распространяющей его группы. Не удивительно, что ответы, которые находят исследователи на этот важный для них вопрос, страдают «родовым недугом» психоанализа — произвольностью и нефальсифицируемостью. Такой «интерпретативный» (по выражению Билла Эллиса) подход вызывает критику — как со стороны фольклористов, так и со стороны представителей других дисциплин. Однако попытки найти альтернативу этому подходу — использовать более «надежные» методы, чтобы получить менее произвольный аналитический результат — приводят к тому, что вопрос о причинах существования легенды остается без ответа. Теоретики *остенсии* оставляют в стороне вопрос о том, почему группа производит и распространяет тот или иной сюжет, и обращаются к тому, как этот сюжет воздействует на нее.

Литература

- Алексеевский, М. (2011). Фольклористика между текстом и контекстом. *Вестник РГГУ*, 9(71), 42–57.
- Архипова, А., Кирзюк, А., Титков, А. (2017). Чужие отравленные вещи. *Новое литературное обозрение*, 143(1), 154–166.
- Вахштайн, В. (2014б, 4 апреля). К теории подозрения [лекция]. *Постнаука*. Режим доступа: <https://postnauka.ru/longreads/24674>
- Дандес, А. (2003). Проекция в фольклоре. В защиту психоаналитической семиотики. В Дандес, А. (Авт.), Архипова, А. (Сост.). *Фольклор. Семиотика и/или психоанализ. Сб. статей*, 72–107. М.: Восточная литература.
- Кирзюк, А. (2017). Три черных «Волги»: молчание и страх в советских городских легендах. *Новое литературное обозрение*, 143(1), 167–177.
- Лакан, Ж. (1999). *Семинары. «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа*, 2 (1954–1955). М.: Логос.
- Ланская, Ю. (2006). *Американская городская легенда в контексте постфольклорной культуры* (Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук). Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН, Ижевск.
- Луман, Н. (2007). «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества. *Социологическое обозрение*, 6(3), 100–117.
- Майер, А. (2008). *Московские городские легенды как исторический источник: историческая память и образ города* (Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук). Институт всеобщей истории РАН, Москва.

- Новичкова, Т. (2001). *Эпос и миф*. СПб.: Наука.
- Осетрова, Е. (2011). Слухи в современной социокультурной среде: историографический обзор. *Антропологический форум*, 2011(15). Режим доступа: http://www.intelros.ru/pdf/Antropo_Forum_online/2011_15/osetrova.pdf.
- Панченко, А. (2014). «Спасибо за почку!»: Власть и потребление в organ theft legends. *Этнографическое обозрение*, 2014(6), 22–42.
- Панченко, А. (n.d.). *Легенды* [лекция]. Режим доступа: <http://folk.spbu.ru/Reader/panch.php?rubr=Reader-lectures>.
- Платт, К. (2010). Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста. *Новое литературное обозрение*, 2010(106). Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/ke4.html>.
- Поппер, К. (1983). *Логика и рост научного знания*. М.: Прогресс.
- Поселягин, Н. (2012). Антропологический поворот в российских гуманитарных науках. *Новое литературное обозрение*, 2012(113). Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/1739>.
- Равинский, Д., Синдаловский, Н. (1995). Современные городские легенды: Петербург. *Живая старина*, 1995(1), 5–8.
- Разумова, И. (2003). Несквозная проза провинциального города. В А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов (Ред.). *Современный городской фольклор*, 544–559. М.: РГГУ.
- Фрейд, З. (1989). *Введение в психоанализ: лекции*. М.: Наука.
- Baughman, E. W., Holaday, C. A. (1944). Tall tales and “sells” from Indiana University students. *Hoosier Folklore Bulletin*, 3(4), 59–71.
- Beardsley, R. K., Hankey, R. (1943). A history of the vanishing hitchhiker. *California Folklore Quarterly*, 1943(2), 13–25.
- Bell, L. (1976). Cokelore. *Western Folklore*, 1976(35), 59–64.
- Bennett, G. (1984). The phantom hitchhiker: Neither modern, urban nor legend? In P. Smith (Ed.), *Perspectives on Contemporary Legend*, 45–63. Sheffield: Sheffield Academy Press.
- Bennett, G. (1997). Bosom serpents and alimentary amphibians: A language for sickness. In M. Gijswijt-Hofstra and H. Marland (Eds.). *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, 224–242. London: Routledge.
- Bennett, G. (2005). *Bodies: Sex, violence, decease, and death in contemporary legend*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1990). *Contemporary legend. The first five years. Abstracts and bibliographies from the Sheffield Conferences on Contemporary Legend. 1982–1986*. Sheffield Academy Press.
- Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1991). *Contemporary legend: A folklore bibliography*. New York and London: Garland.
- Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1996). *Contemporary legend: A reader*. New York: Garland.
- Best, J., Horiuchi, G. (1985). The razor blade in the apple: The social construction of urban legends. *Social Problems*, 32(5), 488–499.
- Brunvand, J. H. (2012). *Encyclopedia of Urban Legends*. 2th ed. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Brunvand, J. H. (1980). Urban legends: Folklore for today. *Psychology Today*, 1980(June), 50–62.
- Brunvand, J. H. (1981). *The vanishing hitchhiker. American urban legends and their meanings*. New York, London: Norton & Company.
- Brunvand, J. H. (1986). *The Mexican pet: More «new» urban legends and some old favorites*. New York: Norton Company.
- Brunvand, J. H. (1993). *The baby train and other lusty urban legends*. New York: Norton.
- Campion-Vincent, V. (1976). Les histoires exemplaires. *Contrepoint*, 1976(22/23), 217–232.
- Campion-Vincent, V. (2005). *Organ theft legends*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Campion-Vincent, V., Renard, J.-B. (2005). *De source sur: Nouvelles rumeurs d'aujourd'hui*. Paris: Éditions Payot.
- Carpenter, A. (1976). Cobras at K-Mart: Legends of hidden danger. *Publications of the Texas Folklore Society*, 1976(40), 36–40.
- Carroll, M. (1992). Allomotifs and the psychoanalytic study of folk narrative: Another look at “The roommate’s death”. *Folklore*, 103(2), 225–234.
- Clements, W. (1991). Interstitiality in Contemporary Legend. *Contemporary Legend*, 1991(1), 81–92.
- Cunningham, K. (1979). Hot dog! Another urban belief tale. *Southwest Folklore*, 1979(3), 27–28.

- Dégh, L. (1968a). The hook. *Indiana Folklore*, 1(1), 92–100.
- Dégh, L. (1968b). The runaway grandmother. *Indiana Folklore*, 1(1), 68–77.
- Dégh, L. (1971). The “belief legend” in modern society: Form, function and relationship to other genres. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 55–68. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1983). Does the word “Dog” bite? Ostensive action: A means of legend. *Journal of Folklore Research*, 20(1), 5–34.
- DiFonzo, N., Bordia, P. (2007). Rumor, gossip and urban legends. *Diogenes*, 2007(213), 19–35.
- Domowitz, S. (1979). Foreign matter in food: A legend type. *Indiana Folklore*, 1979(12), 86–95.
- Donaghey, B. S. (1978). The Chinese restaurant story again: An antipodean version. *Lore and Language*, 2(8), 24–26.
- Dorson, R. M. (1959). *American folklore*. Chicago, University of Chicago Press.
- Dundes, A. (1971). On the psychology of legend. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 21–36. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.
- Dundes, A. (1993). Series editor’s preface. In G. Bennett and P. Smith (Ed.). *Contemporary legend: A folklore bibliography*, ix–xiii. New York and London: Garland.
- Edgerton, W. B. (1968). The ghost in search of help for a dying man. *Journal of the Folklore Institute*, 5(31), 38–41.
- Ellis, B. (1983). De legendis urbis: Modern legends in Ancient Rome. *Journal of American Folklore*, 1983(96), 200–208.
- Ellis, B. (1987). Why are verbatim transcripts of legends necessary? In G. Bennette and P. Smith (Eds.). *Perspectives on contemporary legend*, 1987(2), 31–60. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ellis, B. (1989). Death by folklore: Ostension, contemporary legend, and murder. *Western Folklore*, 48(3, Jul.), 201–220.
- Ellis, B. (1994). “The hook” reconsidered: Problems in classifying and interpreting adolescent horror legends. *Folklore*, 1994(105), 61–75.
- Ellis, B. (1997). Legend, urban. In T. A. Green (Ed.). *Folklore: An encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art*, 495–497. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Ellis, B. (2003). *Aliens, ghosts, and cults. Legends we live*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Ellis, B. (2009). Whispers in an ice cream parlor: culinary tourism, contemporary legends, and the urban interzone. *The Journal of American Folklore*, 122(483, Winter), 53–74.
- Ellis, B., Fine, A. G. (2010). *The global grapevine: Why rumors of terrorism, immigration, and trade matter*. Oxford: Oxford University Press.
- Fine, G. (1979). Cokelore and coke law: Urban belief tales and the problem of multiple origins. *The Journal of American Folklore*, 92(366), 477–482.
- Fine, G. (1980). The Kentucky fried rat: Legends and modern society. *Journal of the Folklore Institute*, 17(2/3, May-Dec.), 222–243.
- Fine, G. (1985). Rumors and gossiping. In T. Van Dijk (Ed.). *Handbook of discourse analysis, Vol. 3: Discourse and dialogue*, 223–237. London: Academic Press.
- Georges, R. (1971). The general concept of legend. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 1–19. Los-Angeles: University of California Press.
- Goldstein, D. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah State University Press.
- Heath, Ch., Bell, Ch., Sternberg, E. (2001). Emotional selection in memes: The case of urban legends. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(6), 1028–1041.
- Henken, E. (2004). Gender shifts in contemporary legend. *Western Folklore*, 63(3, Summer), 237–256.
- Hobbs, S. (1966). The modern folk tale. *Chapbook*, 3(4), 9–11.
- Kapferer, J.-N. (1987). *Rumeurs. Le plus vieux média du monde*. Paris: Editions du Seuil.
- Morin, E. (1969). *La rumeur d’Orléans*. Paris: Édition du Seuil.
- Mullen, P. (1970). Department store snakes. *Indiana Folklore*, 1970(3), 214–228.
- Oring, E. (2014). Memetics and folkloristics: The applications. *Western Folklore*, 73(4), 455–492.
- Pettit, T., Smith, P., Simpson, J. (1995). Contemporary legend: The debate continues. *Folklore*, 1995(106), 96–100.
- Renard, J.-B. (1999). *Rumeurs et légends urbains*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Simpson, J. (1983). Urban legends in the pickwick. *The Journal of American Folklore*, 96(382), 462–470.
- Smith, P. (1984). On the receiving end: When legend becomes rumour. *Perspectives on Contemporary Legend*, 1984(1), 197–215.
- Smith, P. (1989). Contemporary legend: A legendary genre? In G. Bennette, P. Smith (Eds.). *Perspectives on Contemporary Legend*, 1989(4), 91–102. Sheffield: Sheffield Academy Press.
- Smith, P. (1997). Contemporary legend. In A. T. Green (Ed.). *Encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art*, 493–495. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Turner, P. (1993). *I heard it through the grapevine: Rumor in African-American culture*. Berkeley, University of California Press.
- Victor, J. S. (1993). *Satanic panic. The creation of a contemporary legend*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

References

- Alekseevskij, M. (2011). Fol'kloristika mezhdru tekstem i kontekstom [Folklore studies between text and context]. *Vestnik RGGU [RSUH/RGGU Bulletin]*, 9(71), 42–57. (In Russian).
- Arhipova, A., Kirzyuk, A., Titkov, A. (2017). Chuzhie otravlennye veshchi [Poisoned alien things]. *Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Observer]*, 143(1), 154–166. (In Russian).
- Baughman, E. W., Holaday, C. A. (1944). Tall tales and “sells” from Indiana University students. *Hoosier Folklore Bulletin*, 3(4), 59–71.
- Beardsley, R. K., Hankey, R. (1943). A history of the vanishing hitchhiker. *California Folklore Quarterly*, 1943(2), 13–25.
- Bell, L. (1976). Cokelore. *Western Folklore*, 1976(35), 59–64.
- Bennett, G. (1984). The phantom hitchhiker: Neither modern, urban nor legend? In P. Smith (Ed.). *Perspectives on Contemporary Legend*, 45–63. Sheffield: Sheffield Academy Press.
- Bennett, G. (1997). Bosom serpents and alimentary amphibians: A language for sickness. In M. Gijswijt-Hofstra and H. Marland (Eds.). *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, 224–242. London: Routledge.
- Bennett, G. (2005). *Bodies: Sex, violence, decease, and death in contemporary legend*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1990). *Contemporary legend. The first five years. Abstracts and bibliographies from the Sheffield Conferences on Contemporary Legend. 1982–1986*. Sheffield Academy Press.
- Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1991). *Contemporary legend: A folklore bibliography*. New York and London: Garland.
- Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1996). *Contemporary legend: A reader*. New York: Garland.
- Best, J., Horiuchi, G. (1985). The razor blade in the apple: The social construction of urban legends. *Social Problems*, 32(5), 488–499.
- Brunvand, J. H. (2012). *Encyclopedia of Urban Legends*. 2th ed. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Brunvand, J. H. (1980). Urban legends: Folklore for today. *Psychology Today*, 1980(June), 50–62.
- Brunvand, J. H. (1981). *The vanishing hitchhiker. American urban legends and their meanings*. New York, London: Norton & Company.
- Brunvand, J. H. (1986). *The Mexican pet: More «new» urban legends and some old favorites*. New York: Norton Company.
- Brunvand, J. H. (1993). *The baby train and other lusty urban legends*. New York: Norton.
- Campion-Vincent, V. (1976). Les histoires exemplaires. *Contrepoint*, 1976(22/23), 217–232.
- Campion-Vincent, V. (2005). *Organ theft legends*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Campion-Vincent, V., Renard, J.-B. (2005). *De source sur: Nouvelles rumeurs d'aujourd'hui*. Paris: Éditions Payot.
- Carpenter, A. (1976). Cobras at K-Mart: Legends of hidden danger. *Publications of the Texas Folklore Society*, 1976(40), 36–40.
- Carroll, M. (1992). Allomotifs and the psychoanalytic study of folk narrative: Another look at “The roommate’s death”. *Folklore*, 103(2), 225–234.
- Clements, W. (1991). Intersituality in Contemporary Legend. *Contemporary Legend*, 1991(1), 81–92.
- Cunningham, K. (1979). Hot dog! Another urban belief tale. *Southwest Folklore*, 1979(3), 27–28.

- Dégh, L. (1968a). The hook. *Indiana Folklore*, 1(1), 92–100.
- Dégh, L. (1968b). The runaway grandmother. *Indiana Folklore*, 1(1), 68–77.
- Dégh, L. (1971). The “belief legend” in modern society: Form, function and relationship to other genres. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 55–68. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1983). Does the word “Dog” bite? Ostensive action: A means of legend. *Journal of Folklore Research*, 20(1), 5–34.
- DiFonzo, N., Bordia, P. (2007). Rumor, gossip and urban legends. *Diogenes*, 2007(213), 19–35.
- Domowitz, S. (1979). Foreign matter in food: A legend type. *Indiana Folklore*, 1979(12), 86–95.
- Donaghey, B. S. (1978). The Chinese restaurant story again: An antipodean version. *Lore and Language*, 2(8), 24–26.
- Dorson, R. M. (1959). *American folklore*. Chicago, University of Chicago Press.
- Dundes, A. (1971). On the psychology of legend. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 21–36. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.
- Dundes, A. (1993). Series editor’s preface. In G. Bennett and P. Smith (Ed.). *Contemporary legend: A folklore bibliography*, ix–xiii. New York and London: Garland.
- Dundes, A. (2003). Proekciya v fol’klore. V zashchitu psihoanaliticheskoy semiotiki [Transl. from Dundes, A. (1980). *Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalytic Semiotics*. In idem. *Interpreting Folklore*. Bloomington, 33–61]. In Dandies, A. (Author), Arkhipova A. (Compl.). *Fol’klor: semiotika i/fili psihoanaliz* [Folklore. Semiotics and/or psychoanalysis], 72–107. Moscow: Vostpchnaya literature. (In Russian).
- Edgerton, W. B. (1968). The ghost in search of help for a dying man. *Journal of the Folklore Institute*, 5(31), 38–41.
- Ellis, B. (1983). De legendis urbis: Modern legends in Ancient Rome. *Journal of American Folklore*, 1983(96), 200–208.
- Ellis, B. (1987). Why are verbatim transcripts of legends necessary? In G. Bennette and P. Smith (Eds.). *Perspectives on contemporary legend*, 1987(2), 31–60. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ellis, B. (1989). Death by folklore: Ostension, contemporary legend, and murder. *Western Folklore*, 48(3, Jul.), 201–220.
- Ellis, B. (1994). “The hook” reconsidered: Problems in classifying and interpreting adolescent horror legends. *Folklore*, 1994(105), 61–75.
- Ellis, B. (1997). Legend, urban. In T. A. Green (Ed.). *Folklore: An encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art*, 495–497. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Ellis, B. (2003). *Aliens, ghosts, and cults. Legends we live*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Ellis, B. (2009). Whispers in an ice cream parlor: culinary tourism, contemporary legends, and the urban interzone. *The Journal of American Folklore*, 122(483, Winter), 53–74.
- Ellis, B., Fine, A. G. (2010). *The global grapevine: Why rumors of terrorism, immigration, and trade matter*. Oxford: Oxford University Press.
- Fine, G. (1979). Cokelore and coke law: Urban belief tales and the problem of multiple origins. *The Journal of American Folklore*, 92(366), 477–482.
- Fine, G. (1980). The Kentucky fried rat: Legends and modern society. *Journal of the Folklore Institute*, 17(2/3, May-Dec.), 222–243.
- Fine, G. (1985). Rumors and gossiping. In T. Van Dijk (Ed.). *Handbook of discourse analysis, Vol. 3: Discourse and dialogue*, 223–237. London: Academic Press.
- Freud, Z. (1989). *Vvedenie v psihoanaliz: lekci* [Introduction to psychoanalysis: Lectures]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Georges, R. (1971). The general concept of legend. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 1–19. Los-Angeles: University of California Press.
- Goldstein, D. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah State University Press.
- Heath, Ch., Bell, Ch., Sternberg, E. (2001). Emotional selection in memes: The case of urban legends. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(6), 1028–1041.
- Henken, E. (2004). Gender shifts in contemporary legend. *Western Folklore*, 63(3, Summer), 237–256.
- Hobbs, S. (1966). The modern folk tale. *Chapbook*, 3(4), 9–11.
- Kapferer, J.-N. (1987). *Rumeurs. Le plus vieux media du monde*. Paris: Editions du Seuil.

- Kirzyuk, A. (2017). Tri chernyh "Volgi": molchanie i strah v sovetskikh gorodskikh legendah [Three black "Volgas": silence and fear in Soviet urban legends]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 143(1), 167–177. (In Russian).
- Lacan, J. (1999). *Seminary. "Ya" v teorii Frejda i tekhnike psihoanaliza. Kn. 2.* [Transl. from Lacan, J. (1978). *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le séminaire. Livre 2 (1954/1955).* Paris: Éditions du Seuil]. Moscow: Logos. (In Russian).
- Lanskaya, Yu. (2006). *Amerikanskaya gorodskaya legenda v kontekste postfol'klornoj kul'tury* [American urban legend in the context of post-folklore culture] (Doctoral dissertation abstract). Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Izhevsk, 2006. (In Russian).
- Luman, N. (2007). "Chto proiskhodit?" i "Chto za etim kroetsya?". Dve sociologii i teoriya obshchestva [Transl. from Luhmann, N. (1993). "Was ist der Fall?" und "Was steckt dahinter?" Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie. *Zeitschrift für Soziologie*, 22(4), 245–260]. *Sociologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review], 6(3), 100–117. (In Russian).
- Majer, A. (2008). *Moskovskie gorodskie legendy kak istoricheskij istochnik: istoricheskaya pamyat' i obraz goroda* [Moscow urban legends as historical source: historical memory and image of the city] (Doctoral dissertation abstract). Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Moscow. (In Russian).
- Morin, E. (1969). *La rumeur d'Orléans*. Paris: Édition du Seuil.
- Mullen, P. (1970). Department store snakes. *Indiana Folklore*, 1970(3), 214–228.
- Novichkova, T. (2001). *Epos i mif* [Epic and myth]. St. Petersburg: Nauka. (In Russian).
- Oring, E. (2014). Memetics and folkloristics: The applications. *Western Folklore*, 73(4), 455–492.
- Osetrova, E. (2011). Sluhi v sovremennoj sociokul'turnoj srede: Istoriograficheskij obzor [Rumors in contemporary sociocultural milieu: review]. *Antropologicheskij forum* [Forum for Anthropology and Culture], 2011(15). Retrieved from http://www.intelros.ru/pdf/Antropo_Forum_online/2011_15/osetrova.pdf (In Russian).
- Panchenko, A. (2014). "Spasibo za pochku!": Vlast' i potreblenie v organ theft legends ["Thanks for the kidney!": power and consumption in organ theft legends]. *Etnograficheskoe Obozrenie*, 2014 (6), 22–42. (In Russian).
- Panchenko, A. (n.d.). Legendy [Legends]. Retrieved from <http://folk.spbu.ru/Reader/panch.php?rubr=Reader-lectures> (in Russian).
- Pettit, T., Smith, P., Simpson, J. (1995). Contemporary legend: The debate continues. *Folklore*, 1995(106), 96–100.
- Platt, K. (2010). Zachem izuchat' antropologiyu? Vzgl'yad gumanitariya: vmesto manifesta [Why study anthropology? A humanities' scholar's perspective]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 2010(106). Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/ke4.html> (In Russian).
- Popper, K. (1983). Logika i rost nauchnogo znaniya [Transl. from Popper K. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*]. Moscow: Progress. (In Russian).
- Poselyagin, N. (2012). Antropologicheskij povорот v rossijskikh gumanitarnykh naukah [Anthropological turn in Russian humanities]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 2012(113). Retrieved from <http://www.nlobooks.ru/node/1739>. (In Russian).
- Razumova, I. (2003). Neskazochnaya proza provincial'nogo goroda [Oral legends of a provincial city]. In A. F. Belousov, I. S. Veselova, S. Yu. Nekliudov (Eds.). *Sovremennyyi gorodskoi fol'klor* [Contemporary urban folklore], 544–559. Moscow: Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. (In Russian).
- Renard, J.-B. (1999). *Rumeurs et légendes urbains*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Simpson, J. (1983). Urban legends in the pickwick. *The Journal of American Folklore*, 96(382), 462–470.
- Smith, P. (1984). On the receiving end: When legend becomes rumour. *Perspectives on Contemporary Legend*, 1984(1), 197–215.
- Smith, P. (1989). Contemporary legend: A legendary genre? In G. Bennette, P. Smith (Eds.). *Perspectives on Contemporary Legend*, 1989(4), 91–102. Sheffield: Sheffield Academy Press.
- Smith, P. (1997). Contemporary legend. In A. T. Green (Ed.). *Encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art*, 493–495. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Turner, P. (1993). *I heard it through the grapevine: Rumor in African-American culture*. Berkeley, University of California Press.
- Victor, J. S. (1993). *Satanic panic. The creation of a contemporary legend*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Wahshstein, V. (2014, April 4). K teorii podozreniya [On theory of suspicion]. "Postnauka". Retrieved from <https://postnauka.ru/longreads/24674>. (In Russian).

ОХОТА НА ПРИВИДЕНИЯ: ПРАКТИКИ ОСВОЕНИЯ СТРАШНОГО ПРОСТРАНСТВА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АНТРОПОЛОГИИ И ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

МАРИНА ИННОКЕНТЬЕВНА БАЙДУЖ^{[1], [2]}

✉ AMENTIE@GMAIL.COM
0000-0001-8633-210X

^[1] Московская высшая школа социальных и экономических наук, Россия, Москва

^[2] Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия, Москва

В данной статье приводится обзор основных теоретических подходов, концептуализирующих практики освоения опасных, прежде всего городских, пространств в рамках современной фольклористики и антропологии. Можно условно выделить четыре направления: фольклористические, социально-психологические, антропологические и экосемиотические исследования. Каждое направление отличается от другого главным образом пониманием прагматики изучаемых практик, при этом они в любом случае позиционируются как часть единого комплекса «человек — локус — нарратив — практики». В статье также дается определение практике посещения страшных мест в рамках разных дисциплин и подходов. Под практиками *legend-tripping* в широком понимании объединяются устойчивые (ритуализированные, игровые и т. д.) посещения маргинальных, часто заброшенных мест, связанных с локальными легендами, транслируемые посредством акционального текста — самого посещения этих мест и осуществления в них определенных действий наряду с рассказыванием историй. Такой комплекс практик также называют *ghost walking*, *ghost tourism*, *supernatural tourism*, *industrial tourism*, урбантрип, часть *placelore* и др.

Ключевые слова: современные легенды, городская легенда, остенсия, *legend-tripping*, культурный ландшафт, локальный текст, локальная идентичность.

Для цитирования статьи:

Байдуж, М. И. (2018). Охота на привидения: практики освоения страшного пространства с точки зрения антропологии и фольклористики. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 44–58.

GHOST HUNT: PRACTICES OF EXPLORING CREEPY SPACES ACCORDING TO ANTHROPOLOGY AND FOLKLORE STUDIES

MARINA I. BAIDUDZ^{[1], [2]}

✉ AMENTIE@GMAIL.COM
0000-0001-8633-210X

^[1] MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIA, MOSCOW

^[2] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIA, MOSCOW

This paper presents an overview of basic theoretical approaches that conceptualize practices of exploration of dangerous, first and foremost urban, spaces within contemporary Folklore Studies and Anthropology. For our purpose, four research areas can be outlined: folklore, socio-psychological, anthropological and ecosemiotical studies. Each of these areas is distinguished mostly by its understanding of pragmatics of the practices in question, while presented at any rate as parts of an integral complex of “person-locus-narrative-practices”. The paper also defines the practice of visiting creepy places within various disciplines and approaches. *Legend-tripping*

practices broadly include stable (ritualized, ludic, etc.) visits of marginal, often abandoned places connected to local legends, transmitted by actional text — the very visitation of such places and performing certain actions there along with telling stories. Such body of practices is also known as *ghost walking*, *ghost tourism*, *supernatural tourism*, *industrial tourism*, *urban trip*, a part of *placelore*, etc.

Keywords: contemporary legends, urban legend, ostension, *legend-tripping*, cultural landscape, local text, local identity

TO CITE THIS ARTICLE:

BAIDUZH, M. (2018). GHOST HUNT: PRACTICES OF EXPLORING CREEPY SPACES ACCORDING TO ANTHROPOLOGY AND FOLKLORE STUDIES. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 44–58. (IN RUSSIAN).

В современной городской культуре есть обширный пласт рассказов, представлений и практик, связанных с опасными или страшными объектами и локусами внутри обжитого урбанистического пространства. Казалось бы, эта опасность должна быть причиной избегания таких маргинальных мест, однако она, наоборот, становится триггером специальных «походов», в том числе коммерческих экскурсий, и даже причиной складывания отдельных сообществ (например, *сталкеры* или *диггеры*), цель которых — исследование мест, овеянных страшными городскими легендами или связанных, по слухам, с преступлениями и преступниками.

Дети на спор идут в полночь на кладбище или лезут за яблоками в заброшенный сад, некогда принадлежавший местной колдунье. Взрослые проверяют правдивость слухов о гигантских крысах в метро или о призраках в бывшей психбольнице, на месте которой сейчас жилой комплекс, где расположена только что купленная квартира. Почему люди это делают? Многие антропологи и фольклористы задавали и задают себе этот вопрос и, по-разному настраивая свою исследовательскую оптику, находят на него разные ответы.

В рамках статьи я прослежу, насколько выделяемая прагматика для практик посещения опасных мест зависит от теоретического подхода, с помощью которого анализируются эти практики, а также как и почему разные исследователи называют этот феномен. В данном обзоре также будет приведена типология наиболее распространенных теоретических подходов, концептуализирующих описанные практики освоения опасных, прежде всего городских, пространств в рамках современной фольклористики и антропологии.

Выбор исследований для обзора осуществлялся, в первую очередь, на основе мониторинга по ключевым словам и предметному полю в международных наукометрических базах данных и репозиториях (Scopus, WoS, JSTOR, Google Scholar, РИНЦ и др.). Кроме того, список работ, на которые опирается обзор, был расширен благодаря свидетельствам и работам членов ISCLR¹, которые достаточно много, плотно и одними из первых стали изучать *legend-tripping* в современном обществе, прежде всего американском.

ЧТО ТАКОЕ *LEGEND-TRIPPING*?

Стоит еще раз вернуться к определению практик посещения опасных мест. Обращает на себя внимание его вариативность. Так, *legend-tripping* — плохо переводимый на русский язык термин, который, как считается, сначала ввели

¹ ISCLR — International Society for Contemporary Legend Research, или Общество изучения современной легенды, см. о нем подробнее в интервью с Элизабет Такер, опубликованном в этом номере — С. 59.

в исследовательский дискурс антропологи и фольклористы, а затем он проник в среду бытования этих практик и сейчас используется уже как эмный (распространенный среди самих участников *legend-tripping*) термин. Существуют и другие наименования этого феномена в исследовательской литературе, например, *place-lore* (см. об этом ниже), но они не получают широкого распространения. Феномен включает в себя прежде всего подростковые, но не только, практики посещения мест, известных по локальным легендам как опасные: связанные с обитающими там мифологическими персонажами или с более абстрактными и неперсонифицированными угрозами, а также произошедшими здесь ужасающими происшествиями, например убийствами. Стоит подчеркнуть, что все эти практики объединяет структура действия: нужно пойти в место X, связанное с опасной легендой Y, и совершить в нем действия Z, подразумевающие коммуникацию с героями этой легенды, и за счет этого верифицировать мифологический нарратив.

КЛАССИЧЕСКИЕ *LEGEND-TRIPPING* И ОТКУДА ОНИ ВЗЯЛИСЬ

На данный момент существует устойчивое внутреннее определение практик посещения опасных мест как *legend-tripping*, дрейфующее в англоязычной среде, от сайта к сайту, от сообщества к сообществу:

Мое определение простое. Legend tripping — это когда ты идешь или принимаешь участие в квесте или приключении, связанном с чем-то, что можно определить как мистическое или легендарное, недоказанное и необъясненное наукой. Это и легенды о криптидах (Бигфут, Скунсовая обезьяна или Флоридский бигфут, Лохнесское чудовище и др.), паранормальном (призраки и дома с привидениями), инопланетном, включая НЛО, а также потерянные сокровища и места чудес².

В исследованиях этот термин впервые употребили американские фольклористы в начале 1980-х годов [Dégh 1980; Ellis 1983]. В частности, Билл Эллис понимает под ним подростковое ритуальное паломничество к местам, известным (по легендам и слухам) как населенные привидениями или маргинальные. При этом Эллис подчеркивает, что такое «путешествие» обязательно сопровождается *остенсией*, то есть все действия и сама такая поездка является «воплощением», своего рода акциональным пересказом определенной легенды или даже художественным разыгрыванием «местной сверхъестественной легенды» [Ellis 1991].

Американо-европейскую практику посещения опасных мест, связанную с определенным набором мифологических сюжетов, как правило, о домах с привидениями (*haunted houses*), можно условно назвать «классическим» *legend-tripping* (если понимать под «классическим» «первоисточник» или «образец»). Существует предположение, что типологически похожие современные практики в России и на других неевропейских и неамериканских территориях стали популярны и получили распространение (если вообще не возникли) именно благодаря проникновению в массовую культуру, в том числе в кино и литературу, американских практик. Кроме того, «классические» *legend-tripping* имеют определенный набор сюжетов, который является предположительно наиболее актуальным именно для американских практик, фиксируемых с 1960-х годов. Прежде всего это сюжеты, связанные с призраками, населяющими какое-то определенное место (*haunted place*), когда необъяснимые и пугающие явления, связанные с локусом, воплощаются в мифологическом персонаже. Нарративы, связанные с *haunted houses*, достаточно

² What is Legend Tripping? Блог на blogspot.ru [Электронный ресурс]: URL: <http://legendtrippersofamerica.blogspot.ru/p/legend-tripping.html> (дата обращения 08.06.2017).

Здесь и далее цитаты приводятся в оригинальной орфографии и пунктуации.

популярны в англоязычном мире и глубоко укоренены как в фольклоре, так и в литературе. Существует устоявшаяся гипотеза, что американские *legend-tripping* возникли благодаря популяризации празднования Хэллоуина, а конкретнее — благодаря приуроченной к этому празднику организации «комнат страха» в подвалах (или других помещениях) собственных домов с использованием разных «экспонатов». Празднование Хэллоуина по описанному сценарию и огромный интерес к практике посещения страшных мест появляются, скорее всего, после Второй мировой войны и набирают популярность в 1970-е годы [Dégh, Vázsonyi 1983: 3; Grider 2007: 165–166]. Празднование Хэллоуина именно таким способом (с «комнатами страха» и рассказыванием страшных городских легенд) исследователи возводят, в свою очередь, к популяризации мистических историй о домах с привидениями и разных «странных» местах сначала через готические романы, затем посредством классических фильмов ужасов, основанных на произведениях Брэма Стокера и Мери Шейли, и, наконец, через разнообразную голливудскую кино- и мультипликационную продукцию [Grider 2007]. Неслучайно в Европе и Америке именно *haunted houses* (заброшенные дома и/или замки аристократов, дома с привидениями) наряду с маргинальными мостами, отдаленными церквями, кладбищами становятся основными объектами *legend-tripping* [Ellis 1996] и в другое, календарно не привязанное к Хэллоуину, время.

КОММЕРЦИАЛИЗАЦИЯ И СРЕМИТЕЛЬНОЕ РАСПРОСТРАНЕНИЕ LEGEND-TRIPPING ПО МИРУ

Важно понимать, что, будучи изначально спонтанными и неинституциональными практиками, сейчас *legend-tripping* и различные городские квесты являются частью большой коммерческой индустрии — местного туризма (как в Европе и Америке, так и в России). В этом контексте в англоязычной среде наряду с упоминавшимися выше терминами для спонтанных и вернакулярных посещений опасных мест следует отдельно обозначить экскурсии по «мистическим» местам, или *ghost tours*, а также *industrial tourism*, если речь идет о вылазках в необитаемые дома, промышленные объекты или заброшенные города. Коммерческий потенциал таких «туров» и других популярных медийных и/или медиалорных вариантов *legend-tripping*, которые используются как основа сюжета во многих фильмах, комиксах, рассказах, виртуальных играх и т. д., способствует, с одной стороны, значительному расширению географии таких практик, с другой стороны, приходя на различные территории, где уже развиты типологически схожие сюжеты и практики, «классический» американский вариант претерпевает изменения и приобретает дополнительные детали.

Похожая лексика, калькирующая англоязычные варианты, используется для типологически схожих практик и в России. Особенно популярны «городские квесты», разного рода «блуждания» (соответствующие дефиниции *trip*, *tripping*, однако подчеркивающие большую спонтанность и часто — отсутствие четкой городской легенды, которую необходимо верифицировать³), спонтанные «экскурсии» и «экспедиции» по освоению необычных городских территорий, участниками которых могут быть как дети и подростки, так и взрослые горожане. Изучение заброшенных, промышленных, урбанистических локаций уже взрослыми, а не детьми, как правило, описывается при помощи названий «индустриальный туризм»,

³ Эта особенность российских практик посещения страшных мест более подробно будет раскрыта в моих следующих эмпирических статьях, написанных на материале крупных российских городов.

«урбантрип», «психогеография», «метафизические блуждания». Чаще всего объектами российских *legend-tripping* выступают не старинные замки с призраками, а иные маргинальные пространства — заброшенные стройки, районы частной застройки в городах, густые лесопарки в черте города.

Слышал о подобных практиках, но сам не принимал в них участие. Такая практика называется «индустриальный туризм». Их устраивают с целью получения психического и эстетического удовольствия или удовлетворения исследовательского интереса. Устраивают их, как правило, молодежные организации. [Знаете ли вы про различные «мистические» прогулки и экскурсии по Тюмени?] Не приходилось слышать о подобных экскурсиях в Тюмени. Слышал про руфинги (прогулки по крышам) в Санкт-Петербурге, про экскурсии в «города-призраки» (например, в Припять и территории зоны отчуждения)⁴.

Безусловно, перечисленные практики плотно пересекаются с практиками «сталкеров», «диггеров» или «игроков»⁵ и их локальными вариантами, но не исчерпываются ими. Во внутреннем определении российских *legend-tripping* акцентируется, во-первых, путешествие как исследование = освоение нового пространства и, во-вторых, индивидуальная ориентированность действий, ценность психологического воздействия пространства на конкретного человека (см. в том числе цитату выше):

Наша цель — исследовать окружающее пространство, на личном опыте попытаться понять, какое влияние на нас оказывают промышленные объекты, тот или иной архитектурный стиль, природный ландшафт, замкнутые или открытые пространства⁶.

ВИРТУАЛИЗАЦИЯ LEGEND-TRIPPING

Интенсивное развитие различных медиа и Интернета и их значимость в повседневной жизни способствуют развитию онлайн-практик *legend-tripping*. И тут можно выделить два варианта. В первом случае это дополнение онлайн-активностью уже имеющихся практик, и здесь цель заключается все в том же освоении города и расширении границ изученных частей ландшафта. Для изучения локального городского пространства описанные выше квесты, связанные прежде всего с литературными или телевизионными мирами, распространяются в виртуальность. Например, популярный сити-квест «DozoR» имеет и онлайн-часть. Игра представляет собой квест по 82 городам России и командное онлайн-соревнование, основанное на разгадывании загадок.

Другой вариант — это собственно *legend-tripping* внутри виртуального пространства: не симуляция реального городского пугающего пространства в онлайн-сфере, а посещение опасных сайтов, Даркнета или других частей Сети, с которыми связаны определенные легенды. Чаще всего такие практики строятся в рамках так называемых ARG (alternative reality game) — игр в альтернативной реальности, которые эксплуатируют пространственные метафоры Интернета, стирая границы между офлайн (якобы реальным) и онлайн (якобы нереальным) пространством.

⁴ ЧВ — 1999 г. р., муж., русский, род. и проживает в г. Тюмень, зап. Байдуж М. И., 18.11.2017.

⁵ «Игроки» — сообщество людей, которые постоянно участвуют в городских квестах и прочих играх в городском пространстве. Часто делятся по «экипажам», поскольку обычно такие игры включают передвижение на машине от точки до точки, где необходимо разгадывать загадки и продвигаться, выстраивая свою карту и приближаясь к общей разгадке, а также одновременно исследуя неизвестные уголки своего города.

⁶ www.psygeo.ru (дата обращения 08.06.2017).

Таким образом, под практиками *legend-tripping* в широком понимании объединяются устойчивые (ритуализированные, игровые и т. д.) посещения офлайн и онлайн маргинальных, часто заброшенных мест, связанных с локальными легендами. Информация об этих практиках транслируется, главным образом, посредством акционального текста — самого посещения этих мест и осуществления в них определенных действий наряду с рассказыванием историй. Такой комплекс практик исследователи также называют *ghost walking, ghost tourism, supernatural tourism, industrial tourism, урбантрип*, часть *placelore*.

Стоит подчеркнуть универсальные условия *legend-tripping*: наличие легенды о месте, которую и проверяют посетители; наличие заброшенного (нежилого, маргинального, необычного и т. д.) места; наличие пути к такому месту. Можно сказать, что во время *legend-tripping* легенда «пересказывается ногами». Однако эти три столпа изучаемого явления могут иметь свои локально-специфические особенности. Так, Элизабет Такер⁷ объясняет, что для Америки характерны путешествия к проклятому месту на машине, а для Европы использование автомобиля нетипично и посещаемые объекты могут быть расположены ближе или же доступны иным транспортом.

Комплекс «ЧЕЛОВЕК — ЛОКУС — НАРРАТИВ — ПРАКТИКИ» КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЙ

Исследование практик посещения опасных мест началось в 1980-е годы в Америке и с этого времени имеет насыщенную историю. Весь массив наиболее известных работ об этих практиках и связанном с ними комплексе мифологических нарративов можно разделить на несколько групп, в зависимости от теоретических установок исследователей. Условно обозначим их как *фольклористический, социально-психологический* и *антропологический* подходы. Кроме того, отдельно стоит обозначить и *экосемиотический* подход, который особенно сильно развивается в Эстонии и, в частности, влияет на разработку теоретической концепции антропологов, изучающих *placelore*, которые в предыдущие годы занимались большей частью созданием базы фольклорных текстов о местах и ее наполнением.

Фольклористический подход: сюжеты и их трансформация

Строго говоря, и фольклористический, и социально-психологический подходы относятся к дисциплинарному полю фольклористики, но различаются по приоритетному объекту исследований или, точнее, по ракурсу теоретической оптики. Так, при подходе, который можно назвать фольклористическим, прежде всего уделяется внимание текстам, их сбору и текстологическому анализу. Этот аспект объединяет множество разных исследователей и демонстрирует разнообразие тем. В этом ракурсе ведутся сбор и фольклористический анализ различных *ghost stories*, в том числе пласт представлений о *haunted places*, напрямую связанных с практиками освоения страшного пространства. Фольклористический анализ подразумевает определение, из каких сюжетов и мотивов состоят такие истории, выявление типичных объектов, «населяемых» призраками и привидениями (это, прежде всего, замки, старые дома, особенно заброшенные коттеджи вне современных населенных пунктов, кладбища, а также некоторые

⁷ См. об этом интервью с Элизабет Такер, опубликованное в этом номере журнала — С. 59–64.

объекты в студенческих кампусах). Наряду с этим определяются локальные и универсальные мотивы, из которых состоят современные легенды. Кроме того, объектом исследования становятся роль литературных заимствований в сохранении и трансформации сюжетики страшных историй (см., например, работу Тимоти Эванса о взаимовлиянии фольклорных страшных историй и демонологии Говарда Лавкрафта [Evans 2005]), взаимопроникновение медиалорных и «традиционных» представлений в современных нарративах о призраках. При этом само место является лишь декорацией разворачивающихся здесь фольклорных историй, которым и уделяется основное внимание.

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД: ПРАГМАТИКА *LEGEND-TRIPPING*

Другой пласт исследований переносит главный акцент с изучения разнообразных вербальных и акциональных текстов и их структур на прагматику совершения действий *legend-tripping*, будь то рассказывание страшных историй или непосредственное путешествие к заброшенным и опасным местам (= акциональное рассказывание страшных легенд), и главным образом на социально-психологическую функцию этих практик. Одними из первых о прагматике *legend-tripping* задумались американские исследователи, что вполне закономерно — они же первыми и начали описывать и анализировать этот феномен и, прежде чем перейти к изучению прагматики, успели сформировать достаточную источниковую базу текстов и представление о структуре целого ряда типологически схожих кейсов. Акцент на социально-психологической функции текстов-практик во многом был заложен программными работами Линды Дег, в частности, ее (в соавторстве с Эндрю Важони) более широким концептом, связанным с изучением коммуникативных особенностей существования и трансляции современных легенд, с передачей фольклорной информации через остенсивные действия, что, по их мнению, характерно для фольклорной трансмиссии в целом [Dégh, Vázsonyi 1983].

Дег и Важони выделяют несколько типов остенсии, анализируя комплекс практик, связанных с Хэллоуином и посещением *haunted houses*. В практиках посещения детьми в ночное время опасных, запретных мест, которые, подчеркнем, Дег впервые назвала *legend-tripping* [Dégh 1980], а также, например, в комплексе действий, приуроченных к Хэллоуину, прослеживается тот или иной вид остенсии: совершая различные действия, люди вспоминают, пересказывают, узнают и конструируют легенды или, вернее, некоторый общий мифологический нарратив, который и составляет «легенду Хэллоуина». Эта легенда постепенно меняется, в зависимости от тех же остенсивных действий, которые совершаются каждый год. При этом Хэллоуин и создание различных пугающих декораций в домах и подвалах, как и их посещение, — это уникальная и очень плодотворная среда для генезиса новых сюжетов [Dégh, Vázsonyi 1983]⁸.

Изучение *legend-tripping* последователями Линды Дег продолжило эту линию исследований остенсивных действий. В ряде работ акцент ставится на негативный потенциал фольклорных нарративов, который выражается в том, что некоторые люди могут транслировать фольклорное знание, не только пересказывая сюжет вербально, но и воплощая его в жизнь, например, когда отец действительно

⁸ См. подробнее перевод статьи Линды Дег и Эндрю Важони в этом журнале — с. 66-90.

подложил цианистый калий в хэллоуинские конфеты своего сына, или когда женщина, как бы превратившись в Ла Йорону, убила своих детей в реальности. Прежде всего это работы Билла Эллиса, который изучает случаи, когда городская легенда становится алгоритмом действия для преступника (остенсия) или когда убийцы имитируют легенду, чтобы отвести от себя подозрения (псевдоостенсия) [Ellis 1989]. В ходе изучения моральных паник по поводу действий, приписываемых сатанистским сектам, Эллис заостряет внимание на том, что именно благодаря практикам *legend-tripping* среди подростков подогревались слухи о сатанистах, перераставшие в панику. Подростки не только транслировали местные легенды о собирающихся у реки ведьмах или о сатанистских/ведовских шабашах и жертвоприношениях в районе гор и сообщения о том, что кто-то из их друзей, подглядывающих за сатанистами, пострадал и смог рассказать, что видел, но и регулярно сами ходили в эти опасные места. В этом случае совершались действия, призванные проверить сверхъестественность места, — от рассказывания страшных истории у костра до «магических» практик, например, вызывания духов, в предельном случае — собственно имитация/воплощение сатанистских ритуалов [Ellis 1991; 1989]⁹.

Однако не все последователи Линды Дег пошли по пути изучения негативных возможностей современных легенд. Например, Карл Линдал, наоборот, развил положение, связанное не с криминальным воплощением легенд, а с их терапевтическим эффектом, который обусловлен тем, что «индуцируется воссоздание некоторого трагического события из прошлого» [Lindal 2005: 165]. В частности, Линдал вводит еще один функциональный тип остенсии, уточняя саму дефиницию — *остенсивная игра*. Рассматривая прагматику практик посещения опасных мест, Линдал понимает под остенсивной игрой «импровизированную драму, в которой игроки, т. е. посетители домов с привидениями, мест убийств, берут поочередно на себя роли жертвы и мучителя, тем самым пересоздавая историю и одновременно расширяя рассказ, присоединяя свой опыт к инвариантной структуре нарратива» [Lindal 2005: 165]. Кроме этого, он также вводит понятие и *остенсивного лечения* — когда подобные практики не просто являются игрой, но оказывают сильный терапевтический эффект на отдельного человека или сообщество. Карл Линдал анализирует случай с Лидией З., студенткой Университета Хьюстона, связанный с ее посещением легендарных железнодорожных путей (*ghost tracks*) в Сан-Анонио, Техас — популярного места для мистических экскурсий американцев, особенно маркированного для испаноязычного местного населения. На посещаемом месте произошла авария: школьный автобус столкнулся с поездом, большинство детей погибло — и теперь считается, что на этом месте происходят события, которые укладываются в феномен *gravity hill*¹⁰, в частности, появляются призраки детей. Сюжеты о гравитационных аномалиях транслируют все, но в легендах, рассказанных испаноязычными жителями (точнее — испаноязычным женщинам), преобладают сюжеты о призраках детей, которые помогают людям, находящимся на этом железнодорожном перекрестке [Lindal 2005: 166], при этом помогают не только, например, поднимая и переноса машину или замедляя ее ход, чтобы избежать столкновения с поездом, но и (это актуально для испаноязычного населения) помогают установить связь с духами, исцелиться от болезней, особенно приобретенных как следствие дурного глаза (*mal de ojo*). И Лидия, и многие другие члены техасско-мексиканского испаноязычного сообщества воспринимают

⁹ См. подробнее перевод статьи Билла Эллиса в этом номере журнала — с. 91-106.

¹⁰ Gravity hill — место, где очевидцы наблюдают необычные события: машины двигаются медленно или двигаются без участия водителей, перемещаются предметы и пр. В русских нарративах такие места часто называют *геопатогенная зона*.

это место не только как страшное (*thrill, spooky, haunted*), но и как полусакральное (*semisacred*) пространство, где происходят чудеса (левитации и исцеления). Линдал показывает, что остенсивная трансмиссия фольклорного нарратива может стать терапевтической практикой для конкретного человека (рассказчика легенды) или для локального сообщества, принадлежности к которому человек ощущает и в котором затем циркулируют вербальные варианты этого нарратива [Lindal 2005].

Кроме того, постоянно уточняется и сама дефиниция *legend-tripping*. Изначально Билл Эллис определяет *legend-tripping* как подростковое ритуальное посещение мест, известных по легендам и слухам как населенные привидениями или имеющие статус маргинальных в силу ужасающих событий, там произошедших [Ellis 1991]. Элизабет Такер же предпочитает называть подобные действия *legend quest*, поскольку структура «ночного похода» подростков в страшное место более напоминает игру в форме квеста: это преодоление препятствий, часто — выполнение заданий сверстников или более старших/опытных/авторитетных. Кроме того, Такер, дополняя свой подход методологией психоаналитической семиотики, вносит вклад в изучение прагматики студенческих вылазок в мистические места. *Legend quest* интерпретируется как важная часть очередного этапа взросления и современной подростковой инициации посредством игры. Подобные игровые и магические практики (например, вызывание Кровавой Мэри и других призраков) способствуют взрослению подростков и, кроме того, обеспечивают их необходимым выбросом адреналина, дают возможность испытать сильные эмоции и научиться переживать их [Tucker 2005].

Однако осмысление социально-психологических последствий *legend quests* не заканчивается на определении роли этих действий для посетителей страшных мест. Так, Кэрон Липман изучает самоощущение тех, кто все еще живет в проклятых домах Англии и Уэльса. Этот вопрос позволяет шире взглянуть на комплекс «человек — локус — нарратив — практики» и проследить, как нарративы и транслирующие их индивиды (или сообщество) конструируют культурный ландшафт и как потом в этом пространстве и в этом дискурсивном поле существуют другие люди и сообщества, фактически намного более связанные с местом. Такой «поворот к месту» во многом обусловлен тем, что Липман — культурный географ и его прежде всего интересует, как люди существуют совместно с духами, в легенды о которых верят, в одном (согласно этим легендам) пространстве. Впрочем, нарративные стратегии домохозяек Уэльса и Англии для конструирования своего повседневного опыта, наполненного встречами с «одомашненным страшным», крайне вариативны и, в том числе, включают как способы выражения себя, так и локальные аспекты социальных отношений, зачастую связанных с вопросами символической власти и своего подчиненного положения. Исследователь подчеркивает, что мифологические персонажи и «страшные дома» являются неотъемлемой частью существующих в реальности локусов и отражают не только мифологические характеристики места, но и реальные — социальные [Lipman 2014].

Конструирование культурного пространства/ландшафта — это важный методологический ракурс, которого, наряду со вниманием к функциям *legend-tripping*, придерживаются многие исследователи. Так, Джинни Томас подробно изучает случай охоты на ведьм в Салеме [Thomas 2015]. Несмотря на то что события в Салеме можно расценивать как трагичное нарушение прав личности, местные жители все же пытаются найти баланс между празднованием и маркированием этой трагедии и качественным обслуживанием туристов, среди которых место популярно именно благодаря произошедшим здесь страшным событиям (так называемый *supernatural tourism*).

Внимание к вопросам конструирования локальной идентичности и специфического мифологического ландшафта уделяет и Джулиан Головэй. В частности, она отмечает, что все совершаемые практики в определенном месте создают эмоциональную связку сушпозиции и удивления, которые моментально трансформируют пространство в странное/страшное/аномальное [Holloway 2010].

Возможно конструирование не только географического пространства, но и пространства коммуникативного. В частности, Линн Макнил анализирует, как участники сообщества, создающие фанфикшн о вампирах, становятся частью современной «культуры участия» (*participatory culture*) и как они с помощью *виртуальной остенсии* создают свой «фиктивный» мир офлайн и, главным образом, онлайн [McNeil 2015].

Майкл Ковен вводит понятие *кинематографической (cinematic) остенсии*. В частности, он рассматривает телевизионные сериалы, фильмы и особенно реалити-шоу, например *Most Haunted*, как особую форму остенсии, где сериал берет на себя функцию рассказчика легенды и где «телевизионный текст» образует матрицу из традиционных мифологических представлений, телешоу и тех, кто смотрит это телешоу [Koven 2007: 183]. Это становится возможно во многом благодаря тому, что логика таких телешоу соответствует логике немедийных *legend-tripping*: «Наблюдая за большинством привидений, мы руководствуемся не столько тем, чтобы принять или отклонить представленные доказательства, сколько чтобы участвовать в дебатах о достоверности доказательств» [Koven 2007: 188]. Просмотр сериала заменяет непосредственную поездку в опасное место. При этом это не просто синонимичные действия, но телевариант *legend-tripping* демонстрирует нам конвергенцию офлайн-практик и «традиционных» мифологических представлений с медийными сюжетами и стереотипами. Медийные варианты *legend-tripping*, как было сказано выше, включают также различные онлайн-варианты, связанные с посещением укромных и опасных уголков Даркнета, или стирание границ виртуального и реального посредством ARG. Американские примеры ARG и онлайн-практик *legend-tripping* анализирует Майкл Кинселла [Kinsella 2011]. В России также становятся популярны ARG, и вслед за этим появляются и исследования. Например, Мария Волкова в исследовании игры «Тихий дом», развивая логику Кинселлы, показывает, как «сюжет квеста ARG развивается подобно фольклорному нарративу, такому как *contemporary legend*» [Волкова 2017: 36].

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД И ГЕОСЕМАНТИКА

Для антропологического подхода к изучению практик посещения страшных мест характерно акцентирование не на текстах или их функциях, а на подробном анализе комплекса «место — нарратив — практики», которые в своей совокупности отражают локальные представления и являются частью культурной идентичности изучаемого сообщества и/или отдельного человека. Эти практики не только отражают особенности подросткового фольклора, но и показывают, как конструируется ближайшее освоенное и неосвоенное пространство и как это влияет на паттерны поведения и на мифологические модели, которые местные жители используют для описания мистических происшествий в этих местах. Так, Элизабет Бёрд пишет: «Множество локальных нарративов позволяют идентифицировать место как определенную черту сообщества с определенной историей и ценностной системой. В дополнение, сотни мест маркируются нарративами не всего сообщества, но отдельных групп <...>: для многих молодых людей *legend-tripping* — это возможность обозначить место не только как магическое,

опасное, но и “свое”» [Bird 2002: 537–538]. Бёрд считает, что легенда о конкретном месте или объекте, населенном духами, может быть рассказана с достаточным эффектом только в определенном месте/местах, в ином локусе она теряет свои характерные свойства и прагматику [Bird 2002: 537–538]. В рамках этого подхода важно проследить, как легенды и практики позволяют обозначить свою культурную идентичность и сконструировать «свой» ландшафт.

Помимо Элизабет Бёрд собственно понятие *placelore* используют эстонские и финские фольклористы и антропологи. В частности, уже более 20 лет собирается база данных текстов, иллюстрирующих *placelore*, или фольклорные представления о маркированных местах (камнях, церквях, природных объектах и пр.), в которой сейчас насчитывается более 24000 текстов. Концепт *placelore* возник как объединяющая рамка для фольклорных текстов и связанных с ними представлений о разного рода культурно маркированных местах и использовался изначально эстонскими и финскими археологами и фольклористами, которые пытались выработать единую базу данных и синхронное изучение текстов и практик о локусах. Термин *placelore* применялся изначально в исследованиях, связанных с маркированными в фольклоре локусами (местами памяти, сакральными пространствами), зачастую совпадающими с реальными археологическими памятниками: разрушенными церквями, почитаемыми камнями, деревьями, водными объектами финно-угорского мира. Мэри-Энн Риммель, финский археолог и фольклорист, излагая историографию эстонских и финских исследований, уточняет, что в советское время понимание феномена, который обозначается термином *placelore* (эст. *kohamuistend*, нем. *orstssage*, фин. *paikkatarina*), было иным (речь шла о фольклорном жанре, тексты которого повествуют о мифологически маркированных местах) и не было связано с той теоретической рамкой, в русле которой *placelore* собирается и анализируется сейчас. Понимание *placelore* как фольклорного жанра слишком широко и имеет интенцию расширяться еще больше и, соответственно, обесцениваться как научный концепт или метафора. Потому в постсоветское время многие исследователи перестали объяснять термин *placelore* исключительно как обозначение фольклорного жанра, тексты которого посвящены любому месту и потому отбираются в специальную базу данных; в противоположность этому начала вырабатываться концептуальная основа для анализа таких нарративов. В этом случае акцент ставится на изучение контекста рассказывания, на анализе структурных и семантических элементов, которые включают в себя легенды, и на вопрос, почему и как локальные легенды функционируют, как они конструируют связь ландшафта с населяющими его людьми, «усиливая групповую идентичность и являясь гарантом культурной стабильности» [Rimmel 2014: 64]. «*Placelore* является выражением коллективной памяти, ценностей и норм локального сообщества, передающихся от поколения к поколению» [Rimmel 2014: 64], и определяется прежде всего как «набор фольклорных текстов и практик (локальное знание), который делает неопределенное место определенным и специфичным, наполненным смыслом. «...» История помогает узнать место, а место помогает запомнить историю» [Rimmel 2014: 67]. Как мы видим, это определение крайне близко тому, что дает Элизабет Бёрд для изучаемого феномена. Кроме того, жесткая взаимосвязь «место — легенда — человек» (человек — это тот, кто запоминает и рассказывает или воплощает историю) синонимична взаимосвязи «место — легенда — человек» в социально-психологическом изучении *legend-tripping*.

Как отмечает другой исследователь, идейно относящийся к этому направлению, — Хэйки Волк, — для эстонско-финского подхода в изучении комплекса практик и текстов, называемых *placelore*, остается важным соединением археологического и фольклористического подходов, позволяющее проанализировать

комплекс пространственно-ориентированных представлений в синхронном и диахронном аспектах с точки зрения формирования культурной памяти и «мест памяти» и с учетом региональных особенностей этого процесса [Valk 2014].

Достаточно сильное влияние на формирование методологической рамки эстонских фольклористов, изучающих *placelore*, оказывают концепты, инспирированные экосемиотическими/геосемиотическими исследованиями. Особенность экосемиотического подхода состоит во внимании к феномену ландшафтного текста вне антропоцентрических дефиниций, знаков и значений, с учетом всех искажений и ограничений, связанных, в частности, с тем, что изучает и описывает эту систему все же исследователь-человек [Lindström, Kull, Palang 2014]. Взаимоотношения между окружающей средой и фольклором рассматриваются в ракурсе того, как процессы и места — тексты природной среды — становятся видимыми и вписываются в нашу систему координат через их акцентирование в фольклоре или через практики освоения пространства, в том числе урбанистические. Например, Лона Паль изучает, как фольклорные и другие вернакулярные тексты, а также туристические походы формируют местные болота в качестве символа/значимого места Эстонии и как, в свою очередь, знаковая система самих болот диктует складывание определенных нарративов о себе и влияет на конструирование локальной идентичности людей, транслирующих этот нарратив [Päll 2017].

МЕЖДУ ТЕКСТОМ И ПРОСТРАНСТВОМ, ИЛИ ГДЕ ИСКАТЬ ПРИЗРАКОВ?

Таким образом, сложилось несколько концептуальных рамок для анализа устойчивых практик посещения опасных мест, связанных с локальными легендами, для каждой из которых характерен свой ракурс рассмотрения и определения этого феномена: особый жанр фольклорных текстов о призраках и опасных местах (*haunted places*); функционально различные варианты *legend-tripping* или же часть *placelore*, которая конструирует локальную культурную идентичность.

Для фольклористического подхода важен текст (чаще всего — только вербальный), в нем выделяются сюжеты и мотивы, которые также могут быть разделены на традиционные и актуальные. Рассказы о посещении опасных мест и легенды о призраках рассматриваются как отдельный жанр фольклора, характерный как для современной урбанистической среды, так и для более «традиционной» — исторически или пространственно.

Социально-психологический подход акцентирует свое внимание на функциях и прагматике совершаемых действий, однако объектом для анализа также остаются тексты, хотя и в расширенном, семиотическом понимании — не только вербальные, но, прежде всего, акциональные. Разные текстуальные слои формируют единый (мета)нарратив, который может иметь свои локальные особенности, и в зависимости от них варьируется социально-психологическая функция *legend-tripping*: от инициации подростков до коллективной терапии латиноамериканских мигрантов.

Антропологический подход выдвигает в качестве объекта исследования не тексты, а человека, который изучается через единый комплекс «человек — локус (место, которое человек осваивает) — нарратив (тексты, которые он транслирует) — практики (устойчивые действия, которые при этом совершает)». При применении этой рамки, внимание сосредотачивается не столько на социально-психологических функциях и прагматике совершаемых в каком-либо локусе действий, сколько на процессах конструирования культурной идентичности,

а также фольклорных механизмах, которые обеспечивают устойчивость местной культуры и трансляцию локальных нарративов и практик. Стоит подчеркнуть, что в ряде исследований такой подход соединяется с экосемиотическим, который, в свою очередь, изучает место как текст, полностью лишая человека центрального положения в изучаемой знаковой системе, а текст — антропоцентричности. В этом варианте точкой отсчета в комплексе «человек — локус — нарратив — практики» будет не «человек/сообщество», а, скорее, «локус/ландшафт».

Ответ на вопрос, где живут призраки, зависит от теоретического подхода: одни ищут их в тексте, другие в самих посещаемых местах, — но важно учитывать и то, где их ищут и где их создают сами посетители страшных мест и зачем они это делают. Почему люди посещают опасные места с точки зрения разных подходов? Во-первых, если ставить во главу угла текст, современному горожанину свойственно стремление удостовериться в правдивости городских (и не только) легенд и слухов. Во-вторых, с помощью посещения страшных мест, которые одновременно могут восприниматься и как область чуда, снимаются некоторые социально-психологические проблемы. И, наконец, таким образом конструируется идентичность с местом и/или с сообществом, а также само место провоцирует *legend-tripping*. Прагматика *legend-tripping* определяется по-разному, в зависимости от исследовательской оптики — проверить «правдивость» легенды; напугаться и/или приобрести дополнительный символический авторитет, пройдя через пугающее действие; освоить, «обжить» незнакомое и опасное место, вписать его в свою ментальную карту.

Стоит подчеркнуть, что при использовании большинства подходов нарастает тенденция рассматривать в качестве материала и объекта исследования не текст о каком-либо месте или действие, совершаемое в некотором локусе, а комплекс «человек — локус (место, которое человек осваивает) — нарратив (тексты, которые он транслирует) — практики (устойчивые действия, которые он при этом совершает)», где каждый компонент находится во взаимовлиянии с другим, и это отличается, например, от «традиционного» антропологического или социологического подхода, когда пространство рассматривается лишь как физическая реальность или бэкграунд, где локализуется изучаемый феномен или иной объект.

Литература

- Волкова, М. Д. (2017). «Не лезьте в Тихий дом, даже не пытайтесь, аноны»: игра как *legend tripping*. В Н. В. Петров, О. Б. Христофорова (Сост.). *Иллюзорные миры и медиумические практики в пространстве культуры: Тезисы и материалы Всероссийской конференции с международным участием. Москва, РАНХиГС, 1–2 декабря 2017*, 33–36. М.: Дело.
- Bird, E. S. (2002). "It makes sense to us": Cultural identity in local legends of place. *Journal of Contemporary Ethnography*, 31(5), 519–547.
- Brunvand, J. H. (2012). *Encyclopedia of urban legends, updated and expanded edition*, 1: A–L. Santa Barbara, California: ABC — CLIO, LLC.
- Davis, O. (2007). *The haunted: A social history of ghosts*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dégh, L. (1980). The house of blue lights in Indianapolis. In L. Dégh (Ed.). *Indiana folklore: A reader*, 179–194. Bloomington: Indiana University Press.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1983). Does the word "Dog" bite? Ostensive action: A means of legend-telling. *Journal of Folklore Research*, 20(1), 5–34.
- Ellis, B. (1983). Adolescent legend-tripping. *Psychology Today*, 1983(August), 68–69.
- Ellis, B. (1989). Death by folklore: Ostension, contemporary legend, and murder. *Western Folklore*, 48(3), 201–220.
- Ellis, B. (1991). Legend-trips and satanism: Adolescents ostensive traditions as "cult" activity. In J. T. Richardson, J. Best, D. Bromley (Eds.). *The satanism scare*, 279–293. New York: Aldine de Gruyter.

- Ellis, B. (1996). Legend trip. In J. H. Brunvand (Ed.). *American folklore: an encyclopedia*, 920–922. New York, London: Garland Publishing, Inc.
- Evans, T. H. (2005). A last defense against the dark: Folklore, horror, and the uses of tradition in the works of H. P. Lovecraft. *Journal of Folklore Research*, 42(1), 99–135.
- Grider, S. A. (1999). The haunted house in literature, popular culture, and tradition: A consistent image. In J. Goodwin (Ed.). *Contemporary legend. New Series*, 2, 174–204. New York: International Society for Contemporary Legend Research.
- Grider, S. A. (2007). Haunting experiences: ghosts in contemporary folklore / ed. by D. E. Goldstein, Sylvia Ann Grider, Jeannie Banks Thomas. Utah State University Press, 2007. https://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1017&context=usupress_pubs
- Holloway, J. (2010). Legend-tripping in spooky spaces: Ghost tourism and infrastructures of enchantment. *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(4), 618–637.
- Koven, M. J. (2007). “Most haunted” and the convergence of traditional belief and popular television. *Folklore*, 118(2), 183–202.
- Kinsella, M. (2011). Legend-tripping online: Supernatural folklore and the search for Ong’s Hat. Univ. Press of Mississippi.
- Lindal, C. (2005). Ostensive healing: Pilgrimage to the San Antonio ghost tracks. *The Journal of American Folklore*, 118(468), 164–185.
- Lindström, K., Kull, K., Palang, H. (2014). Landscape semiotics: contribution to culture theory. In V. Lang, K. Kull (Eds.). *Estonian approaches to culture theory*, 110–132. Tartu: University of Tartu Press.
- Lipman, C. (2014). Co-habiting with ghosts: Knowledge, experience, belief and the domestic uncanny. London: Routledge.
- McNeil, L. (2015). Twihards, buffistas, and vampire fanlore: The Internet by Lynne S. In J. B. Thomas (Ed.). *Putting the Supernatural in Its Place: Folklore, the Hypermodern, and the Ethereal*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Päll, L. (2017). Belonging and alienation in stories about the Kakerdaja Bog. In *7th International Conference of Young Folklorists Negotiations of Belonging. October 4–6: Abstracts*, 56–57. Tartu: University of Tartu; Narva College.
- Rommel, M.-A. (2014). The concept, research history and nature of placelore. In M.-A. Rommel, M. Kalda, H. Valk (Ed.) *Muistis, koht ja pärimus: pärimus ja paigad*, 64–70. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut.
- Thomas, J. B. (2015) “Which witch is witch?” deals with tourism to Salem, Massachusetts. In J. B. Thomas (Ed.). *Putting the Supernatural in Its Place: Folklore, the Hypermodern, and the Ethereal*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Tucker, E. (2006). Legend Quests. *Voices: The Journal of New York Folklore*, 36. Retrieved from <http://www.nyfolklore.org/pubs/voic40-1-2/gspirits.html>.
- Tucker, E. (2005). Ghosts in Mirrors: Reflections of the Self. *The Journal of American Folklore*, 118(468), 186–203.
- Valk, H. (2014). Lore and places: foreword. In M.-A. Rommel, M. Kalda, H. Valk (Ed.). *Muistis, koht ja pärimus: pärimus ja paigad*, 10–11. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut.
- Rommel, M.-A., Valk, H. (2014). Monuments, lore places, and place lore: temporal and spatial aspects. In M.-A. Rommel, M. Kalda, H. Valk (Ed.). *Muistis, koht ja pärimus: pärimus ja paigad*, 387–398. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut.
- Witcutt, W. P. (1944). Notes on Warwickshire Folklore. *Folklore*, 55(1), 41–42.

References

- Volkova, M. D. (2017). “Ne lez’te v Tikhii dom, dazhe ne pytaytes’, anony”: igra kak legend tripping [“Do not meddle in the Quiet House, do not even try, the anons”: A game like a legend tripping]. In N. V. Petrov, O. B. Khristoforova (Comp.). *Illyuzornyie miry i mediurnicheskiye praktiki v prostranstve kul’tury: Tezisy i materialy Vserossiyskoy konferentsii s mezhduнародnym uchastiyem* [Illusory worlds and mediumistic practices in the cultural space: Abstracts and materials of the all-Russian conference with international participation], Moscow, RANEPa, December 1–2, 2017, 33–36. Moscow: Delo.
- Bird, E. S. (2002). “It makes sense to us”: Cultural identity in local legends of place. *Journal of Contemporary Ethnography*, 31(5), 519–547.
- Brunvand, J. H. (2012). *Encyclopedia of urban legends, updated and expanded edition*, 1: A–L. Santa Barbara, California: ABS — CLIO, LLC.

- Davis, O. (2007). *The haunted: A social history of ghosts*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dégh, L. (1980). The house of blue lights in Indianapollis. In L. Dégh (Ed.). *Indiana folklore: A reader*, 179–194. Bloomington: Indiana University Press.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1983). Does the word “Dog” bite? Ostensive action: A means of legend-telling. *Journal of Folklore Research*, 20(1), 5–34.
- Ellis, B. (1983). Adolescent legend-tripping. *Psychology Today*, 1983(August), 68–69.
- Ellis, B. (1989). Death by folklore: Ostension, contemporary legend, and murder. *Western Folklore*, 48(3), 201–220.
- Ellis, B. (1991). Legend-trips and satanism: Adolescents ostensive traditions as “cult” activity. In J. T. Richardson, J. Best, D. Bromley (Eds.). *The satanism scare*, 279–293. New York: Aldine de Gruyter.
- Ellis, B. (1996). Legend trip. In J. H. Brunvand (Ed.). *American folklore: an encyclopedia*, 920–922. New York, London: Garland Publishing, Inc.
- Evans, T. H. (2005). A last defense against the dark: Folklore, horror, and the uses of tradition in the works of H. P. Lovecraft. *Journal of Folklore Research*, 42(1), 99–135.
- Grider, S. A. (1999). The haunted house in literature, popular culture, and tradition: A consistent image. In J. Goodwin (Ed.). *Contemporary legend. New Series*, 2, 174–204. New York: International Society for Contemporary Legend Research.
- Grider, S. A. (2007). Haunting experiences: ghosts in contemporary folklore / ed. by D. E. Goldstein, Sylvia Ann Grider, Jeannie Banks Thomas. Utah State University Press, 2007. https://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1017&context=usupress_pubs
- Holloway, J. (2010). Legend-tripping in spooky spaces: Ghost tourism and infrastructures of enchantment. *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(4), 618–637.
- Koven, M. J. (2007). “Most haunted” and the convergence of traditional belief and popular television. *Folklore*, 118(2), 183–202.
- Kinsella, M. (2011). Legend-tripping online: Supernatural folklore and the search for Ong’s Hat. Univ. Press of Mississippi.
- Lindal, C. (2005). Ostensive healing: Pilgrimage to the San Antonio ghost tracks. *The Journal of American Folklore*, 118(468), 164–185.
- Lindström, K., Kull, K., Palang, H. (2014). Landscape semiotics: contribution to culture theory. In V. Lang, K. Kull (Eds.). *Estonian approaches to culture theory*, 110–132. Tartu: University of Tartu Press.
- Lipman, C. (2014). Co-habiting with ghosts: Knowledge, experience, belief and the domestic uncanny. London: Routledge.
- McNeil, L. (2015). Twihards, buffistas, and vampire fanlore: The Internet by Lynne S. In J. B. Thomas (Ed.). *Putting the Supernatural in Its Place: Folklore, the Hypermodern, and the Ethereal*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Päll, L. (2017). Belonging and alienation in stories about the Kakerdaja Bog. In *7th International Conference of Young Folklorists Negotiations of Belonging. October 4–6: Abstracts*, 56–57. Tartu: University of Tartu; Narva College.
- Rommel, M.-A. (2014). The concept, research history and nature of placelore. In M.-A. Rommel, M. Kalda, H. Valk (Ed.). *Muistis, koht ja pärimus: pärimus ja paigad*, 64–70. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut.
- Thomas, J. B. (2015) “Which witch is witch?” deals with tourism to Salem, Massachusetts. In J. B. Thomas (Ed.). *Putting the Supernatural in Its Place: Folklore, the Hypermodern, and the Ethereal*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Tucker, E. (2006). Legend Quests. *Voices: The Journal of New York Folklore*, 36. Retrieved from <http://www.nyfolklore.org/pubs/voic40-1-2/gspirits.html>.
- Tucker, E. (2005). Ghosts in Mirrors: Reflections of the Self. *The Journal of American Folklore*, 118(468), 186–203.
- Valk, H. (2014). Lore and places: foreword. In M.-A. Rommel, M. Kalda, H. Valk (Ed.). *Muistis, koht ja pärimus: pärimus ja paigad*, 10–11. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut.
- Rommel, M.-A., Valk, H. (2014). Monuments, lore places, and place lore: temporal and spatial aspects. In M.-A. Rommel, M. Kalda, H. Valk (Ed.). *Muistis, koht ja pärimus: pärimus ja paigad*, 387–398. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut.
- Witcutt, W. P. (1944). Notes on Warwickshire Folklore. *Folklore*, 55(1), 41–42.

«НЕ БЕРИ ТЫ ЕЕ КУРС ПО ЛЕГЕНДАМ! ОН СЛИШКОМ ТРУДНЫЙ!»

ЛИББИ ТАКЕР ОБ АМЕРИКАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ СОВРЕМЕННЫХ ЛЕГЕНД, ЛИНДЕ ДЕГ И НАУЧНЫХ ЖУРНАЛАХ



БЕСЕДА И КОММЕНТАРИИ МАРИНЫ БАЙДУЖ

Для цитирования статьи:

ТАКЕР, Э. (АВТОР), БАЙДУЖ, М. (ИНТ.). (2018). «НЕ БЕРИ ТЫ ЕЕ КУРС ПО ЛЕГЕНДАМ! ОН СЛИШКОМ ТРУДНЫЙ!»: ОБ АМЕРИКАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ СОВРЕМЕННЫХ ЛЕГЕНД, ЛИНДЕ ДЕГ И НАУЧНЫХ ЖУРНАЛАХ. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 59–64.

TO CITE THIS ARTICLE:

TUCKER, E. (AUTHOR), BAIDUZH, M. (INT.). (2018). "DON'T YOU TAKE UP HER LEGENDS COURSE! IT'S TOO DIFFICULT!": ON AMERICAN CONTEMPORARY LEGEND STUDIES, LINDA DÉGH AND ACADEMICAL JOURNALS. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 59–64. (IN RUSSIAN).

Элизабет Такер (Elizabeth Tucker) — американский фольклорист, специалист в области детского фольклора и исследования городских легенд, в том числе практик legend-trip-ringing. Получила докторскую степень по фольклористике в Университете Индианы, где училась у Линды Дег. Сейчас почетный профессор английского языка в Университете Бингемтона и профессор (Collegiate Professor) в колледже Маунтинвью (Mountainview College). Входит в Редакционную Коллегию журнала *Children's Folklore Review* и является рецензентом в *Journal of American Folklore*. Является членом международных научных обществ, в том числе Американского фольклорного общества (*American Folklore Society*), а в Обществе изучения современной легенды (*International society for contemporary legend research*) занимала пост президента общества. Автор статей и нескольких книг, таких как *Campus Legends: A Handbook*; *Haunted Halls: Ghostlore of American College Campuses*; *Children's Folklore: A Handbook* и *Haunted Southern Tier*.

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (проект № 16-18-00068 «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе») при Московской высшей школе экономических и социальных наук.

Мы планируем в 2018 году начать издавать новый для российской науки журнал «Фольклор и антропология города» и хотим каждый номер брать интервью с известными фольклористами и антропологами. Поскольку первый номер посвящен исследованию современных легенд, то я бы хотела побеседовать с Вами, если Вы не против. Либби, когда Вы начали заниматься фольклористикой и почему стали специализироваться на исследованиях современных легенд? Кто был Вашим учителем?

Первой на изучение фольклора меня вдохновила Лидия Фиш¹, профессор английского языка в Буффало Стейт колледж (Buffalo State College), которая получила свою докторскую степень по фольклористике в Университете Индианы и была к тому же превосходной фолк-певицей. Когда я услышала, как она поет балладу из собрания Чайлда² во время лекции по фольклорным песням, то поняла, что хочу узнать о ее предметной области больше. Я отправилась в библиотеку колледжа, нашла самый свежий номер *Journal of American Folklore*³ и прочитала его от корки до корки. Не могу сказать, что понимала, что потом буду писать для этого журнала статьи — но помню, что осознала, что фольклор станет областью моих исследований. И он в самом деле ею стал!

Когда в 1974 году я начала изучать фольклористику в аспирантуре Университета Индианы, я только-только отслужила два года в миротворческом корпусе на Берегу Слоновой Кости в Западной Африке. Тогда я хотела стать африканистом — поскольку за время службы столько всего узнала об обычаях, поверьях, обрядах и песнях. На втором году работы в Индиане я подалась на грант Фулбрайта и получила его — на изучение женской обрядности на Берегу Слоновой Кости. Однако, поскольку я в тот момент познакомилась с Линдой Дег, то решила писать диссертацию по детским легендам Америки. Линда Дег была таким вдохновляющим и динамичным преподавателем, что я точно знала — работать с ней будет огромной удачей. Хотя некоторые аспиранты-фольклористы и говорили: «Не бери ты ее курс по легендам! Он слишком трудный!» — мне стало интересно, что же у нее за курс такой, и я сразу же втянулась в изучение легенд.

В ходе своей первой работы с Линдой Дег я должна была в числе прочего завязать знакомство с местной экзорцисткой по имени БарБара Ли (BarBara Lee), женщиной средних лет, которая считала делом своей жизни отправлять непокоенные души на небеса. Когда я привела БарБару в общежитие для аспирантов, где жила, то она распласталась по стене и сказала, что покончившая там самоубийством студентка пытается ее убить. Еще она вылечила мигрень, от которой я в тот день мучилась. Через несколько дней я расшифровала запись экзорцизма, проведенного БарБарой на знаменитом в тех местах кладбище Степп⁴. Фрагмент этой расшифровки приводится в «Легенде и вере» Дег

¹ Лидия Фиш (Lydia Fish) — американский фольклорист и антрополог, специализируется на изучении городского фольклора, а также устной истории участников Вьетнамской войны. Создатель архива устной истории и фольклора ветеранов Вьетнамской войны (The Vietnam Veterans Oral History and Folklore Project). Профессор антропологии в Университете Буффало. Подробнее о ней см.: <http://faculty.buffalostate.edu/fishlm/folksongs/vita.htm>.

² *The Child Ballads* — собрание из 305 английских и шотландских баллад, собранных Френсисом Джеймсом Чайлдом в XIX веке, первоначально изданное в 1882–1898 годы под названием «Английские и шотландские популярные баллады». См.: <https://archive.org/details/englishandscottish01chiluoft>.

³ *Journal of American Folklore* — рецензируемый журнал Американского фольклорного общества, издается с 1888 года. Имеет печатную и онлайн версию, входит в международные библиографические базы данных, в том числе в Scopus. Подробнее см.: <https://www.afsnet.org/page/JAF>.

⁴ Кладбище Степп (Stepp cemetery) — Старое кладбище, связанное с большим количеством легенд о призраках и являющееся популярным объектом legend-tripping. Основано в начале 1800-х годов, расположено недалеко от Блумингтона, Индиана.

[Dégh 2001: 278–281]. Порой важность полевой работы удается понять только по прошествии многих лет. Часть второй главы книги, которую я только что закончила писать в соавторстве с Линн Макнил, «Legend Trips: собрание кейсов современных легенд» [McNeill, Tucker 2018] также касается нашей с Дег ранней работы о Барбаре Ли.

Помимо Лидии Фиш и Линды Дег у меня было еще много учителей. Первым моим учителем был мой отец, сделавший для меня книжку с картинками, по которой я научилась читать. Потом среди моих учителей были ведущие фольклористы: Джон МакДауэлл, Ричард М. Дорсон, Роджер Абрахамс, Дэниэл Кроули и Барбара Киршенблатт-Гимблетт⁵. Также я многим важным вещам научилась от коллег, в частности, Джанет Ланглуа, Карла Линдала, Билла Эллиса, Сабины Мальокко, Дайаны Э. Голдстин, Элиссы Р. Хенкен и Саймона Дж. Броннера⁶. Значимыми учителями для меня были и более молодые фольклористы, в особенности Тревор Дж. Бланк, Андреа Китта и Линн Макнил⁷ и мои студенты.

Можно ли сказать, что существует определенное направление или научная школа в фольклористике, основы которой заложили исследования и теоретические концепции Линды Дег? Какие основные теоретические положения, высказанные Линдой Дег на Ваш взгляд более всего повлияли на современные фольклористические исследования? Кто относится к ее «школе» из современных исследователей?

Как я уже объяснила выше, я считаю себя ученицей Линды Дег. Хотя конкретного специального термина для исследований в русле ее концепций и работ нет, я думаю, очевидно, что мы, в особенности те из нас, кто изучает легенды, были вдохновлены на это Дег, и что мы, в общем и целом, составляем некую расплывчатую общность, которую можно назвать «школой Дег». Несколько дней назад я говорила по телефону с моей подругой Джанет Ланглуа, которая, как и я, многому научилась от Дег и от ее мужа, Эндрю Важони. Мы сошлись на том, что особенно влиятельны оказались разработанные Дег и Важони концепции диалектики легенды, механизмов их передачи и остенсии⁸. Помимо Джанет Ланглуа, подходу Дег в разной степени следовали также Карл Линдал, Сильвия Энн Гридер и Гэри Алан Файн. Джинни Бэнкс Томас, Джефффри А. Толберт и я сама все предлагали новые термины для современных форм остенсии⁹. Дег одной из первых фольклористов стала писать о масс-медиа: ее книга «Американский фольклор и масс-медиа» [Dégh 1994] выдвигает предположения, заставляющие задуматься. К несчастью, новые формы медиа появились слишком поздно для того, чтобы она успела изучить легенды и в этом контексте. Впрочем, некоторые из нас — те, кто сегодня занимается исследованием легенд, уделяют новым медиа большое внимание.

⁵ John McDowell, Richard M. Dorson, Roger Abrahams, Daniel Crowley, and Barbara Kirshenblatt-Gimblett.

⁶ Janet Langlois, Carl Lindahl, Bill Ellis, Sabina Magliocco, Diane E. Goldstein, Elissa R. Henken, Simon J. Bronner

⁷ Trevor J. Blank, Andrea Kitta, Lynne McNeil

⁸ См. перевод программной статьи Линды Дег и Эндрю Важони об остенсии в этом номере журнала.

⁹ Например, Джефффри А. Толберт, изучая нарративы о Слендермене, вводит понятие реверсивной остенсии (reverse ostension) [Tolbert 2013, 2015], Карл Линдал говорит об остенсивном исцелении (ostensive healing) [Lindahl 2005], а Линн МакНейл развивает концепцию виртуальной остенсии (virtual ostension) внутри фанфикшн сообществ [McNeill 2015].

Начиная с 2002 года я изучала как местные легенды, так и связанное с легендами поведение в Интернете¹⁰. YouTube предлагает обширный корпус видео, снятых подростками и молодежью. Это сильно помогает исследователям понять значение для молодежи легенд и связанного с ними поведения. Мое онлайн-исследование концентрировалось прежде всего на видео о ритуалах сверхъестественной направленности, играх, розыгрышах и других предметах. Последними я изучала постановочные видео о Слендермене и видео об игре «Синий кит». «Синий кит» — предмет особенно сложный, поскольку эта моральная паника охватила весь мир. Мое исследование, черновой вариант которого я закончила в прошлом месяце, касается этого предмета лишь бегло. Надеюсь, другие ученые тоже не оставят его вниманием.

*Когда, на Ваш взгляд, появилась в научном обиходе дефиниция «городская легенда»? Кто ее ввел и какое содержание вкладывалось в этот термин? Чем отличается употребление *urban legend* и *contemporary legend* в работах фольклористов?*

Несмотря на то что многие убеждены, что термин «городская легенда» ввел Ян Гарольд Бранванд, на самом деле Бранванд лишь придал известность этому термину в научных кругах и среди широкой публики — спустя десять лет после его введения. Этот термин был введен Ричардом М. Дорсоном в 1968 году, а Бранванд начал использовать его в 1979-м. После публикации его книги «Исчезающий автостопщик» [Brunvand 1981] этот термин и стал знаменитым. Поскольку «городская легенда» предполагает, что легенды циркулируют в городах, я предпочитаю термин «современная легенда» или попросту «легенда». Линда Дег отдавала существенное предпочтение термину «легенда», но время от времени пользовалась термином «городская легенда» в первые годы своей работы в Соединенных Штатах. Лучший источник информации по этим терминам — статья Чарльза Клэя Дойла и Лары Рене Найт [Doyle, Knight 2005].

*Вы долгое время изучаете как тексты современных американских легенд, так и поведенческие практики детей и подростков, связанные с такого рода легендами. Скажите, пожалуйста, есть ли какие-то особенности американских городских легенд и практик (*legend-tripping*), отличающие их от, например, европейских? Насколько однородны и типичны акциональные и вербальные тексты американских горожан или они имеют локальные особенности в разных частях США? Какова роль медиа в процессе создания, сохранения и трансляции фольклорных текстов и практик в современной Америке?*

Все это очень важные вопросы! Спасибо, что так хорошо понимаете цель моей научной работы. В нашей с Линн Макнил будущей книге [McNeill, Tucker 2018] о большинстве этих моментов мы говорим. Мы находим, что *legend trips* или же *legend quest* (предпочитаю этот термин, поскольку он выражает целеполагание таких поездок) в Соединенных Штатах и в Европе, скорее, различаются. В Штатах для подростков и молодежи обычное дело ездить в *legend trips* на автомобилях. Порой они заезжают достаточно далеко, но всегда в места, имеющие славу плохих или связанных с известным и страшным преступлением. *Legend trips* американских подростков очень хорошо задокументированы,

¹⁰ См., например, статьи Либби Такер на материалах видео, выложенных в YouTube и комментариях к ним [Tucker 2007–2008; Tucker 2011] или главу о конструировании нарративов о якобы пропавших женщинах, распространяемых в Интернете [Tucker 2009].

поскольку изучавшие их преподаватели фольклористики в американских университетах опрашивали студентов с 1960-х годов. Когда я спрашиваю своих студентов, во сколько *legend trips* они ездили, они обычно припоминают два или три выезда в старших классах или в летнем лагере. Европейская молодежь также развлекается *legend trips*, но обычно менее сосредоточена на долгих автомобильных поездках и меньше опирается на однородную молодежную культуру, чем американская. Масс-медиа и новые медиа до некоторой степени гомогенизировали фольклор о сверхъестественном, но всегда появляются новые вариации. Я обнаружила, что изучать такие вариации лучше всего через чтение комментариев молодежи к видео на YouTube (долгий и времязатратный процесс, который, тем не менее, того более чем стоит!). Исследования местных легенд в Соединенных Штатах обнаружили множество региональных вариаций — но вместе с тем и устойчивых паттернов. К примеру, по Соединенным Штатам разбросаны места под названием «Могила Мэри», в том числе и одно на Лонг-Айленде, которое посещали многие мои студенты. Эта могила связывается с легендой о призраке молодой женщины, жертвы насилия со стороны собственного отца, которая родила от него ребенка, покончила с собой и является юным визитерам, чтобы показать, как она умерла. Эта легенда продолжает шокировать и ужасать, поскольку рассказывает о насилии по отношению к женщинам, которое в нашем обществе — серьезная проблема.

Большинство современных фольклористов, изучающих актуальные легенды, являются членами Общества изучения современной легенды (International society for contemporary legend research), президентом которого, в частности, были и Вы. Расскажите, когда появилось ISCLR? Кто был инициатором его создания? Какие были заложены теоретические идеи и практические цели создания этого общества?

ISCLR¹¹ было основано в 1982 году Джиллиан Беннетт и Полом Смитом — оба они в 2016 году стали лауреатами Премии Линды Дег за прижизненные достижения в области изучения легенд. Цель этой организации — изучение динамики и циркулирования легенд, значимых для людей в современном обществе. Несмотря на то что ISCLR прежде всего сосредоточено на актуальном материале, оно изучает также и исторические и традиционные легенды. Беннетт и Смит выпустили серию книг о современных легендах в Шеффилдском университете, и эти книги помогли популяризовать эту научную область¹². Докладчики на конференциях ISCLR следовали различным теоретическим подходам. В последние годы главными предметами обсуждения были политические легенды, поведение людей в Интернете и «фейковые новости». Одно из главных достоинств ISCLR — чередование мест встреч между Европой и Соединенными Штатами. Для американцев была очень ценна возможность познакомиться на встречах ISCLR с учеными из России, Восточной Европы, Южной Америки и Азии. Особенным удовольствием стало познакомиться с Вами и другими российскими учеными и узнать о вашей научной работе, которая вносила и вносит важный вклад в фольклористику.

¹¹ Для дополнительной информации см. сайт Общества: <https://contemporarylegend.org>.

¹² Речь идет о нескольких томах материалов и сборниках первых семинаров-конференций ISCLR, которые проводились в Шеффилде на базе Центра изучения английских культурных традиций и языка (the Centre for English Cultural Tradition and Language, CECTAL). Ознакомиться с содержанием сборников можно здесь — <https://contemporarylegend.org/our-publications/pcl/>.

Какие англоязычные научные журналы или периодические издания Вы можете порекомендовать исследователям, изучающим фольклор и антропологию современного города, и какие рекомендации или пожелания Вы можете дать нашему рождающемуся журналу «Фольклор и антропология города»?

Спасибо, что спросили про журналы. Поскольку я была редактором *Folklore Forum*, *New York Folklore* и *Children's Folklore Review*, я много времени посвятила подготовке статей по фольклористике к журнальной публикации. Я бы посоветовала читать как можно больше журналов по фольклористике, включая *Journal of American Folklore*, *Contemporary Legend*, *Western Folklore*, *Journal of Folklore Research*, *New York Folklore*, *Children's Folklore Review*, *Culture and Tradition*, *Folklore* и *Fabula*. По поводу вашего нового журнала я полна энтузиазма и надеюсь, что все сложится очень хорошо. Я бы предложила вам запрашивать статьи для публикации как у зарекомендовавших себя ученых, так и у наиболее способных из аспирантов, и просить двух рецензентов подробно оценивать каждую рукопись. Не хотелось бы предлагать никаких ограничений по части предметной области, поскольку сейчас вокруг столько завораживающего поведения, опирающегося на традицию! От души желаю вам удачи!

Литература/References

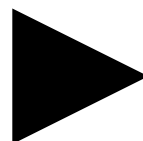
- Dégh, L. (1994). *American folklore and the mass media*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Dégh, L. (2001). *Legend and belief*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Doyle, Ch. C., Knight, R. L. (2005). On the term «Urban legend». *FOAFtale news. Newsletter of the International Society for Contemporary Legend Research*, 2005(63). Retrieved from <http://www.folklore.ee/FOAFtale/ftn63.pdf>
- Lindahl, C. (2005). Ostensive healing: Pilgrimage to the San Antonio ghost tracks. *The Journal of American Folklore*, 118(468), 164–185.
- McNeill, L. (2015). Twihards, buffistas, and vampire Fanlore: The Internet. In J. B. Thomas (Ed.) *Putting the supernatural in its place: Folklore, the hypermodern, and the ethereal*, 126–145. Salt Lake City: University of Utah Press.
- McNeill, L., Tucker, E. (2018). *Legend trips: A contemporary legend casebook*. Logan, Utah: Utah State University Press, 2018. (In print)
- Tolbert, A. J. (2013). «The sort of story that has you covering your mirrors»: The case of Slender Man. *Semiotic Review 2: Monsters*. Retrieved from <https://semioticreview.com/ojs/index.php/sr/article/view/19>
- Tolbert, A. J. (2015). «Dark and wicked things»: Slender Man, the folkloresque, and the implications of belief. *Contemporary Legend*, 3(5), 38–61.
- Tucker, E. (2007–2008). Levitation revisited. *Children's Folklore Review*, 2007–2008(30), 47–60.
- Tucker, E. (2009). Guardians of the living: Characterization of missing women on the Internet. In T. J. Blank (Ed.). *Folklore and the Internet Vernacular Expression in a Digital World*, 67–79. Logan, Utah: Utah State University Press.
- Tucker, E. (2011). «LMAO — that wasnt [sic?] even scary»: Comments on legend-related performances on YouTube. *Contemporary Legend*, 2011(1), 1–14.



СТАЛИН — СЫН ПРЖЕВАЛЬСКОГО

По одной из легенд, отцом Сталина на самом деле был генерал-майор русской армии, известный путешественник Николай Пржевальский. Эта городская легенда подогревалась их сильным внешним сходством, убедиться в котором может каждый житель Ленинграда-Петербурга, подойдя в самом центре города к памятнику Пржевальскому (открыт в 1891 году). Некоторые даже иронично называли его памятником «Сталину и его верблюду». Считалось, что в советское время памятник генералу царской армии должны были снести, если бы не сходство со Сталиным. Турист из провинции в советские времена обязательно ходил удостовериться в портретном сходстве и сделать вывод, «что всей правды нам не рассказывают». — В. Л.

Фотография 2006 года



КУСАЕТСЯ ЛИ СЛОВО «СОБАКА»? ОСТЕНСИВНОЕ ДЕЙСТВИЕ КАК СПОСОБ РАССКАЗЫВАНИЯ ЛЕГЕНД

ЛИНДА ДЕГ^[1]

ЭНДРЮ ВАЖОНИ^[1]

^[1] УНИВЕРСИТЕТ ИНДИАНЫ, США, БЛУМИНГТОН

ПЕРЕВОД ДАРЬИ РАДЧЕНКО

Российскому читателю предлагается ознакомиться с известной статьей американских фольклористов и семиотиков Линды Дег (1920–2014) и Эндрю Важони (1906–1986), в которой впервые описано явление фольклорной остенсии — воплощение нарратива в жизнь.

Перевод осуществлен по изданию: Linda Dégh and Andrew Vázsonyi (1983). Does the Word “Dog” Bite? Ostensive Action: A Means of Legend-Telling. *Journal of Folklore Research*, 20(1), May, 5–34 при поддержке Российского научного фонда (проект № 16-18-00068 «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе») при Московской высшей школе социальных и экономических наук.

Для цитирования статьи:

Дег, Л., Важони, Э. (Авторы), Радченко, Д. (Пер.). (2018). Кусается ли слово «собака»? Остенсивное действие как способ рассказывания легенд. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 66–90.

DOES THE WORD “DOG” BITE? OSTENSIVE ACTION: A MEANS OF LEGEND-TELLING

LINDA DÉGH^[1]

ANDREW VÁZSONYI^[1]

^[1] INDIANA UNIVERSITY, USA, BLOOMINGTON

Tr. by D. RADCHENKO

Hereby we present a well-known paper by American folklore and semiotics scholars Linda Degh (1920–2014) and Andrew Vázsonyi (1906–1986), the first to introduce the phenomenon of folklore ostension - bringing a narrative to life.

Translated after: Linda Dégh and Andrew Vázsonyi (1983). Does the Word “Dog” Bite? Ostensive Action: A Means of Legend-Telling. *Journal of Folklore Research*, 20(1), May, 5–34 with support from the Russian Science Foundation (project No. 16-18-00068 “Mythology and ritual behavior in contemporary Russian cities”) at The Moscow School of Social and Economic Sciences.

TO CITE THIS ARTICLE:

DÉGH, L., VÁZSONYI, A. (AUTHORS), RADCHENKO, D. (TRANS.). (2018). DOES THE WORD “DOG” BITE? OSTENSIVE ACTION: A MEANS OF LEGEND-TELLING. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 66–90. (IN RUSSIAN).

1

Номо narrans¹ рассказывает куда больше историй, чем ему кажется². К тому же, он использует больше коммуникативных форм, чем описано теоретической фольклористикой в принципе. Более того, современный исполнитель фольклора даже более разговорчив, чем его предшественники, и все меньше и меньше ограничивает себя законом, который до сих пор толком не пересмотрен фольклористикой: «фольклор должен пересказываться устно». Фольклористам пора признать, что рассказывание, даже если речь идет о фольклоре, не всегда идентично говорению³. Существуют и другие формы коммуникации, при помощи которых передается фольклорный материал, причем некоторые из них в наше время приобрели особое значение из-за распространения и роста влияния СМИ, развития телефонных связей, авиа- и автомобильного транспорта и в целом ускорившегося темпа жизни⁴.

В этой статье мы рассмотрим, какую роль в распространении и формировании современного фольклора играют различные средства коммуникации. Для этого мы выбрали легенду — по двум причинам это наиболее подходящий для наших целей жанр. Во-первых, в отличие от большинства классических фольклорных жанров, которые, как кажется, утасают и теряют прежнюю привлекательность в мире с принципиально новыми социальными условиями, легенды процветают и распространяются со все возрастающей скоростью и на все большей территории, оказывая все более непосредственное влияние на то общество, которое их породило. Во-вторых, легенды чаще всего встречаются в не-устной коммуникации. Содержание, стиль, контекст, внешняя форма, способ передачи и восприятия легенды могут предполагать, что не только факты превращаются в нарративы, но и нарративы могут превращаться в факты. Поэтому мы уделим особое внимание коммуникации путем остенсии — этот термин мы заимствуем из семиотики, которая, в свое время, восприняла его от Виттгенштейна и Расселла: «Остенсию можно определить как тип коммуникации, в которой сама реальность, объект, сама ситуация или событие функционируют в качестве сообщения» [Osolobé 1971: 35]. Этой перспективой теории фольклористики до сих пор пренебрегали⁵. В семиотической литературе остенсии также не уделяли большого внимания, и попытки ее концептуализации оказались довольно неупорядоченными. Такая ситуация вынуждает нас обозначить, как именно мы будем использовать этот термин и почему мы считаем, что он должен занять важное место в словаре фольклористики.

¹ Этот термин был предложен Куртом Ранке по модели термина Йохана Хейзинги *homo ludens* [Ranke 1967].
Здесь и далее, если не указано иное, примечания авторов статьи.

² В сокращенной версии это исследование было представлено в виде доклада на конференции «Forme e practice della festa» в Монтекатини Терме, Италия, 27–29 октября 1978 года и опубликовано на итальянском языке [Dégh, Vázsonyi: 1978]. Мы хотели бы высказать свою признательность Томасу А. Себеку, который дал нам множество полезных советов при работе над первой версией статьи.

³ Тринадцать из двадцати одного определения, процитированных в «Стандартном словаре фольклора, мифологии и легенды» [Leach 1949: 398–403], утверждают, что фольклор передается устно. Редко когда в определении фольклора не присутствуют такие термины, как «словесное искусство», «устная трансмиссия», «речевая традиция». См. также: [Pentikäinen 1970: 90–91]. Под влиянием социолингвистики ряд американских фольклористов предлагает новое понимание «устного» — «словесное искусство как способ говорения», этнографически наблюдаемый в перформативных актах [Bauman 1977].

⁴ Мы хотим напомнить читателю, что первый доклад на эту тему был опубликован авторами в 1978 году, а статья вышла в 1982 году.

⁵ Кроме нашей собственной попытки в более ранней версии этой статьи, нам известна только одна работа — статья Джона Г. Макдауэлла «За пределами иконичности: текстура устного нарратива в языке камса», представленная на встрече Американского общества фольклористов в Сан-Антонио (Техас) в 1981 году и позднее опубликованная [McDowell 1982].

Остенсия является презентацией, а не репрезентацией, то есть демонстрацией самой реальности вместо использования любых способов означивания. Это «базовая форма человеческой коммуникации» [Osolsobě 1979: 63] и, в то же время, «сугубо человеческая форма коммуникации, использующая фрагменты мира как сообщения о них самих» [Osolsobě 1979: 66]. Следуя строго партикуляристской концепции, остенсия — единственный способ коммуникации, который по самой своей природе не использует знак. «Знак, или репрезентатив, это нечто, обозначающее что-то для кого-то», — пишет Чарльз Пирс [Pierce 1960: 135]. Для наших целей будет полезно более развернутое определение знака, сформулированное Уоллисом: «чувственно воспринимаемый объект, созданный или используемый определенным “отправителем” для того, чтобы, благодаря своим особым свойствам, он пробудил бы в определенном “получателе” мысль о другом объекте» [Wallis 1975: 1]. Реальность, предъявляемая таким образом, не может замещать что-либо, потому что ничто не может репрезентировать самое себя. Иными словами, ничто не может быть «знаком себя» или «объектом себя».

Вспомним известный эпизод посещения Гулливером Большой Академии Лагадо, где ученые школы языкознания разработали «схему для полной отмены любых и всех слов». Они научились выражать свои мысли при помощи вещей, которые носили с собой в узлах, чтобы «выражать каждое дело, о каком должны были вести разговор». Мудрецы, у которых было много дел и которые могли себе это позволить, нанимали сильных слуг, чтобы носить больше узлов с нужными для разговора вещами — все, разумеется, существительные, «так как в действительности все мыслимые вещи суть только имена»⁶. В своей сатире Свифт, не прибегая к современным академическим терминам, довольно точно описал то, что сегодня известно под названием остенсии [Swift 1977: 181–183].

Несмотря на все сходство, члены Академии Лагадо не могли быть партикуляристами. Хотя они, как того требует партикуляризм, показывали существующие в действительности вещи, остенсивная дискуссия значительно сузила бы применимость их метода. Поскольку они стремились к практическому коммуникативному применению остенсии, им приходилось ослабить теоретическую строгость и принять то, что сегодня известно как реалистическая позиция. Эта позиция «подразумевает, что то, что мы показываем — скорее свойства, чем вещи». Если это так, то «нет никакой необходимости показывать их при помощи подлинной вещи: ничуть не хуже, но значительно проще будет заменить их миниатюрами, моделями, картинками, фотографиями, репродукциями, реконструкциями и т. п.» [Osolsobě 1979: 64–65].

Согласно формулировке, предложенной Умберто Эко, «конкретный объект... показывается как представитель того класса, к которому он относится» [Osolsobě 1979: 224–225]. В этом смысле Эко рассматривает остенсию как «наиболее элементарный акт активного означивания». Среди прочих примеров он описывает ситуацию, когда некто показывает сигарету своему знакомому, стоящему в некотором удалении. В этом случае демонстрируется не именно данная сигарета, а сигарета вообще, сигарета как «представитель своего класса». В данном контексте этот акт обозначал просьбу принести пачку сигарет [Osolsobě 1979: 225]. Одна сигарета в описанном случае обозначает остальные — весь класс аналогичных объектов. Различиями можно пренебречь, потому что основные важные свойства, по сути, сохраняются. Поэтому сигарета, о которой говорит Эко, физически является единственным объектом, но при этом репрезентирует несколько других аналогичных объектов, принадлежащих к тому же классу. Сколько? Этот вопрос задаем мы, а

⁶ Цитата дана в переводе под ред. А. А. Франковского: *Свифт Д. Сказка бочки. Путешествия Гулливера*. М.: Правда, 1987. *Прим. пер.*

не Эко, но, видимо, в соответствии с его концепцией. Предположительно — двадцать, потому что получатель сообщения должен был понять, что у его товарища закончились сигареты и ему потребовалась, как обычно, еще одна пачка. Если бы это было не так, получатель обозначил бы это, а отправитель соответственно отреагировал бы — например, продублировав просьбу вербально. Получатель мог правильно понять молчаливое сообщение только в том случае, если он знаком с остальными элементами контекста. Например, он должен знать, что человек с сигаретой курит ту или иную марку. Отправитель должен был знать, что получатель сообщения поймет просьбу и будет готов ее выполнить. Без этого предъявление сигареты приобрело бы иное значение или вообще не имело бы смысла. Эта сложность коммуникативного средства не является чистой остенсией в партикуляристском смысле, поскольку предъявляемый объект — сигарета — также играет роль репрезентативного знака. Здравый смысл подсказывает, что чистая остенсия — это скорее теоретическое явление, чем факт реальности, точно так же, как в реальности не существует и чистых знаков. Знаки находятся в постоянном взаимодействии друг с другом и с «беззначностью» остенсии. В нашей работе мы будем говорить об остенсии как о «реальной», не партикулярной, как о коммуникации, которая если не исключительно, то преимущественно состоит в показывании.

2

До настоящего момента мы еще не говорили о том, какую роль остенсия играет в фольклорной коммуникации. Вне зависимости от того, насколько велик багаж ученых из Лагадо, пересказывать легенды при помощи содержащихся в них вещей было бы сложно. Референты — это не обязательно материальные объекты, но по большей части также и действия. Коммуникация путем остенсии — это не только предъявление вещей, но и предъявление действий. Мы будем называть этот вид остенсии *остенсивным действием*.

Остенсивное действие, то есть описание действия путем демонстрации самого этого или иного действия, может быть описано как актерство — организованное (например, театральная игра) или спонтанное. Разница между остенсивным действием и актерством не всегда легко заметна, но существенна. Цель актеров — создать иллюзию, а не ввести в заблуждение. Они не стремятся сделать свою игру неотличимой от реальности, а аудитория обычно на это и не рассчитывает. «Театральные актеры умеют поддерживать в зрителях постоянную уверенность в том, что пьеса, которую те смотрят, всего лишь пьеса» [Messinger et al. 1968: 14]. В то же время актеры способны заставить зрителя поверить, что на другом уровне сознания представленное на сцене — реально. Иными словами, актеры одновременно пользуются двумя знаками: *знаком актера* и *знаком персонажа*. Например, когда Лоуренс Оливье создавал своего знаменитого Гамлета, он четко сигнализировал («знаком актера»), что он не Гамлет, а актер, «означающий знак персонажа 'Гамлет'» [Van Zyl 1979: 103]. Полная система *театральных знаков* [Есо 1975] подразумевает эту двойственность профессионального театра (кино, телевидения) и постоянно напоминает аудитории, что происходящее на сцене не является демонстрацией реальности, что это не презентация, а репрезентация, имитация действительной или воображаемой реальности. Аудитория, вне зависимости от того, насколько реалистична постановка, понимает это — возможно, за редкими исключениями. «Истории о театральных актерах, которые продолжают играть роль дома, так же, как и истории о зрителях, которые принимают «персонажа» за реальность, довольно распространены» [Messinger et al. 1968: 9]. Например, в Германии после посещения представления Страстей Господних

толпа хотела забить камнями актера, который играл Иуду. Актеры, которые регулярно играют отрицательных героев, особенно в телевизионных постановках, часто жалуются на то, что зрители забрасывают их злобными письмами.

В собственной полевой работе мы нередко встречали малообразованных телезрителей, которые путали вымысел с реальностью. Одна наша информантка с убежденностью очевидца рассказала нам длинную детективную историю, кульминацией которой служил взрыв бомбы, на кусочки разнесший самолет. Тем не менее, она всего лишь пересказала сюжет программы, которую видела прошлым вечером по телевизору. Такое заблуждение может легко возникнуть из-за чрезмерного применения монтажа, каскадерских трюков и симуляций, используемых в телефильмах. Аудитория иранской обрядовой драмы «Тазия» обычно верит в представленное на сцене. Существуют свидетельства о том, что зрители «плавающих театров»⁷ также принимали представление за правду⁸. Одна венгерская комедия девятнадцатого века высмеивает инциденты, нередко случавшиеся с невежественными деревенскими жителями во время первого приезда в город: смотря в театре «Отелло», такой селянин бежит на сцену спасать Дездемону. Вполне возможно, что из-за особенностей актера, аудитории или другого фактора *знак актера* не всегда надежно срабатывает.

Вне зависимости от степени своей реалистичности, театральная постановка не является реальностью. Актерская игра не тождественна остенсивному действию. Имитация действия (в терминах арианства) может в лучшем случае быть *homoiousios*⁹, то есть быть близкой к оригиналу по существу, но не идентичной. Нам следует помнить, что остенсия — это не знак; она не означает ничего, кроме себя, ни в строгом партикуляристском смысле, ни в более широком реалистическом смысле. Актерство же, правдоподобное или нет, представляет собой серию знаков и замещает собой обозначаемые им объекты (действия). Создаваемая фокусником иллюзия тоже не является остенсией, но, самое большее, *псевдоостенсией*, то есть имитацией остенсии. Используя целую цепь знаков, фокусник пытается создать иллюзию того, что его помощница действительно левитирует, хотя на самом деле это не так. В то же самое время это становится ясно и аудитории посредством серии театральных знаков.

Во время определенных обрядовых празднеств можно с легкостью выделить, пронаблюдать и описать различные способы распространения легенд. Наиболее яркий пример — это Хэллоуин, поскольку он основан на легендах, распространяет легенды и создает легенды¹⁰. Легенды возникают не только 31 октября, в день институционализированных встреч со сверхъестественным и ужасным, но и весь период перехода (предшествующие недели ожидания и подготовки и последующие недели возвращения к повседневной нормальности) добавляет значимости кульминационной ночи. В течение всего этого периода, наподобие прочих традиционно соблюдаемых обрядов календарного цикла по всему миру¹¹, Хэллоуин не только

⁷ «Плавающие театры» — передвижные театры на речных пароходах в США XIX — начала XX века, аналог советских «агитпароходов». *Прим. пер.*

⁸ Выражаем искреннюю признательность Уолтеру Месерву за эти два примера.

⁹ *Homoiousios* от греч. ὁμοούσιος — ‘единосущный’, ὁμοιούσιος — ‘подобносущный’. Линда Дег отсылает здесь читателя к триадологическим спорам IV века. *Прим. пер.*

¹⁰ В настоящей статье под термином «легенда» мы понимаем историю (в том числе элемент или фрагмент истории или отсылку к ней), которая связана с социально значимыми темами, не вполне проясненными и тем самым провоцирующими противоречивые и диалектически противоположные точки зрения. Мы назвали это явление «диалектика легенды» [Dégh, Vázsonyi 1973].

¹¹ Впечатляющим примером является детальное описание румынского обряда Пятидесятницы [Klingman 1981].

позволяет, но и вдохновляет, требует и навязывает отклонения от обыденных норм; это время, когда беспорядок становится порядком через «символическую инверсию» [Babcock 1978]. В необычных условиях Хэллоуина коммуникативные «транспортные средства» легенды создают своего рода «пробку», делаясь еще более заметными. Как предполагает Виктор Тернер, «ничто не подчеркивает регулярность так, как абсурд или парадокс» [Turner 1969: 176]. Хэллоуин также предлагает уникальную возможность показать, как частично традиционные, частично обновленные, а частично и новые легенды рассказываются и пересказываются, создаются и воспроизводятся, презентуются и репрезентируются при помощи смешанных, меняющихся, наслаивающихся друг на друга и многогранных форм коммуникации.

3

Обход американских домов хэллоуинскими «трик-о-тритерами»¹² — хорошо устоявшийся обычай. Дети, живущие по соседству, традиционно наряжаются в костюмы ведьм, привидений, скелетов, монстров и других общепринятых «страшных» персонажей, а также меняющихся год от года медийных фигур, и стучатся в двери. Один из участников команды маленьких страшилищ иногда несет пластиковую тыкву со свечкой внутри, а остальные — пластиковые пакеты с яркими символами Хэллоуина для конфет, которые они надеются получить. Верный традициям, в этот единственный день в году мир взрослых допускает умеренный вандализм, известный как «шалость» или «розыгрыши». Действительно, Хэллоуин — это время, когда допустимым поведением становится частичное «переворачивание статуса» [Turner 1969: 172]¹³, то есть право детей настаивать и даже вымогать. В ритуале «сладость или гадость» толпа монструозных, в основном сверхъестественных существ символически нападает на незащищенные дома и грабит их. Этих существ нужно сделать безопасными через особый ритуальный акт. Таково сообщение простой легенды, распеваемой и разыгрываемой ночными визитерами, которые стучатся в двери домов.

Тернер обнаруживает в Хэллоуине «следы ритуалов возрастной и гендерной инверсии» [Turner 1969: 172]. Согласно Тернеру, маски и костюмы детей не только сохраняют анонимность и помогают избежать последствий за совершение агрессии, но и изображают монструозных существ и атакуют «обладающее властью поколение домовладельцев» при помощи «проделок, аналогичных тем, которые раньше считались результатом деятельности духов земли <...>» Они часто надевают маски грабителей и палачей <...> криминальных автохтонных и сверхъестественных существ» [Turner 1969: 172]. В своей работе Тернер ссылается на наблюдение Анны Фрейд, которая заметила, что дети нередко играют в объект своих собственных страхов — свирепых животных и опасных монстров: «Животное обличье в детской фантазии приобретает агрессивную и карающую власть родителей, особенно отца <...> Маленькие дети иррационально боятся животных <...> обычные страхи <...> обусловлены бессознательным страхом угрозы со стороны родителей, особенно отца». Идентификация с пугающим объектом тем самым становится эффективной защитой от него [Turner 1969: 174]. Австрийский психоаналитик Ричард Штерба видит в противостоянии детей и взрослых на Хэллоуин другой тип инверсии. Американцы подавляют идею смерти и забывают отмечать день мертвых,

¹² Английское выражение *trick-or-treat* (буквально «сладость или гадость») обозначает ритуальный элемент Хэллоуина — способ, которым дети в костюмах выпрашивают угощение. *Прим. пер.*

¹³ Для наблюдения за поведением детей на Хэллоуин будет полезен более подробный анализ детских игр Брайана Саттон-Смита, где он рассматривает нарушение и переворачивание детьми социального порядка, более предметно сосредоточившись на детской игровой деятельности, см.: [Sutton-Smith 1972], а также [Schwartzmann 1978].

который «сами мертвые не забыли <...> И наши дети берут на себя роль нашей совести и наказывают нас за наше небрежение. Переодетые в ведьм, свирепых зверей и других опасных и гротескных персонажей, они представляют духов мертвых, которые являются обитать в наших домах» [Sterba 1948: 217].

Детская инверсия ролей кажется очевидной и происходит с согласия общества. Младшее поколение присваивает, хотя бы символически, права, обычно принадлежащие взрослым, теми приемами, которые обычно используют облеченные властью взрослые. Инверсия статуса не происходит без сомнений в своей правоте. Многие из наших юных информантов признались, что боялись надевать страшные костюмы и издавать страшные звуки. Переходя от двери к двери во мраке ночи, хэллоуинские ряженые нередко боятся персонажа, которого сами же и представляют, не меньше, чем членов собственной группы и конкурирующих групп, которых они могут встретить¹⁴.

В течение последних десяти лет ритуал «сладость или гадость» как излюбленная форма детского попрошайничества стремительно теряет популярность. Год от года в нем участвует все меньше групп детей, и большая часть сладостей, заботливо заготовленных взрослыми, остается невостребованной. В прошлом году к нашему дому никто не пришел. И тому, видимо, есть серьезная причина. В течение некоторого времени ходила история о том, что отгнали кошку мышкины слезки и теперь взрослые отвечают на сравнительно безобидные детские розыгрыши полномасштабной жестокостью, тем самым репрезентируя насилие, которое существует в обществе. Популярное высказывание «американский как вишневый пирог» было расширено Г. Рэпом Брауном в его широко известном лозунге: «Насилие — такая же американская черта, как вишневый пирог». Снижение числа ряженых на Хэллоуин и прерывание практики к 1982 году стали очевидным следствием постоянно распространявшихся и позже официально подтвержденных слухов о том, что взрослые прячут в яблоках булавки, бритвенные лезвия, осколки стекла или отравляют конфеты и другие сладости. Год за годом полицейские, пресса, продуктовые магазины и школьные власти обращались к взрослым с просьбой присматривать за детьми, а к детям — с требованием следить за возможной злонамеренностью взрослых. Предупреждение воспроизводилось так часто и систематически, что оно стало частью трансформирующегося ритуала. Представители старшего поколения ностальгически вспоминали, что когда-то Хэллоуин был «по-настоящему веселым... Каждую группу ряженых приглашали в дом. Затем хозяева пытались угадать каждую маску, и потом, после фразы “Сдаемся, кто ты?”, маски снимались. Маленький ритуал был частью процесса, и они получали от него столько удовольствия»¹⁵. Веселое, игровое действие детей приличным образом скрывало инверсию статуса, изменение ролей в этих современных сатурналиях, и за него взрослые платили теплым приемом и щедрыми гостинцами. В то время Хэллоуин был «американским как вишневый пирог».

Сегодня Хэллоуин окружен подозрением и страхом. Некоторые из наших информантов рассказывали, что не открыли бы дверь визитерам в масках, и еще большее число детей сказали, что они не рискнули бы стучать в дверь к незнакомым людям. В последние пару лет распространился особый тип нарратива о том, как ряженые переживают ужас в случайно посещаемом странном доме. Кажется, что и взрослых, и детей уже застрашали настолько, что они готовы отказаться от «сладости или гадости» — в высшей степени характерной части обрядового цикла Хэллоуина.

¹⁴ Выражение страха перед злыми духами проявляется в бытующей в разных странах легенде о танцорах — святотатцах, к которым присоединяется смерть или дьявол [Müller, Röhrich 1967: 353].

¹⁵ Bloomington Herald-Telephone, 31.10.1969.

Что же произошло на самом деле? Насколько мы можем судить, новости о «заминированных» продуктах появились лет двадцать — двадцать пять назад. Сначала они казались — и вполне могли и в самом деле быть — смутными слухами без особого основания, в точности как истории о жареных крысах, земляных червяках, кремированных человеческих трупах и паучьих ногах, которые скормливают людям под видом чего-то съедобного¹⁶. На самом деле часто случается, что слух предваряет действие, о котором рассказывает¹⁷. Как будто для того, чтобы безосновательные истории обрели основание в фактах, требуется определенный «инкубационный период». Этот феномен не имеет ничего общего с ясновидением и прочими оккультными практиками, но скорее является результатом альтернативного использования коммуникативных средств. В своем исследовании мы покажем, что не только факты могут превращаться в нарративы, но и нарративы могут превращаться в факты.

Вне зависимости от того, как развивались истории о хэллоуинских жестокостях, в прессе появлялись категорические опровержения. Поскольку Хэллоуин — не только пора призраков и ведьм, но и пик продаж конфет, Национальная кондитерская ассоциация истово опровергала все слухи. В результате опровержения слухи приобрели больший вес, чем если бы приводились их доказательства. Газеты и другие медиа продолжали выпускать репортажи, в самых общих чертах описывавшие какие-то покушения на убийство в неназванных местах. «Нью-Йорк Таймс», напротив, публиковала доказанные случаи убийств, которые происходили с 1948 года. Примерно с 1964 года ни один Хэллоуин не проходил без новостей (скорее всего, частично правдивых, а частично вымышленных) об отравленных угощениях. Время от времени газеты также печатали сообщения о случаях детского вандализма — переворачивании машин и забрасывании их яйцами, о разбитых окнах, сломанных почтовых ящиках, открытых пожарных гидрантах, мусоре во дворах, о том, что дети мазали мылом дверные стекла, выключали электричество на щитах распределения — все в нарядах «бесов и упырей»¹⁸. Чтобы остановить хулиганов, полиция по всей стране реагировала с большим тактом. Например, в городе Рено (штат Невада) конфеты раздавались на полицейских участках, а на патрульных машинах висел знак «не надо гадостей, дадим сладостей»¹⁹. Картина стала напоминать странную и губительную войну поколений, пользующихся неравным оружием: детские проделки с одной стороны, смертельные угощения с другой.

Сообщалось, что в 1970 году Кей Толсон, пятилетняя девочка из Детройта, умерла, съев конфеты, начиненные героином; а восьмилетний Тимоти Марк О'Брайен из Дир Парка, штат Техас, умер в 1974 году от отравления цианидами, которые содержались в леденце, подаренном ему отцом. Отец, видимо, считал Хэллоуин подходящими для такого чудовищного убийства обстоятельствами, поскольку мог надеяться остаться безнаказанным. Его признали виновным и приговорили к смерти. Спустя восемь лет ему сообщили — воистину в духе Хэллоуина — что он может быть казнен, а может быть — и нет²⁰. В начале октября 1982 года судья

¹⁶ См. соответствующий материал в [Brunvand 1981: 81–90].

¹⁷ Так, например, Кирилл Васильевич Чистов в своей книге «Русская утопическая легенда» (М, 2003) показывал, что слухи об убийстве царевича Дмитрия появились раньше, чем мальчик погиб. *Прим. пер.*

¹⁸ Исследование аналогичных розыгрышей, которые организуют подростки в других ситуациях, см. в [Leary 1979: 55–64].

¹⁹ Сообщение агентства United Press International (UPI) от 27 октября 1969 года.

²⁰ Сильвия Гридер проследила этот сюжет, который привлек внимание всей страны благодаря публикациям в СМИ. В своем докладе, прочитанном на конференции «Перспективы современной легенды» (12–18 июля 1982 года, Шеффилд, Англия), «Синдром лезвий в яблоках: синергическое представление хэллоуинской леген-

Майкл Макспадлен сообщил О'Брайену, что его казнят на Хэллоуин. «Я выбрал дату сам, специально для вас», — сказал судья во время оглашения приговора²¹. Но казнь опять была отложена, возможно, до следующего Хэллоуина, поскольку самая страшная из всех возможных историй может превратиться в факт — лишь затем, чтобы в будущем когда-нибудь снова стать рассказом.

Во время Хэллоуина 1982 года страх, стимулируемый подтвержденными фактами или имитирующими их историями, усилился за счет не связанного с самим праздником, но совпавшего по времени (29 сентября) дела об отравлениях потребителей тайленола цианистым калием. Этот случай привел к появлению новых вариантов текстов о лезвии в яблоке и отравленных конфетах. «Ночь Хэллоуина стала кульминацией странной недели, в течение которой, как сообщается, в 100 городах 24 штатов было зафиксировано более 175 случаев отравления фруктов и конфет», — сообщал репортаж AP в «Луисвилл Курьер-Джорнал» первого ноября. Большинство случаев позднее были опровергнуты. В городе Коламбус (штат Огайо) представитель полиции заявил, что нападений было «не больше обычного». Несмотря на это, в результате массовых возмущений во многих городах «сладость или гадость» запретили, опасаясь «волны подражаний Чикагскому отравителю»²². Сообщения, предполагавшие реальные случаи порчи хэллоуинских угощений, подвигли главу полиции города Атмора (штат Алабама) Билла Смита заявить (согласно сообщению UPI от 31 октября): «Я думаю, их цель — уничтожить праздник». В итоге меньше детей, чем обычно, приняли участие в маскараде, зато корпус легенд о Хэллоуине обогатился большим числом страшных историй, чем когда бы то ни было. Иными словами, хотя число хэллоуинских фальшивок не увеличилось, расцветшие пышным цветом легенды об актах неспровоцированной агрессии и соответствующие ожидания публики повлияли на активность имитаторов.

У девиации есть своя логика, свои условности, своя мода и даже своя собственная этика. Как бы легкомысленно это ни звучало, в результате простого повторения таких преступлений (а также постоянных слухов, репортажей, предупреждений и общественных дискуссий) убийства детей в канун Дня всех святых стали выглядеть почти привычными, простительными, оправданными и, так сказать, модными в глазах части людей. Эти люди, возможно, страдающие теми или иными психическими заболеваниями, могли бы никогда не совершить убийств или других преступлений, несмотря на свои наклонности, если бы не знакомство с повторяющимися действительными или вымышленными прецедентами, без подлинных или вымышленных моделей.

Люди, которые имитируют поведение других и совершают нерациональные или девиантные действия, называются «подражателями». Слово «подражатель» (или, возможно, «подражательное поведение») сейчас встречается чаще, чем когда-либо. Как словарный термин «подражатель» обозначает человека, «который слепо имитирует и перенимает поведение или практику другого», и в последнее время это слово стало обидным в речи репортеров и даже выборных шерифов маленьких городков. Когда преступления повторяются (как, например, в случаях печально знаменитых убийств детей в Атланте, лос-анджелесских убийств Черного Георгина и в Хиллсайде; преступлений Потрошителя из Скид Роу, Зодиака или

ды в медиа», она рассказала о своем исследовании и гипотезах, которые появились по материалам интервью с Рональдом Кларком О'Брайеном (известном как Кэндимен), ожидающим исполнения смертного приговора в тюрьме штата Техас.

²¹ Houston Chronicle, 9.10.1982. Я приношу благодарность Сильвии Гридер за эту ссылку.

²² Bloomington Herald-Telephone, 1.11.1982.

Бостонского душителя), полиция нередко признает, что серия убийств была совершена не одним индивидом, но, словно по велению моды, несколькими подражателями, действовавшими независимо друг от друга. Об убийствах, которые следуют сюжетной схеме легенды о Джеке Потрошителе, всегда говорят со ссылкой на оригинал 1888 года. В других особенно заметных случаях (например, покушения на государственных деятелей, знаменитостей и т.п.), полиция опасается, что убийца может вдохновить подражателей на повторение модели, сделать преступление модным и привлекательным для других. Поэтому в 1979 году полиция Западного Йоркшира скрывала информацию о приемах убийства, применявшихся очередным потрошителем.

В целом замечается только деятельность знаменитых подражателей, в то время как повседневные подражатели не попадают в поле зрения наблюдателя. Подражателей в обществе больше, чем можно было бы себе представить, а их влияние на других весьма значительно. Людей, которые подражают поведению других (вполне возможно, значительную часть общества), вне зависимости от движущих ими причин, нельзя отнести иначе как к подражателям. Большинство людей, следующих некоторому «доминирующему, обычно краткосрочному обычаю, способу или стилю», как можно прочесть в словарной статье «мода» — это подражатели, вне зависимости от того, идет ли речь о моде на высокие сапоги, дизайнерские джинсы, швыряние бомб, угон самолетов или о других «культурных поветриях» [Eliade 1976: 3]. Облик эпохи определяется нацеленной на воспроизведение прошлого деятельностью подражателей, наделенных различными характерами, амбициями и целями.

Мода работает не только как стимулятор, но одновременно как разрешение и оправдание. «Заражение насилием» во многих случаях [Berkowitz 1972: 95] может быть связано с «редукцией запрета» [Wheeler 1966], которая подразумевает, что агрессия ролевой модели повышает толерантность к агрессии у наблюдателя [Bandura 1978: 16]. Это очень важное явление, подтверждаемое и для других типов поведения. Когда действие опускается до уровня банальности, когда устанавливается определенное «поведенческое безразличие», возникает и вправду опасная ситуация. Частотность сама по себе может вдохновить случайных или постоянных подражателей. «Многие избрали этот путь; ты тоже можешь!». И наоборот, редкость или полное отсутствие аналогичных случаев — род нулевого знака — в терминах социальности означает: «Никто так не делает; и тебе не стоит!». Этот нулевой знак представляет собой маркер запрета, в то время как частотность — зеленый свет светофора (правило, которое было давным-давно открыто и освоено рекламной индустрией). Поэтому Кей и Тимми не только жертвы единичного преступления, совершенного против них лично, но и жертвы всех предыдущих похожих преступлений, как настоящих, так и вымышленных.

По этой причине особое внимание уделяется демонстрации насилия по телевидению. Вполне возможно, что телевидение не только изображает насилие, но и обучает зрителя, как осуществлять это насилие. Но это лишь одна из его опасностей. Другая более серьезна. Благодаря уже одной только частотности телевидение создает ощущение того, что насилие — основной тип социального поведения. Эксперименты показывают, что те, кто проводит за просмотром телепередач около четырех часов в день, воспринимают жизнь вдесятеро более богатой насилием, чем она есть на самом деле. Насилие на телевидении равняется молчаливому моральному оправданию.

Большинство этих преступлений иррациональны. Несмотря на это, их исполнители обычно способны рационализировать свои действия и конструировать философию, оправдывающую их поведение. В случае агрессивных «контршалостей»,

которые совершают взрослые на Хэллоуин, создается такое впечатление, будто существует неорганизованная, безымянная «группа возмездия», группа, объединенная схожей идеологией и нравственным оправданием убийств детей для совершения того, что называется «экспрессивным преступлением»²³ [Weinstein 1974: 279]. Что выражает такое преступление? Нам кажется, что такие взрослые намереваются не только подвергнуть детей своим смертельным розыгрышам, но также вступить в непропорционально активный крестовый поход против мистических сил, которые представляют дети в этот вечер ужасов: ре-инвертировать ритуал. Они защищают свои дома — свои средневековые замки — и против шаловливых соседских детей, которые пытаются инвертировать их статус, и против сверхъестественных существ, которых дети изображают. Они не просто применяют на практике гражданскую свободу достойных граждан в сочетании с *ius gladii* («правом меча» феодальных лордов — два права, которые не так далеки друг от друга, как можно было бы себе представить), но и при помощи символических, хотя и жестких, мер изгоняют сверхъестественных нарушителей границ, которые нынче вторгаются в их почтенные дома. Они практикуют ритуал массового экзорцизма²⁴, неофициальный хэллоуинский ритуал среди множества официальных. Их действия выражают представление, в неоформленном и смутном виде крутящееся в непроницаемых глубинах некоторых разумов — верование, основанное на одной из многих невербализованных легенд, которое проявляется только в контексте Хэллоуина. Природа этого верования и содержание легенды, рассказываемой при помощи самого действия, в точности не известны. Но легенда точно посвящена Хэллоуину, кульминационной ночи «Адской недели», когда следует быть внимательным, хитрым и смелым, чтобы отогнать опасности, убить (как принято), при помощи яда и булавок, затаившегося врага — и земного, и сверхъестественного. Суть этой истории в том, что ритуальных убийств на Хэллоуин — множество. Мы уже попытались описать, к каким последствиям может привести частое повторение таких историй²⁵. Люди пересказывают историю. Некоторые носители фольклора, например, пересказывают ее устно; некоторые журналисты — через медиа; а другие, сумасшедшие убийцы, при помощи коммуникации, напоминающей подражание, но отличной от него — при помощи остенсивного действия.

5

Дух Хэллоуина проникает в повседневную жизнь задолго до и ощущается еще долго после самой кульминационной ночи. Практически не отсылая к предполагаемому первоначальному значению праздника — переходу от радостной поры жатвы к мертвенному оцепенению зимы, — подготовка к Хэллоуину стартует уже

²³ В американском уголовном праве так обозначаются преступления, которые не имеют другого мотива, кроме удовлетворения желания преступника выразить свое личное отношение к другому человеку, сделать некое сообщение. Так, ограбление — инструментальное преступление — производится с целью обогатиться, а не ограбить, а убийство совершается только потому, что преступник хочет кого-то убить. *Прим. пер.*

²⁴ «Под „ритуалом“, — пишет Виктор Тернер, — я понимаю предписанное формальное поведение для ситуаций, не сводимых к технологической рутине, отсылающее к верованиям в мистических существ или силы» [Turner 1976: 19].

²⁵ Существует отчет о случае, который, по-видимому, стал результатом действия того же механизма. Было сообщено, что некая палестинская организация отравила израильские апельсины ртутью. Этот слух, вероятно, не имел под собой основания. Однако позже отравленные ртутью апельсины были действительно найдены, так что «мигрирующая легенда» стала фактом. Автор доклада на VII Конгрессе Международного общества по исследованию фольклорных нарративов (Эдинбург, август 1979) полагает, что слух был запущен сторонниками палестинской организации [Klintberg 1979: 61]. См. также разделы В3 «Порча продуктов, товаров, скрывание ингредиентов» и В3.1. «Изменение формы продуктов, которая приводит к нанесению физического вреда, в том числе яд, газ, микробы» в [Bird 1979: 180–184].

в начале сентября, когда магазины оформляют витрины для того, чтобы выжать из праздника мертвых весь возможный потенциал продаж. Бизнес и сверхъестественное часто идут рука об руку [Dégh, Vázsonyi 1979], в особенности на Хэллоуин. Об этом убедительно свидетельствуют продающиеся декорации и праздничный реквизит.

Ассортимент магазинов отвечает всем нуждам ритуальных событий хэллоуинского цикла: аксессуары для «сладости или гадости», символика для украшения домов и общественных зданий, реквизит для вечеринок и, конечно же, маски и грим для костюмов традиционных персонажей. За последние несколько лет на рынке было представлено около ста костюмов: наряды сверхъестественных существ, монстров и героев, заимствованных как из старых, так и из более новых традиций. Популярны персонажи, созданные или идеализированные успешными фильмами, телешоу, фантастикой и комиксами, играми и игрушками: Человек-Паук, Халк, Чудовище Франкенштейна, Мрачный Жнец, Бэтмен, Супермен, Чудо-женщина, существа из открытого космоса, дружелюбные и враждебные обезьяны и, конечно, Дракула. Дракула и еще раз Дракула. Дракула, нежить, обрел-таки вечную жизнь не только в легендах, но и на хэллоуинских распродажах.

Все эти персонажи знакомы родителям и, тем более, большинству детей. Каждый из них напоминает о какой-то легенде, некоторые — о целой группе легенд; каждый служит *иконой* — если точнее, псевдо-иконой — несуществующих, хотя и общеизвестных фигур. Каждый товар из этой коллекции, купленный или сделанный самостоятельно, практически равнозначен легенде, пересказанной и услышанной. Сто костюмов: сто легенд. Если можно, здесь мы еще раз напомним, что *homo narrans* очень коммуникативен и прибегает к чрезвычайному разнообразию средств распространения своих сообщений.

Ритуал, проводящийся в «Доме с привидениями», или «Доме ужасов» (как бы специально созданном для этого конкретного проявления разных коммуникативных сил), — это *pièce de résistance*²⁶, наиболее важная особенность Хэллоуина, выполнение его принципиальных задач: напугать маленьких детей и пробудить память о детском испуге в подростках и взрослых. Для большинства людей главное, чем их привлекает «Дом с привидениями» — это возможность «напугаться на славу». Кто-то размышляет над тем, что страх, переживаемый в «Доме с привидениями», служит осторожной подготовкой к подлинным потрясениям опасной жизни; меж тем другие, используя более утонченный язык неопределенного вульгарного фрейдизма, предпочитают говорить о стимуляции «чистого катарсиса». Возможно, найдутся и люди, которые вспомнят «анти-авторитарные фигуры» Тернера и почти открытую, гротескную борьбу поколений, которая в это время происходит символически, но может и получить жестокое воплощение в реальности. Кажется, что в стенах «Дома с привидениями» взрослые хватаются за возможность напугать детей как за средство, необходимое для защиты их власти от попыток ее узурпации со стороны младшего поколения.

Множество социальных организаций вовлечено в деятельность по созданию «Домов с привидениями». Спонсоры — Молодежная палата США, ассоциации учителей и родителей, Торговые палаты, Красный крест, Клубы девушек, «Молодежь за Христа» и другие почтенные институты — рассматривают «Дом

²⁶ *Pièce de résistance* — 'отличительная черта' (фр.). Прим. пер.

ужасов» не только как развлекательное и образовательное шоу, но и как возможность для бизнеса или благотворительности²⁷. Члены организаций создают комитет, выбирают президента и распределяют обязанности. Добровольцы тщательно трансформируют выбранные здания, «перекрашивая, строя ложные перегородки и лабиринты и устанавливая черные лампы, чтобы добавить жути», как сообщает информационное агентство из Чикаго. И игра стоит свеч. Как с понятной гордостью сообщил в интервью координатор пригородного комитета в Чикаго, «у нас есть человек-паук, маятник, качающийся над жертвой, похоронный зал и какие угодно монстры. Это живое представление, в котором задействовано сорок членов клуба в самом разнообразном страшном гриме».

Постройка «Домов ужасов» и участие в живой постановке считается приятным делом взрослых. Они также утверждают, что вовлечение в этот процесс детей — это удачное педагогическое средство «для того, чтобы вытащить подростков на праздники с улицы и дать им какое-то позитивное занятие... Идея в том, чтобы предложить детям какое-то позитивное занятие в сложное время года», — заявляет педагог. В ходе подготовки к «живой постановке» участники учат роли, репетируют жесты, готовят костюмы и грим. Эти приготовления уже напоминают форму коммуникации, которая потом будет использована в «Доме с привидениями»: *актерство*.

Чем ближе мы подходим к 31 октября, тем яснее становится социальное значение американского календарного обряда²⁸. Его влияние на людей связано с тем, что Хэллоуин в течение всей осени заполняет собой разные сферы жизни. Языковые формулы, отсылки, шутки и каламбуры, используемые в коммерческой рекламе («страшные скидки», «кошмарная выгода», «воодушевляющие спецпредложения», «колдовские платья», «с ведьмовским приветом»), в спортивных соревнованиях («лучшие полузащитники футбольной команды старшей школы повергли в ужас своих противников вечером Хэллоуина», «Проказник Джефф угощается победой над Шелби», «“Кавалькада призраков” гордилась бы ими») и даже в политике («До «сладости и гадости» всего два дня, а кандидат Джонс до сих пор без костюма»). Все эти фразы имеют смысл только в контексте Хэллоуина. Точно так же изображения ведьм верхом на метлах, черных кошек, привидений, тыкв и скелетов на картонках или пластике на общественных зданиях, равно как и на крылечках и окнах частных домов, намекают на размах и длительность этого общеизвестного фрейма отсылок к Хэллоуину. Лозунги и символы Хэллоуина, запущенные профессионалами торговли и словно бы нацеленные на подсознательную отсылку к Хэллоуину, служат стимулами, предложениями и удобными случаями для припоминания и пересказа легенд. Символы провоцируют вопросы, активируют латентный материал и создают возможности для индоктринации самых младших, наименее информированных и самых невинных членов общества. Наряду с хэллоуинскими костюмами в магазинах, эти символы выступают частью событий, пересказывающих легенды. Все суть символы легенд. Все суть легенды.

²⁷ В дополнение к огромному разнообразию «Домов с привидениями», организуемых в средних школах, районных культурных центрах, арендованных зданиях и музеях, следует упомянуть и частные предприятия. Например, семья Лейн из Блумингтона сначала попробовала превратить в «Дом с привидениями» собственный гараж. В течение десяти лет они улучшали свое шоу с помощью родных, соседей и друзей, пока оно не стало семнадцатикомнатным «путем страха» в местной начальной школе с кладбищем на заднем дворе (Bloomington Herald-Telephone, 30.10.1979).

²⁸ Согласно распространенному представлению, Хэллоуин был завезен ирландскими иммигрантами и стал популярным в Америке в конце XIX века. Практически общим местом стала идея о том, что американский Хэллоуин связан с кельтскими и англо-шотландскими языческими праздниками солнцестояния. Для европейских носителей традиции (ирландцев, шотландцев и их проживающих в США соотечественников) Хэллоуин — это некоторый «пережиток», но чрезвычайная значимость американского обычая пока что остается необъясненной. См. статью «Хэллоуин» в [Encyclopaedia Britannica Micropaedia 1974: 862], а также [Sterba 1948: 213–224; Glassie 1975: 115–118; Mook 1969: 124–129; Myers 1948: 565–71].

6

При этом Хэллоуин — еще и разгар традиционного рассказывания историй. Молодые люди в возрасте от двенадцати до двадцати двух лет обмениваются страшными легендами на встречах скаутов, во время «пижамных вечеринок»²⁹, в общежитиях и университетских братствах³⁰, на тусовках и праздниках. Рассевшись за столом в темной комнате при свете единственной свечи, они создают нужный настрой и начинают, один за другим, рассказывать страшные истории [Grider 1980]. Их темы не обязательно связаны с Хэллоуином — это может быть все, что угодно, если оно достаточно жутко, чтобы поддержать хэллоуинское настроение. По всей Америке именно на Хэллоуин обычно организовываются ночные походы в известные местным жителям «нехорошие места» — дома, мосты, туннели, кладбища, где рассказываются связанные с ними истории о привидениях [Dégh 1973; Grider 1976: 451–546]. Многие молодые люди настаивают на том, что призраки — неупокоенные жертвы жестоких убийц — исправно являются в ночь на Хэллоуин, как и следует ожидать, если гости правильно исполняют ритуал, вынуждающий духов заново разыграть трагедию прошлого. Опрос о Хэллоуине, который мы проводили по всей территории США, выявил огромное число «мест с привидениями», которые охотно посещаются на Хэллоуин. Из более чем тысячи респондентов почти 100% признали, что посещали «страшные места»; 67% сообщили, что верят в сверхъестественные явления; 18% при этом утверждали, что то, что они пережили во время посещения таких мест, укрепило их убеждения. Это означает, что 18% опрошенных признали, что встретились со сверхъестественным.

В этих встречах проявились различные модели остенсивной фольклорной коммуникации. Теоретически существует четыре возможности: 1) явления призраков были реальны; 2) кто-то в порядке шутки обманул наблюдателя; 3) явления призраков — ошибка наблюдателя; 4) человек, сообщающий о явлении призрака, либо сознательно лжет, либо, выражаясь мягче и «фольклористичнее», предъясняет сконструированную историю в качестве мемората, основанного на личном опыте.

В первом случае наблюдатель видел нечто, действительно происходившее, совсем как мудрецы из Лагадо видели объекты, вытаскиваемые из узлов. Здесь явление (нарратор, которого до сих пор не изучали фольклористы) само рассказывает историю о своем существовании при помощи *остенсии*. В этой ситуации рассказчик (сверхъестественный персонаж), история и подразумеваемый контекст («вот я, призрак, сообщаю о том, что сверхъестественные явления, как минимум, одно — я сам — существуют») и способ коммуникации (акт демонстрации призраком самого себя) сливаются и создают неделимую тройственность. Несмотря на это, наблюдатель не опознал бы привидение, если бы до того не был уже знаком с необходимыми признаками такового посредством легенд, фрагментов легенд, информации, полученной от других людей. Наблюдатель не смог бы сконструировать концепт сверхъестественного явления, отличного от других (естественных) явлений. Наблюдателю требуется модель, с которой можно сравнить только что увиденное сверхъестественное явление, дабы удостовериться, что это и правда было сверхъестественное явление. Таким образом, коммуникация лагадосцев не состоялась бы, если бы, например, они уже не знали о том, что такое ручка или ложка,

²⁹ «Пижамная вечеринка» — распространенная среди школьников и молодежи форма небольшой вечеринки с ночевкой. *Прим. пер.*

³⁰ Университетские братства («fraternity») — неформальные, но весьма значимые для университетской жизни США студенческие объединения, которые нередко располагают собственными помещениями, где и проводят встречи. *Прим. пер.*

и если бы они не смогли определить, что им показывают именно ручку или ложку. Под влиянием встречи с призраком эти представления и понятия — бесчисленные плавающие, размытые, неуклюжие протомемораты [Dégh, Vázsonyi 1974] — дают те самые необходимые данные для их идентификации и понимания. Вне зависимости от того, насколько реально само явление призрака, это не первая фаза рождения легенды.

Во втором случае мы сталкиваемся с другой сложной ситуацией. На этот раз явление не реально, но является результатом розыгрыша, который наблюдатель не распознает как обман. Предположим, что создатель розыгрыша (актер истории о привидениях) надевает белые простыни и притворяется, будто он — настоящий призрак. Откуда и обманщик, и его предполагаемая жертва могут знать, как ведет себя «настоящий призрак»? Очевидно, их знание следует из общего фрейма референции. Информация, которой владеют они оба, происходит из одного источника, возможно, не известного ни обманщику, ни обманутому. Все в этом фрейме создано из легенд, фрагментов легенд, мотивов и намеков, поэтому безымянные создатели этих текстов могут считаться соавторами розыгрыша. Человек, который следует коллективному сценарию, предоставленному обществом, и воплощает квазиколлективно сконструированного персонажа, также играет роль, также актерствует. Это актерство, однако, радикально отличается от театрального представления. Театральный актер сохраняет баланс между знаком персонажа и знаком актера, автор розыгрыша же, чтобы обмануть, старается как можно лучше скрыть знак актера и в то же время сделать знак персонажа по возможности более полным и убедительным. Иными словами, человек, который играет призрака на кладбище в ночь на Хэллоуин, чтобы напугать других, будет стараться как можно полнее воплотить все распространенные стереотипы и избегать любого намека на то, что это розыгрыш. Актерство в розыгрыше — это не актерство в театральном смысле. С точки зрения зрителя, которого не убедили, существует только провалившийся дело обманщик, наряженный в простыни. И напротив, с точки зрения поверившего зрителя, актер успешно исчезает за фигурой призрака, и наивный зритель ему доверяет. Тем не менее, хотя «настоящий» призрак из предыдущего примера показывал себя при помощи чистой остенсии, этот призрак показывается введенной в заблуждение аудитории путем *псевдоостенсии*.

В третьем случае нет ни настоящего призрака, ни имитатора. Нарратор переживает встречу со сверхъестественным [Virtanen 1976] по самым разным причинам: личные обстоятельства, психологическое или физиологическое состояние либо возбужденное воображение. Этот рассказчик, видя духов в тени качаемых ветром деревьев или слыша их в потрескивании старой мебели, сообщает о личном опыте с таким искренним убеждением, что оно немедленно запускает цепочку бытования легенды. Здесь, как и в прошлом примере, фольклорная коммуникация начинается во мгле прошлого, происходя из непрерывного потока фрагментов легенд, которые порой сливаются воедино (как было замечено по отношению к первому примеру). Истории хрупки, ломки и не имеют стабильных границ. Они распадаются на крошечные фрагменты и продолжают свою циркуляцию в трудноразличимом виде, но потом собираются снова, чтобы воссоздаться в старых вариантах или новых. В целом нормальный, но склонный к визионерству и, возможно, слегка невротичный человек создает истории из подсознательно сохраненных в памяти элементов. Рассказчик поддерживается соавторами — носителями легенд. Они помогают сформировать в обществе стереотип, который рассказчик представляет себе так живо, как будто он его действительно видит.

Однако на «сцене», где происходит воображаемое видение, нет никого и ничего. Для визионера, который субъективно воспринимает себя как подлинного свидетеля легендарного события, это неважно: несуществующее видение в любом случае было бы увидено. Визионер проецирует видение одновременно как отправитель и получатель сообщения. Этот способ коммуникации («автокоммуникация») может быть описан только как остенсия. Однако в этом случае субъект остенсии воображаемый, а не реальный, поэтому более адекватным термином для описания этой ситуации будет «квазиостенсия».

Четвертый случай, особенно подходящий для «учебника по Хэллоуину», встречается чаще, чем можно себе представить. Некто с уверенностью рассказывает историю об остенсивном действии, которого на самом деле не видел. Например, молодежь целыми машинами ездит в самые известные в тех краях «места с привидениями», чтобы «хорошенько напугаться» или устроить розыгрыш. Такие места есть в каждом американском городке или на его окраинах: «Чикаго Сан-Таймс» опубликовала для таких хэллоуинских туристов карту мест с привидениями вокруг Чикаго, доступных со скоростного шоссе; в Чарльстоне Торговая палата Южной Каролины напечатала для туристов брошюру о знаменитых довоенных особняках города, в которых обитают призраки. Опросники, которые мы разослали жителям Индианы, выявили, что в штате имеется 140 локаций, которые принято посещать на Хэллоуин. В других работах описано более подробно [Dégh 1971], как юноши и девушки из Блумингтона в ночь Хэллоуина посещают одно из местных «страшных мест», например, Эйвонский мост. Когда часы бьют полночь, жаждущие «напугаться как следует» зажигают на мосту фары и гудят, чтобы перед ними заново разыгрались трагические события прошлого. Некоторые после этого видят женщину без головы и ее ребенка, которых сбил поезд, или слышат крик рабочего, упавшего в жидкий цемент, когда в 1904 году строили мост. Множество информантов, рассказывая эти истории, настаивают на том, что видели женщину с ребенком и слышали крик умирающего рабочего [Dégh 1969]. Некоторые информанты мужского пола признавали, что они, помимо бодрящего страха, надеялись напугать своих девушек, чтобы те бросились искать защиты в их объятиях. Остенсия ли это? Если и нет, то такое действие по крайней мере замещает остенсию и должно быть названо *фальшивой остенсией*.

Возможен и еще один случай, когда рассказчик берет материал не из непосредственного личного опыта. Вместо того, чтобы сохранить первичную форму, краткую и менее достоверную, рассказчик выдает за личный опыт более отдаленную от него историю (фабулат), трансформируя его в доказуемый, на первый взгляд, рассказ от первого лица (меморат). Как мы отмечали ранее, легенды порой увеличивают свою достоверность и притягательность, возвращаясь к форме мемората [Dégh, Vázsónyi 1974], но потом вновь переходят в версии, рассказанные от третьего лица. Мы также обсуждали роль свидетеля и качества доказательств в фольклоре, после чего пришли к выводу о том, что каждой легенде непременно предшествует известный или предполагаемый меморат, то есть непосредственный или почти непосредственный опыт. Для предполагаемого мемората мы предложили термин «протомеморат». Подлинное или предполагаемое восстановление легенды как пересказа от третьего лица, также известного как фабулат [Honko 1979–1980: 12], возвращает нас на шаг назад к оригинальному этапу «свидетельских показаний», где можно предположить только то, что некто стал свидетелем остенсивного действия. С некоторыми колебаниями, сознательно смешивая точки зрения и номенклатуру двух научных дисциплин, мы решили обозначить этот случай как *протоостенсию*.

7

В хэллоуинскую пору по телевизору крутят старые и новые фильмы ужасов; газеты и телеканалы постоянно вспоминают истории о привидениях, публикуют интервью с ясновидящими, главами ведьмовских объединений и экстрасенсами. Профессора местных колледжей, выступающие в роли экспертов, дают интервью для газетных статей об истоках Хэллоуина. Такие эксперты безапелляционно неизменно возводят Хэллоуин к кельтам и к языческому празднованию нового года, Самайна, когда души мертвых возвращаются в мир живых. Они также упоминают о христианизации праздника, когда его связали с Днем всех святых и Днем поминовения усопших, в результате чего Хэллоуин был предан анафеме в католических странах. Несмотря на скудость источников, эти ученые, по-видимому, верно прослеживают исторические истоки праздника. Все эти картины древних тайн, друидов, мира гоблинов и злобных фэйри, мистических ритуалов и церемоний только усиливают восторг празднующих. Но даже несмотря на это, у кельтов и друидов нет ничего общего с современным Хэллоуином, совершенно профанным и светским американским праздником.

Хэллоуин — это еще и время циркуляции сообщений об исполнении ужасных пророчеств, о нераскрытых секретах, о неслыханных кровавых деяниях, время, когда возобновляются слухи о сенсационных визитах инопланетян, о случаях ведьмовства и встречах с чудовищами. Впечатление такое, будто бы в это время года людям нечем заняться, кроме как заново проживать всевозможные ужасы. Хэллоуин — праздничное время не только для детей, но и для взрослых, разумеется, в хэллоуинском духе. Практически в любой детской библиотеке полные энтузиазма библиотекари облачаются в черные ведьмовские одежды и, рассевшись вокруг котла с кипящим зельем, рассказывают истории, от которых кровь стынет в жилах³¹.

По мере того, как приближается ночь 31 октября, заканчиваются подготовительные эпизоды (предвкушение удовольствия, предчувствие надвигающихся свершений); наконец, мы стоим у дверей «Дома с привидениями». Взрослые и подростки, которые давно выросли из ритуального поведения, вернулись к нему за недели подготовки и готовы участвовать в обучении новичков. Эти опытные взрослые и подростки протягивают руку детям, которым, хоть они уже и знают основы «страхопропедевтики», может понадобиться помощь в путешествии по «Дому с привидениями». В тускло освещенных коридорах большинство пришедших немедленно узнает популярных персонажей полной ужаса *commedia dell'arte*.

«Дом с привидениями» устраивается в нежилом, «зловеще выглядящем» доме либо в подвале или на чердаке публичного здания — к примеру, школы или библиотеки³². Молчаливые призраки, ведьмы или иногда просто знаки ведут посетителя по коридорам. Стоны, крики, вой окружают его; вспыхивающие огни освещают действие, безостановочно творимое обитателями «Дома с привидениями». Ведьмы, черти, духи, вампиры и монстры набрасываются на прохожих, то и дело хватая и преследуя детей, потешаясь над их страхом. Почти всем, кроме самых младших посетителей, эти страшные сцены уже знакомы. Внешность обитателей зловещего дома выглядит очевидной театральной постановкой — *репрезентацией*.

³¹ Примеры взяты из нашего личного опыта в библиотеке графства Монро (Блумингтон, Индиана) в 1976 году. В том же году детская библиотека выпустила к Хэллоуину специальный список имеющихся в ней книг о привидениях и романов ужасов.

³² Анализ базировался на наших посещениях десяти «Домов с привидениями» в следующих городах штата Индиана: Клар Крик, Дюнкерк, Лебанон, Лафайетт, Портленд, Мэдисон, Индианаполис, Мартинсвилл, Блумингтон.

В дополнение к традиционным и несколько поблекшим персонажам Хэллоуина, гости встретятся и с современными воплощениями ужаса, которые создаются и пересоздаются телевидением, кино и комиксами. Эти новые персонажи также стереотипны, но более актуальны и жизненны, более агрессивны и эффективны. Родившись на тернистой границе между человеческим и сверхчеловеческим мирами и вторгаясь в повседневную жизнь волей своих создателей, эти современные создания должны предполагать *презентацию* — более натуралистичную имитацию фигур, опознаваемых как реальные. Персонажи, которые считаются ужасными, ненормальными, безумными, жестокими, безобразными и отвратительными, появляются в ситуациях, описываемых в современных легендах: беглец из сумасшедшего дома, маньяк-убийца с топором, безумный ученый и его творение, горбун с фонарем и винтовкой, палач в камере пыток, приглашающий вас испытать на себе электрический стул, пациент на операционном столе со вскрытым животом, чьи окровавленные кишки посетители могут потрогать, мертвец на катафалке и его безутешная жена, ищущая сочувствия, преступник в цепях, вопящий за решеткой и, конечно, бессмертный Джек Потрошитель (или один из его недавних последователей), расчленяющий женский труп. Часть аудитории может и в самом деле решить, что кто-то из персонажей присутствует здесь физически, потому что в этот момент мы больше не сталкиваемся с полностью вымышленной историей, которой не предполагается верить. Вместо этого мы переживаем соприкосновение с живой легендой, со всей убедительностью достигающей своей основной цели: сделать историю правдоподобной. Наблюдатель сталкивается не просто с «чарами» [Bettelheim 1976], но, хотя бы отчасти, с обманом. «Театральные актеры... создают для аудитории ощущение “игры”, отличной от “реальности”» [Messinger et al. 1968: 7–18]. Актеры «Дома с привидениями», напротив, стараются создать у зрителей ложное ощущение «реальности», отличающейся от «игры». Если «Дом с привидениями» и можно назвать «театром», это очень специфический, многослойный театр.

Обычно театральная постановка рассчитана на аудиторию, довольно однородную с точки зрения ее умственных способностей, уровня образования, вкуса, а также способности расшифровывать адресованные ей сообщения. Сверх того, аудитория должна понимать первое и главное фундаментальное сообщение: «То, что вы увидите здесь, не является реальностью». Разномастная аудитория «Дома с привидениями», напротив, не имеет этого понимания. Хотя большинство взрослых приходят туда, чтобы развлечь детей, многие из них действительно верят в ведьм, призраков и космических монстров. Они могут забыть, что, по существу, они в театре и, следовательно, декодировать сообщения ведьм, призраков и монстров в «Доме с привидениями» не так, как люди, которые в них не верят и в лучшем случае пытаются временно подавить свое неверие. Среди детей ключевую роль в различии интерпретаций играет разница в возрасте. В раннем детстве они живут в мире магии³³. Становясь старше, они будут реагировать на происходящее в «Доме с привидениями» иначе, в зависимости от того, на какой ступени развития находятся.

Каждая сценка в «Доме с привидениями» включает набор знаков, которые должны направлять внимание зрителей и помогать им понять другие представленные на сцене знаки [Honzi 1976: 74]. Некоторые члены разномастной публики неизбежно упустят или неправильно проинтерпретируют такие знаки; они могут не распознать «*signe théâtrale*» и в результате воспринимают поведение актеров в «Доме с

³³ См.: [Piaget 1976] и другие работы того же автора. См. также: [Fraiberg 1959].

привидениями» как презентацию, остенсивное действие. Эти посетители не осознают, что сталкиваются с актерством, моделированием, «кажимостью» реально-сти, и вместо этого будут воспринимать представление как реальность.

За свой единственный выход каждый из актеров «Дома с привидениями» одновременно играет как минимум четыре разных роли (которые, по очевидным причинам, частично совпадают с приведенными выше примерами встреч со сверхъестественным). Предположим, что актер играет роль Дракулы.

1) Для самых маленьких посетителей или для тех, кто не знаком с хэллоуинскими легендами о страшных персонажах, похожий на чудище актер представляет только самого себя. Актер своей игрой может сказать новичкам только одно: «Я страшный персонаж». Наблюдатель распознает реальность, передаваемую при помощи «остенсии».

2) В своей второй роли актер адресуется к тем людям, которые знают чуть больше, людям, владеющим фреймом референции, необходимым для того, чтобы хотя бы частично понять происходящее. Эти члены аудитории — дети постарше и, возможно, более наивные взрослые — могут прийти, уже веря в существование Дракулы, или убеждаются по ходу действия в «Доме с привидениями» (отношение к вере варьируется от абсолютного принятия через несколько промежуточных стадий до абсолютного отрицания [Dégh, Vázsonyi 1976: 116–118]). Эти люди, видимо, будут идентифицировать актера с персонажем, которого он воплощает³⁴. Другими словами, эти зрители не замечают «знак актера» и неверно интерпретируют «знак персонажа». Для них Дракула из «Дома с привидениями» — не имитация, а настоящий Дракула, который утверждает: «Я — Дракула». Как в одном из приведенных выше примеров, аудитория совершает ошибку из-за неверного декодирования знаков. Они не становятся жертвами театрального обмана, они ошибаются, потому что принимают ролевую игру за реальность. Это действие также принадлежит к категории «псевдоостенсии».

3) Следующая роль играется для тех, кто понимает, что видит не реальность, а своего рода театральное представление. Такие люди нередко полагают, что оригиналы изображаемых персонажей действительно существуют (нам следует еще раз вспомнить о тонких колебаниях «веры» и постоянной неуверенности, которая вызывается этими колебаниями). В результате эта группа зрителей интерпретирует сообщение имперсонатора Дракулы как «я человек, который имитирует настоящего Дракулу». Поскольку настоящий Дракула все же не существует, актер может изображать только воображаемого Дракулу. Это поведение можно обозначить как «псевдоостенсию».

4) Более искушенная аудитория четко распознает подразумеваемое: условности театрального представления и воображаемую природу Дракулы. Для этих людей актер, появляющийся в костюме Дракулы, как бы говорит: «Я актер, который играет роль Дракулы, вне зависимости от того, существует он на самом деле или нет».

И персонажи, которых мы встречаем в «Доме с привидениями», и менее изощренно замаскированные участники ритуала «сладость или гадость» отсылают к общеизвестным легендам. Они воспроизводят эти легенды, не разворачивая их сжатые формы в стандартные нарративы. Как мы отметили в части, посвященной значению масок и костюмов, эти легенды хранятся в бессознательном большинства людей и не обязательно должны целиком переходить в сознание. Таким образом, у

³⁴ «Например, дети до определенного возраста не могут уловить смысл представления как игры» [Messinger et al. 1968: 15].

рассказчиков и слушателей в запасе есть большое число *латентных легенд*, которые выполняют свою фольклорную функцию именно в таком виде.

Однако что происходит, если человек не знает историю представленного персонажа? Даже в этом случае он понимает, что такая история существует; она должна существовать, иначе присутствие этого персонажа в данном контексте не было бы оправдано. Люди, мелькающие среди монстров, тоже должны быть монстрами. И если истории об их чудовищных спутниках — страшные, то и их собственные истории должны быть страшными. Благодаря этому представлению перед тренированным взглядом адептов начинает проявляться абрис легенды. В 1975 году в «Доме с привидениями» Музея детства в Индианаполисе нам позволили стоять в обычной одежде в тихом углу холла, чтобы фотографировать взаимодействие актеров и аудитории. В контексте этой ситуации дети реагировали на наше присутствие среди чудовищ такими криками, как если бы мы были монстрами. В той же сокровищнице, что и *латентные легенды*, хранятся и бесчисленные *потенциальные легенды*, из которых часть возникла потому, что они (возможно, по чистой случайности) соответствуют какому-то подходящему контексту (их можно охарактеризовать как *контекстуальные легенды*).

Как бы парадоксально это ни звучало, есть также легенды, которых не существует, но которые производят такой же эффект, как существующие. О Дракуле, самом популярном среди монстров, нет никакого реального фольклора. Есть только единственная, краткая, коммерциализированная история, которую чаще всего заимствуют либо напрямую из романа Брэма Стокера, либо его многообразных медиа-адаптаций, и в которой не содержится практически ничего, кроме сообщения о том, что конкретный трансильванский граф был вампиром. Тем не менее, публика, как кажется, убеждена в существовании целого комплекса легенд. Случай Дракулы лучше всего описывает термин *вымышленная легенда*. Вымышленная не потому, что в истории содержится ложь, а ее герой не существует, но потому, что не существует самой легенды.

«Историю можно станцевать или сыграть на сцене или на экране; ее можно передать пантомимой, нарисовать, пересказать без потери ее существенных свойств» [Crepeau 1978: ix]. Кроме того, существует множество иных способов коммуникации. Можно передать сообщение, используя слова или другие знаки (или даже без знаков) путем остенсии, показывая реальность как она есть — или даже без остенсии, когда нет реальности, которую можно было бы предъявить. (Нельзя быть уверенным в том, что устная передача информации в наше время потеряла значение или что у нее когда-либо было такое значение, как ей приписывают³⁵). Вот что мы узнали из страшилок «Дома с привидениями».

8

На закате мы покидаем «Дом с привидениями». Когда за нами закрывается дверь, нас провожают пронзительные, злобные взрывы смеха вампиров, ведьм и оборотней, смешивающиеся с криками всерьез напуганных детей. Но мы еще не покинули мир хэллоуинских легенд. Маленькие монстры выходят на улицы, предлагая

³⁵ В ходе международной конференции устность фольклора была постулирована как неотъемлемое свойство культуры. См.: [Voigt 1974]. С другой стороны, дальнейшие исследования включают не-устные тексты технологического мира в фольклор. См., напр.: [Loukatos 1974; Dundes, Pagter 1975; Dégh, Vázsónyi 1973: 35–38; Dégh, Vázsónyi 1979: 8–17; Boskovic-Stulli 1979; Röhrich 1979]. В специальном выпуске журнала «Narodna Umjetnost» («Народное искусство» — прим. пер.) ставится вопрос: является ли устная коммуникация неотъемлемым признаком фольклора? Стоит обратить особое внимание на следующие статьи в этом выпуске: [Bausinger 1981; Strobach 1981; Sirovatka 1981; Simonides 1981].

обменять гадость на сладость, если только предупреждения о контршалостях со стороны взрослых не отравили им удовольствие. Во время «сладости или гадости» по домам ходят дети, имитирующие псевдомоделирование и псевдоостенсию взрослых. Тем самым они передают в сжатом виде легенды, которые аудитория, как ожидается, понимает и помнит в необходимом объеме или в некоторых случаях даже больше необходимого.

Даже это не исчерпывает способов рассказывать легенды. Вспомним, что слухи о цианиде и иголках начали циркулировать и стали известны за много лет до того, как случилось первое зафиксированное преступление. Если легенда — это «слух, принявший устойчивую форму» [Allport, Postman 1947: 162], то в течение нескольких лет процесс формирования заканчивается и слух становится легендой. Но спустя какое-то время этот «сформированный слух» может стать «сформированной легендой», то есть он может стать действием. Точнее, легенда, пересказанная при помощи знаков, может стать легендой, пересказываемой при помощи остенсивного действия, а потом снова стать легендой, которую передают устно, письменно, на экране, на сцене и т.п. Затем она может продолжить свой путь при помощи перемежающихся коммуникативных средств, тем самым вновь и вновь превращаясь в самовоспроизводящуюся остенсию — в факт. Подражатели действуют таким же образом.

Это прекрасно иллюстрирует хэллоуинский розыгрыш, менее жестокий, чем преступления взрослых, но и не вполне невинный. Мы не раз слышали от информантов из маленького городка в канадских прериях историю о местной молодежи, которая несколькими годами ранее в Ночь всех святых украла с заднего двора старого фермера туалетную будку. Отправившись туда ночью, фермер не заметил, что выгребная яма не закрыта, и свалился в нее. «Он несколько недель отмывался и все равно вонял», — со смехом вспоминал один из рассказчиков. Мы еще были в городе, когда нам рассказали, что только что такую же шутку сыграли над другим жителем.

Это событие предполагает вероятную схему распространения историй. Теоретически, кто-то когда-то впервые разыграл такую шутку. Затем люди начали воспроизводить смешную легенду³⁶ путем устной передачи. Местная газета могла написать об этом событии и привлечь к нему больше внимания, а другие газеты переиздали статью об этой забавной истории. По-видимому, она распространялась в разных направлениях, пока в какой-то момент случайно (или, возможно, из-за нашего присутствия), в том же самом городе, ее не воспроизвели снова. Легенда перешла в другую коммуникативную форму, которая непосредственно представляет реальность: в остенсию.

Постараемся завершить эту схему. История, которая превратилась в остенсивное действие во время нашей экспедиции, вскоре вернулась в устное бытование. Сначала о ней знало всего несколько человек: пострадавший, соседи, а потом все большее и большее число людей, включая нас самих. В какой-то момент коммуникативной цепочки — возможно, на следующий Хэллоуин — кто-нибудь решит, что стоит воспроизвести не историю, а саму проделку. Зачинщик, скорее всего, не будет знать термина «остенсивное действие», но он знает его принципы.

³⁶ В своем докладе на семинаре магистрантка Мойра Смит проанализировала самые известные истории о хэллоуинских розыгрышах и пришла к следующему выводу: «Хэллоуинские розыгрыши, выполняющие характерную для праздника функцию переворачивать устоявшиеся категории и порядки и тем самым бросать им вызов, прославляются в жанре фольклорных нарративов с той же функцией. Остается только объяснить, почему о перевернутых туалетах и автомобилях больше всего легенд» («Перевернутые машины и опрокинутые туалеты: символическая инверсия в практиках и легендах Хэллоуина» (неопубликованная рукопись, 18 декабря 1982 года).

Под покровом ночи в компании друзей он прокрадется на двор, поднимет будку и куда-то унесет, аккуратно воспроизведя услышанную им ранее историю. После того, как шутку разыграют, одно из звеньев цепи будет завершено. После этого передача и воспроизведение нарративов может продолжаться до тех пор, пока не появится очередного удобного момента для остенсии.

9

Случаи, известные как «хелтер-скелтерный вандализм» и даже «хелтер-скелтерные убийства», слабо ассоциированы с Хэллоуином. Но эти случаи тесно связаны с общими вопросами, которые мы поднимаем в этой статье. В начале 70-х годов молодые хулиганы стали часто наносить ущерб своим школам (мода, которая стала угасать только в последнее время). Ученики вламывались в школу ночью и громили все, до чего могли дотянуться: скамьи, столы, аудиовизуальное оборудование. Войдя в кабинет биологии, они опустошали аквариумы, убивали ручных кроликов, мышей и хомяков. Кровью жестоко убитых животных или красными чернилами они писали на белых стенах «helter-skelter». Это случалось как в ночь на Хэллоуин, так и в другие ночи, не имеющие особого значения. После проникновения в школу в Чикаго мы увидели тела канарейки и мертвых песчанок среди вырванных из земли тропических растений. Мы увидели и привычный слоган, написанный на стене детской рукой. Школьные власти так и не узнали ни того, кто взлез в окно, ни зачем был совершен этот акт разрушения³⁷.

Девушки и юноши, едва вышедшие из возраста «сладости или гадости», проявляют такое же иррациональное поведение, но путем не символического, а реального убийства. Мотивация детей и молодежи была одной и той же: бессмысленное разрушение, которое выражало мировоззрение, связываемое с лозунгом «helter-skelter». В 1977 году Роджер К. Дроллинджер и четверо его друзей в ночь на День святого Валентина вломились в скромный трейлер семьи из Холландсбурга (штат Индиана) и без всякой причины застрелили четверых подростков. Дроллинджер признал, что они имитировали убийства, совершенные Мэнсоном. Интересно, что таинственный термин «helter-skelter», написанный кровью на холодильнике пары из Ла Бианка, которая попала на прицел во время второй волны убийств, совершавшихся «семьей Мэнсона», вдохновил Дроллинджеров на некоторый обаятельный ритуальный перформанс.

Убийства Мэнсона широко освещались прессой и особенно телевидением. В результате известности этого дела, возникшей за время длительного судебного разбирательства, количество «хелтер-скелтерных вандалов» переросло все мыслимые границы. Пик этой активности пришелся на публикацию книги «Helter-Skelter», написанной прокурором Винсентом Буглиози. С 1974 по 1976 годы книга была переиздана двадцать семь раз — неудивительно, что этот бестселлер лег в основу телесериала, который постоянно крутили в эфире. После такого непрерывного потока информации в стране трудно стало найти человека, незнакомого с деталями дела Мэнсона, в том числе словами «helter-skelter». По утверждению Буглиози, их значения не мог объяснить даже сам Мэнсон³⁸. Эти слова объединило невидимое братство людей, соблазненных идеей более или менее серьезных, более или менее кровавых, но всегда бессмысленных проделок. При помощи этого

³⁷ Местная пресса сообщала о двух не связанных друг с другом актах вандализма с подписями «helter-skelter», совершенных в графстве Монро (штат Индиана) 4 февраля и 18 марта 1979 года.

³⁸ От англ. «хаос», «кавардак». *Прим. пер.*

слогана они достигли необходимого порога расторможенности. «Helter-skelter» стало не только боевым кличем идеологии, которую не понимали даже ее носители, но и субститутотом Мэнсона, персонификацией героя для молодых людей, ищущих возможности «хорошенько попутать», и поддержкой в их конфликте с миром взрослых. Такер описывает, как в скаутском лагере девочки предпубертатного возраста участвуют в сеансе, в ходе которого находящийся в трансе рассказчик пересказывает историю убийств Мэнсона и заканчивает угрозой: «Хелтер Скелтер идет за тобой!» [Tucker 1977: 418–420]. Интерпретация участника — «Люди никогда не обращают внимание на подростков... поэтому они и убили тех семерых», — выявляет идентификацию с юными убийцами из «семьи Мэнсона» и ожидания, что «helter-skelter» восстановит справедливость на манер бандитов из вестернов.

В случае Дроллинджера ясно, что подростки совершили массовое убийство под влиянием телефильма. Они сами это признали. В целом, фильмы (особенно телевизионные) являются источниками историй, которые немедленно попадают в фольклорный оборот. Как уже утверждалось выше, некоторые зрители считают происходящее в фильме реальностью, а некоторые принимают за вымысел репортаж о реальных событиях. Первый различимый этап развития многих фольклорных сюжетов — кино или телефильм. На Дроллинджера серьезно повлиял фильм о деле Мэнсона, но его интерес, по-видимому, был подкреплён информацией, полученной ранее из различных источников. Это влияние оказалось настолько сильным, что он испытал потребность передать историю дальше доступными ему способами фольклорной трансмиссии. Обладая он даром рассказчика, он, возможно, пересказал бы ее устно одному из соседей; если бы он был поэтом-песенником, то сочинил бы балладу; имея он талант мима, он воплотил бы ее в жестах; а если бы он умел хорошо писать, он написал бы рассказ, письмо, сделал бы запись в дневнике и так далее. Перед ним был широкий выбор коммуникативных средств. Однако по какой-то причине, которую может объяснить только психиатр, Дроллинджер выбрал *остенсивное действие*. Он собрал команду из друзей с такими же наклонностями, и вместе они в деталях воспроизвели дело Мэнсона — собственно, легенду Мэнсона — создав новый и неожиданный формат *action gratuite*, бессмысленного действия. Для подтверждения они приложили к нему «печать» — слова «helter-skelter».

Мы бегло проследили воплощение легенды Мэнсона с помощью альтернативных коммуникативных средств, и тем самым, возможно, создали ощущение того, что первым убийством, первым остенсивным воплощением этой темы и было дело Мэнсона. Однако это невозможно проверить. У Мэнсона, конечно, были свои предшественники — все те, кто ранее совершал иррациональные убийства (говоря шире, иррациональные действия). В результате остенсивные действия в Лос-Анджелесе продемонстрировали кумулятивную историю иррациональных действий. Сам по себе акт убийства, кристаллизация разрозненных элементов, предшествовавших событию, может привести лишь к спорной спекуляции. Но на текущем этапе, который был достигнут лишь после того, как история прошла через несколько типов коммуникативных средств, пока, наконец, не возник телефильм, который превратил ее в живую остенсию, мы можем сделать менее гипотетический вывод. Нам следует признать, что факт может стать нарративом, а нарратив — фактом. В этом случае нарратив как последняя фаза, предшествующая возникновению факта и способствующая его появлению, должен называться «протофакт».

Остенсивная и неостенсивная коммуникация, — или, в более привычных терминах, факт и нарратив, — постоянно продолжают процесс ретроактивного взаимодействия, усиливая жизнеспособность друг друга в этом парадоксальном сосуществовании. Исследование взаимодействия легенды и реальности выявило механизмы,

которые повышают значимость фольклора в обществе в последнее время. Оно позволит понять если не причину, то процесс, благодаря которому пограничная зона между областью говорения о чем-то и областью воспроизведения самого действия становится такой оживленной — почему люди так часто склонны и способны передавать легенды при помощи остенсивного и часто девиантного действия.

Надо быть осторожной. Уильям Джеймс сказал как-то, что слово «собака» не кусается. Но прав ли он был?

Литература/References

- Allport, G. W., Postman, L. (1947). *The psychology of rumor*. New York: H. Holt and Co.
- Babcock, B. A. (1978). *The reversible world: Symbolic inversion in art and society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bandura, A. (1978). Social learning theory of aggression. *Journal of Communication*, 1978(28), 12–29.
- Bauman, R. (1977). *Verbal art as performance*. Rowley, Mass.: Newbury House.
- Bausinger, H. (1981). Mundlich. *Narodna Umjetnost*, 1981(1), 11–15.
- Berkowitz, L. (1972) *Social psychology*. Glenview, Illinois: Scott, Foresman and Co., 1972.
- Bettelheim, B. (1976). *The uses of enchantment: The meaning and importance of fairy tales*. New York: Knopf.
- Bird, D. A. (1979). *Rumor as folklore: An interpretation and inventory* (Unpublished doctoral dissertation). Indiana University, Bloomington.
- Boskovic-Stulli, M. (1979). Zeitungen, Fernsehen, mundliches Erzählen in der Stadt Zagreb. *Fabula*, 1979(20), 8–17.
- Brunvand, J. H. (1981). *The vanishing hitchhiker: American urban legends and their meanings*. New York: Norton.
- Crepeau, P. (1978). *Voyage au pays des merveilles: quatre autobiographies d'immigrants*. Ottawa: National Museums of Canada.
- Dégh, L. (1969). The haunted bridges near Avon and Danville and their role in legend formation. *Indiana Folklore*, 1969(2), 54–89.
- Dégh, L. (1971). The “belief legend” in modern society: Form, function, and relationship to other genres. In Wayland D. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 55–68. Los Angeles: University of California Press.
- Dégh, L. (1973). Neue Sagenerscheinungen in der industriellen. In L. Rohrich (Ed.). *Umwelt der USA. Probleme der Sagenforschung*, 341–351. Freiburg: Forschungstelle Sage.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1973). *Dialectics of the legend. Folklore Preprint Series I*(6). Bloomington: Indiana University Press.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1974). The memorate and the proto-memorate. *Journal of American Folklore*, 1974(87), 225–239.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1978). La parola “Cane” morde? Dall’azione alla leggenda, dalla leggenda all’azione. In C. Bianco, M. Del Ninno (eds.). *Festa: antropologia e semiotica: relazioni presentate al Convegno di studi “Forme e pratiche della festa”: Montecatini Terme, 27–29 ottobre 1978*, 58–71. Firenze.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1976). Legend and belief. In D. Ben-Amos (Ed.). *Folklore genres*, 93–123. Austin: University of Texas Press.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1979). Magic for sale: Marchen and legend in TV advertising. *Fabula*, 1979(20), 47–68.
- Dundes, A., Pagter, C. R. (1975). *Urban folklore from the paperwork empire*. Austin: Texas University Press.
- Eco, U. (1975). Paramètres de la sémiologie théâtrale. In A. Helbo (Ed.). *Sémiologie de la représentation*, 33–41. Bruxelles-Paris, Presses universitaires de France.
- Eco, U. (1979). *A theory of semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eliade, M. (1976). *Occultism, witchcraft, and cultural fashions: Essays in comparative religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Encyclopaedia britannica mycropaedia* (1974).
- Fraiberg, S. H. (1959). *The magic years*. New York: Scribner.
- Glassie, H. (1975). *All silver and no brass: An Irish Christmas mumming*. Bloomington: Indiana University Press.

- Grider, S. (1976). *The supernatural narratives of children*. (Unpublished doctoral dissertation). Bloomington: Indiana University.
- Grider, S. (1980). The hatchet man. In L. Dégh (Ed.). *Indiana Folklore Reader*, 147–178. Bloomington: Indiana University Press.
- Honko, L. (1979/80). Methods in folk-narrative research: Their status and future. *Etnologia Europaea*, 11(1), 6–27.
- Honzl, J. (1976). Dynamics of the sign in the theatre. In L. Matejka, I. R. Tituni (Ed.). *Semiotics of Art*, 74–93. Cambridge: MIT Press.
- Klingman, G. (1981). *Calus: Symbolic transformation in Romanian ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Klintberg, B. af (1979). Modern migratory legends in oral tradition and daily papers. *Abstract of Papers*. Edinburg.
- Leach, M. (Ed.). (1949). *Funk & Wagnalls standard dictionary of folklore, mythology and legend*, 1. New York: Funk & Wagnalls.
- Leary, J. P. (1979). Adolescent pranks in Bloomington, Indiana. *Indiana Folklore*, 1979(12), 55–64.
- Loukatos, D. (1974). *Conteurs populaires transmettant leurs recits par écrit. Le cas d'un berger mi-illettre en Grèce*: paper delivered at the Folk-Narrative Congress, Helsinki.
- McDowell, J. H. (1982). Beyond iconicity: Ostension in Kamsa mythic narrative. *Journal of the Folklore Institute*, 1982(19), 119–140.
- Messinger, S. L. et al. (1968). Life as theatre: Some notes on the dramaturgic approach to social reality. In M. Truzzi (Ed.). *Sociology and Everyday Life*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Mook, M. A. (1969). Halloween in Central Pennsylvania. *Keystone Folklore Quarterly*, 14(3), 124–129.
- Müller, I., Röhrich, L. (1967). Deutscher Sagenkatalog. *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*, 1967(13), 339–397.
- Myers, R. J. (1948). *Celebrations: The complete book of American holidays*. New York: Wilson Co.
- Osolsobě, I. (1971). The role of models and originals in human communication. *Language Sciences*, 1971(14), 32–36.
- Osolsobě, I. (1979). On ostensive communication. *Studia Semiotyczne*, 1979(9), 63–75.
- Pentikäinen, J. (1970). Quellenanalytische probleme der religiösen überlieferung. *Temenos*, 6.
- Piaget, J. (1976). *The child's conception of the world*. Totowa, N. J.: Littlefield, Adams & Co.
- Pierce, C. S. Hartshorne, C., Weiss, P. (Eds.). (1960). *Collected papers*. Cambridge, Mass.: Belknap. 1–2.
- Ranke, K. (1967). Kategorienprobleme der Volksprosa. *Fabula*, 1967 (9), 4–12.
- Röhrich, L. (1979). Der Froschkönig und seine Wandlungen. *Fabula*, 1979 (20), 170–192.
- Schwartzmann, H. B. (1978). *Transformations: The anthropology of children's play*. New York: Plenum Press.
- Simonides, D. (1981). “Kann schriftliche Überlieferung Folklore sein?”. *Narodna Umjetnost*, 1981(1), 147–153.
- Sirovatka, Oldrich (1981). “Schriftliche Formen der Folklore”. *Narodna Umjetnost*, 1981(1), 137–146.
- Sterba, R. (1948). On Hallowe'en. *American Imago*, 1948(5), 213–224.
- Strobach, H. (1981) Direkte mündliche Kommunikation als Kriterium für das Wesen der Folklore? *Narodna Umjetnost*, 1981(1), 17–27.
- Sutton-Smith, B. (1972). *The folkgames of children*. Austin: American Folklore Society.
- Swift, J. (1977). *Gulliver's travels*. New York: Oxford University Press.
- Tucker, E. (1977). *Tradition and creativity in the storytelling of pre-adolescent girls* (Unpublished doctoral dissertation). Indiana University, Bloomington.
- Turner, V. W. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Turner, V. W. (1976). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Van Zyl, J. (1979). Towards a socio-semiotic of performance. *Semiotic Scene*, 1979(3), 99–111.
- Virtanen, L. (1976). Paranormale Spontanerlebnisse in der modernen Erzähltradition. *Studia Fennica*, 1976(20), 338–347.
- Voigt, V. (Ed.). (1974). *A szájhagyományozás törvényszerűségei*. [Regularities of Oral Tradition]. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Wallis, M. (1975). *Arts and Signs*. Bloomington: Indiana University Publications.
- Weinstein, D. and Weinstein, M. A. (1974). *Living Sociology*. New York: David McKay Inc.
- Wheeler, L. (1966). Toward a theory of behavioral contagion. *Psychological Review*, 1966(73), 179–192.

СМЕРТЬ ОТ ФОЛЬКЛОРА: ОСТЕНСИЯ, СОВРЕМЕННЫЕ ЛЕГЕНДЫ И УБИЙСТВА

БИЛЛ ЭЛЛИС^[1]

✉ wce2@psu.edu

^[1] УНИВЕРСИТЕТ ШТАТА ПЕНСИЛЬВАНИЯ, США, ПЕНН СТЕЙТ

ПЕРЕВОД МИХАИЛА ГАРДЕРА И ЮЛИИ ЛЯХОВОЙ

Читателю предлагается ознакомиться со статьей фольклориста, специалиста по современным легендам Билла Эллиса, в которой на примере легенд о сатанистах подробно анализируется явление фольклорной остенсии.

Перевод осуществлен по изданию: Bill Ellis (1989). Death by Folklore: Ostension, Contemporary Legend, and Murder. Western Folklore, 48(3), 201–220. при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование»).

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ СТАТЬИ:

Эллис, Б. (Автор), Гардер, М., Ляхова, Ю. (Пер.). (2018). СМЕРТЬ ОТ ФОЛЬКЛОРА: ОСТЕНСИЯ, СОВРЕМЕННЫЕ ЛЕГЕНДЫ И УБИЙСТВА. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 91–106.

DEATH BY FOLKLORE: OSTENSION, CONTEMPORARY LEGEND, AND MURDER

БИЛЛ ЭЛЛИС^[1]

✉ wce2@psu.edu

^[1] PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY, USA, PENN STATE

TR. BY M. GARDER AND YU. LIAKHOVA

We present a paper by folklore and contemporary legends scholar Bill Ellis. Here the phenomenon of folklore ostension is analyzed in extensive detail as exemplified by legends of Satanists.

Translated after: Bill Ellis (1989). Death by Folklore: Ostension, Contemporary Legend, and Murder. Western Folklore, 48(3), 201–220. with support from the Russian Science Foundation (project № 14-18-00590-P «Folklore texts and practices as cultural tradition model: a comparative typological research»).

TO CITE THIS ARTICLE:

Bill, E. (Author), Garder, M., Liakhova, Yu. (Trans.). (2018). DEATH BY FOLKLORE: OSTENSION, CONTEMPORARY LEGEND, AND MURDER. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 91–106. (In Russian).

К середине октября штат Огайо уже готовился к первым осенним заморозкам¹. Последний из праздников урожая стремительно двигался к концу в вихре апельсиновых блинчиков и самых крупных в сезоне тыкв, а домовладельцы упорно сгребали со своих участков опавшие листья и укладывали их в мусорные мешки. Хотя первые серьезные заморозки пока еще не

¹ Первая версия этой статьи была представлена в 1984 году на ежегодной конференции American Folklore Society в Сан-Диего. Я благодарю Линду Дег, Сильвию Грайдер, Джеффри Виктора и Стивена Кролла-Смита за ценные советы и помощь.

погубили помидорные кусты, утренний воздух уже был свеж. И все же в 1982 году атмосфера казалась даже холоднее обычного: газеты пестрели информацией о Чикагском отравителе. Особенно неприятным казалось приближение Хэллоуина, и хрупкие границы между фактами и легендой разрушались без труда. Полиция безуспешно прочесывала сельскую местность недалеко от Колумбуса: жители сообщали, что ночь за ночью где-то в окрестных полях плачет младенец². 14 октября открылись местные «дома с привидениями» — несмотря на жалобы, что показываемые в них ужасы вредны для психологического здоровья детей. Один из представителей власти жаловался: «Вы дали понять, что человекоубийство — это что-то смешное, что понарошку убивать людей и расчленять их — это весело»³. В это же время в каких-то сорока милях к юго-востоку от Колумбуса местный шериф выуживал из реки Хокинг два расчлененных человеческих туловища.

У истории Аннет Купер и Тодда Шульца, — подростков, которым эти тела и принадлежали, — как у любой легенды, нет определенного финала. Возможно, их убил тот человек, которого суд приговорил за это преступление к смертной казни; или, как доказывают другие, они могли стать жертвами ритуального убийства, совершенного сатанистской сектой; или, быть может, как и жертвы Чикагского отравителя, погибли при необъяснимом и оттого еще более мрачном стечении обстоятельств. Как бы то ни было, судьба погибших оказалась переплетена с местными фольклорными нарративами, с духом зловещего Хэллоуина 1982 года и с динамикой развития легенды как таковой: их убийство стало легендой далеко не только в буквальном смысле слова.

Фольклористы придерживаются разных мнений касательно того, происходили или нет описываемые в легендах события на самом деле. Однако в свете последних фактов и исследований более точным представляется рассматривать легенды как нормативные определения реальности, карты, позволяющие определить, что произошло, что происходит и что будет происходить⁴. Это третье измерение легенды, неограниченно простирающееся в будущее, поистине опасно. Линда Дег и Эндрю Важони утверждают, что остенсия — физическое осуществление какого-либо действия — такая же полноправная форма традиционной коммуникации, как и само словесное искусство. Они утверждают, что «не только факты могут превращаться в нарративы, но и нарративы — в факты» [Dégh, Vászonyi 1983], — и обе эти формы представления одинаково традиционны. Многие остенсивные акты совершенно безвредны: в ходе *legend-típ* подростки совершают разные ритуалы, например, трижды гудят в клаксон, паркуются на железнодорожных путях, сидят на каменных «стульях» или охотятся за гранчем⁵. Все эти действия направлены на то, чтобы намеренно воплотить какие-либо сверхъестественные феномены [см.: Ellis 1982–83; Ellis 1983]. Однако некоторые из этих ритуалов включают в себя действия антисоциального

² Газета «Колумбус Диспатч» (Columbus Dispatch), 1982, 7 октября, B1.

³ Газета «Колумбус Диспатч» (Columbus Dispatch), 1982, 14 октября, B1.

⁴ Критика устаревшей тенденции рассматривать легенды как отражение исключительно событий прошлого содержится в следующих работах: Georges 1971: 1–9 и Dégh, Vászonyi 1976: 93–123. Лаури Хонко [Honko 1964: 5–19] плодотворно обсуждала отношения между существующими нарративными традициями и личным опытом человека. Особенно провокационно звучит утверждение, что: «Традиция существует в самом опыте» [цит. по Dégh, Vászonyi 1974: 327]. О том, как легенды, бытующие среди подростков, и сегодня побуждают к действию, см.: [Moss 1979].

⁵ Персонаж американской демонологии, существо, похожее на рептилию, калечащее и убивающее живых существ. *Прим. пер.*

характера, такие как, например, преследование чудаковатых старушек или вандализм на кладбищах. Другие легенды подразумевают социопатические и жестокие действия. Не так давно Сильвия Грайдер предположила, что нынешняя распространенность практик подделки еды и лекарств может происходить из традиционных историй о начиненных взрывчаткой конфетах, распространяемых в качестве хэллоуинских угощений [Grider 1984: 128]. Ряд сенсационных убийств позволяет предположить, что фольклор может каким-либо образом подталкивать людей к самому антисоциальному из всех действий — убийству. Скорее всего, мы никогда не узнаем правды ни о смерти Купер и Шульца, ни о других подобных случаях, в которых убийство переплетается с фольклором. Однако заимствование из семиотики идеи остенсии позволит нам рассмотреть эти преступления с новой точки зрения. Легенды могут помогать людям освободиться от актуальных для них страхов, но также они могут функционировать в качестве поведенческих паттернов для психически нездоровых людей или даже для вменяемых, но хитроумных преступников и, таким образом, проецировать все те же страхи.

ЖЕСТОКИЕ УБИЙСТВА ЖИВОТНЫХ КАК ОСТЕНСИЯ

Чтобы понять эффект, произведенный убийством Купер и Шульца, в первую очередь необходимо проанализировать слухи и легенды, на фоне которых люди воспринимали это преступление. Основу экономики Юго-Восточного Огайо, значительная доля населения которого живет в сельской местности, составляет открытая добыча полезных ископаемых, частные нефтяные скважины, фермерское хозяйство, лесоводство и в маленьких городах, таких как Афины и Логан, мелкая промышленность. Обитатели этих мест живут тихой жизнью и с подозрением относятся к чужакам. Студент родом из этого региона отмечал: «Подавляющее большинство людей находили жизнь тяжелой и имели скудные средства к существованию. Вот именно там, в сельской местности, гораздо сильнее верили в легенды и истории...» [Birnbaum 1978: 23]. Одна из наиболее устойчивых легенд рассказывает о подпольной секте ведьм или сатанистов, которые, совершая свои странные ритуалы, время от времени калечат и приносят в жертву животных. Это поверье не ограничивается окрестностями Логана, но входит в более широкий корпус поверий и легенд, встречающихся по всей сельской Америке. Джефффри Виктор, исследуя вспышки паники по поводу опасных сатанистов, обнаружил, что почти все они произошли «в небольших городах и сельской местности <...> а не в крупных городах», где скорее можно было бы ожидать распространения «городских легенд». Он утверждает, что циркуляции таких историй способствовал рост экономической напряженности в сельской Америке вкупе с беспокойством по поводу распадающихся семейных связей: «Метафорический язык этих слухов рассказывает о семьях, привычный мир которых рушится, а их идеалам тем временем угрожают силы зла» [Victor 1989].

Одним из проявлений этой паники стали появившиеся летом 1974 года сообщения фермеров по всей сельской Америке о «жестоких убийствах животных»: коров находили обескровленными, с отрезанными «с хирургической точностью» половыми органами и с загадочными геометрическими узорами на теле. Многие детективы-любители, озадаченные отсутствием следов вокруг туш животных, предполагали, будто коровы были похищены НЛО, изувечены там, а после сброшены обратно на Землю. Другие выдвигали сложные теории о

странных сектах. В 1974 году в Оклахоме губернатор назначил специальный комитет по расследованию подобных случаев. К марту 1975 года комитет пришел к заключению, что доказательства в пользу того, что «ритуальные практики или сатанистские секты» каким-либо образом связаны с расследуемыми событиями, отсутствуют. Однако в отчете говорилось, что подобные слухи были обычным делом в Небраске и Миннесоте, что власти Техаса всерьез верили, будто тут замешаны сатанисты и что после публичного заявления одного из чиновников о том, что «люди, способные так калечить скот, могут сделать то же самое и с детьми», в Канзасе чуть было не началась паника [Rommel 1980: 241–244].

Эту теорию развивали в Организации по исследованию атмосферных явлений (APRO), работавшей совместно с сочувствовавшими представителями правоохранительных органов Техаса. Они нашли доказательства того, что многие жестокие убийства животных в самом деле были совершены «странной сатанистской группой»:

Мы полагаем, что члены сатанистской группы выслеживали намеченных для жертвоприношения животных под покровом тьмы. Возможно, чтобы распределить вес жертв и, таким образом, не оставлять никаких следов, они использовали большие листы строительного картона. Чтобы избежать сопротивления, животных обездвигивали, стреляя в них дротиками с транквилизатором. Это предположение подкрепляется тем фактом, что на вскрытиях подтвердилось наличие никотин-сульфата в печени некоторых изувеченных животных. Следующим шагом было введение стимулятора сердечной деятельности, предназначенного для того, чтобы сердце животного начало биться очень часто. Затем прокалывалась шейная артерия, и бьющая мощным потоком кровь буквально до последней капли собиралась в большие пластиковые пакеты. После окончания этого действия совершенно все, включая кровь, внутренние органы животных и картон, уносили с места преступления, не оставляя никаких улик⁶ [Spenser 1976: 112].

К удовольствию одного агента ФБР, эта теория была «доказана»: два осужденных преступника из Техаса признались в своей причастности к секте. Они сообщили, что половые органы использовались в секс-оргиях и что как минимум четверо подростков были убиты примерно тем же способом, что и животные. Согласно этому признанию, другие улики оставляли для того, чтобы люди верили, что в деле замешаны НЛО. Секта — настоящие виновники преступления — насчитывала примерно 50 преданных членов и 400–700 частично вовлеченных участников, в число которых входило множество уважаемых адвокатов, врачей и просто граждан. Их цель: «дойти [в убийствах] до людей, чтобы ускорить приход Тысячелетнего Царства Тьмы под властью Сатаны» [Smith 1976: 38–39].

С ноября 1966 года похожие случаи жестоких убийств животных происходили в Юго-Восточном Огайо. Тогда медсестра обратилась в ФБР с жалобой на таинственных угонщиков скота, которые «профессионально убили» и обескровили некоторых ее коров [Spenser 1976: 103]⁷. В 1976 году целый ряд случаев жестоких убийств животных на короткое время поверг регион в панику. В не связанных друг с другом случаях были обнаружены вспоротые тела кроликов и кур, до смерти замученная горящими сигаретами собака, а также посаженная влагилицем на деревянный кол домашняя лама. Летом того же года

⁶ Похожий сценарий развития событий был предложен ветеринаром во время официального расследования случая «нанесения увечий коровам» [Rommel 1980]. Роммел отмечает, что никотин-сульфат входит в состав многих средств от насекомых, которые используются на фермах, и поэтому коровы могли добраться до него сами естественным образом [Rommel 1980: 296].

⁷ В то же время в этом регионе и в соседнем штате Западная Виргиния три собаки были обескровлены, убиты или похищены светящимися в темноте огнями.

по всему региону разошлись слухи о «людях в черном, ... совершавших странные ритуалы». Слухи достигли наибольшего распространения в момент, когда недалеко от Логана следователи обнаружили круг камней, в центре которого находился коровий череп, приподнятый над землей подобно религиозному изображению (*Илл. 1*)⁸. Жители округа Хокинг с огнестрельным оружием в руках прочесывали лес в поисках сатанистов, однако никого не нашли. Убийства в конце концов прекратились, а всем этим случаям предстояло окончательно перейти в разряд легенд [Cannata 1980: 4].

В некоторых других регионах Огайо местная полиция провела масштабные расследования в отношении, судя по всему, настоящих сатанистов. В 1977 году, спустя год после жестоких убийств животных в округе Хокинг, в городе Сидни (округ Шелби) в телефонной будке была найдена коровья голова; глазные яблоки были вынуты, а на шкуре были вырезаны странные узоры. Вскоре после этого жители округа сообщили о том, что видели на деревенских дорогах группы облаченных в белое фигур, шествовавших с зажженными свечами в руках. Следователи якобы выяснили, что «эта деятельность и в самом деле была связана с сатанистской сектой, которая, в свою очередь, была связана с проституцией и торговлей запрещенными препаратами». К сожалению, заключали они, прежде чем удалось собрать достаточно данных, чтобы арестовать преступников, «сатанисты ушли в еще более глубокое подполье», и эти случаи так и остались загадкой. В 1982 году в округе Белмонт нашли алтарь, на котором была обнаружена кровь животных, а прямо перед Хэллоуином 1983 года в округе Фэрфилд (недалеко от Хокинга) на полу заброшенного дома была найдена пентаграмма, в центре которой находился изуродованный труп собаки⁹.

Благодаря подросткам и студентам колледжей эти слухи продолжали существовать как часть распространенной в регионе практики *legend-tripping*. Например, в районе Кливленда подростки рассказывали, что «ведьмы» собираются на реке Кайахога: «Они, типа, как монахи одеты, и у них костер горит, и они приносят в жертву животных или типа того, а если их побеспокоить — то они просто стоят там и смотрят на тебя»¹⁰. Подобным образом недалеко от Толедо «люди со свечами» раз в год проводят оккультные службы, во время которых совершается человеческое жертвоприношение. Тех, кто подглядывает за их ритуалами, раздевают догола, закалывают и душат. Недалеко от Логана популярным местом *legend-tripping* стал горный хребет к северу и западу от

⁸ Детали этого дела были собраны Министерством сельского хозяйства штата Огайо и изложены в [Baird 1984, 15 июля: 10]. Одни и те же случаи с некоторыми вариациями были рассказаны двумя информантами (материал собран [Birnbauм 1978: 13–14]). Они связали эти случаи с сатанизмом и фольклором вокруг Пич-Ридж.

⁹ Город Индиан Хилл неподалеку от Цинциннати тоже упоминается как место культовых жертвоприношений [Kidwell 1975: 3]. Центральным мотив этих рассказов — мотив случайного прохожего, которого хватают и приносят в жертву члены секты — весьма древний, и Фрэзер проследил его истоки до греческой мифологии [Frazer 1922: 429]. Бэйрд добавляет: «Еще одна история, ходившая среди полицейских, рассказывает о гибели двух полицейских, атакованных дьяволопоклонниками после того, как полицейские пересекли границы использованной для ритуала пятиконечной звезды. Расследование по этому случаю проводилось, но так и не было задокументировано» [Baird 1984, 15 июля: 14].

¹⁰ К такому же выводу пришли власти в округе Белмонт. Бэйрд также пишет, что среди полицейских часто ходили слухи, что «во время сатанистских ритуалов убивали детей»; и в самом деле, он приводит длинную цитату из пожелавшей остаться анонимной женщины из округа Фэрфилд, которая утверждала, что в 13 лет ее взяли на сатанистский обряд «в огромном чистом поле в отдаленном районе Северного Огайо», где был ритуально убит младенец. Полицейские восприняли ее заявления всерьез, но признали, что в данном случае сложно отделить факты от вымысла [Baird 1984: 14]. Это, судя по всему, еще один вариант легенды о жертвоприношении младенца, существующей еще с античных времен, см.: [Ellis 1983: 200–208]. Бэйрд также приводит (как документально подтвержденный) случай из Западной Виргинии, где мать «поджарила своего ребенка в духовке», потому что «дьявол велел ей это сделать» [Ellis 1983: 10]. Ср. с легендой «Няня-Хиппи», проанализированной в работе [Brunvand 1981: 65–67].

Афин, также известный как Пич-Ридж или Маунт-Небо. Согласно этим подростковым рассказам, на одном из небольших кладбищ на хребте захоронены ведьмы, поэтому кладбище служит местом встреч для людей, практикующих черную магию¹¹. Предполагаемую силу кладбища увеличивает его расположение в самом центре естественной пентаграммы, образованной вершинами пяти окружающих его холмов¹².

Ни один из информантов не предоставил свидетельств о ритуалах «из первых рук», но практически все знали по одной поучительной истории, как «кто-то» следил за сектой и в итоге плохо кончил. Один информант вспомнил: «Я слышал, что однажды сюда [на Пич-Ридж] девушка пришла одна, и больше ее никто никогда не видел. Через несколько дней одна ее подруга спустилась в долину, и ей-то удалось вернуться, но она была вся изрезана, как будто бритвой или типа того» [Morosco 1976: 7]¹³. Степень того, насколько серьезно информанты относятся к этим историям, как и всегда, варьируется. Один был вполне готов сходить на могилу ночью и прокомментировал: «Парни водят туда телочек, чтоб напугать их до смерти. Может, они думают, что им за это дадут». В то же время он припоминал, что рассказавший ему эту легенду человек был «напуган до смерти» и, когда они поехали на то место, отказывался выходить из машины [Morosco 1976: 5–6]. Другой информант с энтузиазмом собирался проверить сверхъестественную природу этого места: «Мы читали всякое про колдовство и про всякое такое, и мы туда поедem — поедem с палаткой и вызовем каких-нибудь духов. Мне хочется увидеть духа, правда хочется». При этом, хоть он и собирался подражать ведьмам с Пич-Ридж, но также описывал противоположные реакции:

Ну, я приехал туда во второй раз, и мы поговорили с местными и спрашивали, где находится это место, и люди были какие-то странные. Они говорили: «Чего вам там надо, держитесь отсюда подальше». Они правда дико странные, я даже не знаю, чего там такого. Люди правда странно реагируют, когда речь заходит об этом месте. Они были до смерти напуганы, не знаю, почему. Они нам сказали... один фермер, к которому мы заехали, сказал: «Ой, вы только не ходите туда, держитесь подальше», — и он просто отказался говорить об этом, закрыл дверь. Он не хотел говорить с нами, и мы пошли туда, в этот раз это было днем и... мы нашли там дохлую лошадь, кто-то ее связал и оставил умирать, и там она точно умерла не сильно раньше, чем неделю назад, и это дико странные дела [Dore 1979: 17].

По-видимому, все эти слухи и легенды отражают сложный набор преднамеренных действий, неправильно понятых фактов и преувеличений. Каждый случай

¹¹ Но на котором из кладбищ? Бирнбаум установила, что под описание из легенд подходят пять кладбищ на хребте Пич-Ридж, при этом частное кладбище Хэннинг посещается чаще всего. Местный историк У. И. Питерс вспоминал легенды 1939–1942 годов, в которых говорится, что Мэри Т. Робертс, похороненная неподалеку на частном кладбище Симмс, была ведьмой [Birnbaum 1978: 24].

¹² По свидетельству некоторых информантов, холмов всего три. Бирнбаум попыталась найти пентаграмму на топографических картах, но пришла к выводу, что «все пентаграммы немного сомнительны, а из-за рельефа этой местности я могла бы нарисовать идеальную пентаграмму где угодно» [Birnbaum 1978: 24].

¹³ В похожей истории речь идет о «молодой девушке», которую мать предупреждала не ходить с «некоторыми людьми» (предположительно, в поездку на Пич-Ридж), но она «послала мать к черту и все равно поехала. Когда она заявила матери, что не собирается ее слушать, стоявшие на столе белые свечи стали кроваво-красными. Она так и не вернулась домой. Девушка была найдена похороненной на хребте Пич-Ридж. Ее изнасиловали и похоронили заживо» [Birnbaum 1978: 18]. В других историях речь идет о нанесении увечий животным. В одной из них рассказывается о группе детей, которые следили за ведьмами и, видимо, не были замечены, но через неделю на лужайках перед своими домами они нашли груды изуродованных тел собак и кошек, которые, очевидно, принесли туда ведьмы для того, чтобы отомстить преследователям (полевые заметки, лагерь Хирам Хауз, Морленд Хилз, Огайо [информант из г. Афины, Огайо], 23 июня 1981 года). Другие истории, рассказанные подростками, отсылают к известным бродячим кладбищенским мотивам: открывающиеся и закрывающиеся ворота, светящиеся глаза, таинственные ружейные выстрелы и т. д.

жестокого убийства животных так и остается загадкой: следователи стремятся найти подтверждение их естественной смерти и находят его, после чего не продолжают расследование¹⁴, а те, кто «признается» в этих преступлениях, вполне могут лгать. Однако понятие остенсии в том виде, в котором его используют Дег и Важони, позволяет нам выделить его частотные вариации. «Квазиостенсия» — это интерпретация наблюдателем непонятного события в рамках нарративной традиции [Dégh, Vázsonyi 1983: 19–20]. Во многих случаях это действие соответствует тому, что Дэвид Хафффорд называет «гипотезой культурного происхождения»: только человек, который верит во что-либо, может испытать это на самом деле [Hufford 1982: 14]. Соответственно, люди, верящие в существование сатанизма, интерпретируют виденный феномен именно как доказательство деятельности этой секты [Guinee 1987]. В сущности, большинство экспертов склоняется к тому, что «изувеченные» животные погибли естественной смертью, после чего были частично расчленены хищниками, например, воронами или бродячими собаками. А «сатанистские» алтари могли первоначально быть кострищами веселящихся подростков и отправившихся на пикник местных жителей. И все же наблюдатели, готовые найти доказательства сатанизма, будут «картографировать» замеченные факты в рамках известных им ритуалов. Замеченный факт становится для наблюдающего знаком, который сообщает: «И здесь тоже побывали сатанисты!» В таких случаях бытованием легенды является акт интерпретации, а не те действия, в результате которых появился сам замеченный факт.

В иных случаях некоторые факты могут быть результатом «псевдо-остенсии», то есть имитации схем уже известных нарративов в целях создания фальшивки [Dégh, Vázsonyi 1983: 19]. Примеры такого бытования — дети, сами себе портящие конфеты на Хэллоуин, чтобы привлечь внимание, или подростки, пугающие друг друга, изображая Мрачного Жнеца на местах *legend trips*. Подростки, по-видимому, считают, что могут раздражить взрослых и вывести тех из себя, подражая жертвоприношениям животных — будь то подвернувшаяся под руку туша или даже убийство животного с фермы ради создания улики. Подростки, рисуящие из баллончика в общественных местах перевернутые пентаграммы и число 666, действуют из тех же побуждений. Такие действия не связаны с настоящими ритуальными убийствами; и все же для того, чтобы сообщить миру возможность существования таких сектантских ритуалов, могут быть убиты и изуродованы вполне настоящие животные. Такие шутники оставляют знаки, сообщающие наблюдателю: «Видите? Легенда все-таки оказалась правдой!»

И, наконец, существует еще вариант «остенсии» как таковой [Dégh, Vázsonyi 1983: 18–19]. Заинтригованный такими историями, индивид — или группа людей — может решить облачиться в мантию, зажечь свечи, начать бормотать заклинания и, в надежде призвать духа, действительно убивать животных (или людей) каким-либо церемониальным способом. Интерес, выраженный процитированным выше информантом, по сути, является зачаточной формой такого импульса: «...вызовем каких-нибудь духов. Мне хочется увидеть духа, правда хочется. Серьезно, мне бы хотелось. Если б я увидел какого-нибудь, это бы вот прямо очень сильно изменило мой образ мыслей» [Dore 1979: 17]. Как сказал мне один подросток: «Если дьявол существует, значит, и Бог тоже должен

¹⁴ Например, опытный агент ФБР Роммел рассматривал возможность причастности человека к расчленению только в тех случаях, когда можно было доказать, что хищники (койоты, канюки и т. д.) не могли этого сделать [Rommel 1980: 30–33]. Смит утверждает, что шериф из Колорадо отправил в Бюро Расследований Колорадо фрагмент коровьей шкуры, который он сам срезал с трупа. В Бюро Расследований Колорадо на представленном образце нашли следы зубов и шерсть лисницы [Smith 1976: 28].

существовать». Возможно, СМИ и преувеличивает количество подростков, заигрывающих с сатанизмом, но при этом очевидно, что отдельные люди признались в проведении импровизированных «черных месс» и даже убийствах мелких животных, просто чтобы посмотреть, что произойдет [Bourget, Gagnon, Bradford 1988: 197–201]. Видимо, все эти формы остенсии функционируют синергетически. Чем больше случаев, вполне объяснимых естественными причинами, интерпретируется через понятие «сатанизма», тем больше людей определенного склада, в особенности подростков, испытают искушение поэкспериментировать с остенсией либо путем разыгрывания нарративов через фальшивки, либо, что более опасно, воспринимая сатанизм серьезно и становясь, хоть бы и временно, частью легенды. А когда миром традиции предлагаются убийства и человеческие жертвоприношения, один из путей неизбежно ведет к расчлененным телам в реке.

«САТАНИСТСКИЕ» УБИЙСТВА В ЛОГАНЕ

Истерия, последовавшая за обнаружением в 1982 году недалеко от Логана расчлененных тел, таким образом, становится вполне понятной. Сперва обнаружение разложившихся туловищ, затем, в отдельных небольших захоронениях, находки голов, рук и ног Купер и Шульца — все это, казалось, можно было объяснить только через ритуальное убийство. Несмотря на то что тела «сильно разложились», следователи все же заявили, что расчленение было произведено «умелым профессионалом», например, хирургом. Почти сразу на память пришли жестокие убийства животных 1975–1976 годов, и жители Логана обвинили в убийствах дьяволопоклонников. «Это наверняка что-то сектантское, — прокомментировал один из жителей, — других объяснений, зачем так уродовать тела, просто нет». Другой выдвинул гипотезу, что жертвы «наткнулись на что-то, что кто-то хотел скрыть»¹⁵. Полиция, со своей стороны, не стала исключать возможность причастности настоящих сатанистов, но в то же время приписывала убийство «какому-то психу». Представитель полиции отметил: «Люди обеспокоены. После того, как об этом случае стало известно, до нас много слухов доходило ... Люди волнуются за детей. А скоро ведь Хэллоуин»¹⁶. Традиционные походы за сладостями сначала перенесли с вечера Хэллоуина на день, а потом и вовсе заменили дневным праздником, организованным за счет городского бюджета. Вечеринка прошла хоть и напряженно, но без происшествий, однако никакого объяснения гибели двух подростков так и не появилось.

Примерно год спустя, когда Хэллоуин вновь замаячил на горизонте, полиция, наконец, произвела арест по делу об убийстве, и обществу стала известна другая версия случившегося¹⁷. С самого начала Дейл Джонстон — заботливый отчим Аннет Купер — с необычайным рвением стремился всеми силами помочь следствию. О «видениях», в которых ему явились «вода и высокие деревья», он рассказал еще до того, как тела были найдены в подходящем под описание месте. Для того чтобы помочь опознать трупы, Джонстон предъявил полиции фотографию Аннет в обнаженном виде. Он сказал, что сфотографировал ее в шутку,

¹⁵ Газета «Колумбус Диспатч» (Columbus Dispatch), 1982, 20 октября, B1.

¹⁶ Газета «Колумбус Диспатч» (Columbus Dispatch), 1982, 17 октября, A1.

¹⁷ Детали судебного процесса и свидетельские показания взяты из воспоминаний, опубликованных в газете «Колумбус Диспатч», в первую очередь в следующих выпусках: 17 янв 1984: A1; 19 янв 1984: A1; 21 янв 1984: A2; 24 янв 1984: A1; 25 янв 1984: A1; 29 янв 1984: A1, C3.

однако полицейским это показалось подозрительным, а после они выяснили, что отчим не раз ее насиловал. Бывший парень Аннет рассказал полиции, что, когда они встречались, он получал звонки с угрозами. Звонивший говорил, что убьет и кастрирует молодого человека, если тот не оставит Аннет в покое. Он вспомнил, что голос и правда был похож на голос отчима Аннет, а тело Тодда Шульца действительно было найдено кастрированным. На основании этих фактов власти Логана предъявили обвинение, и в январе 1984 года начался суд над Джонстоном.

Весь город внимательно следил за расследованием, местная радиостанция вела прямое включение из зала суда. Обвинение представило Джонстона как неуравновешенного педофила, приревновавшего свою дочь к Шульцу и испугавшегося разоблачения совершенного им инцеста. Он заманил жертв на свою ферму, где и застрелил их; затем, чтобы легче было избавиться от тел, он расчленил их и по частям отнес на ближайшие поля и в реку. Но защита указывала на значительные пробелы в доказательствах: орудие убийства не было найдено; ни кровь, ни ткани, ни баллистическая экспертиза не сумели наверняка связать Джонстона с обнаруженными телами; ни один свидетель не видел Джонстона рядом с теми местами, где были обнаружены тела, и только один человек видел в тот день обвиняемого вместе с жертвами, однако он вспомнил важные детали только под гипнозом. Джонстон признался, что порой он мастурбировал в присутствии членов семьи, «чтобы избавиться от проблем с простатой», однако сам он, его жена и другая падчерица заявили, что их семейная жизнь была совершенно нормальной и счастливой. Как ни странно, подтверждение этому заявлению было найдено и в словах самой Аннет, которые были записаны на видео для местного конкурса красоты.

Несмотря на эти пробелы, коллегия из трех судей, посоветовавшись менее двух часов, вынесла обвинительный приговор. Предупрежденная о запрете на демонстрации толпа, находившаяся внутри зала судебных заседаний, оставалась спокойной, но, как только вердикт был объявлен по радио, в открытых для публики помещениях здания суда начался настоящий ад, выплеснувшийся на улицы города. Наконец-то освободившись от тени затаившихся сатанистов, жители города вопили и ликовали, машины сигналили, все барабанили по мусорным бакам и кричали друг другу о добрых вестях. «Справедливость восторжествовала», — со слезами на глазах сказала мать Тодда Шульца, отправляясь домой отпраздновать новость бутылкой шампанского¹⁸. Но адвокаты Джонстона так вовсе не считали и готовили апелляцию. Торжество местного сообщества, по их мнению, означало только катарсис от того, что в лице их клиента нашелся, наконец, козел отпущения. Они заявили, что, испугавшись паники в городе, полицейские просто обошли стороной факты, указывающие на связь этого убийства с сатанистами. Настоящие убийцы все еще были на свободе, скрываясь среди нормальных на первый взгляд горожан.

Адвокатов Джонстона поддержал Джефф Ф. Хилсон III, учитель старших классов из Колумбуса и эксперт-криминалист, специализирующийся на ритуальных убийствах. Он был заявлен в качестве свидетеля защиты, но не был вызван во время заседания. После вынесения приговора его свидетельские показания стали частью ходатайства о новом рассмотрении дела¹⁹. Изучив результаты вскрытия, Хилсон обнаружил необычные отметки на теле Шульца, которые

¹⁸ Газета «Колумбус Диспатч» (Columbus Dispatch), 1984, 19 января, С3.

¹⁹ Показания Хилсона были резюмированы в следующих выпусках КД: 30 янв 1984: D1 и 8 июля 1984: B3.

могли быть сатанистскими символами: крест с исходящими от него «лучами» на солнечном сплетении, «соответствовавшими сатанистскому крестному пути, посвященному сатанистской троице Люцифера, Вельзевула и Баала» (Илл. 2)²⁰. Он заключил, что убийство Купер и Шульца, «вне всякого сомнения, было совершено пятью или более убежденными, совершенно извращенными сатанистами».

Скорее всего, заявил он, произошло следующее: девушка и молодой человек, обнаженные, «лежали на земле рядом друг с другом» поблизости от того места, где впоследствии были найдены их тела, когда член сатанистской секты застал их врасплох и застрелил обоих. После этого убийца отправился созывать остальных дьяволопоклонников на «полуночную церемонию». Кровь убитых была выпита «в ходе ритуала», а их половые органы и ногти были удалены. Как заявил Хилсон, они «могли использоваться убийцами в качестве оберегов». Затем тело Тодда было изуродовано и расчленено в соответствии с сатанистским символизмом с «отточенным до совершенства мастерством лидера группы, который уже имел опыт в этом деле», в то время как тело Аннет, порубленное грубее, «расчленялось неофитами». Хилсон предупредил, что «всякий раз, как Сатану призывают вновь, предложенная жертва должна быть больше прежней... В будущем, когда сатанисты Хокинг Хиллс станут призывать свое божество, они должны будут превзойти нынешний ритуал».

Дейл Джонстон в интервью, которое он дал после вынесения приговора, отрицал свою причастность к убийству и горячо поддержал сатанистскую версию. Он вспомнил, что, когда он переезжал в округ Хокинг, друзья предупреждали его, что там «часто» происходили жестокие убийства животных, и отметил, что «всегда» верил, что за смерть его падчерицы в ответе дьяволопоклонники. При этом, упомянул он, еще одно видение сообщило ему, что к убийству причастен «хорошо известный местный житель», однако более подробно высказываться не стал²¹. Процесс рассмотрения апелляций продолжался более пяти лет, и в итоге, в октябре 1988 года, апелляционный суд штата Огайо постановил, что судьи допустили ошибку, принимая в расчет показания загнипнотизированного свидетеля. Приговор был отменен. По состоянию на 1 октября 1989 года решение по делу Дейла Джонстона еще не принято. Ожидаются новые судебные заседания, но сомнительно, что из них родится сколько-нибудь определенная картина того, как и зачем были убиты Аннет Купер и Тодд Шульц. Все это до сих пор остается загадкой; ясно лишь, что убийство было совершено в рамках своего рода традиции.

УБИЙСТВО КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ЛЕГЕНДЫ

Если посмотреть на улики с точки зрения остенсии, можно предложить несколько возможных интерпретаций случившегося. Некоторые из них менее правдоподобны. Быть может, Купер и Шульц погибли в результате убийства и самоубийства, после чего их тела были изуродованы хищниками? В таком случае, увечья и расчленение тел могли и не иметь существенного значения, но, как и в случае с жестокими убийствами скота, доведенные до истерии жители города в поисках следов активности сатанистов придали этому факту слишком

²⁰ Газета «Колумбус Диспатч» (Columbus Dispatch), 1984, 30 января, D1.

²¹ Газета «Колумбус Диспатч» (Columbus Dispatch), 1984, 31 января, C1.

большое значение. Сложность тут в том, что части тел были захоронены в пяти или шести небольших могилах, а части полового органа Тодда Шульца были найдены засунутыми в носок, брошенный на железнодорожные пути недалеко от поля так, словно кто-то нарочно хотел привести поисковый отряд к телу²². Эти факты заставляют предположить, что убийцей был именно человек. Он принял решение расчленил и разбросать части тел именно таким образом, чтобы они были найдены и внушали ужас. Учитывая устойчивое бытование в данном регионе легенд, связанных с жестокими убийствами животных, также представляется вероятным, что преступник хотел, чтобы созданные им улики понимались именно в рамках существующей фольклорной традиции: «Это произошло, они все-таки добрались и до людей». Вопрос, впрочем, тут состоит в том, в какой именно момент фольклор стал влиять на действия людей.

Существует вероятность, что это преступление было формой псевдо-остенсии, т. е. сатанизм не имел ничего общего с убийством, но напрямую повлиял на то, как именно убийца рассчитывал представить свое преступление местным жителям. Таким образом, первично было преступление, и лишь потом — фольклор. Например, если Джонстон виновен в преступлении, то он избавился от тел именно таким образом, чтобы сбить полицию со своего следа и направить расследование в сторону персонажей легенд, которые имеют привычку уходить от расследований «еще глубже в подполье». Такая тактика напоминает практику использования легенд и распространенных представлений о «пропавших детях» людьми, заматающими за собой следы. Примером наименее опасных действий такого типа может служить практика молодежи наутро прикрывать бурные гулянки на всю ночь тем, что их якобы «похитили»²³.

Но существуют и более зловещие вариации подобного поведения. Бранванд отмечает, что «попытка похищения» — современная легенда, в которой речь идет о похищении ребенка у матери в торговом центре — вошла в очередной цикл своей популярности после телевизионной документальной драмы о похищении и убийстве Адама Уолша, которая транслировалась в октябре 1983 года. Всю весну и лето 1984 года легенда циркулировала во многих частях страны и принималась за реальную историю, а после того, как 21 ноября ее опубликовала колумнистка Энн Ландерс, обрела еще больше правдоподобия [Brunvand 1986: 148–156]. Вскоре после этого, 3 января 1985 года, Шэрон Комиц рассказала полиции, что на несколько минут она оставила своего месячного сына Гаррета одного в машине на парковке торгового центра Ames Plaza в Филиппсбурге, штат Пенсильвания. Когда она вернулась, то обнаружила, что ребенок пропал; его тело было найдено на следующий день в реке неподалеку. Адвокат семейства заявил:

Это не подходит ни под один тип здешних преступлений. Просто абсурд какой-то. Город маленький, и будь кто-нибудь настолько ненормальным, чтоб совершить такое, люди бы знали, кто это. Он начал бы с преступлений небольшой тяжести и только постепенно дошел бы до такого. Мы рядом с трассой 80, так что я думаю, наверное, это сделал кто-то проезжий²⁴.

²² Газета «Колумбус Диспатч» (Columbus Dispatch), 1982, 18 октября, A1; «Колумбус Диспатч» (Columbus Dispatch), 1982, 19 октября, A1.

²³ Например, в разгар напряженности, связанной с пропажами детей, в издании «Хейзатон Стандард-Спикер» (23 фев 1989: 18) писали, что две пропавшие на ночь четырнадцатилетние девочки нашлись и сообщили полиции, что их якобы похитили. После следственных действий они признались, что провели ночь, катаясь по округе и распивая пиво с парнем постарше.

²⁴ «Сандей Пэтриот Ньюз», Харрисберг, Пенсильвания, январь 1985, 1.

В то же время расследование показало, что Шэрон Комиц и раньше жестоко обращалась с детьми, а за день до «похищения» сына родители застраховали его жизнь на 3 000 долларов. В итоге мать призналась в том, что сама убила ребенка и выдумала историю с похищением; ее приговорили к 8 годам принудительного лечения в тюрьме²⁵.

Похожий случай произошел четыре года спустя в Филадельфии. 10 января 1989 года Таня Дакри заявила, что, когда она была в Северо-Западном торговом центре, к ней подбежали двое молодых мужчин, схватили ее двухмесячного сына Захари и умчались в коричневом четырехдверном «форде» без номеров. Опять же, как выяснилось, миссис Дакри ранее имела опыт жестокого обращения с детьми, и вскоре она призналась, что утопила младенца в ванночке для купания, разрезала тело на шесть частей, после чего они с мужем избавились от улики, сбросив останки с мостов в сельской местности к северо-западу от города. Судебный процесс над супругами Дакри еще идет²⁶. В обоих случаях истории похищения изначально представлялись в средствах массовой информации как подлинные и, таким образом, послужили дымовой завесой и отвели подозрения от семей убитых.

Менее однозначен случай девятилетнего мальчика Тимоти О'Брайана из Хьюстона. Он погиб в ночь Хэллоуина 1974 года, отравившись выпрошенной по обычаю конфетой, напичканной цианистым калием. Его отец, Рональд Кларк О'Брайан, утверждал, что сын получил роковое угощение от чудаковатого типа «с волосатыми руками» в одном из домов, в которые они заходили вместе. Однако полиция обнаружила косвенные улики, позволившие предположить, что О'Брайан сам купил цианистый калий и дал его своему сыну, чтобы получить страховую выплату за жизнь ребенка. Эта история получила в Техасе широкую огласку, и в том числе из-за нее в этом регионе была отменена практика хождения за конфетами на Хэллоуин. По иронии судьбы, казнь О'Брайана была назначена на полночь Хэллоуина 1982 года — это время судья счел в данном случае особенно уместным. О'Брайан несколько раз добивался отсрочки приговора, но когда его, наконец, казнили, вскоре после полуночи 31 марта 1984 года, техассцы по всему штату явились в бары в костюмах для хэллоуина²⁷.

Тот факт, что жители штата отреагировали на это событие празднеством, позволяет предположить, что казнь О'Брайана, как и признание Джонстона виновным в убийствах, воспринималась как ритуал избавления сообщества от представляемой легендой угрозы²⁸. В отличие от Шэрон Комиц и Тани Дакри, О'Брайан действительно мог убить своего сына, используя сюжет легенды. Он мог быть виновен (как пишет Грайдер) «в том, что претворил в жизнь “городскую легенду” и довел ту до абсолютного логического конца — убийства» [Grider 1984: 128]. Однако О'Брайан до самого конца настаивал на своей невиновности, и, если он все же не убивал своего сына, можно сказать, что они оба стали жертвами фольклора, воплощенного через остенсию.

²⁵ «Сандей Пэтриот Ньюз», 27 января 1985, 1; «Хейзлтон Стандарт-Спикер», 26 октября 1985.

²⁶ Сообщения агентства «Ассошиэйтед Пресс» 10 и 11 января 1989 года. Интересно, что многие рассказы подростков о «мостах плачущих детей» описывают, как жестокие матери сбрасывают младенцев с мостов в реки или на железнодорожные пути.

²⁷ Дело О'Брайана упоминается Дег и Вазони [Dégh, Vaszonyi 1983: 12] и подробно обсуждается Грайдер [Grider 1984: 128–129, 134–139; Grider 1985].

²⁸ Ср. с широким празднованием казни серийного убийцы Теодора Банди 25 января 1989 года [Gelman, Gonzales 1989: 66].

Вероятно ли, что Купер и Шульц умерли в результате остенсии как таковой? Это возможно, однако сомнительно, что сразу пять или более «совершенно извращенных» сатанистов проживали неподалеку от Логана и все бросили, чтобы ринуться на полуночную церемонию питья крови и расчленения трупов, не вызвав при этом никаких подозрений. Учитывая панику, накрывшую город после обнаружения тел, такие улики просто не могли пройти мимо следователей²⁹. Однако вполне возможно, что фольклор предшествовал преступлению: неуравновешенные личности могли использовать существующие легенды как образец для действий в реальной жизни. Случай Ричарда Кассо, подростка-металлиста с Лонг-Айленда, может отлично проиллюстрировать эту модель. В июле 1984 года Кассо, разозлившись из-за кражи наркотиков, зарезал другого подростка и изувечил труп, пародируя при этом сатанистский ритуал. Заставив свою жертву сказать «я люблю Сатану», Кассо выдавил ему глаза, после чего объявил, что «дьявол повелел ему убить», и нанес смертельный удар. Вскоре после задержания он покончил с собой. Местные правоохранительные органы обвинили «Рыцарей черного круга», банду, в которой состоял Кассо, в серии «очевидно ритуальных жертвоприношений животных», «обугленные и изувеченные тела» которых были найдены за предыдущие три года. Хотя жители Нортпорта, родного города Кассо, опровергали заявления полиции, что округ якобы «кишел» сатанистскими сектами, очевидно, что в своих действиях Кассо руководствовался именно легендами о поклонении дьяволу³⁰.

Точно так же и признавшийся в серийных убийствах техасец Генри Ли Лукас заявил, что он получал руководство к действию от секты. Осужденный за убийство своей матери в 1960 году, Лукас провел 10 лет в тюрьмах и психиатрических клиниках, а после повторного ареста в 1982 году за убийство и расчленение на «крошечные кусочки» своей пятнадцатилетней гражданской жены, начал признаваться в длинной серии убийств случайных людей. После того, как его приговорили к смертной казни за убийство автостопщицы, совершенное в Хэллоуин на трассе 35, он признался, что был членом «организации дьявола» под названием «Руки смерти». Члены этой секты убивали и людей, и животных, ритуально распиная их на кресте, что «должно было вернуть дьявола к жизни». Некоторые члены секты, как вспоминал Лукас, ели человеческую плоть и пили кровь. «Для инициации, — рассказывал он (как и во многих легендарных тайных обществах с дохристианских времен и после), — приходилось пойти и убить человека». Его сообщник Отис Эдвард Тул (который в свое время признался в похищении и убийстве Адама Уолша) также упоминал свою принадлежность к секте и признавался, что ел человеческую плоть. Женщина, работавшая в католической миссии в техасских тюрьмах, говорила, что слышала о «Руках смерти» и от других заключенных, которые также говорили, что состояли в этой организации³¹.

²⁹ Конечно, глава местной полиции и сам мог быть сатанистом — таким предположением Джек Т. Чик в своей религиозной брошюре-комиксе объяснял, почему разоблачают столь немногие секты [Chick 1987].

³⁰ Сообщения агентства «Ассошиэтед Пресс» от 7 июля 1984; 8 июля 1984; 15 июля 1984. С журналистским описанием этого убийства можно ознакомиться в: St. Clair 1987. Подобные случаи практически постоянно предаются огласке в СМИ. В сообщении агентства «Ассошиэтед Пресс» от 6 октября 1984 года, например, рассказывается, как житель Кливленда, штат Огайо, обезглавил свою двухлетнюю дочь и тяжело ранил двух старших детей и жену, «очевидно, в попытках “изгнать из них дьявола”».

³¹ Описание действий этой «секты», сделанное Лукасом, было опубликовано изданием «Форт-Ворт Стар-Телеграм» и передано информационным агентством «Юнайтед Пресс Интернэшнл» 23 апреля 1984 года. Общая карьера и признания Лукаса были описаны в «Нью-Йорк Таймс» 2 октября 1983: 33; 16 октября 1983: 34; 9 ноября 1983: 20; 12 апреля 1984: 19; 13 октября 1984: 30; 14 января 1985: 8. См. также Jenkins 1988. В череде судебных разбирательств и апелляций, а также слухов, которые спироцировало дело, помогает разобраться обзор, сделанный в: Sapaan 1989.

Правоохранительные органы приняли заявления Лукаса всерьез, хоть и признавали, что он не мог совершить всех тех преступлений, в которых сознался. В октябре 1983 года, после трехдневного совещания, на котором присутствовали полицейские из двадцати штатов, была надежно доказана связь Лукаса и Тула с 97 убийствами. Техасские рейнджеры обеспечили «группу специального назначения» для помощи полиции, ищущей связь между нераскрытыми убийствами и исчезновениями и рассказами Лукаса. В конце концов следователи из 26 штатов использовали его признательные показания, чтобы закрыть более чем 200 дел по убийствам. Однако истории вроде тех, что рассказывали техасские заключенные, чтобы «объяснить» жестокие убийства скота, могут быть выдумками ради привлечения внимания, получения особого режима содержания и повышения своего статуса среди других заключенных. После того, как число убийств, приписанных себе Лукасом, превысило 600 человек, он, наконец, отказался от своих показаний и заявил, что на самом деле убил только одного человека — свою мать. Фабрикуя признания, он во всем соглашался со следователями, рассказал Лукас корреспонденту из Далласа, чтобы доказать тем самым, что полицейские были «по-настоящему тупыми». И со значением прибавил: «Вот теперь мы и узнаем, кто здесь настоящие преступники»³². Без сомнения, многие рассказы Лукаса были его собственными выдумками, основанными на легендах о сектах и серийных убийцах, которые он слышал от полицейских и от других заключенных. Но если мы попробуем найти золотую середину и предположим, что он убил более одного и менее 600 человек, то получится, что Лукас вполне мог подражать в некоторых из своих преступлений схемам, описанным в легендах о ритуальных убийствах.

На ранних этапах расследования убийств Купер и Шульца остенсия рассматривалась как реальная версия преступления. Железнодорожная эстакада неподалеку от поля, где были найдены тела, была известна как место «тусовки» бродяг и подростков-наркоманов, нередко собиравшихся там, чтобы выпить и принять наркотики. Если какие-то из жестоких убийств животных в округе Хокинг в 1976 году действительно были совершены душевнобольными людьми или психически не вполне нормальными подростками, горящими желанием «повторить» сенсацию или «увидеть духа», то вполне возможно, что серийные убийцы вроде Лукаса или помешавшиеся из-за наркотиков группы вроде банды Кассо вполне могли быть виновны в убийствах. Такие группировки, как показывает исследование Семьи Мэнсона, проведенное Гэри Аланом Файном, отличаются характерными фольклорными традициями [Fine 1982: 47–60], которые вполне могут включать в себя остенсию как таковую, призванную выразить антиобщественный, «безумный» посыл. Вне зависимости от того, участвовала группа лиц или конкретный человек в организованном поклонении Сатане или нет, внешняя сторона практик поклонения дьяволу могла послужить образцом для в высшей степени нигилистических действий с объяснением вроде «меня заставил Сатана, и его власть разрушать распространяется на все до единой человеческие жизни».

Но с тем же успехом Джонстон (или кто-либо еще) мог использовать эту же внешнюю атрибутику, чтобы сделать другое заявление — не «Сатана меня заставил», а «Сатана заставил сделать это ИХ, а не нас — богобоязненных, читающих Библию хороших семьянинов и надежных членов общества». Жители городов вроде Логана, ища избавления от тревоги по поводу скрывающихся в

³² О публичном отказе Лукаса от своих слов и вызванных этим последствиях см. Нью-Йорк Таймс, 14 апреля 1985: 40; 18 апреля 1985: 17; 24 апреля 1985: 16; и 30 ноября 1985: 8.

толпе неизобличенных сатанистов, могли потребовать и нового человеческого жертвоприношения — в нашем случае таковым оказался склонный к извращениям, но невиновный Дейл Джонстон. Определенно, празднество, разразившееся после его осуждения, подчеркивает жертвенную природу этого приговора. Также и тот факт, что полицейские по всей стране оказались готовы повесить все нераскрытые убийства на одного психически нездорового человека, основываясь только на его словах, говорит о том, что и они не могли вынести вероятности, что где-то среди них живут неизвестные убийцы. Ирония заключается в том, что новый суд над Джонстоном или дальнейшие откровения Лукаса не помогут нашему обществу избавиться от тех демонов, которых оно привыкло изгонять. И не в наших силах узнать, когда очередная легенда о сатанистах потребует новую человеческую жертву.

Фольклористы должны признать, что традиционные нарративы существуют не только в виде вербальных текстов, которые следует собирать, расписывать и помещать в архив. Они также представляют собой руководство к действию, и нередко — к жестокому действию. Значит, наше представление о фольклоре должно быть расширено: помимо осмысления того, как легенды отражают «действительно» произошедшие события, мы не должны забывать и о том, что человек или группа людей может совершить в будущем. Глэдис Мари Фрай продемонстрировала, как белые расисты использовали легенды о сверхъестественном для выдумывания ритуалов Ку-клукс-клана [Fry 1975], а Рональд Л. Бэйкер недавно отметил, что устные рассказы о линчеваниях, совершавшихся в Индиане, весьма точно соответствуют действительно произошедшим тогда событиям, несмотря на более чем 75 лет изустной передачи нарративов. Он предполагает, что сами эти события, будучи «ритуализованным насилием», являлись воплощением традиционного нарратива в неменьшей степени, чем рассказы, в свою очередь, вызванные ими к жизни.

Точно так же и в наше время легенды об убийствах и пытках, совершенных сатанистами, — не просто выражение ужаса, порождаемого человеческим воображением, но парадигмы, в соответствии с которыми мир можно сделать еще более ужасным. Всегда существует опасность стирания границ между «домом с привидениями» и внешним миром, и некоторые взрослые люди действительно находят убийства и расчленения трупов забавными. Это не значит, что фольклористам следует отказаться от изучения подобных легенд или же пытаться их подавить. Однако фольклористам, исследующим такие тексты, не стоит рассматривать исключительно вербальный пласт традиции — но необходимо признать, что традиция несет в себе еще и серьезные угрозы в реальной жизни.

Литература/References

- Baird, D. (1984, July 15). Sympathy for the Devil. *Capitol: Sunday Supplement to the Columbus Dispatch*, 10.
- Baker, R. L. (1988). Ritualized violence and local journalism in the development of a lynching legend. *Fabula*, 29(3–4), 317–325.
- Birnbaum, M. (1978). *Ghost and witch [sic] Legends in the surrounding Athens county*. Undergraduate collection project. Ohio State University Folklore Archives.
- Brunvand, J. H. (1981). *The vanishing hitchhiker: American urban legends and their meaning*. New York: Norton.
- Brunvand, J. H. (1986). *The Mexican pet*. New York: Norton.
- Canaan, D. (1989). *Horror in Hocking County*. Cincinnati: Land of Canaan Publications.

- Cannada, K. M. (1980). *Legend-trips: Mayfield-mentor area*. Ohio State University Folklore Archives.
- Chick, J. T. (1987). *The poor little witch*. Chico, CA: Chick Publications.
- Dégh, L., Vászonyi, A. (1974). The memorate and the proto-memorate. *Journal of American Folklore*, 87(345), 227–239.
- Dégh, L., Vászonyi, A. (1976). Legend and belief. In D. Ben-Amos (Ed.). *Folklore Genres*, 93–123. Austin: University of Texas Press.
- Dégh, L., Vászonyi, A. (1983). Does the word “Dog” Bite? Ostensive action: A Means of Legend-Telling. *Journal of Folklore Research*, 20(1), 5–34.
- Donovan, R., Wolverton, K. (1976). *Mystery stalks the prairie*. Raynesford, MT: T.H.A.R. Institute.
- Dore, M. J. (1979). *Ghosts and other legends*. Ohio State University Archives.
- Ellis, B. (1982–1983). Legend-tripping in Ohio. A behavior survey. *Papers in Comparative Studies*, 1982–1983(2), 61–73.
- Ellis, B. (1983a). Adolescent legend-tripping. *Psychology Today*, 1983(August), 68–69.
- Ellis, B. (1983b). De Legendis Urbis: Modern legends in Ancient Rome. *Journal of American Folklore*, 96(380), 200–208.
- Fine, G. A. (1982). The Manson Family: The folklore traditions of a small group. *Journal of the Folklore Institute*, 19(1), 47–60.
- Frazer, J. G. (1922). *The golden bough: A study of magic and religion*. Abridged edition. New York: MacMillan.
- Fry, G.-M. (1975). *Night riders in black folk history*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Gelman, D., Gonzales, D. L. (1989, 6 February). The Bundy carnival. *Newsweek*, 66.
- Georges, R. A. (1971). The general concept legend: Some assumptions to be reexamined and reassessed. In W. Hand (Ed.). *American Folk Legend: A Symposium*, 1–19. Berkeley, California: University of California Press.
- Grider, S. (1984). The razor blades in the apples syndrome. In P. Smith *Perspectives on Contemporary Legend*. Sheffield: CECTAL, 128–140.
- Grider, S. (1985). *Razor blades in the apples: The proto-legend that is changing Halloween in America*. Unpublished paper presented at the 1985 Annual Meeting of the American Folklore Society.
- Guinee, W. (1987). Satanism in Yellowwood Forest: The interdependence of antagonistic world-views. *Indiana Folklore and Oral History*, 16(1), 1–30.
- Honko, L. (1964). Memorates and the study of folk beliefs. *Journal of the Folklore Institute*, 1(1–2), 5–19.
- Hufford, D. (1982). *The terror that comes in the night*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jenkins, P. (1988). Myth and murder: The serial killer panic of 1983–1985. *Criminal Justice Research Bulletin*, 3(11), 1–7.
- Kidwell, T. (1975). *Legends*. Ohio State University Folklore Archives.
- Morosco, J. A. (1975). *Legends*. Ohio State University Folklore Archives.
- Moss, J. C. (1979). The barrens of Southern Chester County and their role in story formation, Transmission and Maintenance. *Keystone Folklore*, 23(1–2), 1–27.
- Rommel, K. M. (1980). *Operational animal mutilation: Report of the district attorney, First Judicial District, State of New Mexico*. Santa Fe.
- Smith, F. W. (1976). *Cattle mutilation: The unthinkable truth*. Cedaredge, CO: Freedland Publications.
- Spencer, J. W. (1976). *The UFO yearbook*. Springfield, MA: Phillips Publishing Co.
- St. Clair, D. (1987). *Say you love Satan*. New York: Dell Books.
- Stewart, J. R. (1977). Cattle mutilation: An episode of collective delusion. *The Zetetic*, 1(2), 55–56.
- Victor, J. S. (1989). A rumor-panic about a dangerous satanic cult in Western New York. *New York Folklore*, 15(1–2), 23–49.

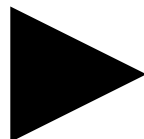


НАРВСКИЕ ВОРОТА

В 1989 году в экспедиции в Калининскую область на мой вопрос о колдунах мне сказали следующее: «Вы из Ленинграда? Так там у вас своя колдунья есть. Нарвские ворота знаете? Так вот там наверху колдунья стоит, коней своих держит...» — «Живая?» — «Да, когда был в году тридцатом, живая вроде была...» Нарвские триумфальные ворота были поставлены в 1834 году в память о героях Отечественной войны 1812 года. Ворота украшает колесница с шестью конями, управляемая богиней Славы. Ее и считал герой рассказа колдуньей. Возможно, именно этот сюжет ленинградской легенды изображен на картине Павла Филонова «Нарвские ворота», хотя мы и видим там наверху над воротами не колдунью, а колдуна (1929 год). — В. Л.



Фотография 2011 года



ФОЛЬКЛОР РАЗДЕЛЕННОГО ОБЩЕСТВА: СЛУХИ О КАННИБАЛИЗМЕ В ПОСЛЕВОЕННОЙ ЭСТОНИИ

ЭДА КАЛМРЕ^[1]

✉ EDA@FOLKLORE.EE

^[1] ЭСТОНСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ МУЗЕЙ, ЭСТОНИЯ, ТАРТУ

ПЕРЕВОД МАРИИ-ВАЛЕРИИ МОРРИС

Публикация представляет собой компиляцию переработанных глав из двух книг: Kalmre E. (2013). *The Human Sausage Factory: A Study of Post-War Rumour in Tartu*. Amsterdam: Rodopi. и Kalmre E. (2007, 2008). *Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kannibalistlikest kuulujuttudest* [Fear and Hated of the "Other" in Post-War Tartu. A Folkloristic Study of Rumours of Cannibalism]. ELM Scholarly Press, Tartu.

Для цитирования статьи:

КАЛМРЕ, Э. (АВТОР), МОРРИС, М.-В. (ПЕР.). (2018). ФОЛЬКЛОР РАЗДЕЛЕННОГО ОБЩЕСТВА: СЛУХИ О КАННИБАЛИЗМЕ В ПОСЛЕВОЕННОЙ ЭСТОНИИ. *ФОЛЬКЛОР И АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА*, I(1), 108–129

THE FOLKLORE OF THE SPLIT SOCIETY: RUMOURS OF CANNIBALISM IN POSTWAR ESTONIA

EDA KALMRE^[1]

✉ EDA@FOLKLORE.EE

^[1] ESTONIAN LITERARY MUSEUM, ESTONIA, TARTU

Tr. by M.-V. MORRIS

This publication is a compilation of revised chapters from two books: Kalmre E. (2013). *The Human Sausage Factory: A Study of Post-War Rumour in Tartu*. Amsterdam: Rodopi. and Kalmre E. (2007, 2008). *Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kannibalistlikest kuulujuttudest* [Fear and Hated of the "Other" in Post-War Tartu. A Folkloristic Study of Rumours of Cannibalism]. ELM Scholarly Press, Tartu.

TO CITE THIS ARTICLE:

KALMRE, E. (AUTHOR), MORRIS, M.-V. (TRANS.). (2018). THE FOLKLORE OF THE SPLIT SOCIETY: RUMOURS OF CANNIBALISM IN POST-WAR ESTONIA. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, I(1), 108–129 (IN RUSSIAN).

Фольклор далеко не всегда выступает позитивной культурной силой. Часть его, в особенности расистская традиция, представляет темные стороны человеческой натуры. Из истории мы знаем, что построенные на стереотипах расистские предрассудки оказывали разрушительный эффект на область социальных отношений. Подобного рода убеждения могут создавать как угрозу жизни, так и массовые волнения — не говоря уже о том, что традиция верований и предрассудков, развивающихся на базе расовых, религиозных и политических разногласий, может держаться веками и влиять на отношения между сообществами на протяжении нескольких поколений.

История влияла на послевоенные взаимоотношения между сообществами в Эстонии точно так же, как влияет и на нынешние взаимоотношения между теми же сообществами. Эти отношения представляют собой сложную и чувствительную тему. Многие легенды и слухи, ходившие среди эстонцев после Второй мировой войны, немало рассказывают о мнениях по поводу «другого» и отношении к нему, с неотъемлемым влиянием на это социально-политических обстоятельств. Эти рассказы, в которых людей неизменно заманивают под каким-то предлогом с улиц города или с рынка на фабрики в разрушенных зданиях, где делают колбасу из человечины, одни из самых мрачных из бытовавших в послевоенные годы, однако они также вполне характеризуют эпоху. Речь идет о международном явлении, которое отмечалось не только в Эстонии, но и в других странах Европы, где остались какие-либо разрушения после войны. Немецкий исследователь Р. В. Бредних в своем сборнике городских преданий подробно рассматривает городскую легенду, основанную на похожих слухах, ходивших после войны по Берлину [Brednich 1991: 103–104]. Слухи о том, что в послевоенном Берлине ведется торговля человеческим мясом, а также о том, что «какие-то люди» привлекают бездомных детей на «колбасную фабрику» (от нем. *Wurstfabrik*), распространялись после войны устно, однако их отголоски также можно найти и в письменных источниках, газетах и художественной литературе.



Илл. 1. Руины Тарту осенью 1941 года. Вид с улицы Китсас на рыночную площадь и здание рынка. Фото Эдуарда Селлеке

Более ранние исследования характеризовали предания о «колбасной фабрике» как трагические отголоски Второй мировой войны, которые оформились в традицию в виде устного наследия, воспоминаний очевидцев, городских легенд и слухов. В Эстонии эти рассказы связаны с послевоенным опытом и сильными эмоциями, а также с предрассудками, стереотипами и укоренившимися оценками. Сомневаться в достоверности историй о «колбасных фабриках»

и сборщиках крови рассказчику и слушателям не приходится, потому что они содержат социально-бытовые детали, соответствуют картине мира рассказчика, а также ожиданиям, царившим в те времена [см. Kalmre 1996, Kõiva 1996, Kõiva 1998, Kõiva 2005]. Аналогичные истории вновь и вновь возникают в связи с войнами, а также в периоды политического и социального стресса.

Подобные истории бытовали также и в других послевоенных городах Эстонии, а в Тарту молва сосредоточилась на развалинах возле рынка и приобрела среди современников особый масштаб и значение. На место совершения этих предполагаемых преступлений, которые, как считалось, происходили именно в тех развалинах, ходили смотреть сотни человек. Подобные истории оставили свой след в историческом архиве, поскольку КГБ посчитал этот слух, кульминация которого припала на начало 1947 года, настолько тревожным, что сообщил о нем партийным руководителям города Тарту. Сплетню, которая распространялась в Тарту после войны подобно взрыву, помогли сохранить до наших дней воспоминания и рассказы очевидцев, которые лично ходили посмотреть на предполагаемое место преступления. В 2001–2007 годы автор статьи опросила около тридцати современников слухов о «колбасной фабрике», которые тоже побывали на «месте преступления». Сопутствующие эмоции постепенно внедрились эти рассказы в воспоминания детей и молодежи послевоенного поколения. А воспоминания о послевоенном времени, а также о якобы произошедшем в Тарту кошмаре, слухами о котором полнился весь город, заняли важное место в автобиографиях многих людей довоенного поколения¹.

В послевоенных свидетельствах ответственность за убийства, каннибализм и торговлю человеческим мясом в Тарту возлагается попеременно на коренных эстонцев, на родившихся в России эстонцев, на русских и на евреев. На какой же почве в Эстонии развилось такое отношение, и почему его можно считать типичным для эпохи? Данная глава ставит своей целью обрисовать некоторые из причин, лежащих в основе конструирования послевоенной эстонской идентичности и отношения эстонцев к их соседям. В дополнение к этому она предпринимает попытку прояснить фон и проявления такого отношения — частично на основе воспоминаний жителей Тарту и взятых в период с 2001 по 2007 год интервью, частично — на основе общего социокультурного контекста. В попытке понять исторические и культурные причины того, как и почему развивались эти убеждения и стереотипы, я также попытаюсь определить, почему тогдашние слухи о колбасной фабрике оказались настолько «к лицу» эпохе и представлялись столь правдоподобными.

Немного о различных чертах этноцентризма

Выживание всякой группы требует от нее противопоставления иной группе или группам. Типичный арсенал для этого, предлагаемый фольклором, является одним из самых важных для определения категорий «нас» и «их». Также хорошо известно, что ничто не объединяет группу так, как внешняя угроза. Категория Другого становится особенно важной, когда по той или иной социальной либо политической причине идентичность оказывается под угрозой.

¹ Письма и аудиозаписи интервью хранятся в аудиофайлах ERA, MD 90–97 Эстонского фольклорного архива и в том же архиве в серии рукописей EFA I 82, 1–210. Далее номер после ссылки на архив обозначает номер текста в этом собрании. Мои источники также включали в себя биографии, направленные в Эстонский национальный музей и Архив истории культуры в Эстонском литературном музее, которые обсуждают эту же тему.

Сексуальность, склонность к насилию, умственные способности, чистоплотность, пищевые привычки и манера одеваться Другого — все они в послевоенные годы обрастали слухами, легендами, анекдотами, народными песнями, шутками, стихами и пр. Восприятие, выраженное в этих типах этнически окрашенного фольклора, в поэтических и предубежденных формах, отражено в межличностных отношениях того времени — и судя по взятым для этой книги интервью — и в позднейших отношениях.

Эти слухи представляли собой метафорический способ выразить культурные различия между сообществами. Вдобавок, негативное восприятие, предлагаемое этой традицией, не столько являлось результатом прямой враждебности, сколько предназначалось для защиты собственной группы и помощи в проведении межгрупповых границ. Чувство превосходства по отношению к другим позволяет поднять самооценку индивида либо его группы [Tuisk 1999: 102]. Во многих послевоенных дневниках и написанных в те годы мемуарах видны важность сохранения национального самоуважения и надежды на его существование в будущем. К примеру, наиболее характерные слухи, появившиеся в то время, указывают не на различия между эстонцами и представителями других национальностей, но на сходства между ними и связанность с великими представителями других наций. К примеру, в 1944 году поговаривали, что Франклин Д. Рузвельт на самом деле эстонец, а в 1947 году то же самое рассказывали о Бенито Муссолини и Гарри С. Трумэне: их предки были родом из Эстонии. Отсутствие уверенности в себе у этого маленького народа в критические моменты его истории проецировалось через рассказывание подобных небылиц². Посредством таких рассказов эстонцы пытаются подчеркнуть сходство и значимость — мы такие же, как и все, — а также создать ощущение безопасности, основанное на выдаче желаемого за действительное; так, слухи, распространявшиеся во время и после войн помогали сделать мир более приемлемым, небезнадежным местом [Kalmre 2013].

С функционалистской точки зрения этноцентричный фольклор может рассматриваться как показатель агрессии. Более или менее скрытая агрессия этнически окрашенного фольклора послевоенных лет предоставляла угнетенным социальным группам возможность выразить свое недовольство группами, находящимися у власти. Расцвет этнически окрашенного юмора, к примеру, был отмечен в периоды массовой эмиграции, когда быстро меняется этнический баланс [Laineste 2005].

После войны в Эстонии столкнулись две разные культуры и идеологии. Одна из них обладала явными политическими, экономическими и социальными преимуществами и выступала с позиции силы. Поскольку о физическом противостоянии речь идти не могла, более слабой группе оставался только лингвистический и когнитивный арсенал. Патриция А. Тернер в своем исследовании слухов описывает аналогичную ситуацию в Соединенных Штатах, где белая культура доминировала над афроамериканцами. Доминирующая культура белых ограничивала образ жизни черных людей и влияла на него до такой степени, что те были вынуждены воспротивиться и защищать себя; на личном уровне недовольство черного сообщества этой ситуации выражалось в каждом отдельно взятом споре между черным и белым американцем. Это послужило

² «Посредством таких рассказов эстонцы пытаются подчеркнуть сходство и значимость — мы такие же, как и все — а также создать ощущение безопасности, основанное на выдаче желаемого за действительное; так, слухи, распространявшиеся во время и после войн помогали сделать мир более приемлемым, небезнадежным местом» [Kalmre 2013].

созданию метафор, трансформировавших чувство опасности, грозившей группе, в индивидуальное чувство опасности [Turner 1993: 55].

Дермот О Гиллань [Giolláin 1987: 59–80] отсылает к историческому развитию традиции «нас» и «их», исследуя ее структуру через противопоставление контрастов. Наиболее важные пары контрастов в создании данной традиции таковы: естественное против сверхъестественного, надземное против подземного, культура против природы (в смысле природы как дикости). Люди, заправлявшие колбасной фабрикой, представляли собой странные темные фигуры в мглистых подвальных комнатах, творившие вдали от цивилизованного мира поистине шокирующие дела.

СОЗДАНИЕ ФИГУРЫ ВРАГА И ВОЗМОЖНЫЕ СИМВОЛИЧЕСКИЕ СЕМАНТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ИСТОРИИ О КОЛБАСНОЙ ФАБРИКЕ

Аарон Т. Бек рассматривает внутригрупповые конфликты в терминах сетевого конструктора:

Члены группы, как правило, имеют стереотипный образ членов внешней группы. Негативные послания о действиях другой группы по общему правилу активируют стереотипы, которые помогают выстроить предубежденную интерпретацию поведения другой группы. Такие стереотипы часто бывают очень устойчивы. Будучи заключены в жесткую схему (или фрейм), они не допускают никаких изменений предубежденного мнения и несут все приметы того, что мы называем «ограниченностью». Стереотипы, вписанные в матрицу воинствующей идеологии, способны превратить образ противостоящей группы в образ врага. Если же такая идеология включает в себя моральный кодекс, основанный на принципе «цель оправдывает средства», не исключены преследования и убийства стереотипизированных [Beck 1999: 147–148].

В случае слухов создание чувства групповой идентичности начинается с поиска фигуры врага. Глобальный кризис в межэтнических отношениях, наблюдавшийся во время и после Второй мировой войны, создал атмосферу взаимного недоверия, в которой возродились к жизни многие старые стереотипы. На основе исследований слухов того времени Гордон У. Оллпорт и Лео Постман отмечают, что враждебность канализировалась в расовые и религиозные предрассудки, ставшие чем-то вроде возможности выпустить эти эмоции. Проецируемая вовне враждебность, часто коренившаяся в личных конфликтах, нашла себе выход в уже кристаллизовавшихся к тому моменту формах, включая слухи и легенды. Иными словами, слухи и легенды стали своего рода зеркальным отражением собственно человеческих жизней, нормальное течение которых было нарушено [Allport, Postman 1960: 331].

Основываясь на исследованиях Клода Леви-Стросса и других, Патриция А. Тернер указывает на определенные неувязки и символизмы в материалах, связанных с каннибализмом, которые проявляются в следующей комбинации: человеческие трупы, смерть, поедание и ритуальное поведение. Каждый из этих компонентов важен на индивидуальном уровне или на уровне культурной картины мира, и то, каким образом эти элементы инкорпорируются в сборное целое, позволяет заглянуть в то, как именно люди пытаются создать в окружающем их мире некий логический порядок. В этом случае важно отметить, что в таких рассказах фигурирует не реальный каннибализм, но скорее слабо подкреплённая доказательствами

вера в то, что люди, не входящие в группу, вовлечены в поедание либо приготовление человеческой плоти. Страх людей за безопасность их собственных тел отражается в социальных ситуациях. Типично, что при встрече двух разных групп именно ассоциации, связанные с приемом пищи и продолжением рода, возбуждают сомнения и интерес, поскольку люди этноцентрично верят в то, что правильно именно их собственное поведение. Чем более непривычен обычай — тем суровее суждение. Когда два сообщества входят в контакт, смерть, потери и связанное с мертвыми поведение также становятся первостепенными объектами интереса. Когда же некоторые из этих сфер интереса покрыты тайной, возникают всевозможные спекуляции. К примеру, если эти люди у всех на глазах так обращаются с трупами, то на что же они могут быть способны втайне? [См. также Turner 1993: 23–25; Beck 1999: 149; Arens 1979: 160].



Илл. 2. Иллюстрация Гори из детской книги «Колбасник Хаим. Ужасающая жутко-смешная история для детей с крепкими нервами». Напечатано в Эстонии в 1920 году.

Поедание человеческой плоти и торговля ею естественным образом ассоциируются с варварским, нецивилизованным поведением. Это также может оказаться символически удовлетворительным объяснением отвратительного поведения другой группы. Безжалостная война и послевоенный период — плодородная почва для обильных всходов подобных воззрений.

Тартусский слух о колбасной фабрике рядом с рынком возник как коллективная фантазия и распространился в атмосфере общих страха и неуверенности. Реальные причины этого страха были от сообщества скрыты. Никто не знал, сколько народу исчезло в послевоенные годы, каков уровень преступности в городе, сколько в Тарту новых жителей и чем эти люди на самом деле занимались. Юрий Лотман живо описал механизм возникновения подобного страха:

когда общество охвачено приступом страха, реальные причины которого от него самого скрыты, возникают мистифицированные, семиотически конструируемые адресаты. Не угроза вызывает страх, а страх конструирует угрозу. Объект страха является социальной конструкцией, порождением семиотических кодов, с помощью которых данный социум кодирует самого себя и окружающий его мир.

Помимо деспотических режимов, стимулирующих страх сверху, страх также может порождаться снизу. Когда деспот терроризирует народ, это может вызвать протест. Но когда массы запугивают сами себя по собственной воле, враждебность направляется не на ее источник, но на ее объект [Lotman 1998: 63–64, 80].

В Тарту паника и конфронтация привели к мифологизации ситуации, и колбасная фабрика считалась воплощением зла и Нижнего мира.

Согласно слухам, фабрика, расположенная в тайном месте в руинах, запустила своего рода промышленное производство: казалось, что колбасу делали в таких количествах, что люди исчезали постоянно. Впечатление было такое, что все и каждый рискуют кончить свою жизнь на фабрике, а число жертв было неизмеримо — с окровавленными тушами, свисающими с крюков в морозилке или на тайных складах. Более ранние исследователи подобного рода историй подчеркивали их способность порождать аномию [Langlois 1985: 113–114]. Человеческие существа, с которыми обращались как с тушами, приравнивались к животным. Чтобы в таких рассказах можно было так обращаться с людьми, они переставали быть частью общества и утрачивали свою идентичность, становясь безымянными и неидентифицируемыми. Стоило только их расчленивать, разложить по бочкам и засолить, переработать в колбасу и продать на рынке, как их точное число уже было никогда не установить.

Говоря об охоте на ведьм, Карло Гинзбург [Ginzburg 1991: 13] указывает на аналогичное лишение жертв культурной идентичности. Некто решает, что есть зло, а в разделенном конфликтом обществе зло нельзя определить однозначно — то, что зло для одного человека, вовсе не обязательно является таковым для кого-то другого. Выявление ведьм было вопросом равновесия власти, и стереотипный образ врага всегда создавался преследователями. В случае Тарту упоминание бесчисленных безымянных жертв демонстрировало беспредельную дикость предполагаемых виновников. Эти чужаки, люди, неприемлемые для сообщества, обращались со своими жертвами как звери, тем самым приравнивая к зверям самих преступников.

Общество, в котором присутствуют подобные экстремальные противостояния, а чужаков считают каннибалами и переработчиками человеческой плоти, равно как и злом во плоти и воплощением дьявола, определенно не в порядке. Создаваемые на такой манер метафоры, ассоциирующие людей с дикими животными либо сверхъестественными персонажами, обнажают более дикое лицо всякого общества. Фольклор помогает выразить узкий мир собственного племени, согласно которому существуют чужаки — и некоторые из них так далеки от культурной концепции племени касательно того, что есть цивилизованное поведение, что чужды не только конкретной группе, но и человечеству в целом [ср. с: Holbek 1996: 303–311; Langlois 1985: 68–69]. Длинный список безымянных жертв, упоминавшихся в нарративах

моих информантов, отражал распространенное в то время понимание ситуации в Тарту и в Эстонии в целом, где, в самом деле, случайное обвинение или даже неосторожно сказанное слово могло каждого превратить в жертву насилия со стороны тоталитарного режима. Это напрямую касалось Тарту, в 1947 году перенесшего депортацию меньшего масштаба, за которой в 1949 году последовала массовая депортация в Сибирь, хотя репрессии со стороны КГБ в городе происходили ежедневно.

Эстонцы и другие

«Однажды эстонец, немец и русский...» — сегодня это вызывает в памяти начальную формулу одного из самых популярных в Эстонии этнических анекдотов, и тройная градация его персонажей и действия (в которой имеется промежуточный персонаж между двумя полярными персонажами) отражает отношение эстонцев к новейшей истории страны. В послевоенной советской риторике чужаками были немцы. В средствах массовой информации их изображали историческими врагами эстонцев и угнетателями, желавшими уничтожить эстонскую нацию, в то время как русские в советской риторике выступали историческими партнерами эстонского народа [Ventsel 2006]. В народном мнении, укрепившемся за время трех последовательных оккупаций³, картина была прямо противоположная. После того, как в Эстонии первый раз установилась советская власть, и после массовых депортаций в Сибирь в 1941 году, люди надеялись, что немецкая оккупация позволит восстановить независимость Эстонии. К примеру, в мемуарах отношение авторов к немцам в основном положительное. Это утверждение основывается на многочисленных воспоминаниях эстонцев об оккупации нацистской Германией:

В отличие от советской оккупации, немецкая оккупация Эстонии была, по крайней мере, первоначально, оккупацией в соответствии с международным правом, что позволило многим местным властям и административным институтам Эстонской Республики, распущенным во время предыдущей советской оккупации, возобновить свою деятельность. Немецкая оккупация стала второй за короткий промежуток времени. Советская оккупация сделала часть работы за них: независимая Эстонская Республика была упразднена, многих казнили или выслали, а некоторые бежали в Россию. Таким образом, Советы дали немецким силам возможность прибыть в Эстонию не как оккупанты, но как освободители, явившиеся положить конец советской оккупации [Hinrikus 2006: 11–12].

Эти отношения очевидны в интервью — а именно в сравнении двух захватчиков через стереотипные оппозиции: дикий/жестокий, цивилизованный; грязный, чистый; глупый, умный. В отрывках интервью русских описывали как пахнущих чесноком, неопрятных, жестоких, вероломных и надменно себя ведущих, в то время как немцы представлялись цивилизованными, чистыми и образованными. Эти стереотипные оппозиции явно прослеживаются в словах трех моих информантов, как показывают нижеследующие отрывки.

[X:] 12 лет назад я писал в газете о том, как расстреливали [с самолета] детей в школе Луунья.

[ЭК: Это были русские?]

[X:] Да, русские. Да, это русские стреляли. Немцы стучали в окна с конфетами и плитками шоколада, когда я сидел под окном, и угощали нас, а русские стреляли⁴.

³ В 1940–1941 годы Эстония была аннексирована Советским Союзом; с 1941 по 1944 год Эстония была оккупирована нацистской Германией; с декабря 1944 года по 1991 год Эстонию вновь оккупировал Советский Союз.

⁴ EFA I 82: 72.

Я был маленьким, и мы жили в Тыравере... возле большой дороги, и мне запомнились русские, они были ужасно маленькими, лошади у них были маленькими, и от них очень дурно пахло, и это был... они ели чеснок.

Этот чесночный дух, я до сих пор его помню. И они были очень напуганы, хотели пить, но сначала заставляли пить нас, когда мы брали воду из колодца. Им сказали, что вся вода отравлена. А... о немцах, когда я впервые увидел немца, у него были закатаны рукава... И он мылся. Они-то уж точно мылись... Они были очень чистыми, эти немцы⁵.

[ЭК: А русским военнопленным давали есть?]

[Х:] Да, конечно, давали, когда они ходили куда-то на работу, ведь они были «ручные», а не «дикие».

[Э.К: Что это значит?]

[Х:] Прирученный русский. Да, ручные [смеется].

[ЭК: В те времена использовалось это выражение?]

[Х:] Да. [Смеется.] Да, в те времена оно было в ходу⁶. [Тема разговора — русские и немецкие военнопленные в Тарту].

И все к немцам относились, как к спасителям. Это закончилось только тогда, когда стало слишком назойливым. Я это помню, я был, по-моему, в 8 или в 9 классе, когда пришел приказ. Появилась такая цветная фотография «Гитлер — спаситель». Каждый класс должен был собрать деньги и повесить ее на стену. И нас так разобрало, что мы купили эти фотографии и повесили ими всю стену, этими «спасителями». Все вокруг. Классная руководительница нас, конечно, сильно за это бранила и приказала все убрать. Ну а мы, по крайней мере, получили от этого моральное удовлетворение. Это продлилось всего лишь год. Воодушевление от прихода немцев довольно быстро испарилось. Как только сюда пришло так называемое *tsiviilfarvaltung*, гражданское правительство. Под армией было хорошо. Немецкая армия была очень разумной⁷.

Для верований многих культур характерно, что мифологические персонификации зла находятся на историческом либо географическом удалении. Причины такого рода представлений можно видеть, к примеру, в контактах с чужеземными оккупантами или мародерами во время войны, и вполне естественно, что к этим воспоминаниям постоянно прибавлялись новые слои народной фантазии. Собакомордые создания (эст. *peninukk*, *koerakoonlane*), упоминавшиеся в Главе I, символизируют народные представления о давних завоевателях, которые, вероятно, были кыргызами или татарами и для эстонцев потому представляли собой экзотическое зрелище. Возможно также и то, что вторжение из прошлого теперь стало ассоциироваться с советской мультиэтничностью, таким образом, вновь подвергая эстонцев давним-давно минувшей опасности.

До войны эстонское представление о «восточных соседях» основывалось на обычных соседских отношениях с крестьянским обществом. Несколько уничижительные прозвища вроде *potisetu* и *sibulavenelane*⁸ показывают, что грань между «нами» и «ими» проводилась скорее на основе географической местности и рода занятий, а иногда еще и религии⁹. До войны восточных соседей

⁵ EFA I 82: 82.

⁶ EFA I 82: 132.

⁷ EFA I 82: 138.

⁸ *Potisetu* — эст. *poti+setu*, состоит из слов *poti* (родительный падеж от *poti*) 'горшок' и *setu* 'сето, представитель диалектной группы, населяющей часть юго-востока Эстонии'. Для эстонского населения *potisetu* были странствующими торговцами из сето, чьим основным источником средств к существованию были продажа глиняной утвари и обмен той на ветонь. *Sibulavenelane* — эст. 'луковый русский'. Прозвище, использовавшееся эстонцами для обозначения русских, проживавших на западном берегу озера Пеллпи на эстонско-русской границе, которые, в числе прочего, в качестве средства к существованию выращивали репчатый лук.

⁹ Об отражении межрегиональных отношений на основе наиболее старого эстонского традиционного материала

воспринимали не как врагов, которыми те стали в ходе дальнейшего кризиса, но как чужаков, которыми можно было, к примеру, запугивать детей, чтобы те слушались.

В 1940 году эта картина изменилась. С тех пор русские стали для эстонцев представителями советского режима, и большая часть циркулировавших среди эстонцев слухов выражала их страх и невежество по отношению к русским. Это стало результатом, в числе прочего, и нарушения в сороковых годах психологического и экономического равновесия между эстонцами и русскими. На протяжении многих последующих лет выгоды из нового строя в Эстонии извлекали в основном русские, а эстонцы вынуждены были защищать свой насущный социальный уклад и обычаи, которым они могли продолжать следовать уже лишь отчасти, от тоталитарной культуры, ставшей доминирующей.

В том числе и по этой причине многие народные рассказы, циркулировавшие в эстонском репертуаре, избирали своими мишенями советских ветеранов, которых в условиях общей нехватки еды первыми обслуживали в магазинах, и русских переселенцев, которым в списках на распределение государством жилищной площади отдавался приоритет. В результате этого домыслы эстонского сообщества о том, как КГБ и русские в целом крадут эстонских детей на медицинские опыты, вполне характеризуют эпоху и положение дел¹⁰.

Гэри Алан Файн и Патриция А. Тернер, исследовавшие взаимные слухи черного и белого сообществ в Америке о насилии, пришли к заключению, что насилие со стороны чужаков обычно воспринимается как норма, невзирая на тот факт, что случаи насилия статистически чаще встречаются в семьях и между родственниками и знакомыми [Fine, Turner 2001: 168]. Массовые убийства и депортации, совершавшиеся Советским Союзом в сороковых, также подпитывали эстонское представление о русских, как, по общему правилу, о более агрессивных — даже в позднейшей эстонской традиции. Слухи, в которых русские предосудительно ведут себя по отношению к эстонцам, приобрели в эстонском сообществе символическое значение, и каждый такой случай воспринимался как типичный пример существующих взглядов и предрассудков.

Воспоминания информантов показывают, что в некоторых случаях продажа на тартусском рынке подозрительного мяса могла производиться не ради финансовой выгоды, но в качестве акта умышленного нанесения вреда чужакам. Забавная амбивалентность ситуации заключается в том, что здесь люди творили с другими то, чего боялись по отношению к себе самим. К примеру, один информант, мужчина из деревни под Тарту, который часто торговал на рынке дровами, рассказал, как его родственник Юхан привез на рынок на продажу крольчатину. Кроликов Юхана в основном покупали жены советских офицеров, и, по словам моего информанта, он долго понятия не имел об истинной подоплеке бизнеса Юхана и о том, что тот на самом деле продавал женам советских офицеров вместо кроликов освежеванных кошек¹¹. Это пример (поведенческой) модели, которая очень легко поддается воспроизведению, и подобный мотив,

см.: Remmel 2005: 141–192; Laineste 2005: 39–47.

¹⁰ Судя по всему, власти питали подобные же опасения и недоверие к эстонцам. Начиная с 1947 года имеется множество документов, выражающих недоверие коммунистических властей к эстонцам, которые, согласно ложным сведениям, якобы травил высокопоставленных членов партии лекарствами, считали советских солдат и школьников из Советского Союза недочеловеками и обращались с ними вовсе не так, как с братьями-эстонцами или немецкими военнопленными [Kalmre 2005: 42].

¹¹ См.: EFA I 82, 157.

связанный с торговлей и предпринимательством, встречается во многих современных городских легендах, хотя его можно обнаружить и в таком городском фольклоре, которому больше сотни лет¹². Рассказчик воспринимал этот поступок исключительно как невинную шуточку над глупыми иностранками. Подобное отношение к женам советских офицеров после войны стало повсеместным и сформировало целую устную традицию, которая впоследствии всплыла в связи с этой темой. Жены офицеров советской армии, которые вынуждены были переезжать с места на место вместе с мужьями и, по мнению эстонцев, жили как вельможи и не имели необходимости работать¹³, мало знали о местной ситуации и заметно отличались в смысле одежды, поведения и пищевых привычек. В разившейся впоследствии национальной эстонской устной традиции эти женщины, по мнению местного сообщества, представляли собой привилегированный класс советской эпохи, который для эстонцев стал объектом насмешек во множестве позднейших легенд и шуток. Агрессивная природа этих историй давала угнетенному обществу возможность выразить свое недовольство властью преобладающей группой¹⁴.

Под маской юмора такое сообщество позволяло себе выражать свою антипатию и враждебность к этим женщинам без создания публичного конфликта. Метафорически выражаясь, перед нами пример крайнего этноцентризма, разившегося в результате колониальной политики советских властей. Подобного рода отношение иллюстрирует оппозицию сообщества, к которому принадлежит индивид, к советской номенклатуре (*'nomenklatura'*), открывшей всю «великую советскую родину» обычным советским гражданам из других частей Союза, для которых в Эстонии в послевоенные десятилетия коммунистический режим создал тысячи рабочих мест. Таким образом советский режим проводил политику русификации — не обязывая переселенцев изучать местные язык и культуру. В такой ситуации этнический и социальный барьер между двумя сообществами, обозначенный через слухи, легенды, шутки и песни, помогал укрепить идентичность эстонского сообщества. Юло Вальк указывал на похожий исторический процесс, основывающийся на верованиях и легендах. Правдоподобие демонизированного образа дворянства (немецких помещиков) и разбогатевших людей как дьяволов помогло определить эстонскую национальную идентичность в XVIII и XIX веках [Valk 2008: 164].

Для народов, оккупированных иностранными режимами, как правило, типично моделировать свои мечты и желательное поведение на основе фольклора. Месседж подобных устных традиций, как правило, лежит в том, как одержать верх, физически либо психологически, над превосходящим по силе противником. Подобный перенос реального поведения на фольклорную традицию встречается, в частности, в афроамериканской культуре, в которой особенно популярен персонаж трикстера, обводящего вокруг пальца белые власти [Turner 1993: 41]. Столетней давности мотивы, включающие в себя Румму Юри, эстонского Робина Гуда, обрели новую жизнь после войны и связывались с несколькими легендарными «лесными братьями». «Лесными братьями»

¹² В Дании в середине XIX века, к примеру, рассказывали, что уличные торговцы торгуют копытным мясом под видом крольчатины [Lassen 2003]. Например, история о том, как собачатину продавали под видом говядины в 1965 году, была распространенной местной легендой в нескольких приходах южной Эстонии, где ее связывали с конкретными лицами и местами. См. собрание Эстонского фольклорного архива RKM II 210, 146, 176, 196 и т. д.

¹³ Советское право обязывало каждого гражданина иметь определенное место жительства и работу.

¹⁴ Ср. с кратким тенденциозным обзором Оскара Лооритса, который отмечен острой иронией и сарказмом, характерными для юмора эпохи оккупации. Выбор слов в этих шутках сознательно и намеренно переходит грань между приемлемым и пристойным и его противоположностью [Loorits 1994: 10].

назывались эстонцы, которые в 1941 году, а затем с 1944 по 1953 годы — вновь, бежали в леса, дабы укрыться от сталинских репрессий, и участвовали в вооруженной борьбе против советской оккупации.

В то же самое время имела хождение история об изобретательном фермере, который поднял на смех запредельные советские сельскохозяйственные налоги, собрав нужную сумму мелкой монетой в мешок из-под картошки и так и принеся ее в банк, вызвав тем самым немалую неразбериху. Власти так и не смогли его наказать, поскольку налоги он уплатил вовремя¹⁵. Основываясь на реальной жизни и черпая силу в воображении, слухи того времени немало рассказывают нам о чаяниях эстонцев. Одна такая история, ходившая после войны и все еще памятная в наши дни, рассказывает о глупости русских разбойников и богатстве, по счастью привалившем эстонцу, которого они поймали. Милосердные разбойники исполнили желание человека, ограбленного ими в Тарту, Таллине или каком-либо другом городе, вручив ему ветхое старое пальто одного из них, прежде чем отпустить. Дома жертва обнаружила, что в карманах пальто — целое состояние в ворованном золоте и драгоценных камнях¹⁶. На этот слух могут проецироваться реальные стрессы и надежды эстонцев, потерявших имущество и землю в годы советской власти.

Большая часть слухов как появлялась, так и исчезала, хотя при этом они, в конце концов, также повлияли и на поведение русских по отношению к эстонцам. Советский Союз воспользовался этим, дабы оправдывать свое поведение при проведении колониционной политики, распространяя среди русских такое понимание, что, коль скоро эстонцы, по общему правилу, не горели желанием быть коммунистами, они были фашистами, поскольку сотрудничали с нацистской Германией после вторжения нацистов в 1941 году. Такое же «имперское российское» клише живо и сейчас. Наиболее примечательный его пример — легенда о женщинах-снайперах в белых колготках («белые чулки» или «колготки») во время Чеченских войн (в 1994–1996 и 1999–2000 годы). Эти женщины якобы отправились на войну целой командой по биатлону — из ненависти к русским солдатам. Согласно легенде, они носили белые колготки и при выстреле целились мужчинам в паховую область. Образу женщин-воительниц из балтийского региона приписывалась устойчивая и заметная роль и в российской литературе о войне, и в игровом кино; это укрепило позиции современной легенды в коллективной памяти еще больше. «Белые колготки» снова всплыли в недавних вооруженных конфликтах с участием России, например, в бывших регионах Советского Союза — Абхазии, Приднестровье, Нагорном Карабахе, Украине — и в прочих местах. Образ мифического героя в этой легенде опирается на симбиоз злой женщины (ведьмы) и стереотипа белокурого синеглазого нордиды (фашиста), распространенного среди русских. В некоторых текстах стереотипным врагом, напротив, выступает темнокожий снайпер. Амандин Регаме, автор наиболее тщательного исследования легенды о «белых колготках», утверждает, что «эта легенда позволяет заглянуть как в военные нарративы российских войск о войне в Чечне, так и в ее более общее восприятие в российском обществе. Опираясь на фигуру «белых колготок», мифических наемниц из государств Балтии, легенда изображает Россию как жертву агрессии, таким образом, легитимируя войну в Чечне» [Regamey 2011, см. также: Whitmore 1999, Regamey 2017].

¹⁵ См. напр.: EFA I 82, 77.

¹⁶ См. EFA I 82: 75; Roos 1997: 291.

Эстонцы, в свою очередь, развили репертуар историй, шедших рука об руку с поведением, игнорировавшим советский режим; какая-то часть их содержалась в развитии историй о спасении от армии царской России, обретших огромную популярность в конце XIX — начале XX века. Содержательно такие истории рассказывали, как обмануть советские военкоматы. Чтобы такое проверить, приходилось симулировать психологические проблемы или даже прибегать к физическому самоповреждению. Почти полвека этот репертуар циркулировал по Эстонии в форме как легенд, так и слухов, предлагая морализирующие инструкции и поведенческие примеры.

ЭСТОНЕЦ ПРОТИВ ЭСТОНЦА

14 июня 1941 года и 25 марта 1949 года из Эстонии в Сибирь и другие регионы Советского Союза было депортировано почти 30 000 человек. Мужчин, женщин, детей и стариков под дулом пистолета вынудили покинуть свои дома и увезли в вагонах для скота. Все их имущество было конфисковано. Советская власть принесла как в города, так и в деревни новые сети социальных отношений. В Тарту образовался наплыв новых жителей, дома экспроприировались, а многих их владельцев отправили в Сибирь. Собственность депортированных не только передавалась прибывшим из советской России, но и распределялась между эстонцами. Некоторые эстонцы сразу же принялись сотрудничать с новым режимом и получали главенствующие позиции в советском обществе. Это создало среди эстонцев взаимное недоверие и привело к необходимости провести внутри сообщества новые границы. В интервью с жителями Тарту, взятых с 2001 по 2007 год, люди объясняли сделанный им в те времена выбор и раскрывали свое отношение к соседям, которое порой было до крайности сосредоточено на себе. Подобная интерпретация рассказчиками частично указывает на тот факт, что спутниками советской политической системы были политическая депрессия вместе с социальным и экономическим неравенством, которое в повседневной жизни особенно бросалось в глаза. По мере того, как развивалась многочисленная советская элита, этот разрыв рос все больше: к примеру, в то время, когда высококачественных продуктов в целом не хватало, у элиты был доступ к особым магазинам, к дачам и машинам.

Один рассказчик был убежден, что его бывший сосед, чья семья даже сегодня проживает в той же деревне, был связан с колбасной фабрикой из описанных выше легенд. Основная причина для недоверия рассказчика соседу, по-видимому, заключалась в том, что в то время сосед был «председателем местного исполкома и в сговоре с властями». Рассказчик с семьей всю свою жизнь прожили с этими подозрениями, потому что человек, на чьих воспоминаниях основывалась история, заметил, что в послевоенную пору дефицита промтоваров у семьи соседа имелись ленты для волос и товары для женщин, которые, по его мнению, могли достаться только от жертв колбасной фабрики.

Но я-то знаю, что это они были, такие уж они были люди. Они на все были способны¹⁷.

Другой рассказчик, по чьему мнению такие отвратительные дела могли творить только жестокие чужеземные властители, назвал своего бывшего одноклассника, который «водился с членами партии, а его отец был замешан в депортации», соучастником «людей с колбасной фабрики»¹⁸.

¹⁷ EFA I 82: 140.

¹⁸ EFA I 82: 40–42.

Эти нарративные дополнения помогают понять, как эстонское общество переопределяло свои границы через противопоставление себя сторонникам советского режима. «Другой» был идентифицирован в общей, а иногда — как показывают два вышеприведенных примера — и в персонифицированной форме. «Другими» были те, кто поддерживал советскую власть, и те, кто выигрывал от распределения благ. Этот пример также представляет в более общем ключе мнения, выраженные в эстонских слухах и легендах, рассказывавшихся в советское время. В подобных историях аморальные и неэтичные деяния традиционно приписывались не эстонцам, русским или евреям, но представителям советской власти: директорам, милиционерам, сотрудникам госбезопасности, председателям исполкомов и т. д.

Соотечественников из советской России — эстонцев, проживавших в России — также подозревали в участии во всеобщем заговоре режима. На этом фоне, когда семьи могли расколоться из-за идеологии, а родственники сражались на разных сторонах, слух о колбасной фабрике обнажил зародившийся в сороковые глубинный скептицизм эстонцев по отношению к самим себе, который также выражался в их недоверии к соотечественникам. Многие из тех, кто вернулся в Эстонию после войны, к примеру, эстонцы из Сибири, чей уровень владения эстонским языком и культурные традиции отличались от таковых у их соотечественников в Эстонии и потому бросались в глаза, автоматически идентифицировались с ненавистной советской властью¹⁹. Возможно, причины этого недоверия лежали в том, что негативное восприятие обществом тех, кто эмигрировал в Россию и затем вернулся — что было вполне обычно вплоть до конца XIX века — вновь ожило в эстонском сознании в сороковые, в те годы, когда покинувших Эстонию нередко рассматривали как русских²⁰.

Основываясь на многих интервью с жителями Тарту, мы обязаны подчеркнуть, что случаи, в которых тесные связи внутри сообщества до такой степени мифологизируются, а соседи становятся персонажами рассказа, тем не менее, встречались редко. Мифологические персонажи, возникавшие в нарративной традиции, описывавшей трудное положение дел в то время — «колбасники» — в большинстве версий представляли собой не реальных индивидов, а стереотипы. Подобные обобщения — один из риторических приемов, используемых в легенде и, через свойственную легендам простоту, надолго придающих ей релевантность. Российская исследовательница Т. Новичкова, изучавшая городские слухи и легенды, так или иначе касающиеся преступного каннибализма, подчеркивает их социально-регулятивную функцию. Мораль аналогичных историй заключается в том, что они «намеренно обычны». Бытование рассказа не требует подробно описанных источников информации (имен садистов либо определенных локаций). Дабы пробудить в слушателях интерес к событиям, необходимо, чтобы проблема была релевантной и чтобы слушатели боялись, что и

¹⁹ В 1940 году, когда Эстония была оккупирована и аннексирована Советским Союзом, многие коммунисты эстонского происхождения приехали в Эстонию из советской России, а члены рабочих движений, эмигрировавшие в двадцатые, возвращались в Эстонию. В 1940–1941 годы этнические эстонцы, проживавшие в России, для получения разрешения на возвращение в Эстонию должны были пройти процедуру тщательной проверки, главным требованием при которой выступала лояльность советской власти. После войны наплыв эстонцев из России приобрел более массовый характер, и власти были не в состоянии его контролировать. Местный партийный аппарат на 55% состоял из эстонцев из Эстонии и на 45% — из эстонцев из Советского Союза. Родная страна и социальное происхождение, тем не менее, были существенными критериями при отборе верхушки партийного руководства: в Эстонии отдавали предпочтение русским и эстонцам из Советского Союза [Kulu 1997: 131–136].

²⁰ О восприятии обществом эмигрантов из Эстонии в Россию в конце XIX — начала XX века, см.: Jürgenson 2002: 83–100.

с ними в любой момент может случиться нечто подобное. Легенды о людоедах и прочих преступниках создают пугающий прецедент в силу своей общей природы и вездесущности: преступник безлик, им может оказаться каждый прохожий или, в самом деле, вообще кто угодно из тех, кто рядом. Примечательное становится обычным [Новичкова 1990: 135]. Важно, однако, отметить, что страшная история о насилии со стороны другой группы, которую рассказчик преподносит как факт, должна соответствовать идеологии и системе убеждений слушателей. Такие постоянно состояющиеся культурные идеологии создают связь между членами сообщества и подтверждают их общую идентичность, определяя границы между группой и внешними группами. В некоторых случаях такая продолжающаяся идеологическая дискуссия в рамках одной группы может привести к ксенофобии, а в экстремальных обстоятельствах — даже и к намного более серьезным последствиям, например, к геноциду [Tangherlini 2007: 8–9].

ЭСТОНЕЦ ПРОТИВ ЕВРЕЯ

Вторая мировая война перемешала национальности и народы и свела вместе социальные группы, которые в мирное время иначе не вошли бы в контакт. Война также повлияла на общественное отношение к враждебности. Давно замечено, что сети общественных отношений в окружающем обществе распространяются на все области культуры, к примеру, на детскую литературу. Рут Боттигеймер [Bottigheimer 1988: 329] отмечала, что людоед XX века как персонаж народной легенды — скорее существо социальное, нежели мифологический персонаж. К примеру, людоед в книге волшебных сказок братьев Гримм, напечатанной в Германии после Второй мировой войны, напоминающий негра или еврея, представляется идеологическим пережитком нацистского режима.

Евреи, появлявшиеся в послевоенных историях как козлы отпущения, выражали сформировавшееся в сообществе предубеждение несколькими тематическими путями. В Эстонии эта тема перешла с актуальными рассказами о преступлениях и послужила основой для множества слухов.

В основном вот что рассказывали о евреях — когда в Корею была²¹ война, уже в те времена было абсолютно ясно, что евреи добывали кровь для фронта. Ну, сам-то я не видел, но был такой момент, что в Эстонию завезли специальные контейнеры, такие термосы, в которые собирали кровь. Ее консервировали и увозили в Москву. И еще один момент, который, как сначала предполагалось, был связан с «колбасной фабрикой». На берегу озера Саадъярв нашли тело молодой женщины, у которой было золотое кольцо на пальце. У нее даже часы на руке сохранились, а вот вены были перерезаны, и всю кровь ей откачали. На земле не было никаких следов крови. Она лежала головой к берегу, верхняя часть тела была в воде. В воде же никто не станет вены резать. И как они это сделали, не оставив никаких следов?²²

Типично, что в этой истории, как и в большинстве современных легенд о похищении органов²³, рассказчик не питает никаких сомнений касательно медицинской осуществимости или правдоподобности описанной ситуации.

²¹ В 1950–1953 годы между Северной и Южной Кореей был военный конфликт.

²² EFA I 82: 116.

²³ Легенды о похищении органов — о краже человеческих органов и продаже их на «черном рынке» — начали распространяться в европейской и североамериканской устных традициях с начала девяностых, когда трансплантация органов стала привычной процедурой. Посредством этих нарративов обрели новую жизнь многие старые традиционные мотивы, связанные с человеческим телом и кровью [Campion-Vincent 1997; Bennett 2005: 189–216].

Функция рассказа — указать на виновника. В этом конкретном случае речь идет и о воображении, основывающемся на коллективной традиции, и на чувстве уязвимости группы, которое в периоды социального напряжения укрепляет враждебные взгляды. Иными словами, существующая система враждебных представлений создает плодородную почву, в которой образуются новые слухи. Эти слухи интерпретируют враждебные представления как факт, укрепляя их и дальше. Когда слухи на животрепещущую тему достигают своего апогея, истории о ритуальном жертвоприношении похищенного ребенка на сатанистском алтаре или о людях, очутившихся на колбасной фабрике в разрушенном послевоенном городе, кажутся слушателям вполне правдоподобными. Несмотря на то что этот образ — лишь выдумка, его правдоподобность в рамках группы растет, и члены группы могут воспринимать его как реальность²⁴.

Как и в приведенном выше тексте, несколько версий слуха о тартусской колбасной фабрике опираются на старую и довольно-таки отвратительную антисемитскую народную легенду. Корни верования, противопоставляющего евреев христианам, растут из старинной истории христианской культуры, а именно из последних дней Древнего Рима. С того самого времени евреев преследовали обвинения в том, что они якобы используют в своих религиозных обрядах христианскую кровь, а чтобы получить эту кровь, убивают христианских детей. Устойчивость таких же мотивов на протяжении веков в разных культурах поражает, и эти мотивы нашли свое отражение и в устных, и в книжных текстах. В наши дни эта легенда нередко всплывает в форме неприятного слуха и всегда имеет своей жертвой группу, которая находится под подозрением в данный конкретный момент [Dundes 1991; Bennett 2005: 253–295 и т. д.].

В более древнем эстонском фольклоре еврейская «кровавая легенда» была не так хорошо известна в сравнении с православной Россией и многими католическими странами Западной Европы, где даже в XXI веке можно встретить подобные верования²⁵. В силу нехватки исторических контактов и немногочисленности еврейской диаспоры евреи не были обычными для эстонской традиции персонажами²⁶. И тем не менее, эта тема легко адаптировалась к эстонской послевоенной традиции. Почему же, в таком случае, жители Тарту выражали недоверие к евреям через циркулировавший в то время слух? Почему международный нарративный мотив о евреях — людоедах и похитителях крови, сравнительно редкий для Эстонии, закрепился после войны?

В первую очередь, причиной такого отношения может быть стереотип еврея в более ранней эстонской традиции как алчного и хитрого торговца²⁷.

Во-вторых, в Эстонии в двадцатые годы некоторые круги принялись формировать мнение, что советской Россией правят евреи и что советская власть означает, по сути, еврейское господство. Подобные воззрения весьма искусно

²⁴ О коллективных воззрениях, предрассудках, стереотипизации и групповой истерии см.: Beck 1999: 148–156.

²⁵ В 2002 году в Литве на Пасху был случай, когда пропала трехлетняя девочка, что дало пищу нескольким слухам, включая и версию, согласно которой ребенка похитили евреи и убили ее для обрядов на Песах. Несколько недель спустя девочку нашёл утонувшей [Anglickienė 2004: 86].

²⁶ Ariste 1932, 1, 1–17; 3, 132–150. Такое же мнение выражено на основе анекдотов [Laineste 2005: 39–41; ср. также с Kõiva 2005: 143].

²⁷ Здесь следует также отметить индивидуальные примеры традиций, отраженных в так называемой массовой литературе. Антисемитские пассажи, включая риторику о богатом и хитром еврее, также можно найти в исторических текстах в Эстонии 1930-х годов. См., напр: Sionistlikust rahvuslik-politilisest liikumisest Palestiinas [О сионистском националистическо-политическом движении в Палестине]. См. в Üldine ajalugu V [General History], ed. N. Kann 1933, pp. 481–482.]»

порождались, к примеру, антисемитским журналом «Евреи», выходившем в Эстонии в 1921–1924 годы и затем в 1930 году²⁸. В дополнение к традиционным антисемитским мотивам (еврейская «кровавая тайна», заговор по мировому господству), в журнале также приводились повседневные новости Эстонской Республики, поданные с антисемитской точки зрения. Вышеназванные два факта, или примера, представляют собой случай скорее развития контекста, нежели прямого влияния, поскольку даже журнал с его микроскопическим шрифтом был скорее маргинальным, нежели влиятельным.

В-третьих, некоторые обстоятельства в послевоенной Эстонии поддерживали идентификацию евреев как коммунистов. Этот феномен, связанный с политическим и социальным сообществом, последовательно описывался в нескольких трудах по новейшей истории Эстонии. Согласно им, наиболее важной причиной роста антисемитизма в сороковых годах был распад нормальных структур социального контроля, что запустило паттерн убийств и мести. Подавленный гнев местных жителей был направлен на коммунистов и их сторонников, но также нередко выливался на евреев, поскольку в коммунистической партии также состояло и несколько евреев. До войны в Эстонии проживало 4500 евреев, однако к 1941 году Советы депортировали каждого десятого еврея. Невзирая на это, многие евреи поступили на службу к советской власти, и процентное соотношение евреев в публичном секторе стало бросаться в глаза, в основном из-за наплыва евреев из Советского Союза. У многих эстонцев сложилось ложное впечатление, что вся еврейская национальная общность принялась сотрудничать с советским режимом, и, таким образом, в народном создании коммунистический режим был приравнен к еврейскому [Misiunas, Taagepera 1997: 60–61; Vah- tre 2005: 202]. Нацистская пропаганда во время оккупации нацистами Тарту в 1943–1944 годы еще больше усилила эти антисемитские настроения. В то время евреев обвиняли и в поджогах, и в наводке огня самолетов противника на город [Wieselgren (1942) 2002: 297].

Скрытая тенденция, развившаяся в результате этих обстоятельств, продолжила существовать и в послевоенном эстонском обществе. Теперь нам очевидно, как в ходе нацистской и советской оккупаций еврейская диаспора стала для остального общества отстраненной и чуждой. И в Советской Эстонии, и в Советской России нагнетание националистических страхов и идея этнического заговора являлись частью политики режима. Похожие манипулятивные настроения выявились, к примеру, в ходе «дела врачей» в 1953 году в советской России. В то время рядовые граждане, в иных обстоятельствах нисколько не считавшие себя антисемитами, искренне верили, что в России всем — от предприятий до медицины — заправляют евреи и что те намеренно отравляют людей. Обществом, заряженным массовой истерией, легко управлять и манипулировать, а с искусным применением соответствующих техник массовый психоз может перейти в агрессию²⁹.

Считается, что послевоенный антисемитизм более серьезно проявлялся в странах с католическим наследием. Один трагический случай, отражающий хрупкость и подлинную взрывоопасность межнациональных отношений, приходится как раз на тот же период, что и слухи о тартусской колбасной фабрике. 4 июля 1946 года польские антисемиты напали на евреев, ожидавших

²⁸ В 1921–1924 годы журнал издавался О. Лёмуспуу из издательского дома «Ваба Маа», а в 1930 — Ю. Клоореном.

²⁹ «Делом врачей» назывался процесс, инициированный Кремлем против врачей, в основном евреев, которых обвинили в убийстве первого секретаря московского парткома и секретаря ЦК Коммунистической партии Жданова и тайных покушениях на других членов правительства [Zubkova 1998: 135–138].

иммиграционных виз в городке Кельце. К концу нападения 42 еврея и 2 поляка было убито, более 70 человек ранено. Нападение началось после заведомо ложного сообщения о похищении ребенка. Отец обвинил евреев, только что спасшихся от Холокоста, в похищении своего сына и использовании детской крови для выпечки ритуального хлеба на Песах. Даже сейчас остается неясным, была ли трагедия спонтанной или же разыгралась по сценарию, запланированному польскими коммунистическими властями³⁰. Сложно предполагать, мог ли тартуский слух о колбасной фабрике, связанный с конкретной точкой в развалинах, посещавшейся огромным количеством народа, вызвать такие же общественные беспорядки, какие случились в 1946 году в маленьком польском городке Кельце. Возможно, случай Тарту был менее специфичен, виновники — слишком абстрактны, а население даже тогда — уже слишком скептически настроено.

Этот прискорбный случай выражает типичные для своей эпохи стереотипы, которые применялись к конкретным группам, где виновная сторона определялась на основе популярных сценариев, используя для этой цели традиционный «кровавый навет». Эта старая история, питаемая недоверием, суевериями и предрассудками, раз за разом повторяется в различных переживающих кризис областях и эксплуатируется как в личных, так и в политических целях.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы привыкли считать рассказы о колбасной фабрике фольклором, не изучая их содержание в деталях. В то же время, каждая такая история представляет собой часть общего культурного дискурса, который обнажает и ссылается на общие основания скрытых убеждений и предрассудков нашего общества — наше отношение к Другому.

Слухи и современные осмысления в популярной и упрощенной форме обрисовывают контуры социальной сети, возникшей в результате иммиграции, а также раскрывают утверждение аппарата тоталитарного правления и его колониальную политику. Эта среда возникла в Эстонии в сороковые годы, хотя корни и причины многих вплетенных в нее воззрений и предрассудков могут быть встречены как в более ранней народной традиции, так и в исторических обстоятельствах.

Этноцентричный тон слухов демонстрирует, что сообщество больше не однородно, и предписывает, кого считать чужаком. Выясняя, кого считали врагом, нельзя не признать, что портрет врага рисовался в большей степени на политических и идеологических, нежели на этнических основаниях. Такое отношение выражает упрощенную картину мира, к которой пришли многие эстонцы, взгляды, основанные на в высшей степени стереотипном представлении, что всякий, иммигрировавший в Эстонию, был оккупантом и, таким образом, считался сторонником коммунистического режима. Такое же расчеловечивание «врага» — при котором противопоставление строилось не столько на индивидуальной основе, сколько попросту против «них» — было в общем и целом характерно для всего Советского Союза в военный и послевоенный периоды [Zubkova 1998: 19].

³⁰ О случае в Кельце см.: The Kielce Pogrom. A Blood Libel Massacre of Holocaust Survivors / <https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10007941> (последний доступ — 19 января 2018 г.); см. также: Czubala, Milerska 1999: 18.

Однако, опираясь на интервью, взятые мной у жителей Тарту с 2001 по 2007 год, необходимо подчеркнуть, что отношение к чужакам было неопределенным и что эта дихотомия выражалась через два различных подхода. В первом по большей части стереотипные образы, равно как и упрощенные и суровые суждения о соседях и иммигрантах, выражались посредством юмора. Во втором более личностный подход подчеркивал более гибкую картину мира рассказчиков, в которой человеческие отношения не основывались только лишь на различии между этническими группами либо идеологиями. Подчеркивались положительные примеры русских соседей или друзей. Сочувствие и забота со стороны эстонцев были очевидны в их отношении к русским и немецким военнопленным, которые каждый день строем маршировали по улицам Тарту из лагеря на работу и обратно, «под стук деревянных башмаков».

Напряженность подыскивания подходящего врага и этноцентричные крайности слуха показывают состояние внутри сообщества, подчеркивая как невежество эстонцев, так и послевоенную неопределенность. Главными врагами, с точки зрения эстонцев, были те, кто участвовал в насаждении тоталитарной советской власти, а этноцентричная мифология создавала барьер между эстонцами и тоталитарной идеологией.

Слух о колбасной фабрике был порожден историческими, политическими и социальными силами (иммиграция, нехватка еды, политическая гегемония, насилие и пр.) в период нахождения под властью тоталитарного правительства. Он стал удобным ярлыком, а также придал правдивости общим представлениям о том, кто в этой ситуации мог играть роль тайных сил зла. В Тарту существование такого слуха демонстрировало, что кризис и правда существует и что на уровне сообщества он выражен через недоверие.

Таким образом, мы можем заключить, что коллективные реакции на кризисы не только выступают как последствия каких-то событий, но и формируют личное отношение к другим. Понимание людьми ситуации, с которой они связаны, растет при коммуникации друг с другом, и, таким образом, слухи представляют собой *modus operandi*, который влияет на поведение Другого. Говоря шире, слухи помогают диктовать направление отношений между группами [Shibutani 1996: 175; Turner 1993: 30]. Слухи, подобные таковому о колбасной фабрике, возникают, когда отношения наиболее враждебны. Обвинения в людоедстве имели в прошлом, и продолжают иметь, явную риторическую цель и, когда они направлены против русских, евреев и эмигрировавших из России эстонцев, выражают идеологию эстонского сообщества в ее отношении к Другому. Для эстонцев рассказывание таких историй также было одним из немногих символически удовлетворительных актов, как бы то ни было объяснявших враждебную к эстонцам советскую колониальную политику. В сравнении с этим, такие же обвинения в США заставили белых американцев верить, что африканцы способны на неопишуемые ужасы, и тем самым оправдывали скверное поведение белых по отношению к черным, включая подобную колониальную политику [Turner 1993: 9–23].

Интервью о колбасной фабрике демонстрировали послевоенный мир через основанные на стереотипах мифологизированные отношения. Понимание людьми Другого развивалось частично на основе фактов, а частично — на основе выдумок, и те, и другие также говорили об идеологическом, поведенческом и культурном разрыве, образовавшемся между иммигрантами и местным сообществом. В то же самое время эти рассказы были не столько о Другом, сколько о

нас, эстонцах, с их страхами, беспомощностью, предрассудками, верованиями и скептицизмом. Даже сейчас мир все еще раздроблен на разные сообщества, живущие бок о бок в одном и том же обществе, при этом не больно-то коммуницируя друг с другом и не заводя «трансграничных» дружб. Исследователи современных нарративов до сих пор говорят о сепарации между белым и черным сообществами в США и о отдельных мирах коренных жителей Западной Европы и иммигрантов из исламских стран.

Тот же антагонизм (основанный на ином понимании истории) до сих пор характерен для отношений между эстонским и русским сообществами в Эстонии. Русское и эстонское сообщество преимущественно живут раздельно, и сомнительно, чтобы в ближайшем будущем они оказались способны выслушать и понять друг друга — ввиду культурного и исторического багажа, возникшего в результате того, что несколько поколений росло на рассказах своих бабушек и дедушек. Оба сообщества продолжают жить прошлым и так и не заметили, что жизнь вокруг них начала меняться: эстонцы цепляются за свои убеждения и предрассудки, а русские никак не могут увидеть, что Эстония — уже не та страна, в которой они родились несколько десятилетий назад.

Противостояния прошлого в эстонском обществе постоянно активизируются заново. Подобные стереотипные восприятия вновь ожили в 2006 году, во время президентских выборов, когда эстонское общество раскололось на несколько лагерей из-за очень разных бэкграундов двух основных кандидатов на пост президента: с одной стороны — эстонец, который в свое время был высокопоставленным членом Коммунистической партии Эстонии, а с другой — родившийся на Западе сын эстонских изгнанников. Люди, голосовавшие за первого, незадолго до того понесли убытки в ходе земельной реформы и стали воспринимать советскую систему колхозов как идеал. Электорат второго кандидата, униженные и оскорбленные, чувствовали себя так, будто ими вновь руководит представитель тоталитарной правящей партии. Напряжение, созданное этими же антагонизмами, вспыхнуло вновь в конце апреля 2007 года, когда статуя так называемого Бронзового солдата была перенесена с холма Тынисмяги на таллинское Военное кладбище³¹.

Литература/References

- Allport, G. W., Postman, L. (1960). *Personality and Social Encounter*. Selected Essays. Boston: Bealson Press.
- Anglickienė, L. (2004). The Image of People of Other Regions in the Lithuanian Folklore. *Pro Ethnologia*, 2004(17), 81–94.
- Arens, W. (1979). *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford University Press.
- Ariste, P. (1932). Juut eesti rahvausus [Jew in Estonian traditional belief]. *Eesti Kirjandus* 1932(1), 1–17; 1932(3), 132–150.
- Beck, A. T. (1999). *Prisoners of Hate. The Cognitive Basis of Anger, Hostility and Violence*. New York: Harper Collins Publishers.

³¹ Бронзовый солдат (первоначальное официальное название — «Памятник Воину-освободителю Таллина от немецко-фашистских захватчиков») — памятник в деловой части Таллина, возведенный в 1947 году советскими властями. Памятник стал причиной напряжения между эстонскими националистами и ветеранами войны. Многие участники Второй мировой войны на советской стороне, их родственники и другие (преимущественно русскоговорящие) люди праздновали 9 мая как День Победы и 22 сентября — как дату «освобождения» Таллина. Во время этих событий использовались флаги СССР и России. Эстонцы восприняли это как выражение враждебности к эстонскому государству и прославление советской оккупации. Противостояние между полицией и защитниками Бронзового солдата привело к уличным протестам в Таллине 26 апреля 2007 года. http://en.wikipedia.org/wiki/Bronze_Soldier_of_Tallinn.

- Bennett, G. (2005). *Bodies. Sex, Violence, Disease and Death in Contemporary Legend*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Bottigheimer, R. (1988). The Face of Evil. *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung*, 29(3/4), 326–341.
- Brednich, R. W. (1991). *Die Maus im Jumbo-Jet. Neue sagenhafte Geschichten von heute*. München: Verlag C. H. Beck.
- Campion-Vincent, V. (1997). Organ Theft Narratives. *Western Folklore*, 1997(56), 1–37.
- Czubala, D., Milerska, A. (1999). Myths and Rumours Surrounding the Last (1946) Pogrom of the Jews in Poland. *FOAFtale News*, 1999(45). Retrieved from <http://www.folklore.ee/FOAFtale/ftn45.htm>
- Dundes, A. (Ed.). (1991). *The Blood Libel Legend. A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. The University of Wisconsin Press.
- Fine, G. A., Turner, P. A. (2001). *Whispers on the Colour line. Rumor and Race in America*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Ginzburg, C. (1991). *Ecstasies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Giolláin, Ó, D. (1987). Myth and History. Exotic Foreigners in Folk-belief. *Temenos*, 1987(23), 59–80.
- Hinrikus, R. (2006). *Sõja ajal kasvanud tüdrukud*. [Wartime Girls. Recollections about German Occupation by Estonian Woman]. Tallinn: Tänapäev.
- Holbek, B. (1996). Stories about Strangers. *Beiträge zur Europäischen und Folklore*, 7(1). Frankfurt am Main / Folk Narrative and World View. Vorträge des 10. Kongresses der internationalen Gesellschaft für Volkserzählforschung (ISFNR). Innsbruck 1992, 303–311.
- Jürgenson, A. (2002). *Siberi eestlaste territoriaalsus ja identiteet*. Tallinna Pedagoogikaülikool, humanitaarteaduste dissertatsioonid 7 [The identity and territoriality of Siberian Estonians. Tallinn Pedagogical University Dissertations of Humanities 7].
- Kalmre, E. (1996). Vorstivabrikust kassitoiduni [From sausage factory to catfood]. In M. Kõiva (Ed.). *Mängult-päriselt. Tänapäeva folkloorist II*, 136–155. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, Eesti Keele Instituut.
- Kalmre, E. (2005). Tartu sõjajärgsetel aastatel. 1947. aasta EK(b)P Tartu Linnakomitee dokumentid (meele)olude ja jutuainese vahendajatenä [Tartu after WWII. Documents of the Tartu City Committee of the Estonian Communist (Bolshevik) Party as the indicators of mood and narrative subjects of the citizens of Tartu in 1947]. In *Aega otsimas. Pro Folkloristica XII*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 30–50.
- Kalmre, E. (2013). Rumours and contemporary legends as part of identity creation process. In L. Laineste, D. Brozowska, W. Chlopicky (Ed.). *Estonia and Poland. Creativity and Tradition in Cultural Communication*, 2. Tartu: ELM Scholarly Press, 25–42.
- Kann, N. (Ed.). (1933). Sionistlikust rahvuslik-poliitilisest liikumisest Palestiinas [On the Zionist nationalist-political movement in Palestine]. In *Üldine ajalugu V* [General History], 481–482.
- Kõiva, M. (1996). Siis astu aknalauale. [And then step to the window sill.] In M. Kõiva (Ed.). *Mängult-päriselt. Tänapäeva folkloorist II*, 166–188. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, Eesti Keele Instituut.
- Kõiva, M. (1998). Human Sausages in Estonia. *FOAFtale News*, 1998(43). Retrieved from <http://www.folklore.ee/FOAFtale/ftn43.htm>
- Kõiva, M. (2005). Fear, Honour and Shame. Horror fictions of the 1950s and 1960s. *Electronic Journal of Folklore*, 2005(29), 123–152. Retrieved from <http://www.folklore.ee/folklore>
- Kulu, H. (1997). *Eestlaste tagasiränne 1940–1989. Lääne-Siberist pärit eestlaste näitel*. [Estonian return migration 1940–1989. A case of West-Siberian Estonians.] Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Laineste, L. (2005). Characters in Estonian ethnic humour. *Electronic Journal of Folklore*, 2005(29), 197–202. Retrieved from <http://www.folklore.ee/folklore/vol29/humour.pdf>
- Langlois, J. L. (1985). *Belle Gunness. The Lady Bluebeard*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lassen, H. (2003). The Propagation of Knowledge for the Common Good: Legends, Belief and Assorted Showstopper Motifs in a mid-19th-Century Danish Penny Magazine. *FOAFtale News*, 2003(54–55). Retrieved from <http://www.folklore.ee/FOAFtale/ftn5455.htm>
- Loorits, O. (1950). 1994. *Okupatsioon rahvapilke kõverpeeglis*. [Occupation in the Distorted Mirror of Folk Mockery]. Tallinn: Olion.
- Lotman, Yu. / Лотман Ю. (1998). Witchhunts: semiotics of fear / Охота за ведьмами. Семиотика страха // Sign Systems Studies / Труды по знаковым системам, 26, 61–82. Tartu: Tartu University.

- Misiunas, R. J., Taagepera, R. (1997). *Balti riigid: sõlтеаastad 1940–1990* [Baltic States: dependent years 1940–1990]. Tallinn: Koolibri.
- Novichkova, T. A. (1990). Dva mira — zemnoy i kosmicheskiy — v sovremennykh narodnykh legendakh [Two worlds — earthly and cosmic — in modern folk legends]. *Russkaya literature* [Russian literature], 1990(1), 130–137.
- Regamey, A. (2011). Les femmes snipers de Tchétchénie: interprétations d'une légende de guerre. In *Questions de Research Questions*, 2011(35, Mars). Retrieved from <http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/qdr35.pdf>
- Regamey, A. (2017). Women-Snipers from Chechnya to Ukraine: A Post-Soviet War Legend. *Electronic Journal of Folklore*, 2017(69), 115–144. Retrieved from <https://www.folklore.ee/folklore/vol69/regamey.pdf>
- Rommel, M.-A. (2005). Viru mees viljapulli, Harju mees aganapulli [The reflection of regional relations in Estonian folk tradition]. *Mäetagused*, 2005(21), 141–192. Retrieved from <http://www.folklore.ee/tagused/nr21/index.html>
- Roos, J. (1997). Läbi punase öö I. 1944. ja 1945. aasta päevik [Through the Red Night I. Diaries from 1944 and 1945]. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Shibutani, T. (1966). *Improvised News: a sociological study of rumor*. Indianapolis, New York: Bobbs-Merrill Company.
- Tangherlini, R. Timothy 2007. Rhetoric, Truth and Performance: Politics and the Interpretation of Legend. *Indian Folklife. A Quarterly Newsletter*, 2007(25), 8–11.
- Tuisk, A. (1999). Siberi eestlaste kujutlused ümberkaudsetest turgi keeli rääkivatest rahvastest [Siberian Estonians' image of surrounding people]. In E. Kalmre (Ed.). *Kuuldust-nähtust. Tänapäeva folkloorist IV*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 87–107. Retrieved from <http://www.folklore.ee/pubte/kuuldust/>
- Turner, P. A. (1993). *I Heard it through the Grapevine. Rumor in African-American Culture*. Berkeley, Los Angeles, London: University of Californian Press.
- Vahtre, L. (2001). Nõukogude aja periodiseerimisest [Periodisation of the Soviet Time]. In K. Martisk, A. Lepp (Eds.). *Muinasaja loojangust omariikluse läveni*. Tartu: Ajalookirjanduse Sihtasutus Kleio, 373–384.
- Vahtre, S. (Ed.). (2005). *Eesti ajalugu VI. Vabadussõjast taasiseseisvumiseni* [Estonian history VI. From Independent War to New Independence]. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, Kirjastus Ilmamaa.
- Valk, Ü. (2008). Folk and the Others: Constructing Social Reality in Estonian Legends. In T. Gunnell (Ed.). *Legends and Landscape*. Reykjavik: University of Iceland Press, 153–170.
- Ventsel, A. (2006). „See vereside on nüüd uuesti kinnitatud, värskendatud ja laiendatud”. „Rahva” konstrueerimine Teise maailmasõja järgses nõukogude poliitilises retoorikas. [Constructing the “Nation” in Post-War Soviet Political Rhetoric]. In *Akadeemia*, 2006(7), 1427–1449.
- Whitemore, B. (1999, October 9). Myth of Women Snipers Returns. *Moscow Times*. Retrieved from <http://old.themoscowtimes.com/news/article/tmt/271501.html> 9.
- Wieselgren, P. 2002. *Vasarast haakristini. Eesti 1939–1941* [From the Soviet Hammer to the Nazi Svas-tika. Estonia from 1939 to 1941]. Tallinn: Kunst (The first copy — Stockholm 1942).
- Zubkova, E. (1998). *Hopes, Illusions, and disappointments 1945–1957*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.

КРАСНАЯ ПЛЕНКА, ЧЕРНЫЕ ОЧКИ И ВСЕВИДЯЩЕЕ ОКО ВЛАСТИ

АЛЕКСАНДРА СЕРГЕЕВНА АРХИПОВА^{[1], [2], [3]}

✉ ALEXANDRA.ARKHPOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0001-8853-0003

АННА АНДРЕЕВНА КИРЗЮК^{[1], [2]}

✉ KIRZYUK@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-4946-2148

[1] Московская высшая школа социальных и экономических наук, Россия, Москва

[2] Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия, Москва

[3] Российский государственный гуманитарный университет, Россия, Москва

В статье исследуется происхождение легенды о существовании «красной пленки» и «инфракрасных очков», позволяющих видеть одетых людей обнаженными. Эта легенда была популярна среди школьников 1970–1980-х годов, но типологически похожие сюжеты появлялись и в других культурных контекстах и возрастных средах — в оккупированном Ираке и среди взрослых жителей позднего СССР. В разных контекстах сюжет о чудесном устройстве, позволяющем видеть через одежду, артикулирует одно и то же чувство — ощущение беспомощности перед лицом «сильного» (будь то сотрудник КГБ или иностранец из более развитой страны). Опираясь на идеи Фуко, авторы приходят к выводу, что детский позднесоветский сюжет о «красной пленке» происходит из взрослых представлений о способности власти вторгаться в приватное пространство граждан. Игра в получение/лишение власти является ответом на невозможность сделать тоже самое во взрослой жизни, в которой советские граждане (или поколение их родителей) не могут, по их ощущениям, избежать «всевидащего ока власти». Символическим выражением этих представлений стала способность «красной пленки» ставить людей в положение «незащищенной видимости». В то же время пленка позволяла своему «обладателю» (то есть потенциально любому члену детского коллектива) преодолеть страх оказаться в таком положении и самому стать «властью».

Ключевые слова: городская легенда, «красная пленка», Мишель Фуко, социальные страхи, власть, фольклорная компенсация

Для цитирования статьи:

Архипова, А. С., Кирзюк, А. А. (2018). Красная пленка, черные очки и всевидащее око власти. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 130–152.

Статья подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 16-18-00068 «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе») при Московской высшей школе социальных и экономических наук.

Мы благодарим Александра Панченко, Габриэля Суперфина, Посифа Зислина, Дмитрия Козлова и Брайана Чапмана за обсуждение статьи и за указания на ценные источники. Мы признательны участникам семинара «Литература и антропология» (Пушкинский дом, СПб), вечернего семинара Центра типологии и семиотики фольклора (Москва) за обсуждение нашего исследования, а также всем нашим информантам за прекрасные истории, которыми они с нами поделились.

RED FILM, BLACK GLASSES AND THE AUTHORITY'S ALL-SEEING EYE

ALEKSANDRA S. ARKHIPOVA^{[1], [2], [3]}

✉ ALEXANDRA.ARKHIPOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0001-8853-0003

ANNA A. KIRZYUK^{[1], [2]}

✉ KIRZYUK@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-4946-2148

^[1] MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIA, MOSCOW

^[2] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIA, MOSCOW

^[3] RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, RUSSIA, MOSCOW

The paper dwells upon the origins of the legend of “red film” and “infrared glasses” that allow to see people naked through their clothes. This legend was popular among Soviet schoolchildren in the 1970–80s, but similar stories also appeared in other cultural contexts and in other age-related environment — in occupied Iraq and among adult Soviet citizens. In different contexts, the story about a seeing-through-clothes device articulates the same feeling — helplessness in front of the “powerful” (whether it be a KGB officer or a stranger from a more developed country). Relying on Michel Foucault’s ideas, the authors come to the conclusion that the children’s “red film” story is a result of adults’ ideas of the authorities’ ability to intrude into the privacy of citizens. While Soviet adults (the parents’ generation) feel that they cannot escape the “all-seeing eye of the authorities”, the children react to that with the game of gaining/losing power, impossible in a life of a grown-up. The ability of “red film” to set people in the position of “unprotected visibility” became the symbolic expression of these ideas and fears. In the same time the magic film allowed its “owner” (i. e. potentially any member of the group) to overcome the fear of becoming the victim and to be “the authorities” himself.

Keywords: urban legend, “red film”, Michel Foucault, social fears, authority, folklore compensation

TO CITE THIS ARTICLE:

ARKHIPOVA, A., KIRZYUK, A. (2018). RED FILM, BLACK GLASSES AND THE ALL-SEEING EYE OF THE AUTHORITIES. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 130–152. (IN RUSSIAN).

Представители «последнего советского поколения», чье детство пришлось на конец 1970-х — 1980-е годы, помнят множество историй об опасных вещах, среди которых есть рассказы об отравленных джинсах, о жвачках с иголками, о зараженном стакане из автомата с газировкой, о машине, похищающей детей¹. Однако еще чаще это поколение вспоминает историю о красной пленке или красных очках — чудесном устройстве, будто бы привезенном из-за границы или изобретенном спецслужбами, которое позволяет видеть людей обнаженными сквозь одежду:

У нас в классе седьмом был краснопленочный бум. Мальчики с папиными фотоаппаратами «Зенит», «Киев» и «Смена» подстерегали девочек на переменках и фотографировали с криком: «Все, ты на красной пленке». Или: «Все будут знать какие у тебя трусы и какого размера груди!» Девчонки визжали и прикрывали руками все сокрытое за шерстяной школьной формой и передником. Мы в это верили².

¹ См. подробнее о происхождении и функции таких легенд [Кирзюк 2017; Архипова, Кирзюк, Титков 2017].

² <https://bozi.livejournal.com/103640.html>

Популярность этого сюжета можно измерить. Мы проводили опрос среди 292-х бывших советских горожан³. Оказалось, что 40% наших респондентов хорошо знакомы с сюжетом о красной пленке, тогда как, например, истории о страшной черной «Волге» слышали только 22% опрошенных, а об отравленных джинсах еще меньше — 18%. Оказывается, что эта нелепая на первый взгляд история среди «последнего советского поколения» была гораздо более известной, чем другие «страшилки». Если причина, как полагает Сергей Борисов — в простом стремлении к эротическим играм, свойственном детям пубертатного и предпубертатного возраста [Борисов 2008], то почему эти тексты распространяются именно в СССР конца 1970-х — начала 1980-х годов, а не раньше или позже?

В этой статье мы покажем, что кроме эротической подоплеки (которая, как мы покажем ниже, имела второстепенное значение), существовали другие, связанные с культурно-историческим контекстом, причины возникновения и популярности этого сюжета.

«ФОЛЬКЛОРНАЯ АРТИКУЛЯЦИЯ» И «КОМПЕНСАЦИЯ»: МЕХАНИЗМЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ГОРОДСКОЙ ЛЕГЕНДЫ

История о «красной пленке» относится к тому типу текстов, которые сегодня называют «городскими» или «современными» легендами. Этим термином обозначается широкий круг неформальных фольклорных нарративов, претендующих на описание известной нам реальности:

Легенды могут быть религиозными или светскими; они могут рассказывать о фантастических событиях и существах, как это делают мифы и сказки, или же о людях и событиях, которые кажутся вполне реальными. Но — и это очень важно — как бы ни были фантастичны персонажи и события, «сцена» всегда находится в мире, который нам знаком, и истории как будто сообщают нам информацию об этом мире [Bennett 2005: XI].

Как мы увидим дальше, сюжет о «красной пленке» бытовал среди советских школьников как «правдивый» и имеющий самое непосредственное отношение к их повседневной реальности; именно в этом качестве он был востребован и имел смысл.

Антропологи и фольклористы объясняют потребность социальной группы в распространении городских легенд как минимум двумя способами⁴.

В первом случае исследователи считают, что легенда есть результат перевода на символический язык социальных проблем и вызванных ими коллективных эмоций. Этот механизм мы будем называть *фольклорной артикуляцией*. Типичный пример такой интерпретации — исследование Джоэля Беста и Джеральда Хориучи, которые изучали панические легенды об отравленных лакомствах, которыми будто бы угощают детей на Хэллоуин неизвестные злодеи. Согласно Бесту и Хориучи, чтобы понять причины популярности таких легенд (не имеющих под собой реальных оснований), необходимо

³ Дистанционный опрос «Опасные советские вещи» проводился нами в июне 2016 года. Анкету, состоящую из 16 открытых вопросов, заполнили 292 респондента 1947–1994 годов рождения, в основном — жители больших городов.

⁴ Подробнее о термине «городская легенда» и о способах интерпретации смотри в обзоре Анны Кирзюк в этом номере журнала — с. 20.

задаться вопросом о контексте: что волновало американцев в конце 1960-х — начале 1970-х годов, во время наибольшей распространенности легенды? И отвечают: в это время страна переживала непопулярную войну, происходили студенческие волнения, демонстрации и бунты в гетто, а еще американцы столкнулись с новыми молодежными субкультурами и проблемой наркомании. Неясная, но глубокая тревога за детей, которые могут погибнуть на войне, стать жертвами городской преступности или наркоманами, нашла выражение в нарративе об анонимных злодеях, отравляющих детские лакомства на Хэллоуин [Best, Horiuchi 1985].

Другой механизм функционирования городских легенд мы назовем *фольклорной компенсацией*. Согласно Алану Дандесу, универсальный механизм, ответственный за появление фольклорных текстов, действует так: «символический код обеспечивает благотворный перенос реальной проблемы на подмостки фантазии, где некоторая проблема может быть успешно разрешена» [Дандес 2003: 92]. Фольклорный текст может в символическом плане осуществлять желания, которые в реальной жизни не осуществимы и не одобряемы. Именно так Дандес объясняет популярность городской легенды «Украденная бабушка». В этой легенде семья отправляется на каникулы и берет с собой бабушку, которая в дороге умирает; семья отправляется обратно, чтобы похоронить тело дома, но в дороге труп загадочным образом исчезает. Дандес видит причину популярности этой легенды в том, что она реализует тайное желание молодых американцев избавиться от необходимости ухаживать сначала за живыми старшими родственниками, а затем хлопотать о похоронах мертвых [Dundes 1971]⁵.

Итак, если с помощью механизма *фольклорной артикуляции* социальная проблема проговаривается на языке легенды, то фольклорная *компенсация* предлагает ее символическое решение.

Мы рассмотрим культурные контексты, в которых распространялась легенда о «красной пленке», и покажем, что эта легенда — особый случай. Как будет показано дальше, один вариант легенды возникает в результате существования довольно специфических социальных фобий, которые он «проговаривает» на языке детской страшилки. Другой вариант истории о «красной пленке» позволяет преодолеть эти фобии, однако это преодоление происходит не в сюжете легенды (как это предполагает механизм фольклорной компенсации), а в самом акте ее исполнения. Поэтому сначала мы продемонстрируем, как возникающая в разных культурно-исторических контекстах специфическая фобия (боязнь взгляда чужого) приводит к появлению типологически схожих сюжетов об устройстве, способном видеть сквозь одежду; затем мы обсудим связь позднесоветской легенды о красной пленке с этой фобией.

Для настоящего исследования мы провели дистанционный опрос с жителями бывшего СССР с 1935 по 1985 год рождения⁶ и записали более 30 интервью.

⁵ Более сложный способ воздействия фольклора мы находим в концепции *проективной инверсии*. С ее помощью Дандес объясняет американский сюжет о том, будто бы черные подростки кастрировали в общественном туалете белого. Популярность этого слуха в конце 1960-х — начале 1970-х годов Дандес связывает с дискуссией о преодолении расовой сегрегации в школах. Он рассуждает так: исторически белые «кастрировали» черных, но легенда, выставляющая действительного агрессора в роли жертвы, позволяет белым избавиться от чувства вины за прошлое и оправдывать агрессивные действия в настоящем и будущем [Дандес 2003: 95–96].

⁶ Общее количество респондентов: в опросе «Опасные советские вещи» 292 человека, а в опросе про Олимпиаду 1980 года — 143 человека.

Власть вооруженного взгляда

В известной работе Мишеля Фуко анализируется эффект бентамовского «Паноптикума», идеальной тюрьмы, устройство которой должно было привести заключенного в состояние сознаваемой и постоянной видимости [Фуко 1999]. В тюрьме такого типа заключенный не знает, когда именно на него будет обращен взгляд надзирателя, но знает, что это может произойти в любую минуту, и поэтому вынужден всегда выполнять предписания администрации. Забегая вперед, заметим, что в аналогичном положении сознаваемой видимости оказывались советские школьники — одноклассники «владельца» красной пленки, не знающие, в какой именно момент их «сфотографируют», но понимающие, что это может случиться когда угодно, а потому пребывающие в постоянном страхе. Согласно Мишелю Фуко, именно такое состояние обеспечивает регулярное функционирование власти. Развивая идеи Фуко, Дэвид Лайон показывает, что практики надзора (и сопутствующие им ощущение поднадзорности) являются одной из центральных черт модерности, а развитие информационных технологий превращает современные развитые общества в «общества надзора» [Lyon 1994].

Для нас рассуждения Фуко важны постольку, поскольку они указывают на некоторые универсальные (по крайней мере, для истории Новейшего Времени) свойства власти и подчиненности. Уметь *видеть* других, оставаясь при этом невидимым, означает обладать властью, быть *видимым* — значит быть подвластным. Эта диспозиция сохраняется и тогда, когда положения сторон определяются не как «видеть» и «быть видимым», а как «видеть особым образом» и «быть безоружным против такого взгляда».

В первые годы существования фотографической камеры (и в Европе, и в тех обществах, куда она была импортирована позже) она воспринималась как *средство особого зрения*. Так, в Европе в конце XIX века и на Соломоновых островах в середине XX века фотографии приписывалась способность видеть и запечатлеть души мертвых, невидимые обычным, невооруженным взглядом [Wright 2008]. Колониальные власти в Африке успешно использовали такие представления местных жителей для того, чтобы внушить им чувство боязливой почтительности [Behrend 2003].

В 1895 году Вильям Конрад Рентген открывает рентгеновские лучи. Уже через три года, в 1898 году, появляется одноминутный фильм Альберта Смита «Рентгеновские лучи», в котором рентгеновская камера направляется на парочку, целующуюся на лавочке. Влюбленные немедленно предстают перед публикой в виде двух скелетов: зрелище с одной стороны смешное, а с другой — пугающее. Если в этом коротком фильме автор еще не показывает, что рентгеновское излучение дает власть над персонажами, то на одной европейской открытке того же времени появляется герой (дьявол), который смотрит на людей с помощью камеры и высвечивает интимное. На другой открытке (выдержанной в красных тонах) мужчина с фотоаппаратом (или уже с рентгеновской камерой?) направляет объектив на бедра прилично одетой молодой девушки и видит нечто, скрытое от публики. Так в кинематографе начинает формироваться образ чудесного всевидящего устройства, показывающего скрываемую сущность.

Устройство, позволяющее видеть сквозь стены и одежды, многократно использовалось в кинематографе как шпионский реквизит. В 1965 году

выходит четвертый фильм из серии о Джеймсе Бонде «Шаровая молния» («Thunderball»), где супершпион пользуется инфракрасным фотоаппаратом, с помощью которого может фотографировать в полной темноте. Через 20 лет, в 1985 году, в фильме «Вид на убийство», агент 007 становится обладателем не громоздкого фотоаппарата, а темных очков, которые видят сквозь стены. Еще через 14 лет, в фильме «И целого мира мало» 1999 года, Бонд обзаводится другими рентгеновскими очками, позволяющими видеть сквозь одежду (герой демонстрирует это умение в знаменитой сцене в казино). Это уже практически наша «красная пленка».

Очки со встроенным рентгеновским фильтром фигурируют и в фантастических фильмах и книгах, где они оказываются инструментом, позволяющим видеть скрываемую от всех истину. В 1988 году выходит знаменитый фильм Джона Карпентера «Чужие среди нас». Там безработный герой находит ящик со странными черными очками. Надев их, он видит, что все социально успешные люди вокруг него — на самом деле жуткие инопланетяне, захватившие мир и заставляющие обычных людей подчиняться с помощью скрытых команд, «вшитых» в рекламу. Владение «черными рентгеновскими очками» дает герою власть над оккупантами.

Таким образом в период с 1960-х до 1990-х в западной массовой культуре утвердился образ чудесного устройства в виде очков или фотоаппарата, действующего по принципу рентгеновского аппарата⁷. Он не только открывает «суть» вещей и людей, но часто нарушает границы интимного и тем осуществляет насилие.

Из массовой культуры в фольклор стран Третьего мира

Перед нами — практически готовый сюжет для городской легенды: существует устройство, позволяющее видеть то, что видеть не разрешается. Однако образ такого воображаемого прибора — несмотря на то что он активно кочевал по страницам американских комиксов и сериалов и казался правдоподобным большому числу потребителей подобной продукции — в странах Северной Америки и Западной Европы не сформировал распространенного фольклорного сюжета. Изредка англоязычные интернет-пользователи обсуждают вероятность существования «инфракрасного фильтра» и «камеры ночного видения», которые будто бы позволяют видеть сквозь одежду⁸, или же предполагают, что новый объектив «Canon» способен делать «обнаженные снимки»⁹. Однако мы не обнаружили массовых обсуждений этого сюжета. О незначительной распространенности сюжета свидетельствует также то, что он не зафиксирован в «Энциклопедии городских легенд» Яна Бранванда [Brunvand 2012]. Наиболее близкая к «красной пленке» легенда, зафиксированная Бранвандом, это «Filmed in the Act» — история о камере, которые будто бы установлены в комнате отеля,

⁷ Распространение этого образа в масскульте последовало за внедрением рентгеновских аппаратов в повседневную жизнь. Так, например, в 1920–1950-е годы и в советских, и в европейских магазинах для примерки обуви использовались «педоскопы» — аппараты, показывающие покупателям, как новая обувь сидит на ноге.

⁸ http://msgboard.snopes.com/cgi-in/ultimatebb.cgi?ubb=next_topic;f=104;t=000236;go=newer

⁹ <https://www.hoax-slayer.net/pf-lens-see-through-clothing-camera-warning/>

Аналогичные слухи по поводу одной из моделей камеры «Sony» зафиксированы в Эстонии в начале 2000-х [Kalmre 2007].

чтобы снимать, как занимаются сексом ничего не подозревающие постояльцы [Brunvand 2012: 235–236]. Близость этого сюжета к нашей легенде довольно относительна: в обоих случаях речь идет о нарушении приватности, однако в американском сюжете отсутствует чудесное устройство, позволяющее видеть сквозь одежду.

Слабое присутствие в англоязычном городском фольклоре выделяет наш сюжет среди прочих советских городских легенд, чьи аналоги — про отравленную пищу, про машины, крадущие детей — мы легко находим в других традициях. Например, сюжет о машине, крадущей детей, существовал в позднем СССР [Кирзюк 2017], в странах Латинской Америки, в Африке, в России, в Польше [Campion-Vincent 2005; Гренбецка 2013; Панченко 2014]. Слухи об отравленных яблоках и конфетах, которыми будто бы угощают детей на Хэллоуин, активно ходили по США в 1970–1980-е годы [Best, Horiuchi 1985] и в это же время существовали и в СССР [Архипова, Кирзюк, Титков 2017].

Совсем по-другому складывается судьба «прото-красной пленки» за пределами развитых капиталистических стран. История о нарушении приватности с помощью устройства, позволяющего видеть сквозь одежду, был очень распространен на территории СССР. Но кроме СССР, массовая «вспышка» слухов о специальном устройстве, позволяющем видеть сквозь одежду, возникает в Ираке среди местного населения с самого начала американской военной операции 2003 года. Однако эта версия сюжета имеет одно существенное отличие от советской.

«ЧЕРНЫЕ ОЧКИ» В ИРАКЕ И АФГАНИСТАНЕ: Артикуляция чувств побежденных

Очевидцы американского вторжения в Ирак в 2003 году неоднократно описывали, как местные жители, потрясенные экипировкой армии США, воспринимали солнечные очки или (реже) очки для ночного видения американских военных как устройство, позволяющее видеть женщин сквозь одежду [Tierney 2003; Urban legends 2003]. Местные девушки, завидев солдата в солнечных очках, прикрывались и прятались [Pisik 2003; Hanley 2003]¹⁰, иракские мужчины в присутствии американских солдат закрывали женщин своим телом, чтобы спрятать от их взгляда чужаков [Kelly 2003]. Такое представление было очень устойчиво, к тому же его активно тиражировали местные газеты¹¹. Попытки убедить иракцев в его ложности часто не имели успеха, несмотря на то что солдаты предлагали посмотреть в их очки представителям местной гражданской администрации и даже детям. Местные подростки, примерив американские солнечные очки и ничего особенного не увидев, все равно оставались убежденными в возможности американцев видеть сквозь одежду: дети считали, что рентген в очках «включается» посредством некоторой «кнопки», которую солдаты просто не хотят показывать, поэтому начинали крутить очки в руках в поисках этой кнопки и просить военных «включить» очки [Christenson 2004]. Аналогичные слухи об американских солдатах ходили в афганском Кандагаре, жители которого считали, что висящий над городом аэростат используется американскими военными для того, чтобы смотреть на женщин сквозь одежду и наблюдать за афганцами сквозь стены домов [Ward 2009].

¹⁰ Благодарим Александра Панченко и Брайана Чапмена за указание на некоторые из этих источников.

¹¹ <http://www.theage.com.au/articles/2003/08/08/1060145865140.html>

Во многом этот сюжет основан на разрыве между уровнем технического воображения тех, *кто* рассказывает такие истории, и технической экипировкой тех, *о ком* они рассказываются. Иракцы не очень хорошо представляют, как устроены вещи, которыми пользуются чужаки. Багдадский студент, опасаясь рентгеновских свойств американских очков, говорит: «Я не знаю точно, какой там механизм, но мы знаем, что у американцев очень сложные технологии»¹² [Urban legends 2003]. Не только очки, но и форма американских солдат вызывало среди местного населения разнообразные толки. Например, говорят, будто бы в куртках, в шлемах или даже в нижнем белье военных спрятаны портативные кондиционеры — иначе местные жители не могут объяснить себе, как морпехи в полной экипировке выносят жару [Urban legends 2003].

Иракская и афганская версии легенды возникают при соблюдении двух условий: во-первых, в стране находится контингент чужой армии, и местные жители чувствуют себя оккупированными; во-вторых, техническое оснащение армии оккупантов намного превосходит технические возможности и познания местных жителей. Последнее условие ответственно за «реквизит» легенды (чудесные свойства приписываются незнакомым и непонятым устройствам), тогда как первое формирует ее сюжет.

И иракская, и афганская версии легенды обвиняли чужаков в использовании «рентгеновских очков» для разглядывания женщин, то есть в этически неприемлемых, «непристойных» действиях. Но за этим обвинением стоит другая, более глубоко спрятанная идея: женщину, которую одежда не может защитить от чужого взгляда, можно интерпретировать как символ страны, которую иракцы (или афганцы) не могут защитить от вторжения. Легенда о черных очках проговаривает ощущения унижения и бессилия, которые испытывали иракцы, оказавшись в данной ситуации. Эта история изображает «баланс власти», сложившийся между оккупантами и оккупированными: американцы в ней обладают способностью нарушать телесную приватность иракских женщин (то есть обладают властью), а иракские мужчины не могут им в этом помешать (то есть лишены этой власти). Легенда о «черных очках» изображает эту печальную (для рассказчиков) ситуацию, ничего в ней не меняя. Ее функция заключается, в нашей терминологии, в *фольклорной артикуляции* дискомфортных коллективных чувств.

Советская жизнь под опасным взглядом иностранца

Если в Ираке и Афганистане местные женщины оказывались под недобрым взглядом солдат оккупационных войск, то в СССР в 60-е годы существовали легенды об опасном иностранце, который способен нанести советским людям репутационный ущерб, увидев нечто, не предназначенное для демонстрации. Одни сюжеты говорили об особых уловках, которые иностранец использует для проникновения в «нефасадную» советскую действительность; другие утверждали, что иностранцы использовали для этого специальную технику.

Историк Алексей Голубев справедливо замечает, что для советского человека взгляд иностранца выступал в качестве одной из микрооптик власти: он был способен дисциплинировать через аффекты гордости и стыда. Оказываясь

¹² Перевод цитаты сделан авторами статьи.

под этим взглядом, советский человек должен был представить себя и свою страну таким образом, чтобы испытывать «гордость» за нее [Голубев 2018]. Но при этом всегда существовала опасность испытать стыд, поскольку взгляд иностранца всегда мог выйти за установленные для него границы и увидеть нечто «позорящее нашу страну».

Мысль об опасности взгляда иностранца постоянно повторялась в советской пропаганде, особенно в 1960–1970-е годы. Авторы многочисленных брошюр по идеологическому воспитанию убеждали своих читателей, что в условиях «холодной войны» иностранцы склонны выискивать отрицательные явления в нашей жизни, чтобы потом «использовать этот «материал» для беззастенчивой клеветы на нашу страну, чтобы в извращенном виде изобразить жизнь советского народа» [Цыбов, Чистяков 1968: 153]. Чтобы избежать репутационных потерь, недоброжелательный и технически оснащенный взгляд иностранца следует контролировать. Авторы пропагандистской брошюры «Враг не достигнет цели» хвалят бдительность жителей города Пушкин, которые вовремя заметили и сдали в милицию американскую туристку, фотографирующую свалки [Лякин и др. 1963: 196]. Другой американский турист, также обезоруженный бдительными советскими гражданами, проявил нешуточную изобретательность в деле сбора материала для клеветы на нашу страну. Он не только фотографировал ветхие деревянные дома и кучи строительного мусора, но и снял очередь в кассу Ленинградской филармонии с такого ракурса, чтобы на фотографии она выглядела как очередь в соседний продуктовый магазин [Лякин и др. 1963: 77].

Сюжет про иностранного туриста, мечтающего опозорить советскую страну, не только встречался во множестве пропагандистских брошюр, но и изображался на плакатах. Например, на плакате Д. Обозненко «“Объективный” турист» 1958 года¹³ нарисован иностранец, который клеветает на нашу страну с помощью фотографии:

Прием используя привычный,
Врет иностранец заграничный.
Фотографирует помойку
И выдает за нашу стройку. [Пострелова 1959: 14].

Тревога по поводу опасной «бесконтрольности» взгляда иностранца обуревала не только пропагандистов и сотрудников госбезопасности. Эта тревога стала причиной появления одной популярной советской легенды. Она появилась во второй половине 1950-х годов и рассказывала о приехавшем в СССР известном французском актере или певце, друге Советского Союза (назывались имена Жерара Филипа или Ива Монтана), который специально закупил нижнего женского белья в ГУМе, а затем, вернувшись на родину, показывал его друзьям или даже устроил выставку, чтобы другие французы могли посмеяться над убожеством советской моды и неэстетичностью русских женщин¹⁴. В некоторых версиях история обрастала подробностями: так, в одной версии Ив Монтан на экскурсии в ГУМе увидел советское нижнее белье, «долго удивлялся, как советские люди могут вообще размножаться, и увез образцы с собой» [Инф. 1]. В других вариантах триггером этого

¹³ Спасибо Дмитрию Козлову за указание на источник.

¹⁴ Сюжет про иностранца, выставляющего на всеобщее обозрение нижнее белье советских женщин, возможно, существовал и раньше. Так, в романе Булгакова «Мастер и Маргарита» советские гражданки оказываются на улице в нижнем белье после «сеанса черной магии». Однако у Булгакова публичный позор женщин является наказанием за получение благ от дьявола, а не результатом желания иностранца «опозорить советскую страну».

действия послужил визит актрисы Симоны Синьоры в колхоз и общение с колхозницами [Инф. 2].

Эта история рассказывалась советскими женщинами иногда со смехом, но чаще — именно с обидой и со стыдом. Причем для некоторых эта легенда стала причиной нелюбви к Жерару Филипу: «С тех пор я перестала уважать этого актера», — написала одна читательница в газету «Советская Россия» [Балашова 2013, 1 августа]. Обида на Жерара Филипа проскальзывает и в другом рассказе:

Когда мы всей семьей садились смотреть «Фанфана-Тюльпана», мою бабушку надо было долго уговаривать, а потом она сидела весь фильм с стиснутыми губами. Она обожала Жерара Филиппа, но была на него обижена, поскольку твердо знала, что он подлец, был приглашен в СССР, его так все ждали и восхищались, его повели на экскурсию в ГУМ, а он потом тайком скупил голубые и розовые женские трусы с начесом, привез их во Францию и устроил из них выставку. И все смотрели и смеялись над советскими женщинами! [Инф. 3]

Нам не удалось найти никакого подтверждения в русских или французских источниках тому, что Жерар Филип или Ив Монтан такую выставку действительно устраивали. Однако, поскольку эта история построена на одной из базовых советских фобий, очень многими — нашими информантами, журналистами, исследователями — она воспринималась и продолжает восприниматься как реальная. Именно в этом качестве ее приводит исследовательница советского нижнего белья Ольга Гурова, совершенно всерьез пытаясь выяснить, чем руководствовался французский актер, скупая нижнее белье в ГУМе. С ее точки зрения, причиной реального (!) поступка Жерара Филиппа стало удивление гигиеничностью и практичностью советских трусов [Гурова 2008: 77]. Удивительно, что ощущение стыда, которое манифестируется во многих рассказах, исследовательница совершенно не учитывает, как и обиду на актера.

Отметим, что история про французского актера, повествующая о событиях эпохи Оттепели, прекрасно известна людям, которые слышали ее гораздо позже — в 1970–1980-е годы или даже в постсоветское время. Долгая жизнь этого фольклорного сюжета говорит об устойчивости страхов, ответственных за его существование.

Сюжет о том, как высокомерный француз унизил советских женщин, распространялся также и в самиздате¹⁵. В тексте стихотворения (приписываемого Сергею Михалкову) упоминается недавний «фестиваль» (видимо, знаменитая «Неделя французского кино» 1955 года, куда приезжал Жерар Филип), поэтому скорее всего стихотворение возникает где-то во второй половине 50-х:

Но что же ты, вернувшись в свой Париж,
Что ты о нас, французик, говоришь?
Ты произнес о нас немало слов,
Ты приобрел коллекцию трусов.
Каких-то карт и платьев старомодных,
Шляп фетровых давно не модных.
Ты наших женщин высмеял, как мог,
Дав этим нам порядочный урок.
Что были сведения пусты,

¹⁵ По сообщению Глеба Павловского, который видел ее в самиздате в 1970-х годах.

Что наши женщины толсты,
 Что нет у нас красивых платьев,
 Что все в зеленом ходят без изыта,
 Что и прически не на высоте,
 Что, словом, женщины не те. [Деготь, Демиденко 2000: 93]¹⁶.

В этой истории, как нельзя лучше выражающей советскую озабоченность взглядом «западного другого», французский актер, красавец и любимец советских женщин, предает их. Как он это делает? Сначала он видит сам (ему показывают как близкому другу), а затем показывает всему миру нечто такое, что для иностранного взгляда не предназначается, нечто скрываемое и постыдное. Если в дискурсе политической пропаганды скрываемое — это очереди, свалки и ветхие дома, то в вернакулярной истории о французском актере — это некрасивое нижнее белье. Однако в обоих случаях взгляд иностранца потенциально опасен для репутации страны и ее жителей.

СОВЕТСКИЕ ЛЮДИ ПОД ВЗГЛЯДОМ ВРАЖЕСКОГО ФОТОАППАРАТА: ПЕРВАЯ ВЕРСИЯ ЛЕГЕНДЫ О КРАСНОЙ ПЛЕНКЕ

Герою известной песни Высоцкого «Опасаясь контрразведки...» шпиону Джону Ланкастеру не нужны сложные уловки с ракурсом съемки. Для очернения советской действительности у него есть специальное устройство, спрятанное в носу — «инфракрасный объектив» (отметим, что песня была написана в 1966 году — через год после появления фильма о Бонде и его инфракрасном фотоаппарате):

Джон Ланкастер в одиночку,
 Преимущественно ночью,
 Щелкал носом — в нем был спрятан
 Инфракрасный объектив;
 А потом в нормальном свете
 Представало в черном цвете
 То, что ценим мы и любим,
 Чем гордится коллектив.

Такая техническая оснащенность героя этой песни тоже не случайна. Советская пропаганда уверяла, что иностранцы, желающие «оклеветать» нашу страну, могут располагать сложной (для советского обывателя — прямо-таки диковинной) техникой. В политических брошюрах, рассказывающих о кознях агентов империалистических разведок, непременным атрибутом шпиона является особая техника. Назначение этой техники — помогать взгляду «шпиона» проникать в не предназначенные для него пространства: это фотоаппарат, который может оставаться незаметным, потому что у него микроскопические размеры или потому что он ловко замаскирован под не вызывающий подозрений предмет. Так, у одного агента, задержанного в ГДР, будто бы нашли «фотоаппарат, вмонтированный в фару мотоцикла» [Цыбов, Чистяков 1968: 108].

В советской художественной и пропагандистской литературе такая особая техника имела, как правило, иностранное происхождение. В детской повести

¹⁶ Мы благодарим Габриэля Суперфина за указание на источник.

Василия Аксенова «Мой дедушка памятник» [Аксенов 1972], написанной в 1969 году,¹⁷ герои попадают в Японию и среди реклам в Токио видят надпись «подводные зажигалки и инфракрасные очки». По дороге в Японию они в самолете смотрят, кстати, фильм с Бондом «Живешь только дважды». «Бондиана» не выходила в советский прокат, тем не менее сюжеты о Бонде с его шпионской экипировкой были широко известны — через цитаты, устные пересказы во дворе мальчишками, чьи родители рассказали фильм после закрытого просмотра, или даже через негативные рецензии в советской прессе [Чуксеев 1965].

По сообщению многих наших информантов, чье детство пришлось на 1960–1970-е годы, западная техника казалась им невероятно совершенной и «способной на все». Поэтому японские очки, позволяющие смотреть сквозь одежду, с точки зрения многих детей из «последнего советского поколения», были на Западе вполне распространенной вещью: «Помню истории про импортные (японские) очки, сквозь которые видно людей без одежды... Их используют шпионы или таможенники, но в Японии можно свободно купить в магазине и ходить по улице, разглядывая прохожих» [Инф. 4].

Представления об опасности взгляда иностранца, который нарушает границы приватного (в государственном или личном смысле) и часто использует для этого особую технику, приводит к формированию фольклорных нарративов. Первой версией легенды о красной пленке/красных очках стал рассказ об иностранце, который приезжает в СССР и фотографирует «на красную пленку» советских женщин, причем делает это специально, чтобы нанести стране репутационный ущерб. Пользователь «Живого журнала» с иронией вспоминает услышанную в детстве историю об одном таком иностранце:

Заезжий негодяй использовал Красную Пленку для осуществления гнусных замыслов по компрометированию советских женщин! Он фотографировал советских девушек в купальниках на пляжах, а Красная Пленка потом отображала на негативе полную похабщину! И он потом все это безобразие распечатывал с негатива! Получалось на фото, что якобы в СССР и впрямь творится подобная гнусь прямо посреди города!¹⁸

Подобные истории, по воспоминаниям того же пользователя «Живого журнала», объясняли, откуда берутся порнографические открытки, которыми иногда торговали в поездах: «...пляжи и места для загорания в летнее время в буквальном смысле кишели американскими и японскими шпионами. Они фотографировали мужчин и женщин на такую пленку, а потом через подставных фотографов продавали эту порнографию в поездах, нарочно чтобы скомпрометировать советский строй»¹⁹.

Так же, как и история про французского актера, этот фольклорный сюжет отражает характерный советский страх перед взглядом иностранца. Она, как и иракская история о «черных очках», представляет собой пример фольклорной артикуляции — то есть выражает дискомфортные эмоции группы (страх перед взглядом иностранца), при этом не облегчая их, а выходящая этот страх на языке легенды.

И в иракском, и в советском случае наделение чужака подобным устройством связано с осознанием его технического превосходства. И в советской,

¹⁷ Благодарим Дмитрия Козлова за указание на источник.

¹⁸ <https://zhivoi.livejournal.com/291301.html>

¹⁹ Там же.

и в иракской версии опасность этого устройства заключается в том, что злонамеренный чужак с его помощью символически унижает не просто конкретного человека, но всю группу тех, кто находится в позиции «слабых». При этом в иракской версии американцы нарушают этическое и религиозное табу для собственного удовольствия, не имея никаких дополнительных мотиваций, а в советском варианте чужой делает это с намерением опозорить не конкретную женщину, а всю страну. В символическом смысле он «крадет» не обнаженность женщин, а нечто большее — гордость страны.

«Взлом приватности» по-советски: второй опасный взгляд

Основное чудесное свойство описанных выше воображаемых устройств — это видеть людей обнаженными сквозь одежду, то есть нарушать устанавливаемые каждым индивидом границы приватного, причем делать это в «одностороннем порядке», не спрашивая разрешения на вторжение. Помимо красной пленки и красных очков, позднесоветские городские легенды рассказывали и о других устройствах, наделенных аналогичными возможностями. Часто обладание этими устройствами приписывалось КГБ — что, несомненно, имело под собой вполне реальные основания. Многочисленные слухи и городские легенды, приписывающие этой организации исключительные возможности в сфере бесконтактного контроля над частной жизнью граждан («мы их не видим, а они наблюдают»), становятся актуальным в этот момент не случайно.

Во-первых, на протяжении 1960-х изменяются стандарты приватности, в частности, под влиянием массового жилищного строительства, для все большего количества горожан их квартира становится своей «маленькой крепостью», где можно вести пресловутые «кухонные разговоры»²⁰.

Во-вторых, в эпоху, предшествующую НТР, технологии полицейского контроля за гражданами были в основном «человеческими» (донос, слежка, провокация) и боялись, соответственно, именно их. В 1930–1950-е годы угроза со стороны власти адресовалась непосредственно телу: по малейшему обвинению человека арестовывали, пытали, быстро приговаривали к лагерному сроку или казнили. В сталинское время карательные органы применяли к гражданам прямое физическое насилие, опосредованное минимумом юридических процедур, что и отразилось в городском фольклоре того времени — например, в историях о том, что подвале здания НКВД установлена гигантская мясорубка, перемалывающая тела жертв, или о том, что в реку из этого здания по специальному желобу сливается кровь [Инф. 5]. Из технических атрибутов власти большой страх вызывали только машины соответствующих ведомств [Кирзюк 2017]. В 1960–1970-е годы фокус угрозы сменился, а процедура преследования усложнилась: у нее появились дополнительные звенья (например, профилактические беседы с сотрудником КГБ), включая разные виды технологического контроля (сбор «оперативных сведений» через прослушку и фотонаблюдение). Растиражированные образы таких полицейских и шпионских практик (в том числе через массовую

²⁰ Подробнее о деструкции «коммунального стиля» и приватизации пространства в 1960-е годы см.: [Лебина 2015: 44, 68].

культуру), конечно же, стали толчком к появлению слухов о суперприборах, с помощью которых можно проникнуть в частную сферу человека без прямого контакта.

Боязнь реальных или вымышленных устройств, делающих проницаемым частное пространство, была особенно распространена среди людей, имевших основания опасаться политических преследований со стороны властей — в среде диссидентов или фрондирующей столичной интеллигенции. Наши московские информанты говорят не только о тотальной прослушке через телефоны, но и о существовании особых приборов, с помощью которых КГБ может прослушивать разговоры *сквозь* окна квартир, кодируя обратно в текст вибрацию оконного стекла, вызываемую человеческой речью, или просвечивать стены [Инф. 6]. Другой информант, представитель ленинградской интеллигенции, слышал, будто нельзя читать самиздатскую литературу на скамейке, потому что «все видят со спутника» [Инф. 7].

Анекдоты того времени тоже говорили о тотальности прослушки. «Товарищи, не гасите окурки в цветочных горшках — вы можете повредить микрофоны», — сообщает объявление в холле московской гостиницы в анекдоте [Мельниченко 2014: № 1670]. В то же время советская пропаганда утверждала, что такие приборы используют западные (прежде всего, американские) спецслужбы для слежки за собственными гражданами: «Агенты ФБР для обнаружения “неблагонадежных” широко используют телевизионные камеры, замаскированные фотоаппараты, электронное оборудование <...> электронные глаза и электронные уши тысячами различных способов используются для слежки за людьми» [Цыбов, Чистяков 1968: 108]²¹.

Страх перед устройствами, способными нарушить приватность, был свойственен не только критически настроенной интеллигенции и иногда не имел никакой связи с антисоветскими разговорами. Дети того времени думали, что приборами скрытого слежения оборудованы машины: «Поверье было у нас, что в фарах проезжающих машин вделаны фотоаппараты, чтобы фотографировать детей и потом красть. Какие страшные рожи мы корчили всем автомобилям, чтобы не дай бог, не признали нас на фото»²². Сохранялся этот страх довольно долго. В конце 1980-х ходили истории о том, что машины КГБ (это были черные «Волги» или «Чайки») оборудованы специальными приборами, позволяющими отслеживать, где смотрят запрещенные фильмы по видеоманитوفону, и препятствовать просмотру²³.

Представление о реальности подслушивающих и поглядывающих устройств привело к появлению целой серии «народных лайфхаков», помогающих избавиться от контроля: «Можно определить, прослушивается телефон, или нет. Есть какая-то комбинация цифр, которую можно набрать в каком-то районе. Например, набираешь 555, и если гудит занято, то значит, телефон на прослушке» [Инф. 8]. В Ленинграде говорили, что прослушку на телефоне можно отключить, набрав цифру «9» и зафиксировав диск в таком положении с помощью карандаша [Инф. 9].

Как следует из приведенных примеров, для носителей подобных представлений «прослушка» была фактом настолько реальным, что иногда они

²¹ О том же самом можно прочитать в статье [Пелленк 1967].

²² <https://www.facebook.com/olga.tabu/posts/10203635998976515>

²³ http://news.siteua.org/Мир/509012/ТОП_50_нелепых_городских_легенд_СССР

вступали в ироничную коммуникацию с незримым сотрудником КГБ. Одни извинялись за несдержанность: «Многие даже в трубку говорили “ребята, извините, не сдержался”» [Инф. 8]. Другие «передавали приветы»: «Родители оглядывались на вентиляционное окно на кухне, когда вели антисоветские разговоры. Все равно все говорили, но с такой идеей, что это записывается. И я говорила иногда специально на запись, приветы передавала» [Инф. 10]. Как показывают оба примера, люди не чувствовали себя в безопасности даже на собственной кухне, но все равно вели политические разговоры. Воображаемый диалог с сотрудником КГБ компенсировал психологический дискомфорт, «одомашнивая» угрозу. Актер Зиновий Гердт в своих воспоминаниях рассказывает о розыгрыше поэта Александра Галича, использовавшего этот же прием:

Гнусные годы — 1951-й или 1952-й: погоня за космополитами, расшифровки псевдонимов, убийство Михоэлса. Жуть, в общем. И в это время мы оказались в одном ленинградском гостиничном номере — приехавшие из Москвы Утесов, Саша Галич и я «...». Мы обнялись и сразу друг другу показываем: только тихо. К губам прижимается палец, губы безмолвно шевелятся... Через три минуты мы про все, естественно, забыли. И пошли самые жуткие антисоветские анекдоты. Хохочем, валяемся по диванам... И вдруг звонит телефон. Резкий такой звонок. Боже, пропали... Саша взял трубку, и я слышу — отбой, пи-пи... Галич между тем делает вид, что внимательно слушает, вставляет: «Хорошо... хорошо». Потом кладет трубку и произносит: «Просили подождать. Меняют бобину» [Гердт 2010].

Подобная же история становится сюжетом анекдота, популярного в 1960–1970-е годы:

В купе едут четверо и рассказывают политические анекдоты. Один из рассказчиков решил подшутить немножко и напугать своих попутчиков. Выйдя из купе и подойдя к проводнице, он попросил через несколько минут принести четыре стакана чая. Вернувшись в купе, он обратился к своим попутчикам: «Вот мы рассказываем политические анекдоты, а нас подслушивают, оказывается. Не верите?» — Он поднял крышку нижнего сиденья и сказал: «Товарищ майор, дайте команду принести в пятое купе четыре стакана чая». Открывается дверь, и входит проводница с чаем. Трое попутчиков ошеломлены, перестали вообще разговаривать и быстро легли спать. Утром просыпается гражданин один в купе. Удивленный, подходит к проводнице и спрашивает: «А где мои попутчики, ведь им дальше меня ехать надо было?». Проводница отвечает: «Товарищу майору ваша шутка очень понравилась» [Мельниченко 2014: №1668а].

Герой рассказывает анекдоты в компании попутчиков и шутит о КГБ, которое слушает их разговор. Майору КГБ, который оказывается реальным слушателем, шутка нравится, и поэтому герой избегает участия своих собеседников, арестованных за обмен политическими анекдотами. «Мораль» анекдота такова: шутливый диалог с институтом власти оказывается единственным спасением в советском мире.

Кроме шутливых диалогов с воображаемым сотрудником КГБ, существовал и другой способ символического избавления от «незримого уха власти» — «компенсаторные» легенды о «кулибиных», которые сохраняют приватность и право выбора, изобретая в домашних условиях супертехнологии. Если устройства КГБ делали людей *видимыми* для власти, то такие «домашние» суперприборы, напротив, призваны помочь советскому человеку лучше *видеть* (или лучше *слышать*) *самому*. Изготавливались они всегда из обычных вещей, которые теоретически были доступны каждому. Например, существовала история о «ртутной антенне», при помощи которой можно было ловить все западные радиостанции и телеканалы: «Говорили, что один

инженер целый год покупал в аптеках термометры, чтобы добывать из них по каплям ртуть, и спаял-таки эту супер-антенну. Настроил на западный порно-канал, на радостях пригласил соседа — а тот сдал его в КГБ»²⁴.

СЮЖЕТ НАДЕЛЯЕТ ВЛАСТЬЮ: ВТОРАЯ ВЕРСИЯ ЛЕГЕНДЫ О «КРАСНОЙ ПЛЕНКЕ»

Иностранец, проникающий в постыдные детали советского быта или делающий фотографии обнаженных советских женщин с помощью красной пленки, агенты КГБ, подслушивающие с помощью суперприборов — все эти сюжеты говорили: «Мы, советские люди, являемся объектом внешнего взгляда, который может нарушить нашу приватность». Однако в два последних советских десятилетия среди школьников распространяется сюжет о красной пленке или очках, с помощью которых можно видеть людей обнаженными. В этой новой версии легенды уже нет взгляда опасного иностранца. Носителем угрозы является не чужак, а «свой» — одноклассник, товарищ из соседнего двора. Как и почему это происходит — мы разберем в этом разделе.

Школьники, чье детство пришлось на конец 1970-х — начало 1980-х годов²⁵, рассказывали друг другу о «красной пленке» не только как о некотором примечательном факте. Очень часто вера в ее существование давала «обладателю» пленки возможность действия — держать в страхе и шантажировать своих одноклассников и друзей. Иными словами, она давала ему власть:

И вот как-то мне одноклассница сказала, что эту девочку мальчишки преследуют, «и они ее фотографировали на красную пленку». И теперь она такая — вся из себя заложница их злой воли: если будет себя как-то не так вести, то они ее фотографии покажут (кому покажут, не помню). Ужас был в том, что если есть что-то красное в одежде, то тогда на фото ты будешь выглядеть голым. А иногда пацаны нас пугали, мол, принесем фотоаппарат и всех вас на красную пленку снимем. Мы даже как-то так старались прикрываться, типа, мешком с обувью, чтобы если что — все прикрыто. Потому что красные галстуки у всех, так что все под угрозой²⁶ [Инф. 11].

Иногда знание о существовании красной пленки заставляло ребенка или подростка бояться любого фотоаппарата:

Как-то мы с подругой пошли на школьную дискотеку. И в какой-то момент она меня одернула за рукав и сказала: «не танцуй пока, давай вообще отойдем в сторонку, видишь вон пацан с фотоаппаратом — он всех фотографирует». Я сказала что-то типа: «Ну и ладно, мы же ничего такого запрещенного не делаем, танцуем просто со всеми вместе». На что она ответила: «А вдруг у него так красная пленка?», я спросила, что еще за пленка, а она сказала: «Ты что, ничего не знаешь про красную пленку? На ней все голыми получаются при проявлении. Вот он сфотографирует тебя на красную пленку, и получится потом на фотографии, как будто ты голая танцуешь» [Инф. 12].

²⁴ <https://from-ua.com/articles/268420-sekretnii-vodoprovod-i-drugie-sovetskie-baiki.html>

²⁵ Иногда вера в ее существование сохранялась вплоть до студенческого возраста: «Есть специальная пленка, уверяли меня соседки по общежитию в Кирове, в 80-х, на нее фотографируют, а потом все там голые! На мои уверения, что такой пленки не существует, отвечали, что я могу всего и не знать» [Инф. 16].

²⁶ Представление о том, что именно одежда красного цвета делает человека особенно уязвимым перед всевидящим устройством, не является специфически советским. В 2004 году пользователи англоязычного мессенджер-борда «The Straight Dope» обсуждали, могут ли камеры, установленные в казино, видеть женщин обнаженными сквозь красные платья (<https://boards.straightdope.com/sdmb/showthread.php?t=270887>). Мы можем предположить, что появление подобных идей связано с семантикой красного цвета, который одновременно обозначает сексуальное желание (см. сноску 27) и сигнализирует об опасности.

Такой вид шантажа, основанный на слухах о «чудесном способе видеть через одежду», исследователь детской культуры Сергей Борисов относит к «эротически окрашенным практикам бесконтактного характера» [Борисов 2008: 174–175]. Однако на самом деле угрозы «снять на красную пленку» далеко не всегда происходили в ситуации, когда мальчик желал вступить с одноклассниками в вербальную эротическую игру. Хотя, конечно, красный цвет имеет определенные сексуальные коннотации²⁷, «красная пленка» часто имела другое назначение. «Обладатель» пленки мог «снимать» и людей своего пола, точнее, пол здесь был вообще не очень важен; важнее было поставить сверстников в положение *незащищенной видимости* и тем самым обрести власть над ними: «У нас во дворе одному мальчику родители подарили красную пленку, и он фотографировал людей, чтобы смотреть на них голыми. Не только женщин, но и простых парней вроде нас, поэтому все его боялись» [Инф. 13].

Назначение любого устройства по «взлому приватности» — наделять своего обладателя властью, вселяя страх в его друзей и недругов. Именно на этом свойстве «красной пленки» строится одноименный рассказ Михаила Елизарова из сборника 2005 года. Его герои, двое советских школьников, мечтают достать «красную пленку», чтобы выжить из класса «новенькую», нанеся ей непоправимый репутационный ущерб. Они считают, что волшебная пленка продается в Москве, в «одном-единственном магазине», и стоит 100 рублей. Нужная сумма копится долго, и в отсутствие «настоящей» красной пленки герои блефуют: «Антип принес из дома отцовскую “Смену”, я купил пленку для тренировочных снимков. Мы приходили по утрам в наш душный класс <...> Антип вытаскивал фотоаппарат, делал пальцем “щелк” и кричал: “Красная плёнка!”. Девочки бежали врассыпную» [Елизаров 2005].

Наделяя способностью видеть скрытое, пленка ставила своего обладателя в доминирующую позицию, а того, кто оказывался в положении «быть видимым» — в подчиненную. Эту символическую власть, впрочем, можно было отобрать и присвоить себе. В воспоминании, приведенном ниже, мальчик Олег А. запугивает девочек угрозой снять на «красную пленку», но делает это до тех пор, пока девочки не догадываются сами притвориться обладателями такой пленки. Позиции враждующих сторон после этого меняются:

Особенно усердствовал в этом деле [угроз снять на «красную пленку»] Олег А. <...> Он весело бегал с фотоаппаратом, сотрясал им, фотографировал нас сидящих на подоконнике, и клялся, что развесит «голые фотографии» (какой позор и ужас) на школьных стендах и вышлет соседям по почте. Таню С., которая ему нравилась, он довел до нервного стресса <...> Я убеждала Таню, что красной пленки быть не может. Не то, что я сразу была такая умная, я ее тоже боялась, еще как. Но я набралась смелости и спросила об этом феномене своего Женю, он долго смеялся. Танька же говорила, что «Женя не может знать все, а у Олега А. папа капитан дальнего плавания», это означало, что папа вполне мог снабдить сына такой диковинной штукой.

Однако нужно было действовать. У меня была старенькая «Смена» <...> На перемене я нашла Олега А., кутившего в арке, и с превеликим злорадством навела на него фотоаппарат. «Ну все, Олежка, я тебя «закраснила». Любопытные ощущения. <...> Глаза у меня блеснули, фотоаппарат наводишь как ружье. Жертва явно нервничает. Жертва стояла в

²⁷ «Сексуальная» семантика красного была хорошо понятна не только взрослым, и детям. Так, по сообщению информанта 1977 г.р., его одноклассники считали, что «если девочка красит ногти красным, значит она взрослая во всех смыслах» [Инф. 14]. Другая наша собеседница в детстве наотрез отказывалась носить купленное ей красное пальто, потому что оно вызывало у сверстников эротические ассоциации — ей вслед кричали непристойный стишок: «Девочка в красном / Дай нам, несчастным / Много не просим / Палок по восемь» [Инф. 15].

классической позе футболиста. Я его преследовала со всех боков. Потом получилось вообще некрасиво, прибежали девчонки, завалили Олега А. развели ему руки и я фотографировала его на пыли во всем великолепии. Потом он заплакал. Оказалось, что Олег А. свято верил в пленку. Просто думал, что у него ее нет, а у меня — явно есть <...> Больше он никого не фотографировал²⁸.

Приведенные примеры показывают, что теоретически каждый подросток мог присвоить себе власть над школьным или дворовым коллективом, объявив себя обладателем «красной пленки». Легенда из вербальной формы в данном случае превращается в перформативную. Когда мальчик или девочка кричат «красная пленка!» (иногда сопровождая свои слова имитацией процесса фотографирования), а их одноклассники тут же разбегаются в ужасе — это перформативное высказывание. Согласно концепции речевых актов Джона Остина [1999], перформативное высказывание представляет собой одновременно действие, меняющее поведение говорящих и их статусы. Выкрик «красная пленка» был способен моментально изменить существующую в группе властную диспозицию и тем самым наделить обладателя красной пленки властью.

Именно в этом заключается отличие позднесоветской школьной легенды от историй про американских солдат в Ираке, про иностранцев в СССР или представителей советских карательных органов. Функция тех легенд заключается в артикуляции дискомфортных чувств, которые рассказчики испытывали по отношению к внешним или внутренним врагам: униженное положение в настоящем или страх быть униженными в будущем кодируется через идею особой пленки/очков, которыми эти иностранцы/спецслужбы будто бы обладают. Советские школьники последнего советского поколения напрямую с таким страхом имели дело не всегда и не во всех семьях. Однако культурный опыт старшего поколения, с которыми подростки были знакомы по рассказам, делал истории о «красной пленке» крайне правдоподобными.

Поколение детей, пугающих друг друга красной пленкой, унаследовало представление о чужой (шпионы) и своей (КГБ) власти, которая способна нарушить приватность твоей жизни и может контролировать каждый твой шаг с помощью всевидящих устройств. Мы ни в коем случае не утверждаем, что каждый советский ребенок, игравший в «обладание» волшебной пленкой, чувствовал страх перед КГБ. Он мог вообще очень смутно представлять себе значение этой аббревиатуры и никогда не задумываться о том, насколько защищено его приватное пространство. Мы предполагаем, что взрослый страх «быть видимым» и ощущение того, что любые стены, защищающие приватное пространство, проницаемы для власти, создали почву, на которой возник позднесоветский сюжет о «красной пленке»: если ты живешь с ощущением, что любая приватность хрупка, то существование прибора, позволяющего видеть сквозь одежду, не кажется принципиально невозможным. Именно поэтому такой сюжет и не получает массового распространения в культурах, где не существует страхов, связанных со «взломом приватности»²⁹.

Функционально-типологические аналоги «красной пленки» — воображаемые «технические новинки» из городских легенд о КГБ: сверхмощные

²⁸ <https://bozi.livejournal.com/103640.html>

²⁹ Следуя нашей логике, было бы естественно предположить, что сюжеты, подобные позднесоветской «красной пленке» существовали не только в СССР, но и в других странах соцлагеря. Обнаружение аналогов нашей «пленки», скажем, в ГДР, где граждане так же боялись слежки со стороны «Штази», стало бы весомым аргументом в пользу нашей гипотезы. К сожалению, у нас пока не было возможности заняться соответствующими разысканиями.

подслушивающие устройства, «локаторы видеомагнитофонов», аппараты, просвечивающие стены квартир и т. д. Один из записанных нами нарративов делает это функциональное сходство наглядным: красной пленке приписывается способность нарушать не только приватное пространство тела, но и «видеть» сквозь стены дома: «Говорили, что даже, когда ты находишься в квартире, то с помощью этой пленки тебя могут сфотографировать и увидеть “особым образом”» [Инф. 16].

Так рассказы о технических устройствах, следящих за людьми, проникают в детскую среду и поддерживают, а, возможно, и формируют легенду о красной пленке. Этот процесс не уникален. Таким же образом страх перед черной машиной карательных органов («черным вороном», «черной Марусей», «машиной Берии»), существовавший в 1930–1950-е годы среди взрослых советских граждан, в 1970–1980-е трансформировался в детский нарратив о страшных черных машинах, ворующих детей [Кирзюк 2017]. Разница между этими двумя легендами заключается в том, что «черная Волга» только артикулирует этот страх, а «красная пленка» дает рассказчику возможность компенсации за него (позволяет самому «стать властью» и пугать окружающих). Другими словами, детская версия «красной пленки» является *фольклорной компенсацией*, иногда перформативной: школьник, убедивший одноклассников в том, что он владеет красной пленкой, подчиняет их себе, перемещается из позиции тех, чья приватность находится под угрозой, в позицию «власти» и тем самым избавляется от дискомфорта чувства «незащищенной видимости».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Массовая культура в 1960–1990-е годы тиражирует образ рентгеновских очков, позволяющих видеть сквозь одежду. Такой сюжет о всевидящем устройстве возникает и распространяется по крайней мере в трех социокультурных ситуациях — в оккупации, в ситуации зависимости от взгляда чужака и при политическом режиме, где армия или государство систематически нарушает приватность граждан.

В первом случае сюжет связан с техническим и позиционным превосходством оккупанта и символически отображает сложившуюся диспозицию власти (доминируют оккупанты, а оккупированные бессильны перед чужаком). Легенда становится *артикуляцией* чувств, которые испытывают по этому поводу местные жители.

Во втором случае сюжет появляется и функционирует как *артикуляция* тревоги по поводу репутационного ущерба, который способен нанести неконтролируемый взгляд чужака.

Во третьем случае нарратив поддерживается представлениями о том, что приватное пространство гражданина никогда полностью не защищено от посягательств государства. Поэтому детская история, возникающая в этой ситуации, функционирует как *фольклорная компенсация* (причем она может выражаться перформативно): она позволяет рассказчику обратить ситуацию, где приватность каждого находится под потенциальной угрозой, в свою пользу.

Игра в получение/лишение власти является ответом на невозможность сделать тоже самое во взрослой жизни, в которой советские граждане (или поколение их родителей) не могут, по их ощущениям, избежать «всевидящего ока власти». Для потенциальной жертвы этого «всевидящего ока» страх контроля и страх быть видимым трансформируется в воображаемую способность видеть и контролировать самому и поэтому становится так популярен именно среди последнего советского поколения.

Список информантов

- Инф. 1 — ж., 1981, Москва
- Инф. 2 — ж., 1994, услышано от бабушки 80-ти лет, Москва
- Инф. 3 — ж., 1976, Москва (самозапись)
- Инф. 4 — м., 1979, Москва
- Инф. 5 — м., 1955, Ленинград
- Инф. 6 — ж., 1978, Москва
- Инф. 7 — м., 1957, Ленинград
- Инф. 8 — м., 1944, Москва
- Инф. 9 — м., 1953, Ленинград
- Инф. 10 — ж., 1973, Москва
- Инф. 11 — ж., 1977, Москва
- Инф. 12 — ж., 1981, Йошкар-Ола
- Инф. 13 — м., 1979, Москва
- Инф. 14 — м., 1977, Нижний Новгород
- Инф. 15 — ж., 1982, Красноярский край
- Инф. 16 — ж., 1955, Москва

Литература

- Аксёнов, В. П. (1972). *Мой дедушка — памятник: Повесть об удивительных приключениях ленинградского пионера Геннадия Стратофонтова, который хорошо учился в школе и не растерялся в трудных обстоятельствах*. М.: Дет. лит.
- Архипова, А., Кирзюк, А., Титков, А. (2017). Чужие отравленные вещи. *Новое литературное обозрение*, 143(1), 154–166.
- Балашова, З. (2013, 1 августа). А Вам не стыдно? Однажды я перестала уважать кумира [письмо в редакцию]. *Советская Россия*. Режим доступа: <http://www.sovross.ru/articles/945/16010>
- Борисов, С. Б. (2008). *Энциклопедический словарь русского детства: В 2 т.* Шадринск: ШГПИ. Т. 1: А–Н.
- Гердт, З. (2010). *Рыцарь совести*. М: Зебра, АСТ.
- Голубев, А. (2018). Западный наблюдатель и западный взгляд в эффективном менеджменте советской субъективности. В А. Пинский (Ред.). *После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985)*, 219–253. СПб.: Издательство Европейского университета.
- Гренбецка, З. (2013). Черная «Волга» и голые негритянки: современные мифы, городские легенды и слухи о временах Польской Народной Республики. *Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований*, 2013(3), 3–21.
- Гурова, О. (2008). *Советское нижнее белье: между идеологией и повседневностью*. М.: Новое лит. обозрение.
- Дандес, А. (2003). Проекция в фольклоре. В защиту психоаналитической семиотики. В А. Дандес (Авт.), А. Архипова (Сост.). *Фольклор. Семиотика и/или психоанализ: Сборник статей*, 72–107. М.: Восточная литература.
- Деготь, Е., Демиденко, Ю. (2000). *Память тела: нижнее белье советской эпохи. Каталог выставки*. М.: Государственный музей истории Санкт-Петербурга.

- Елизаров, М. (2005). *Красная пленка: рассказы*. Москва: Ad Marginem.
- Кирзюк, А. (2017). Три черных «Волги»: молчание и страх в советских городских легендах. *Новое литературное обозрение*, 143(1), 167–177.
- Лебина, Н. (2015). *Повседневность эпохи космоса и кукурузы: деструкция большого стиля: Ленинград: 1950–1960-е годы*. СПб: Крига Победа.
- Лякин, В., Петров, П., Рогов, К., Чурсинов, Н. (1963). *Враг не достигнет цели*. Л.: Лениздат.
- Мельниченко, М. (2014). *Советский анекдот. Указатель сюжетов*. М.: Новое лит. обозрение.
- Остин, Д. (1999). *Избранное: как производить действие при помощи слов*. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги.
- Панченко, А. (2014). «Спасибо за почку!»: Власть и потребление в organ theft legends. *Этнографическое обозрение*, 2014(6), 22–42.
- Фуко, М. (1999). *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem.
- Пелленк, П. (1967, 13 апреля). Личная жизнь под лучами рентгена. *Смена*, 4.
- Пострелова, Т. (1959). *Выставка сатирических плакатов ленинградских художников «Боевой карандаш»*. Каталог. Л.: Художник РСФСР.
- Цыбов, С. И., Чистяков, Н. Ф. (1968). *Фронт тайной войны*. Изд-е 2-е, доп. М.: Изд-во Министерства Обороны СССР.
- Чуксеев, В. (1965, 16 апреля). «Агент 007» продолжает убивать. *Смена*.
- Behrend, H. (2003). Photo magic: Photographs in practices and healing and harming in East Africa. *Journal of Religion in Africa*, 33(2).
- Bennet, G. (2005). *Bodies: Sex, violence, decease, and death in contemporary legend*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Best, J., Horiuchi, G. (1985). The razor blade in the apple: The social construction of urban legends. *Social Problems*, 32(5), 488–499.
- Brunvand, J. H. (2012). *Encyclopedia of urban legends*. 2th ed. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Campion-Vincent, V. (2005). *Organ theft legends*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Christenson, J. (2004, 8 April). Iraq diary, part eight. *Lompoc Record*.
- Dundes, A. (1971). On the psychology of legend. In W. Hand (Ed.) *American folk legend: A symposium*, 21–36. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.
- Hanley, C. J. (2003, May 1). U.S. Troops, religion a fiery mix in Iraq. *Kansas City Star*.
- Kalmre, E. (2007, December). Two Legends from Estonia. *FOAFTALE News*, 2007(69). Retrieved from <http://www.folklore.ee/FOAftale/ftn69.htm>
- Kelly, J. (2003, May 14). Psychological operations unit urges Iraqis to go back to work. U.S. specialists keep the natives informed. *Pittsburgh Post-Gazette*.
- Lyon, D. (1994). *The electronic eye: The rise of surveillance society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tierney, J. (2003, 7 August). The rumor mill. G.I.'s Have X-Ray Vision. Of Course. *New York Times*. Retrieved from <https://www.nytimes.com/2003/08/07/world/after-the-war-the-rumor-mill-gi-s-have-x-ray-vision-of-course.html>
- Pisik, B. (2003, June 9). Rumors become insidious in Iraq. *Washington Times*.
- Ward, B. (2009, October 7). Giant blimp has Kandaharis on edge. *Calgary Herald*. Retrieved from <http://www.pressreader.com/canada/calgary-herald/20091009/281891589331109>
- Wright, C. (2008). "A devil's engine": Photography and spirits in the Western Solomon Islands. *Visual Anthropology: Published in cooperation with the Commission on Visual Anthropology*, 2008(21), 364–380.

References

- Aksyonov, V. P. (1972). *Moj dedushka – pamyatnik: Povest'* [My grandfather is a monument: Story]. Moscow: Detskaya literatura. (In Russian).
- Arhipova, A., Kirzyuk, A., Titkov, A. (2017) Chuzhie otravlennoye veshi [Poisoned Alien Things]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 143(1), 154–166. (In Russian).

- Austin, J. L. (1999). *Selected Papers: How to do things with words* [Trans. from Austin, J. L. (1955/1962). *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press. Austin, J. L. (1962). *Sens and sensibilia*. Oxford, Oxford University Press]. Moscow: Idea-Press; House of intellectual books.
- Balashova, Z. (2013, 1 August). A Vam ne stydno? Odnazhdy ya perestala uvazhat' kumira [Are you ashamed? How I ceased to respect my idol]. *Sovetskaya Rossiya*. Retrieved from <http://www.sovross.ru/articles/945/16010> (In Russian).
- Borisov, S. B. (2008). *Ènciklopedičeskij slovar' russkogo detstva: V dvouh tomah* [Encyclopedical dictionary of Russian childhood: in two volumes]. Shadrinsk. T. 1: A–N. (In Russian).
- Chukseev, V. (1965, 16 April). "Agent 007" prodolzhaet ubivat' ["Agent 007" proceeds to kill]. *Smena*. (In Russian).
- Cybov, S. I., Chistyakov, N. F. (1968). *Front tajnoj vojny* [The front of secret war]. Moscow: Izdatelstvo Ministerstva Oborony. (In Russian).
- Degoť, E., Demidenko, Yu. (2000). *Pamyat' tela: nizhnee bel'e sovetskoj ehphoi. Katalog vystavki* [The memory of body: the Soviet underwear. Exhibition catalogue]. Moscow: State Museum of Saint-Petersbourg's history. (In Russian).
- Dundes, A. (2003). Proekciâ v fol'klore. V zashitu psihoanaliticheskoy semiotiki [Trans. from Dundes, A. (1976). *Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalytic Semiotics*]. In A. Dundes (Author), A. Arkhipova (Ed.). *Fol'klor: semiotika i/ili psihoanaliz* [Folklore, semiotics and psychoanalysis], 72–107. Moscow: Vostochnaya literatura. (In Russian).
- Elizarov, M. (2005). *Krasnaya plenka: rasskazy* [Red film: Novels]. Moscow: Ad Marginem. (In Russian).
- Foucault, M. (1999). *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tyur'my* [Trans. From Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*]. Moscow: Ad Marginem, 1999. (In Russian).
- Gerdt, Z. (2010). *Rycar' sovesti* [A knight of conscience]. Moscow: Zebra, AST. (In Russian).
- Golubev, A. (2008). Zapadnyj nablyudatel' i zapadnyj vglyad v ehffektivnom menezhmente sovetskoj sub'ektivnosti [The Western observer and Western perspective in the "effective management of Soviet subjectivity"]. In A. Pinskiy (Ed.). *Posle Stalina: pozdnesovetskââ sub'ektivnost' (1953–1985)* [After Stalin: the late Soviet subjectivity]. SPb.: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta, 219–253. (In Russian).
- Grenbecka, Z. (2013). Chernaya "Volga" i golye negritâнки: sovremennye mify, gorodskie legendy i sluhi o vremenah Pol'skoj Narodnoj Respubliki. [Black "Volga" and naked black women: urban legends and rumors about the times of Polish People's Republic]. *Labirint. Žurnal social'no-gumanitarnyh issledovanij* [Labyrinth. Journal for Social and Humanitarian Studies], 2013(3), 3–21.
- Gurova, O. (2008). *Sovetskoe nizhnee bel'e: meždu ideologiej i povsednevnost' ŗ*. [Soviet underwear: between ideology and everyday life] Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Kirzyuk, A. (2017). Tri chernyh "Volgi": molchanie i strah v sovetskih gorodskih legendah [Three black "Volgas": silence and fear in Soviet urban legends]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 143(1), 167–177. (In Russian).
- Lebina, N. (2015). *Povsednevnost' ehphi kosmosa i kukuruzy: destrukiâ bol'sogo stilâ: Leningrad: 1950–1960-e gody* [Everyday life of the era of cosmos and corn: the destruction of the grand style: Leningrad, 1950–60s]. St. Petersburg: Kriga Pobeda. (In Russian).
- Lyakin, V., Petrov, P., Rogov, K., Chursinov, N. (1963). *Vrag ne dostignet celi* [An enemy will not gain his point]. Leningrad: Lenizdat. (In Russian).
- Melnichenko, M. (2014). *Sovetskij anekdot. Ukazatel' syuzhetov*. [The Soviet joke. Index]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Panchenko, A. (2014). "Spasibo za pochku!": Vlast' i potreblenie v organ theft legends ["Thanks for the kidney!": power and consumption in organ theft legends]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], 2014(6), 22–42. (In Russian).
- Pellenk, P. (1967, 13 April). Lichnaya zhizn' pod luchami rentgena [The private life under X-rays]. *Smena*. (In Russian).
- Postrelova, T. A. (1959). Predislovie [Preface]. *Vystavka satiricheskikh plakatov leningradskih hudozhnikov "Boevoj karandash". Katalog* [Exhibition of satirical posters by Leningrad artists "The Battle Pencil". Catalog]. Leningrad: Hudozhnik RSFSR. (In Russian).
- Tierney, J. (2003, 7 August). The rumor mill. G.I.'s Have X-Ray Vision. Of Course. *New York Times*. Retrieved from <https://www.nytimes.com/2003/08/07/world/after-the-war-the-rumor-mill-gi-s-have-x-ray-vision-of-course.html>

- Behrend, H. (2003). Photo magic: Photographs in practices and healing and harming in East Africa. *Journal of Religion in Africa*, 33(2).
- Bennet, G. (2005). *Bodies: Sex, violence, decease, and death in contemporary legend*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Best, J., Horiuchi, G. (1985). The razor blade in the apple: The social construction of urban legends. *Social Problems*, 32(5), 488–499.
- Brunvand, J. H. (2012). *Encyclopedia of urban legends*. 2th ed. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Campion-Vincent, V. (2005). *Organ theft legends*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Christenson, J. (2004, 8 April). Iraq diary, part eight. *Lompoc Record*.
- Dundes, A. (1971). On the psychology of legend. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 21–36. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.
- Hanley, C. J. (2003, May 1). U.S. Troops, religion a fiery mix in Iraq. *Kansas City Star*.
- Kalmre, E. (2007, December). Two Legends from Estonia. *FOAFTALE News*, 2007(69). Retrieved from <http://www.folklore.ee/FOAftale/ftn69.htm>
- Kelly, J. (2003, May 14). Psychological operations unit urges Iraqis to go back to work. U.S. specialists keep the natives informed. *Pittsburgh Post-Gazette*.
- Lyon, D. (1994). *The electronic eye: The rise of surveillance society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pisik, B. (2003, June 9). Rumors become insidious in Iraq. *Washington Times*.
- Ward, B. (2009, October 7). Giant blimp has Kandaharis on edge. *Calgary Herald*. Retrieved from <http://www.pressreader.com/canada/calgary-herald/20091009/281891589331109>
- Wright, C. (2008). “A devil’s engine”: Photography and spirits in the Western Solomon Islands. *Visual Anthropology: Published in cooperation with the Commission on Visual Anthropology*, 2008(21), 364–380.

ТАЙНЫЙ, ПОЛЕЗНЫЙ, ОПАСНЫЙ: МОСКОВСКИЙ МЕТРОПОЛИТЕН В ГОРОДСКИХ ЛЕГЕНДАХ

ИРИНА СЕРГЕЕВНА БОГАТЫРЕВА^{[1], [2]}

✉ I.BOGATYREVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0003-1405-5830

^[1] Союз писателей Москвы, Россия, Москва

^[2] Международный Пен-центр, Россия, Москва

Фольклор о московском метрополитене широко представлен среди городских легенд мегаполиса, однако до сих пор последовательно не изучался. В статье дан срез сюжетов и мотивов современных нарративов о метро, среди которых рассказы о гигантских крысах, о тайном метро («Метро-2») и др. Тематически можно выделить несколько групп. Во-первых, это легенды о скрытом или непонятом знаке в пространстве метрополитена. Во-вторых, представление о скрытом вреде метрополитена для человека, в частности нарративы о вредителях в метро, об обитателях тоннелей метро, об опасности, исходящей от самого устройства метро и от пребывания человека в нем, о закольцованности времени в метро. В-третьих, рассказы о скрытой цели строительства метро. Метод сбора информации — неструктурированные интервью и письменные опросы, проведенные автором в декабре 2017 — феврале 2018 годов. В статье также использован архив легенд о метро Е. Коровиной и К. Розовой (сентябрь-ноябрь 2010 года), результаты опроса А. Архиповой и А. Кирзюк «Опасные советские вещи» и другие материалы. Легенды о метро анализируются с точки зрения содержания. Согласно представлениям о городских легендах как о способе сублимации и канализации социальных напряжений и страхов, легенды о московском метро также можно подразделить по типам страхов, которые они выражают. Кроме того, по прагматике и социальной среде распространения можно выделить легенды, рассказываемые простыми пассажирами, и легенды, рассказываемые профессиональными экскурсоводами по метро.

Ключевые слова: Московский метрополитен, городская легенда, современный городской фольклор Москвы

Для цитирования статьи:
Богатырева, И. С. (2018). Тайный, полезный и опасный: московский метрополитен в городских легендах. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 153–177.

SECRET, USEFUL, DANGEROUS: MOSCOW UNDERGROUND IN CONTEMPORARY URBAN LEGENDS

IRINA S. BOGATYREVA^{[1], [2]}

✉ I.BOGATYREVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0003-1405-5830

^[1] WRITERS' UNION OF MOSCOW, RUSSIA, MOSCOW

^[2] INTERNATIONAL PEN CENTER, RUSSIA, MOSCOW

Folklore about Moscow subway constitutes a significant part of the city's urban legends, yet it has been underresearched so far. This paper dwells upon the typical plots and motifs of contemporary narratives concerning Moscow subway (giant rats, secret "Metro-2", etc.) and analyses their contents. There are several thematic groups of narratives: firstly, legends of a hidden/mysterious sign in the subway space; secondly, ideas of secret harm of the subway, namely, narratives about saboteurs in the subway, of subway tunnels dwellers, dangers of the subway design itself and of

being underground, of looped subway time; and thirdly, stories of a hidden purpose of constructing the subway. The data was gathered during unstructured interviews conducted by the author in December 2017 – February 2018; the paper also relies upon the subway legends archive by E. Korovina and K. Rozova (September – November 2010), the results of the “Dangerous Soviet things” poll by A. Arkhipova and A. Kirzyuk, and other data. According to the perception of urban legends as a way of sublimation and canalization of social tension and fears, the legends about Moscow subway can also be classified according to the types of fears they express. Moreover, according to the pragmatics and social milieu of the texts’ distribution, one can distinguish between legends told by passengers and those told by professional tour guides.

Keywords: Moscow subway, urban legend, contemporary urban folklore of Moscow

TO CITE THIS ARTICLE:

BOGATYREVA, I. (2018). SECRET, USEFUL, DANGEROUS: MOSCOW UNDERGROUND IN CONTEMPORARY URBAN LEGENDS. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 153–177. (In Russian).

Сталин поставил на план будущего метро
кружку с кофе — так появилась кольцевая линия.
Популярная городская легенда

КАК И ЗАЧЕМ ИЗУЧАТЬ ЛЕГЕНДЫ О МЕТРО?

Почти каждый москвич слышал, что гигантские крысы бегают по ночам в тоннелях метро, а советское правительство построило тайное метро («Метро 2») для эвакуации высших эшелонов власти. Перед нами — классические urban legends. Они транслируются СМИ и остросюжетной литературой; на их основе написан целый ряд беллетристических и квазиисторических книг; они в изобилии существуют в Интернете, становясь изюминкой в описаниях «самых таинственных мест города» или кочуя в списках «станций, которые необходимо посетить»; их публикуют в тематических пабликах в социальных сетях. Совершенно очевидно, что все это представляет собой богатое поле для фольклористического исследования, хотя собственно исследований о метро, выполненных силами фольклористов и антропологов, очень мало¹.

Единственная научная книга, полностью посвященная парижскому метро, принадлежит французскому антропологу Марку Оже и так и называется — «Антрополог в метро» [Auge 2002]. Для автора метро — это символическое пространство, в котором происходит проекция надземных локусов под землю, например, через названия и декор станций. Он изучает, как метро может стать символом недоступных пространств (например, названия улиц, оставшихся в восточном Берлине, в качестве названий станций в западной части города до падения стены как бы связывали город воедино в сознании пассажиров берлинского метро). Кроме того, Оже анализирует рутинное поведение человека в метрополитене, изменение отношения ко времени в условиях максимально

¹ Заинтересовавшись фольклором о метрополитене, я была удивлена небольшому количеству работ на эту тему как на русском, так и на английском языках. Кажется, метро привлекает в первую очередь историков архитектуры и искусства и социологов. Есть также ряд популярных книг, посвященных истории Москвы, которые представляют собой, по сути, сборники легенд о метро. Их можно использовать скорее в качестве источников, так как при всем богатстве собранного материала должного методологического подхода в них нет (см.: [Гречко 2012; Бурлак 2016; Супруненко 2012]). Несколько авторов включили метро в свои исследования современных городов. Дмитрий Громов [2013] упоминает метро в числе прочих элементов городского ландшафта, таких как мосты, памятники и т.д., в качестве локуса для совершения современных обрядов и ритуалов. Его работа интересна тем, что в ней рассматриваются не нарративы, а практики, но, к сожалению, в обзор попало совсем немного обрядовых точек в метро. Так, например, автор пишет о памятнике бездомной собаке на станции «Менделеевская» как о месте исполнения желания, но не упоминает скульптурный комплекс на станции «Площадь Революции», гораздо более популярный среди москвичей.



Илл. 1. Метро как храм. Фото И. С. Богатыревой

быстрого перемещения и, наконец, самоидентификацию современного человека, одинокого в толпе даже в час пик. В некотором роде созвучна с исследованием Оже работа Оксаны Запорожец [2014]: в центре ее внимания также не само метро, но поведение «метропользователя» в нем. Метро с ее точки зрения — это искусственная среда, в которую человек переносит поведенческие представления и паттерны из других сфер жизни. Однако ни Оже, ни Запорожец не касаются фольклорных текстов о метро, и поэтому их утверждения о представлениях людей часто выглядят умозрительными, а работы не позволяют ответить на вопрос, почему появляются фольклорные нарративы.

Российские исследователи, которые обращались к нарративам о метрополитене, а именно Инна Веселова² и Анастасия Майер³, встраивали современные легенды о метро в систему представлений о подземном, тайном мире или *антимире*⁴. С их точки зрения, традиционные мифологические мотивы, наложенные

² В диссертации Инны Веселовой «Жанры современного городского фольклора: повествовательная традиция» [Веселова 2000] рассмотрены несколько легенд о метро (собранных по письменным источникам), и они представлены как локус с общей фольклорной символикой. «Подземелье имеет значение антимира, сосуществующего с реальностью Аида», — пишет автор в своей работе [Веселова 2000: 92].

³ Анастасия Майер собирала современные легенды о метрополитене для своей кандидатской диссертации [Майер 2008], но она рассматривала эти тексты не в фольклорном аспекте, а в качестве исторических источников среди прочих легенд о городе. Поэтому для нее не имел различительного значения источник легенд, их живое или литературное бытование. Легенды о метро в этой работе входят в список легенд о подземельях, подземных ходах и кладах. Эти локусы, пишет автор, «в традиционном фольклоре... всегда окружались загадкой и тайной, рассказы о них всегда окрашены в отрицательные тона — это обиталище нечистой силы, черта и сатаны» [Майер 2008: 186].

⁴ Эти мотивы широко известны в мировом фольклоре, см., например, Th. F127, F153, F450, F721 и др. мотивы, представленные в указателе Томпсона.

на современные тексты, показывают метро как опасное и медиативное пространство⁵. Однако такой подход не объясняет прагматику их бытования и не объясняет, почему одни легенды уходят, а другие сохраняются в течение десятилетий.

На мой взгляд, для понимания этих процессов нужно рассматривать легенды о метро не в связи с традиционным фольклором, а с точки зрения социальных функций, которые определяют их появление. Такой подход давно применяют исследователи *urban legends*. По мнению большинства из них, главная тема городских легенд — опасность городской среды и общественного пространства для человека [Smith 1997: 493–395]⁶. В городских легендах принято видеть «скрытые послания» о тех социальных проблемах, которые есть в обществе, а их функцию понимать либо как артикуляцию, либо как канализацию этих проблем.

Мутировавшие животные, спецслужбы, отрицательное воздействие условий подземелья на жизнь и здоровье людей, — вот неполный список страшного, что люди стремятся друг другу передать с помощью этих легенд. Представитель психоаналитической школы фольклористики Алан Дандес сказал бы, что эти нарративы — результат сублимации, т. е. вытеснения социальных страхов, связанных с потенциально опасным видом транспорта. В опасности метро никому из тех, кто спускается туда каждый день (и кто является основными потребителями и распространителями легенд), сомневаться не приходится: об этом регулярно объявляют по громкой связи в метрополитене.

Сублимация страха — одна из основных функций городских легенд, и их анализ именно с этой точки зрения позволяет понять причину возникновения и распространения этих текстов. Например, Джоэл Бест и Геральд Т. Хориучи, рассматривая в этом ключе американские городские легенды об отравленных дарах на Хэллоуин, предположили, что через них находят выражение нерешенные социальные проблемы и создается канал для альтернативного выхода социального напряжения [Best, Horiuchi 1985: 494–495].

К аналогичным выводам приходит в своей статье и Рин Гаргулински [Gargulinski 2001]⁷. Она пишет, что нарративы о метро «отражают опасность и проблемы работников рискованной профессии» [Gargulinski 2001: 31] и служат для канализации напряжения, страхов и других эмоций работников метро. Она анализирует 80 интервью с работниками нью-йоркского метрополитена и выделяет пять основных сюжетных типов: это истории с летальным исходом; истории о том, как кому-то едва удалось избежать смерти; истории, в которых подчеркивается нестабильность окружающей среды; рассказы о героических поступках; и, наконец, шутки, юмор, абсурдные ситуации [Gargulinski 2001: 28]. При этом истории о гибели людей наиболее частотные. Среди них автор выделяет тексты о расчленении: о попавших на рельсы людях (истории о трупах без головы и, напротив, головах без тела); о «прыгунах» — людях, которые выпрыгивают на пути перед движущимся поездом (такие истории рассказываются в первую очередь машинистами поездов); о детях, катавшихся между вагонами и попавших под колеса; истории о суицидах.

⁵ Вспомним гадания и колдовство на перекрестках, кладбищах, мусорных кучах и других пространствах-медиаторах в традиционном фольклоре, которые пересекаются с аналогичными практиками в метро. К сожалению, из-за ограниченного объема статьи эти материалы включены не были.

⁶ Подробнее об этом подходе см. обзор в этом номере [Кирзюк 2018].

⁷ Статья является выжимкой из ее магистерской работы, защищенной в Бруклинском университете и посвященной фольклору работников Нью-Йоркского метрополитена.

Именно поэтому изучение фольклорных текстов о метро через представление о нем как о символическом пространстве или проекции традиционных фольклорных архетипов кажется мне бесперспективным. Гораздо важнее, с моей точки зрения, вопрос, почему существуют легенды о московском метро и о каких опасностях (как понимает это Рин Гаргулински) они говорят. В своей работе я покажу, что *urban legends* о метро не гомогенны. Среди них встречаются разные наборы сюжетов, каждый из которых основан на определенном типе беспокойства, связанного с внутренним устройством, его обитателях или предполагаемой подлинной цели строительства метро. Некоторые сюжеты также говорят о возможной пользе, которую может получить осведомленный пользователь метро.

Кто мои информанты? Методика исследования

Легенды о метро относятся к жанру городских легенд (*urban legends*) и не имеют однородной структуры. Именно это делает жанр максимально гибким и пластичным, позволяет стать одним из самых распространенных в современном городе, но в то же время плохо различимым самими носителями и исследователями⁸. Поэтому, решив обратиться к этой теме, я выбрала классический метод сбора информации через неструктурированные интервью и письменные опросы. Мне было важно понимать, как люди рассказывают эти легенды и как они их комментируют, что выделяют в них и как эмоционально включаются в разговор о метро. В процессе сбора материала я регулярно сталкивалась с самым живым интересом информантов к теме: все они с готовностью отвечали на вопросы о метро, делясь своим пассажирским опытом, который наталкивает их на воспоминание легенд. Однажды при совместном интервью информанты вступили в соревновательное состояние своеобразного «легендарного агона».

Я проводила интервью и опросы методом «снежного кома» в декабре 2017 — феврале 2018 годов. Так я собрала 69 легенд. Мои информанты — это 35 человек, коренные москвичи и приезжие, живущие в Москве не менее десяти лет. Их возраст от 19 до 71 года, все они имеют высшее образование (техническое или гуманитарное) или получают его в данный момент. Среди них были гиды по метро, а также трое работников метрополитена: инженеры-метростроители и спасатель из группы быстрого реагирования. Любопытно, что по сюжетному составу отличаются тексты только гидов (о чем будет рассказано отдельно в дальнейшем), однако нарративы, записанные от работников метро, не отражают никакого специфического фольклора, который отличался бы от «внешнего», т.е. известного вне этой группы. Возможно, это связано с тем, что планомерная работа по сбору материала среди этой категории информантов до сих пор не проводилась⁹.

Я также воспользовалась архивом легенд о метро, собранным моими коллегами Евгенией Коровиной и Кирой Розовой в сентябре-ноябре 2010 года, за что я выражаю им глубокую признательность¹⁰. Кроме того, одно очень интересное

⁸ Подробно о жанре см. статью Анны Кирзюк в этом же номере: «В самом общем смысле под ним понимается неформальный фольклорный нарратив, имеющий установку на достоверность, действие которого разворачивается в привычных для аудитории реалиях» [Кирзюк 2018].

⁹ Уже упомянутая работа Рин Гаргулински [Gargulinski 2001] полностью построена на интервью с работниками метрополитена, что позволяет увидеть фольклор о метро «изнутри». Конечно, было бы любопытно сравнить мотивы, собранные Гаргулински на материале Нью-Йорка, с аналогичным фольклором работников московского метро, но на данный момент таких материалов нет.

¹⁰ Они записали интервью с семью информантами — в первую очередь коллегами по Центру типологии и семиотики фольклора РГГУ, а также машинистом «Кольцевой» линии метро. Возраст информантов варьируется от 19 до 56 лет (на тот момент).

интервью¹¹ мне передала Эста Матвеева. Наконец, Александра Архипова и Анна Кирзюк любезно предоставили мне материалы своего опроса «Опасные советские вещи»¹², за что я им также благодарна.

Как уже было сказано выше, легенды о метро в изобилии существуют в письменном виде и в Интернете, поэтому собрать корпус текстов по письменным источникам не составило бы труда. Собственно, именно СМИ (в том числе Интернет) и массовая литература выступает сейчас в качестве основного канала, по которым распространяются эти легенды. Однако мне было интересно не просто механически собрать все известные в наше время сюжеты о московском метро, а сделать срез текстов, которые бытуют в качестве живых устных нарративов, т. е. тех легенд, которые люди запоминают, выделяют среди изобилия текстов на эту тему, почерпнутых из СМИ и других источников, и рассказывают сами. Такой отбор происходит по закону о *цензуре коллектива*, определенному для бытования фольклорных текстов Петром Богатыревым и Романом Якобсоном [1971], где цензурой становится живой отклик информантов на те или иные нарративы. Что именно становится важным для информантов, что заставляет выделять определенные тексты, какие сюжеты проходят отбор «цензуры коллектива» и почему? — эти вопросы я также ставлю в своей статье.

В случае публикации текстов на тематических сайтах, в соцсетях или форумах отбор коллектива не очевиден, потому что многие такие публикации еще не прошли отбор. Некий Петя Иванов может опубликовать слух или анекдот на форуме, но чтобы узнать, как он распространяется и как его пропускает «цензура коллектива», исследователю надо смотреть реакцию других пользователей через, например, количество репостов. А это совсем другое исследование.

«Цензура коллектива» работает и в другом случае — когда легенды о метро рассказывают гиды во время экскурсий (в марте 2018 года я посетила три такие экскурсии с разными гидами). Тематический состав репертуара гидов отличается от того, который транслируется обычными пользователями метро, что позволяет также сделать выводы об отборе материала профессионалами для репрезентации метро посетителям экскурсий.

Как я уже сказала выше, я буду анализировать тексты по сюжетным группам, каждая из которых говорит о социальном беспокойстве по поводу некоторой особенности метро. Эти группы я буду располагать по мере увеличения их популярности.

Начнем с самых малочисленных.

I. Легенды о скрытом или непонятом знаке в пространстве метрополитена

Первая сюжетная группа, которую можно выделить в корпусе текстов о метро, — это малочисленные легенды, в которых разные элементы устройства метрополитена трактуются как **скрытый знак (1a)**. Этот мотив представлен в наиболее ранних из сохранившихся легенд о возникновении той или иной станции, построенных до 1953 года. Поэтому неудивительно, что действующим персонажем таких легенд часто является Сталин:

¹¹ Интервью из архива Лаборатории теоретической фольклористики РАНХиГС.

¹² Этот опрос был проведен через Интернет в 2016 году, общее количество информантов 284 человека, среди них 181 москвич.

На станции метро «Площадь Революции», типа, так было в годы Сталина: архитектор установил, значит, эти фигуры в ниши, все путем, и вдруг накануне госприемки и личного осмотра вождь кто-то ему говорит: «Ты враг народа — смотри, у тебя люди как на станции установлены — скрюченные, подавленные. А разве может советский народ стоять на коленях?» Ну, архитектор Душкин¹³ стал чемоданчик допровский собирать и ждать завтра в бессонном поту. На следующий день входит Сталин и другие официальные лица в вестибюль, идет, молчит, смотрит на скульптуры и вдруг: «А ведь хорошо, товарищи, хорошо!» [Инф. 1].

В некоторых случаях вождь в легендах может отсутствовать (он становится такой «фигурой умолчания») — носителям традиции и так понятно, кого именно бояться персонажи легенды. Например, во время одной из экскурсий гид рассказывала следующее:

Перед открытием станции «Комсомольская-кольцевая» уборщица обратила внимание на то, что на мозаиках много изображений Христа, и особенно большое — Спас Нерукотворный на стяге у Александра Невского, настоящая икона, пропаганда религии. Она написала об этом куда надо, приехала проверка во главе с Фурцевой — и правда, икона. Что делать, станцию уже пора открывать. И тогда Хрущев, который заведовал тогда строительством метрополитена, сказал: «Надо полотно немного завернуть». Так получилась современная мозаика [Инф. 23].

В более расширенной версии этой же легенды, которую я слышала от информанта старше пятидесяти лет [Инф. 31], Сталин все же появлялся на финальной приемке и оставался всем доволен — и изображениями на стягах, и имперским двуглавым орлом, которого можно угадать в орнаменте на потолке.

Такие легенды сохранили следы *гиперсемиотизации*, характерной для советского общества в 30–50-е годы. Этот термин использовали в своей статье Александра Архипова и Елена Михайлик [2017] для обозначения болезненного внимания к политическим знакам, которое было характерно в этот период: люди искали знаки там, где их не было по определению, усматривали крамолу в самых простых вещах, от рисунков на обложках школьных тетрадей и пачках спичек до фактуры пуговиц. Причем эти знаки были опасны, потому что содержали намек на запрещенную информацию или на политических деятелей, находящихся в опале, и его было одинаково страшно как интерпретировать, так и не интерпретировать вовремя. Легенда о Сталине, принимающем законченную станцию метро, по этому параметру крайне близка следующей легенде 1937 года: Вера Мухина заканчивает работу над статуей «Рабочий и Колхозница», ей сообщают, что был донос о том, что в складках шарфа проступает профиль Троцкого, ночью приезжает комиссия во главе со Сталиным, проверяет статую, допускает ее до парижской выставки [Архипова, Михайлик: 142].

При сопоставлении легенд о скрытом знаке можно выделить инвариантные элементы сюжета:

1. Герой (часто художник) делает некий художественный объект.
2. Недоброжелатель или Доносчик находят в нем скрытый знак.
3. Вызывается проверка вышестоящих инстанций.
4. Герой ждет репрессий.
- 5*. Помощник (также представитель власти) подсказывает, как исправить сложившуюся ситуацию. [Этот элемент крайне неустойчив]
6. Приезжает Сталин и одобряет объект (в изначальном виде или после правки).

¹³ На самом деле статуй на этой станции выполнил скульптор М. Манизер.

7. Герой оправдан или наказан.

Эти элементы сюжетной структуры явно возникли в качестве реакции на репрессии 1930–1950-х годов. Неустойчивость мотива № 5 и фигуры Помощника (Хрущев в легенде о «Комсомольской-кольцевой») связана, скорее всего, с его поздним происхождением. Доносчик также может опускаться или не конкретизироваться — носители и так понимают, что он был. Главная функция всегда отводится финальному интерпретатору, т. е. вождю — именно ему принадлежит итоговое, единственно возможное решение относительно объекта и жизни Героя. Легко заметить, что финал поздних легенд всегда позитивный — функция легенды заключается в разрядке напряжения, вызванного слухами о репрессиях. И в этом существенное отличие от легенд этого типа в 1930–1950-е годы, которые не всегда кончаются хорошо.

В наши дни эти легенды транслируются гидами по московскому метрополитену, так как они прекрасно дополняют образ тех или иных станций, передаются СМИ и информантами в качестве исторических легенд о метро. Знаки, о которых в них идет речь, перестали быть опасными, но сюжеты еще прочитываются всеми носителями традиции без дополнительных уточнений¹⁴.

Другой подтип легенд о скрытом знаке — **легенды о высочайшем недоразумении (Iб)**. Они объясняют появление и особенности того или иного объекта, появившиеся благодаря недоразумению: любое действие вождя или царя, даже совершенно бессмысленное, беспрекословно принимается к выполнению, не смотря на то, что получается нечто несурзное.

Среди легенд о метро один такой нарратив — это вынесенная в эпиграф легенда о Кольцевой линии, которая появилась благодаря тому, что Сталин поставил кружку кофе на схему будущего метро. Генетически он связан с более ранней легендой о железной дороге между Санкт-Петербургом и Москвой и изгибом в районе станции Оксочи — так называемом Вербьинском обходе. В живом бытовании она мне не встречалась, но известна по письменным источникам:

Планируя, где пройдет дорога, Николай I начертил на карте ровную линию между Петербургом и Москвой — под линейку. А в этом месте, где сейчас Вербьинский обход (который, к слову, все-таки «спрямили» несколько лет назад), получилась кривая, потому что карандаш императора споткнулся о его палец. Исполнительные строители, конечно, не посмели ослушаться императорского плана и выстроили все точь-в-точь по схеме. А в народе это место получило новое именование — «палец императора» [Легенды 2016].

Однако существует и другая легенда о строительстве железной дороги в России, которая объясняет разницу ширины межколесного пространства у российских и европейских поездов: «Николаю принесли вот этот самый проект строительства железной дороги, да, значит, и, ну там был некоторым образом вопрос, да? Следует ли колею в России делать такую же, как в Европе, или больше, да, значит? И Николай, якобы, написал резолюцию: “На хрен больше”» [Инф. 29].

¹⁴ Современный пример гиперсемантизации в метро из газеты «Московский комсомолец» 1996 года приводит Инна Веселова: журналист увидел в оформлении станции «Перово» знаки Апокалипсиса: «На стене вестибюля станции метро “Перово” в белом мраморе изображен мифологический лев, изрыгающий прямо из пасти снопы огня. (...) По мнению некоторых столичных историков, барельеф в Перово и есть не что иное, как изображение Страшного Суда» [цит. по Веселова 2000: 90]. Как видно, символика в данном тексте совсем другая, структура легенды не сохранена, да и в устный городской фольклор, насколько мне известно, это журналистское высказывание не перешло, но принцип нахождения знака там, где его нет, — прежний.

Любопытно, что в некоторых случаях происходит контаминация двух мотивов:

Мне бабушка рассказывала, 28-го года рождения, что... российская железная дорога шире, чем западно-европейская, потому что, когда принесли на утверждение проект железной дороги Николаю, он положил палец [показывает, как будто обводит кисть руки и палец карандашом на столе], и поэтому она была шире. И поэтому, когда мы переезжаем на территорию Польши [на поезде], то его ставят на новые колеса [Инф. 30].

Казалось бы, все эти легенды очень близки, что и делает возможным их слияние. Однако, если проанализировать их структуру, легко обнаружить разницу. В первом случае, к которому относится и легенда о Кольцевой линии, сюжетная схема нарратива следующая:

1. Правитель меняет чертеж проекта объекта, но делает это небрежно.
2. Возникшее по недоразумению изменение воспринимается за реальный план и осуществляется в точности.

У второго типа нарративов, о ширине железнодорожного полотна, сюжетная схема несколько иная:

1. Правитель принимает решение относительно проекта строительства объекта, но высказывает его некорректно.
2. Его двусмысленная резолюция выполняется буквально.

Среди легенд о метро второго типа нет, однако он известен среди других московских легенд, например, о проекте гостиницы «Москва»:

Существует легенда, согласно которой окончательный проект гостиницы, представленный Щусевым, утверждал лично Сталин. Вождю было представлено два варианта фасада гостиницы, причем разделялись они осью симметрии, и он поставил свою подпись прямо посередине. Так как уточнить, что именно Сталин имел в виду, никто не решился, Щусев реализовал в одном проекте сразу два фасада: правая часть была более строгая, а левая — с большим количеством декоративных деталей [Яблочкин 2014].

Любопытно, что эти легенды бытуют и в профессиональной среде: так, о кружке Сталина рассказывают работники метрополитена, а, по воспоминаниям одной из моих информанток, легенду о фасаде гостиницы любил повторять ее двоюродный дед-архитектор, участвовавший в строительстве этой гостиницы и попавший за нее на Соловки. Вернувшись, дедушка информантки услышал эту легенду и рассказывал ее сам вместо подлинной истории, «чтобы не вдаваться в подробности, почему они [фасады] разные и что они там накосячили» [Инф. 33].

Исходя из прагматики легенд о высочайшем недоразумении и о скрытом знаке, можно говорить о них как о современных этиологических легендах, объясняющих происхождение того или иного объекта в среде, связанной с ним непосредственно. Кроме того, нельзя не заметить иронии в нарративах, скрытым образом высмеивающих правителей, их недалекий ум и невнимательность.

II. СКРЫТЫЙ ВРЕД МЕТРОПОЛИТЕНА ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА

Следующая группа легенд концентрируется на скрытом вреде от пребывания в метро. Вред может происходить от человека (вредителя в метро IIa), от загадочных обитателей тоннелей (IIб), от самого технологического устройства метрополитена (IIв) или от изменений физических характеристик пространства и времени (IIг).

Представление о вредителях в метро (подгруппа Па) фиксируется довольно рано — в контексте борьбы с вредителями в 1930-е годы. Владимир Паперный в книге «Культура Два» приводит данные сводок НКВД, что «вредители» при строительстве метро «бросали сверху в ствол шахты камни и засовывали “гвозди в насосы”, распространяя при этом клеветнические слухи, что на кесонных работах люди “теряют способность к половой жизни”» [Паперный 1996: 209].

В наши дни рассказывают о вредителях в метро, которые могут распространять болезни, втыкая иглы в поручни эскалатора или самих пассажиров: «Слышала в школьном возрасте [конец 90-х], что в метро ВИЧ-инфицированные втыкают в спины пассажиров шприцы, зараженные вич-инфекцией» [Инф. 9].

Этот мотив входит в группу городских легенд о зараженных иглах и лезвиях в общественном транспорте и другом общественном пространстве, например, кинотеатрах. Иглы могут быть заражены или не заражены СПИДом: «В начале девяностых в школе одноклассники рассказывали, что если бежать по эскалатору и держаться за поручень, то можно напороться на вставленную в него бритву и сильно порезать руку. Говорили, что лезвие может быть заражено СПИДом» [Инф. 25].

Такие легенды были известны не только в Советском Союзе, но шире — в Америке, Европе и Канаде в 1970–1980-х годах. Социальную функцию таких нарративов подробно разбирает Дайан Голдстин [Goldstein 2004]¹⁵. Подробно о бытовании этого мотива в России пишет Анастасия Карпунина в статье «Легенды о «спидозных» иглах: опасное пространство города»¹⁶, а также его приводят среди других легенд об опасных советских вещах в одноименной статье Александра Архипова, Анна Кирзюк и Алексей Титков [2017: 157]. Согласно Дайане Голдстин, слух об отравленных иглах связан с боязнью тотальной медикализации, а по мнению Архиповой, Кирзюк и Титкова, причина популярности этого слуха в 1980-е годы связана с ощущением опасности, исходящей от публичной, а значит, ничьей территории.

По данным опроса, проведенного Архиповой и Кирзюк в 2016 году, который лег в основу статьи, 34% респондентов слышали об опасном поручне метро (всего, напомним, в опросе принял участие 181 москвич). Из слышавших наибольшее количество составляют те, кто родился между 1981 и 1994 годами — 49%, примерно одинаковое количество осведомленных среди родившихся в период 1961–1970 (35%) и 1971–1980 (30%), а наименее известна эта легенда представителям старшего поколения, 1946–1960 г. р., — всего 11,8%.

В легендах о метро мотив об «опасном поручне» не всегда усилен риском порезаться или уколоться и заразиться именно СПИДом. Среди потенциальных болезней, которые можно подхватить, коснувшись поручня, встречаются чесотка, просто «зараза» или «инфекция». Опасность может представлять сама по себе движущаяся лента, которая «засасывает» или «утягивает» пальцы, а также эскалатор целиком, способный рухнуть.

Судя по данным опроса, пик популярности таких легенд приходился на 90-е годы. Это коррелирует с тем, что в этот период метро переживает не лучшие времена: в прессе тех лет оно предстает наполненное бомжами, крысами, грязью, рыночными торговцами-«челноками» с огромными баулами и т. д., т. е.

¹⁵ Она же справедливо указывает на традиционное происхождение данного мотива из мирового фольклора, например, из сказок об отравленной стреле (F831.3), усыпляющем пинне (D1364.2), волшебном веретене (D1186) и убийстве от укола булавкой (S115.3) [Goldstein 2004: 141].

¹⁶ Статья в данный момент готовится к печати в «Хрестоматии по городскому фольклору» (РГГУ, 2019).

становится в прямом смысле слова сосредоточием социального дна. С Чикаго 1920-х годов, Берлином 1930-х, Касабланкой 1940-х и Сайгоном 1960-х сравнивал Москву 90-х американский журналист Кевина Федарко, опубликовавший свое впечатление о городе в августовском номере журнала «Тайм» за 1994 год. Метро в этом обзоре предстает тем пространством, где слом эпох — советской, с ее роскошью, и постсоветской, с нищетой и грязью, — заметен особенно ярко¹⁷.

Сейчас мотив об «опасном поручне» уходит из устного фольклора: ни мне, ни моим предшественникам не удалось его записать, хотя он до сих пор возвращается в виде моральной паники: так последний пик распространения этой легенды в Интернет пришелся на октябрь 2016 года, когда в сети «появилось даже фотоподтверждение: сотрудник метрополитена нагнулся над резиновой лентой, у него что-то в руках — наверняка вытаскивает иглы» [Громова 2016].

Гораздо более распространенными в наши дни являются легенды **об обитателях тоннелей метро (Пб)**, то есть о фауне метрополитена, реальной и фантастической. Среди собранных мною текстов они занимают 17%, однако это первый мотив, о котором вспоминают информанты, когда речь заходить о метро.

Мотив о животных, населяющих городские подземелья (в прошлом — канализацию) широко известен в мире и фиксируется еще с античных времен [Ingemark 2008: 145]. Эта фауна всегда или дикая (как заплывший в город осьминог), или одичавшая — сбежавшая в викторианскую эпоху свиноматка, от которой пошло племя слепых подземных свиней в Хэмпстеде, пригороде Лондона, хорошо рифмуется с аллигатором, купленным детям на забаву и спущенным в нью-йоркскую канализацию. Такие животные становятся как бы медиаторами между миром человека и миром природы, занимая медиативную область города — подземелье. Однако если свиньи и осьминоги постепенно вышли из актуального фольклора, то крокодил в канализации Нью-Йорка и в наши дни имеет огромную популярность, получил специальный термин «sewagator» и породил нескольких фильмов ужасов [Brunvand 2012: 15].

Однако фауна московского метро принципиально отличается от перечисленной: она не является медиатором, не связывает мир города с миром природы, насельники подземки никогда не жили вместе с человеком. Это подчеркнуто хтонические животные, в чьем описании могут присутствовать фантастические элементы: гигантские крысы или тараканы, землеройки и кроты, они могут быть «полупрозрачные», хотя обычно — черные или серые, они поражают размером или количеством. Их появление объясняется мутацией, вызванной не только длительным пребыванием без света, но и плохой экологией города:

[В метро обитают] гигантские прыгающие тараканы и крысы. Тараканов видела на видео, которое, к сожалению, не нашла. Про крыс только слышала от друга (бывший диггер). Тараканы, по его словам, не мадагаскарские (хотя слышала и вариант со сбежавшими мадагаскарскими, которые мутировали), а просто мутанты, которые изменились из-за дряни, которая в сточных водах [Инф. 4].

¹⁷ Пересказ его статьи был опубликован в газете «Сегодня» месяцем позднее: «Роскошь, подобную той, которой сегодня усердно окружают себя новоявленные бизнесмены, раньше можно было увидеть только в одном месте — в метро. Цветные мозаики, матовые светильники, арки, тоннели, витражи — все это было призвано олицетворять мощь советского государства. На строительство лишь четырнадцати станций ушло мрамора больше, чем на все дворцы Романовых, построенные за триста лет их царствования на российском престоле. Однако сегодня поездка в метро — удовольствие ниже среднего. Куда ни ступи — всюду попрошайки и выпивохи, а переходы превратились в бескончаемые торговые ряды. Подсчитано, что в метро ночуют около 40 тысяч бродяг. Один вид этих бедняг, больных туберкулезом и покрытых незаживающими ранами, вызывает у прохожих отвращение» [Взгляд 1994, 28 сентября].

Некоторые объяснения связывают появление таких обитателей метро с воздействием на психику от долгого пребывания под землей:

Слышал от своего друга, он работал электриком в подземке — по его словам и по отзывам коллег, часто ночью они встречали какие-то кажущиеся полупрозрачными существа, прыгающие со стенки на стенку в вестибюлях, размером с 5-летнего ребенка. Сам он списывал это на эффект долгого пребывания под землей (неподготовленные собаки, например, как известно, в метро сильно нервничают) [Инф. 1].

Крысы и мыши могут быть необычно большого размера — «метровые» (разумеется, в этом слове нельзя не услышать аллюзию со словом «метро», что говорит не о размерах животных, а об их принадлежности к метрополитену). Их потенциальный вред может проявляться во влиянии на ход поездов:

[А про крыс что ты знаешь?] Ну, ходят. Бродят там. Метровые крысы. Это мутация. Которая... это вполне реально... т. е. были люди, которые видели... больших. И считалось, что поезд в метро... останавливается, потому что... видели неопознанные объекты на рельсах. Машинисты. И пропускают там их. Соответственно, чаще всего это крысы. <...> [Где их видели?] В метро. В смысле, крыс видели в метро. В туннеле. Да, в туннеле, они где-то там ходили между. Там же свет падает [из окон вагонов, поэтому можно увидеть] [Инф. 5].

Но даже «нормального» размера мыши опасны своим количеством:

Я слышал, такая история, что с утра, по первому выезду поезда, значит, он выезжает и прямо брызгает кровью мышей, которые намотались [на колеса], это который только из депо выезжает, самый первый... видимо, сбежавшие толпы мышей. Там, видимо, их такое количество, что им просто тесно, они в такой куче, что он [поезд] выезжает, и там весь поезд в крови. Это, вроде, свидетельство первых пассажиров. Хотя я был первым пассажиром один раз, ну, может, я не там был... наверно, на конечной [это можно увидеть], наверно, я не там был, но я ничего такого не видел [Инф. 18].

Стоит заметить, что кровавых описаний в легендах о московском метро немного (чем они кардинально отличаются от легенд, зафиксированных Рин Гаргулински в Нью-Йорке), т. е. мотив «опасности» не переходит на уровень страшного и пугающего. Московское метро не пугает напрямую, в нем нет элемента хоррора, оно только проявляет свою потенциальную угрозу, скрытую, потаенную, как неизвестная подземная жизнь вообще. Хтонические животные — наиболее яркое образное воплощение этой жизни.

В то же время в легендах могут появляться элементы «одомашнивания» подземного пространства, желание сделать его более понятным для человека — так появляются мотивы о живущей в подземелье особой породе собак. В отличие от гигантских крыс, собаки в рассказах вреда не причиняют, а путешествуют по своим делам: «...собаки, вот эти, которые ездят от станций, выходят на нужных станциях, что это собаки, которые там живут. Что это племя собак такое, прям умное, оно там живет... Которое знает речь и выходит на нужных станциях» [Инф. 3]. То же самое говорит и другой информант: «Вообще, старожилы рассказывают, во времена, когда в метро было свободнее, на многих станциях жили собаки, которые даже ездили на поездах на другие станции по своим собачьим делам» [Инф. 6].

Этот же информант, работник группы быстрого реагирования по техническому обслуживанию метро, заключил свой длинный рассказ о подземных обитателях следующей фразой: «Легенды [о крысах] откуда-то берутся? Это шутят метрополитеновцы, такие, как я, например. Всем своим друзьям и знакомым я рассказываю, что ходим мы в тоннелях с электрошокерами, чтоб отпугивать

крыс-мутантов, и пневматическими пистолетами для самозащиты. Но это большой секрет» [Инф. 6]. То, как он поддерживает легенду о крысах, упоминая электрошокер, без которого не выходит на работу, можно назвать примером фольклорной псевдоостенсии, по терминологии Линды Дег и Эндрю Важони [Dégh, Vázsonyi 1983: 9]: человек использует определенные представления, которые поддерживаются (и задаются) фольклорным нарративом, чтобы объяснить свои действия или не вдаваться в их объяснения.

Гораздо реже рассказывают о совсем фантастических обитателях метро — призраках. Иногда информанты уточняют, что это погибшие в метрополитене люди:

Там живет какая-то безумная женщина, которая выходит ночами на платформу и воет там. <...> Вот, наверно, она и есть какой-то призрак, да. Я думаю, она и имелась в виду, да? Какая-то женщина. Что призраки вот тех людей, которых там сбили, выходят. Которые попали под колеса [Инф. 3].

Третья подгруппа (IIв) содержит легенды об опасности, исходящей от самого устройства метро и от пребывания человека в нем. Опасным считается подземное расположение, граничащее с залеганием грунтовых вод, которые могут разрушить метро: «[Есть перегон] Выхино-Лермонтовский проспект, сквозь который пробиваются подземные воды» [Инф. 2]; «Подземных рек нет. Есть гидрозатворы на случай затопления. Но есть туннель за “Автозаводской”, который может затопить метро по приказу, на случай войны» [Инф. 16]. Другой вред исходит от механизмов в метро: «Одно время ходил рассказ про сломавшийся эскалатор, который зажевал 20 человек» [Инф. 4].

Как уже было сказано выше, в корпусе легенд о метро, собранных Рин Гаргулински в Нью-Йорке от работников метрополитена, основные мотивы — о гибели, травмах и суицидах. В современном московском корпусе таких легенд нет ни в фольклоре пассажиров, ни в фольклоре работников метро. Так, мой основной информант из работников метрополитена отрицал наличие специфического «гибельного фольклора» и выделял другой вид опасности, который беспокоит его и его коллег:

[У вас рассказывают про пропавших в метро людей?] Нет, не рассказывают. <...> [Но ведь пропадают люди в метро?] Да. Но все находились, в разной степени сохранности. Утонувшие в зумфе, убитые электричеством, перееханные поездом, просто сломавшиеся ноги, прячущиеся на сбойках, не в состоянии вызвать подмогу. Но все! [Подумав]. Еще факт. В метро есть места, где... На самом деле неприятно себя чувствуешь. Вот есть, что по барабану, спокойно находишься. А есть такие, откуда хочется быстрее уйти. Это замечено не только мной. Коллективно. [А как это объясняют?] Да, собственно, тоже никак [Инф. 6].

Это беспокойство может мотивироваться пагубным влиянием на здоровье. Впрочем, в нарративах обычно отсутствует четкое представление, какого вида это воздействие и к каким именно изменениям в организме приводит: «[Метро] влияет [на здоровье человека]: электромагнитные волны, вибрации, но это опасно только для тех, кто работает в метро, а не ездит» [Инф. 16]. Среди легенд, записанных А. Майер в начале 2000-х годов, в качестве опасной для здоровья упоминается радиация [Майер 2008: 261], которая в современных текстах полностью отсутствует: «[Вы слышали о плохом влиянии метро на здоровье?] Не, ну только про сминающиеся биополя и нарушение интимных, не говоря уже о личных, зон. Но это не легенда. Это так и есть. И психологически тяжело поэтому» [Инф. 7].

Воздействие метро на психику человека иногда может восприниматься как основное. Долгое пребывание в метро как в замкнутом подземном пространстве приводит к появлению страхов, с одной стороны, и зависимости, с другой:

Метро влияет на здоровье. Особенно работника. Это заболевания, связанные со слухом, из-за повышенного шума, страдает зрение из-за недостатка освещения. Психическое состояние. Даже не знаю. Наверно, самый интересный момент. Как бы странно это ни звучало, да. Касаемо сотрудников опять же. Я видел множество людей, которые уходили из метро, но они все возвращались. А те, кто не возвращался, все равно... оставались, постоянно контактируя с бывшими коллегам, приезжая на старые места работы. И по себе могу сказать: тянет в подземелья, чувствуется, когда выходишь в отпуск или на больничный. Как какая-то зависимость [Инф. 6].

Этот информант — работник бригады аварийного обслуживания метрополитена, и его нарратив можно сравнить с рассказами о психической зависимости от пространства, где приходится рисковать жизнью, у представителей других профессий — альпинистов, летчиков, спелеологов и др. Среди них также популярны истории о невозможности надолго покинуть это пространство, невозможности просто так бросить профессию. Сами по себе такие нарративы не являются городскими легендами, но обычно сопровождают их, добавляя эмоциональную окраску рассказу.

Судя по косвенным данным, легенды о гибели в метро существовали раньше, во времена строительства первых станций. Например, Вадим Бурлак в книге, рассчитанной на широкого читателя, «Москва подземная», составленной из московских городских легенд, пишет, что «однажды на стене одного подземного участка метростроя появилась сделанная масляной краской надпись: “Ответь, Каганович, сколько народа ты загубил здесь?”» [Бурлак 2016: 438], и дальше упоминает, что «среди метростроевцев тридцатых-сороковых годов ходили слухи о пропавших в подземельях товарищах» (правда, связывая это с крысами, которые якобы способны напасть на потерявшегося и обессиленного человека) [Бурлак 2016: 442].

В устном бытовании мотив о погибших первых метростроевцах встречается редко, мне его удалось записать только один раз:

Насчет замурованных строителей в эти самые — в стены. Ну, я все-таки думаю, что это могло быть, потому что в те времена же говорить о чем, ни о чем нельзя было, всех же сразу бы посадили, вот. [А кто замурован и как это?] Ну что, как бы при... при... Погибали люди там, при строительстве, и их тихонько там и оставляли. Вот. [Вы это слышали, рассказывали?] Ну, это я слышала, да, я уже не помню. По-моему, это вот бабушки¹⁸ рассказывали там. Че-то такое [Инф. 3].

Хотя, вероятно, раньше он был широко известен. Так информант 1956 года рождения говорил мне, что «в Музее холодной войны (Бункере 42) экскурсоводы опровергают слух, что метростроевцы, прокладывавшие туннель между бункером и станцией «Таганская», были ради соблюдения секретности расстреляны (на самом деле для секретности их просто часто меняли)» [Инф. 26]. Однако зафиксировать саму легенду мне не удалось.

Наконец, отдельную группу представляют редкие легенды **о закольцованности времени в метро (ІІг):** «[Поезд-призрак] ездит по ленте Мебиуса. Однажды закольцевался и с тех пор ездит. Человек, который в него сядет, выйдет в другом времени. Если выйдет, конечно. При благоприятном исходе он выйдет на своей станции, а прошло уже двадцать, скажем, лет» [Инф. 7].

¹⁸ Бабушка и прабабушка информантки жили на Тверском бульваре и рассказывали ей о строительстве первых станций метро.

Кольцевое устройство — центральный мотив многих легенд о метро и, можно сказать, его символ (недаром современный знак Московского метрополитена — буква М, окруженная незамкнутым кольцом). Так что вполне естественным кажется, что в кольцевом пространстве время тоже движется по кольцу. Однако происхождение данного мотива не имеет отношения к московскому метрополитену, где есть кольцевая линия: он пришел в городской фольклор из научно-фантастического рассказа А. Дж. Дейча «Лист Мебиуса» («A Subway Named Mobius»), в котором поезд в Бостонском метро попадает в параллельное пространство и появляется снова только через два месяца. Рассказ был впервые опубликован в 1950 году, русский перевод вышел в 1969 году. По нему был снят ряд фильмов, в том числе одноименный короткометражный художественный фильм Свердловской киностудии в 1988 году. Некоторые информанты на вопрос об этом сюжете начинали пересказывать фильм:

... вот, был такой фильм «Метро-призрак», как человек садится в метро и едет, и едет, и едет... попадает в петлю Мебиуса... и опять возвращается <...>, а ему кажется, что он все еще едет до следующей станции, и он не понимает этого... и ему кажется. Что он едет до следующей станции. [И сколько человек может так ездить?] Ну вот в фильме описан случай, что вот все-таки нашли этот поезд, его слышали, потом он появился и... так сказать, людей освободили, он остановился. [И сколько эти люди там провели?] По-моему, что-то около года, что-то вот так <...> когда они вышли, они думали, что просто приехали к станции. Вот он [поезд] попал [в петлю], и вот люди слышат, что поезд прошел, но они его не видят... [Инф. 19].

Однако сейчас мотив зажил самостоятельной жизнью. Появляется представление, что можно попасть в параллельное пространство, где иначе течет время, если уснуть на кольцевой линии, замкнуть, закольцевать собственное время жизни: «[Он] никогда не вернется. Слушала еще, что какое-то время пройдет, а он все будет тем же молодым, тем же... а вокруг все постареет» [Инф. 20].

Иногда информанты начинают терять связь между мотивом поезда-призрака и мотивом закольцованного времени: «Слышала, что он [поезд-призрак] ходит ночью, но его можно услышать, но не увидеть. [А еще] можно войти в поезд, а там прошлое» [Инф. 8]. В некоторых случаях поезд-призрак функционирует уже самостоятельно и появляется его аналог — машинист-призрак: «[Как выглядит машинист-призрак?] Ну там... ретро-поезд какой-нибудь, ретро-одежда. [Машинист одет в старую форму?] Да. [И поезд старый?] И поезд... Но я так понимаю, что это может быть новый поезд, но старый машинист» [Инф. 20].

Наконец, пропадает и мотив «закольцованного времени», и остается только представление о том, что пребывание в метро пагубно сказывается на времени жизни пассажира как таковом: «Кроме хрестоматийных крыс я слышала только о том, что метро каждый день отнимает у человека пять минут жизни. От самодельных теоретиков ЗОЖ в конце 80-х» [Инф. 11].

Все приведенные тексты были собраны Евгенией Коровиной и Кирой Розовой 8 лет назад, в собранных мною материалах он отсутствует. Только один информант из тех, с кем беседовала я, смог вспомнить этот мотив: «Говорили, что есть поезд, который нигде не останавливается, проходит... детали не помню¹⁹» [Инф. 5].

¹⁹ Ранее информант говорил, что в эти рассказы никто не верил уже в детстве, когда он слышал, что их рассказывали.

III. СКРЫТАЯ ЦЕЛЬ СТРОИТЕЛЬСТВА МЕТРО

Согласно многим интервью, метро — это не транспорт. Или не только транспорт. Настоящая цель строительства метро другая: это или военный объект, призванный служить тайным правительственным нуждам (IIIа), или скрытый храм (IIIб).

Легенды о **тайном метро (IIIа)** очень популярны, среди собранных мною текстов они составляют 28%. К ним относятся два типа сюжетов. Первые — исторические: метро строилось для возможной эвакуации правительства во время войны. Вторая — современная: существуют скрытые бункеры и перегоны, используемые для военных нужд в наши дни.

Надо понимать ключевое отличие исторической роли московского метро в жизни города от таковой роли метро в Нью-Йорке, например. Так, во время Второй мировой войны метро выполняло функцию убежища, после 19 часов движение поездов прекращалось, туда спускались люди, начиналась мирная жизнь: на некоторых станциях работали кинотеатры, библиотеки, госпиталь: «За годы войны в метро... родились более 200 младенцев. На станциях были организованы пункты раздачи молока» [Черкасский 1994, 20 сентября]. Бомбоубежища были организованы и на неоткрытых еще станциях, например, «Новокузнецкой». Вот как об этом вспоминает одна информантка, чья семья не уехала в эвакуацию и оставалась в Москве во время войны:

Начинается, объявляют военную тревогу — бомбежка. Бабушка, мама, я, Наташка берет куклу, и мы идем вниз, в подвал²⁰. Потом, когда уже прошло какое-то время, это было не лето, это был, наверное, октябрь, стали очень долгие эти военные тревоги, и мы стали ходить на «Новокузнецкую», на Пятницкую улицу, там строили метро. И мы по ступенечкам... <...> Мы все шли... со всем скарбом — подушки, одеяльца, приходили туда, шли, шли, пока спустимся — мама говорит: «Наверно, отбой». А потом мы уже привыкли, что отбой не скоро, и там на нарах, на первом этаже... Там были двухэтажные нары, — мы ложились: светлые-светлые дощечки. Пахнет деревом, ничего не слышно, ни отбоя, ни прибоя, ничего, мы еще дети, — вот, ходили туда. [По сути, недостроенная еще была станция?] Не только недостроенная, там были ступеньки! Ступеньки были еще зе[мляные]... По-моему, там был только внизу настил деревянный. И мы вот спускались — а каково было подниматься! [А пути для поездов уже были проложены?] Не-ет! Вместо путей... шли нары! <...> И вот там спали. <...> [А освещение какое-то было?] Было освещение, было. Это не такое яркое, но, во всяком случае, достаточно для того, чтобы видеть. Там и вода была. Там стояли чаны, по-моему. Но к воде нас не пускали, это мама ходила [Инф. 28].

После окончания войны метро продолжают проектировать с учетом возможных воздушных и ядерных ударов. Это знание накладывается на представление о тайных путях эвакуации в секретных стратегических объектах: «Метро может использоваться как бомбоубежище, верю, что так и есть. Переход с «Ленинского проспекта» на МЦК²¹, до постройки МЦК вел в Академию наук для эвакуации ученых в случае военных действий» [Инф. 9]. В некоторых рассказах этими путями пользуется не только правительство, но и оппозиционеры. Так, один информант вспоминал: «Защитники Белого дома в 91-м году, когда их там всех добивали, спустились в метро и тайными переходами вышли где-то в районе Шереметьева. Ну, может, не Шереметьева, но где-то там на севере вышли. Это мне рассказывал непосредственный свидетель всех этих событий» [Инф. 32].

²⁰ Речь идет о подвале жилого дома (Ордынка, 31), где жила семья Инф. 28.

²¹ Московское центральное кольцо, железная дорога, открытая для пассажиров в 2016 году.

Представление о том, что метро построено для скрытой цели, например, массовой эвакуации людей, объясняет многое непонятное в метро — например, странное устройство некоторых отрезков пути: «На синей линии нет станции между от “Площади Революции” до “Курской”, потому что она проходит через подвалы Лубянки. За решеткой в арке на станции Октябрьская начинается подземный ход, который ведет к памятнику Ленину [снаружи на площади]» [Инф. 13]. Некоторые информанты считают, что строительство станций (например, «Измайловской») являлось маскировкой для «бункера Сталина» [Инф. 2].

Настоящей квинтэссенцией темы «скрытой цели» является легенда о «Метро-2» — тайном правительственном метрополитене, построенном для эвакуации и связи центра с военными объектами, в том числе за пределами Москвы. Впервые этот термин был употреблен в остросюжетном романе Владимира Гоника «Преисподняя», опубликованном в журнале «Юность» в 1992 году. Действие романа происходит в тайных бункерах Москвы, причем в объемном предисловии автор говорит о том, что получил информацию о секретных станциях и перегонах метро от сотрудников спецслужб, будучи врачом в Министерстве обороны, а также рассказывает о собственном дигтерском опыте. Бросается в глаза, что стилистически предисловие не отличается от самого повествования, что позволяет рассматривать его полноправной художественной составляющей романа, однако в нем дается «установка на достоверность», что позволяет читателю отнестись к информации о «Метро-2» как к реальной, легшей в основу художественного вымысла. Тренд был подхвачен писателями разных жанров: «Метро-2» вдохновило авторов на написание шпионских и фантастических романов, вызвало новую волну дигтерства. Стали создаваться «схемы» секретного метро²².

В нарративах о «Метро-2» представлена развернутая схема тайных линий: «Построено с военными целями, есть ветка, ведущая в Мытищи и Звездный Городок» [Инф. 9]; «идет прямо от Кремля и уходит на юго-запад. [Есть параллельные ветки], там бункеры и запасы продуктов. [Есть] такой бункер у метро “Проспект Вернадского”» [Инф. 8]; «“Метро-2” — правительственная ветка для эвакуации высших эшелонов. Идет через “Измайловскую” из города. Метро — это стратегический военный объект. [Есть] станция-призрак между “Тушинской” и “Шукинское”» [Инф. 2]; «видели вроде как ребята, что есть действительно вторая Кольцевая линия, прям под первой нашей, глубже» [Инф. 22].

Эти легенды являются наиболее устойчивыми в корпусе текстов о метро: их фиксировала и я, и Евгения Коровина и Кира Розова восьмью годами раньше, и Анастасия Майер в начале 2000-х [Майер 2008: 244]. Возможно, что именно эти легенды, еще до возникновения названия «Метро-2», легли в основу строчек в песне Владимира Высоцкого «Слухи» 1969 года: «Слушай, слышал? Под землею город строят, / Говорят, на случай ядерной войны...». По мере того, как строятся новые станции, те элементы метро, которые ранее связывались с “Метро-2”, перестают трактовать таким образом, зато появляются новые.

Легко заметить, что, как и в случае с погибшими метростроителями, фольклорные нарративы, связанные с «Метро-2», концентрируются на самом этом мотиве, на элементах этого метро и его направлениях, но не сформировали цельных сюжетов. Мне удалось записать только один сюжетный нарратив, но и он не имеет широкого развития: «Помню байку про мужика, который заблудился в

²² См., например, одноименный сайт Артемия Лебедева. URL: <http://www.metro.ru/metro2/>

метро и случайно через какие-то катакомбы вышел в Метро-2, где шло какое-то суперсекретное правительственное совещание. И слезно попросил то ли водички, то ли выход показать. [И что с ним стало?] На этом история заканчивается» [Инф. 12].

«Метро-2» становится интерпретационной моделью не только для «необъяснимых» с обывательской точки зрения элементов устройства самого метрополитена, но и элементов на поверхности, например, заброшенных зданий:

Где-то в районе Варшавки проезжала какое-то здание и своему говорю, там, водителю: «Слушай, вот это здание стоит уже столько времени, его никто не сносит, а оно никогда не было жилым». Он говорит: «А там, небось, что-то под землей, вот сюда, туда, наверно, выход есть». Там еще есть подъезд, есть какой-то специальный, коммуникации. Он говорит: «А это вот... все считают, что это вот имеет отношение к метро, что это вот один из входов в метро... для правительства, и так далее». Потому что действительно: здание стоит, его никто никогда не заселял, оно не использовалось там и так далее, да? Его не сносят. То есть есть такая легенда, что есть такие здания, такие входы, по всей Москве — и конечно, сто пудов, они есть [Инф. 3]

Также к этому мотиву привязываются знаменитые сталинские высотки, в которых есть вход в тайное метро (известно, что в конце 90-х годов этот мотив породил целую волну поиска таких входов в подвалах здания МГУ и других):

Я помню, что такая история тоже была, что они [высотки] должны как-то соединяться, и что у них есть какие-то лифты, да, что в каждом здании есть выход в метро, или какой-то ход в метро, потому что, значит, в общем-то, как бы они не для простых людей делались, да, эти здания. И так же что есть из Дома на набережной тоже какой-то вход в метро. Ну, с Дома на набережной наверняка есть. Да? Понятно, что и в Кремле, наверно, какой-то есть вход. Ну, то есть, ну, какие-то очевидные вещи, да? Вот. Ну что еще? Еще вот якобы есть ветка, которая идет в Жуковский. Вот, я думаю, абсолютно точно, потому что какой-то выход к не... к аэропорту, к какому-то неочевидному аэропорту должен быть. <...> Конечно, я уверена, что есть ветки метро, идущие глубоко за город. Потому что, ну в общем-то, любой дурак это бы предусмотрел в той ситуации, там, предвоенной и по... и позже тем более, да? [Инф. 3]

Но, кроме того, через «Метро-2» могут объясняться и совсем, казалось бы, не связанные с метрополитеном вещи — например, странные звуки в здании:

В доме время от времени ощущается вибрация, в шкафах дребезжит посуда, как будто проходит метро. Я такое же ощущала в здании на Арбате, где внизу проходит линия метро, и это слышно. Мы так поняли, что это третья линия [«Метро-2»], которая как раз идет параллельно Шоссе Энтузиастов в сторону поселка Заря Балашихинского района. Я сначала долго была уверена, что это просто метро, которое [идет] в Новокосино, но по карте оно гораздо ниже нас. Кроме того, дом сотрясается недолго, как будто едут не длинные поезда, а короткие, в 1–2 вагона, но тяжелые. Говорят, в Метро-2 ходят именно такие [Инф. 15].

Границы этого тайного метро выходят далеко за пределы Москвы. Один информант говорил о метро, ведущем в Самару (это представление явно связано с реальным планом эвакуации правительства в Куйбышев в 1941 году): «Метро, ведущее аж до Самары, до Куйбышевских гор... подземным ходом можно добраться до подземного города... столицы... сталинской, которая в Самарских горах там где-то построена <...> На случай войны, ну, запасная столица» [Инф. 17]. Татьяна Савельева записала от жителя города Миасс текст о подземном метро между Москвой и Уралом: «Внутри горы находится коммуникационная сеть, соединяющая Москву с Уралом на случай войны, чтобы если что правительство быстро эвакуировать к нам на Урал. У нас же центр страны — самое безопасное место» [Савельева 2018].

Интересно, что в то время, как информанты охотно рассказывают легенды этого типа, гиды по метрополитену и работники метро избегают вопросов о «Метро-2» и стараются ничего не рассказывать о нем. С чем это связано, выяснить не удалось.

Наконец, последняя подгруппа текстов о метро отчасти соотносится с мотивом о секретной цели, но здесь эта цель понимается иначе.

В военное и послевоенное время, до 1953 года, когда было разрешено использование древнерусских и византийских элементов в архитектуре, а также было сделано некоторое послабление относительно религии, станции строились или с цитированием, или по прямому образцу храмовой архитектуры. Причем за основу брались не только православные, но и античные и римские храмы. На античный манер такие станции часто посвящались военным победам (например, «Октябрьская» (кольцевая), «Добрынинская», наземный павильон «Курской» и др.). Это привело к появлению широко известного клише, определяющего метро как дворец или храм для народа.

Поэтому в некоторых легендах метро представляет собой подземный храм (Шб)²³. Одни информанты говорят, что станция строилась как храм для нового божества — Ленина: «Большинство старых станций сделано в форме трехчастной базилики, и в алтарной ее части регулярно стоит какой-либо памятник, условно — Ленин (см. *Илл. 1*). И поэтому в метро очень мало мусора, потому, что построено как храм» [Инф. 21]. В других текстах подобие элементов метро храмовой архитектуре трактуется как способ «очищения» пространства от негатива, который скапливается в метро:

Я слышала, что станция «Кропоткинская» построена в виде храма. [Зачем?] Чтобы вот это вот негативное... э-э... в общем, вот этот вот негатив метро как-то немножечко [разрядить]. [Только «Кропоткинская»?] Ну, какие-то еще... вот эти вот первые, в основном. [А что за негатив ты имеешь в виду?] Ну, то что вот это под землей... Но это только станция все же, да и вообще, ты ведь большую часть в вагоне проводишь... да еще и в тоннеле [Инф. 20].

Среди текстов моей коллекции в этой группе нарративов появляется новый частотный мотив (13% собранных текстов) — речь идет о приписывании некоторым элементам убранства станций происхождение от разрушенных в советское время храмов или кладбищ монастырей: «Еще про метро говорят, что плиты гранитные на полу с надгробий монахов какого-то монастыря. Но что за станция — забыл» [Инф. 1]; «[Ты слышала об использовании в строительстве материалов от взорванных церквей?] Да, слышала. Там, например, я слышала, что даже с каких-то там кладбищ, да, что-то использовали. Ну, то есть, ну якобы, это было на самом деле. [А какие станции?] Ну, какие-то в центре²⁴, по-моему...» [Инф. 3]. Наиболее часто такие легенды связывают метро с храмом Христа Спасителя: «Кропоткинская облицована мрамором [из Храма] Христа Спасителя, которого взорвали» [Инф. 10]; «Говорят, на “Новокузнецкой” мраморные скамьи из взорванного храма Христа Спасителя» [Инф. 14]. Последняя легенда широко транслируется в Интернете, а также вошла в рассказы гидов по метрополитену. С ее помощью они объясняют эклектичность дизайна станции «Новокузнецкая», в котором скамьи (в некоторых случаях речь идет только о мраморных подлокотниках и спинках) выглядят инородно. Однако по

²³ В европейском фольклоре широко известен мотив церкви, ушедшей под землю или под воду (См. Указатель мотивов Томпсона, Th. F941.2).

²⁴ Позже информант уточнила, что речь шла о надгробных плитах с Коломенского кладбища, которые использовали в строительстве метрополитена.

воспоминаниям сына архитектора станции Ивана Таранова Андрея Ивановича, лавочки были спроектированы и изготовлены в 1938 году, а станция была закончена значительно позже (в 1943 году), когда уже изменилась тематика ее оформления²⁵. Немаловажно, что эта легенда — позднего происхождения, вероятно, она возникла после или в период реконструкции храма, т.е. в конце 1990-х — начале 2000-х годов: так уже упомянутая информантка, ходившая в недостроенную станцию «Новокузнецкая» как в бомбоубежище, прожила на Ордынке до 1965 года и ничего подобного не слышала [Инф. 28].

Но почему возникают такие легенды?

Одна собеседница рассказывала мне, что ее знакомая из Кирова (Вятка) плакала в метро, проезжая станцию «Библиотека имени Ленина», потому что в ее оформлении использованы плиты с Петелинского кладбища Вятки, где похоронены ее родственники: «У нее кто-то был похоронен на том кладбище. И оно сейчас снесено в городе, на том месте стоит областная больница, то есть получается, что дважды над памятью надругались» [Инф. 24]. Так для некоторых информантов использование могильных надгробий и элементов церковного оформления является надругательством над памятью. Ровно так же в 1950–1960-е годы еврейские общины забрасывали советские органы прошениями об изъятии могильных плит из покрытия дорог и станций²⁶.

Для других информантов происхождение элементов архитектуры метро из сакральных объектов легитимизирует их в качестве вотивных объектов. Так, нос статуи собаки на станции «Площадь революции» трут, потому что она сделана из церковного колокола: «...я слышала такое объяснение, что, значит... там же бронзовые эти все фигуры, и что вот конкретно на эту собаку досталась бронза с какого-то церковного колокола. Поэтому вот за него и надо, соответственно, держаться и загадывать желание» [Инф. 27].

Пример использования элементов метро в качестве спонтанной коммеморативной практики приводит в своей статье Дмитрий Равинский [2014: 28]: в день смерти Александра Галича 15 декабря 1977 году у барельефа города Галич на станции метро «Свиблово» появляются цветы, так как почтить память певца официально было невозможно.

В оформлении новой станции «Трубная» (открыта в 2007 году) использована мозаика с изображением древнерусских городов, однако купола церквей на ней без крестов (по официальному объяснению, из-за маленького размера мозаики). Пассажиры этой станции стали сами приклеивать кресты над куполами. Они регулярно обновляются — маленькие нательные, а также деревянные, покрупнее, явно сделанные специально для этой цели, кресты крепятся на пластилин или клей. Их размеры настолько малы, что их не сразу можно разглядеть среди крупной мозаики (Илл. 2 и 3).

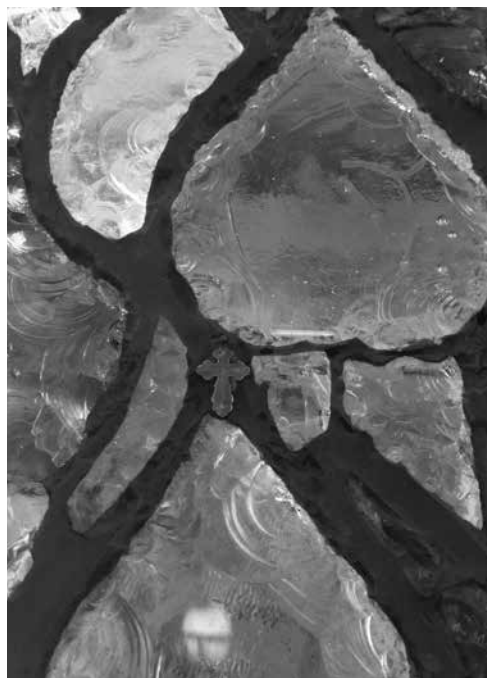
Таким образом, за легендами о метро как подземном храме стоят три представления: а) метро есть храм советской религии; б) элементы метро, заимствованные из архитектуры храмов или кладбищ — это осознанное религиозное осквернение властями; в) архитектурные элементы метро сделаны из убранства разрушенных храмов, и это позволяет осуществлять религиозную практику.

²⁵ Подробно об этом см. у Алексея Дедушкина [2017, 22 апреля], который провел исследование происхождения этих лавочек.

²⁶ Об этом говорится в многочисленных прошениях еврейских общин в 40–60-е годы: The Central Archive for the History of Jewish People, Иерусалим.



Илл. 2. Специальный крест.
Фото И. С. Богатыревой



Илл. 3. Нательный крест.
Фото И. С. Богатыревой

ГОРОДСКИЕ ЛЕГЕНДЫ ПАССАЖИРОВ И ЭКСКУРСОВОДОВ-ПРОФЕССИОНАЛОВ

Легенды о метро можно сейчас встретить в двух принципиально различных сферах бытования: это тексты, транслируемые экскурсоводами — *блок гидов*, — и те легенды, которые знают и рассказывают простые «метропользователи» — *блок пассажиров*. Прагматика у текстов в обеих сферах отличается, поэтому и тематический состав в том и другом случае разный: цензура коллектива пропускает разные тексты в зависимости от того, предназначается ли он для репрезентации метро приезжим и москвичам в ходе экскурсий или он произносится в личной беседе.

Блок гидов — это легенды в публичном исполнении, связанные с историей возникновения тех или иных объектов метро. Генетически они восходят к более старым аналогичным легендам, как, например, легенда о Кольцевой линии восходит к легенде о Николаевской железной дороге, о чем шла речь выше. При этом гиды почти никогда не рассказывают легенд, в которых отражена актуальная опасность метро.

С другой стороны, прагматика легенд, рассказываемых пассажирами, состоит в том, чтобы передать эмоциональное переживание от своего опыта столкновения с метрополитеном, в них собираются все страхи и актуальная опасность, которую человек может встретить в метро, такие как страх за здоровье и жизнь (легенды о скрытом вреде). Важная функция легенд этого блока — проговаривание болезненных социальных тем. По приведенным примерам видно, что таковым является представление о том, что за внешними мирными намерениями

скрываются военные и тайные правительственные интенции (легенды о скрытой цели). Представление о метро как о грязном пространстве нашло выражение в легендах о крысах и заразных поручнях; с другой стороны, вера в возможность преобразования, так сказать, инверсии грязного через сакрализацию, реализовалась в легендах о метро как скрытом храме. Такое преобразованное пространство может приносить пользу тем, кто знает о его свойстве, — отсюда традиция тереть нос статуе, отлитой из церковного колокола, и ощущение, что станции, построенные по храмовым канонам, «нейтрализуют негатив» подземелья.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Собранные мною городские легенды о метро не только не гомогенны, но и исторически изменчивы. Происхождение некоторых элементов метро связывается со страхом неверно прочесть скрытый знак или распоряжение правителя. Такие легенды в наши дни практически вымерли, т. к. ушел социальный контекст, породивший их — страх перед репрессиями (только экскурсоводы продолжают их рассказывать).

Метро содержит разные источники опасности — от вредителей, загадочных обитателей тоннелей и самого технологического устройства метрополитена до изменений физических характеристик пространства и времени. При этом легенды о врагах в 30-е годы, которые вредили метростроителям, на пике социального беспокойства и экономического неблагополучия 1980–90-х годов сменяются рассказами об анонимных вредителях с отравленными или зараженными иглами. В наши дни такие рассказы возвращаются только в виде быстротечных моральных паник. Сейчас основной вред метро проистекает от механических устройств или от нечеловеческих обитателей подземки, то есть опасность, поджидающая человека под землей, дегуманизируется.

Наконец, городские легенды обнажают сомнение, что метро на самом деле предназначено для быстрого перемещения граждан. Эти нарративы развивают «культуру подозрения», согласно которой у метро есть истинная и скрытая цель, которая может служить как во вред, так и на благо. В советских и постсоветских легендах настоящее назначение метро — эвакуация высших эшелонов власти, а помощь обычному человеку в его обычной жизни уходит на второй план. Таким образом, в легендах выражается «скрытое послание», что советская, да и постсоветская власть ничего не делает для улучшения жизни людей, а строительство мощного, красивого метро и его новых станций — лишь прикрытие для правительственных операций.

Немногочисленные истории о чужеродных архитектурных элементах в метро (от взорванных храмов и разворованных кладбищ) могут быть актом эмоционального несогласия с властью (женщина плачет в метро, когда видит плитку с кладбища) или, наоборот, способом адаптировать чужое пространство к своим повседневным религиозным нуждам и представлениям. Так в метро появляются крестики над куполами мозаичных церквей.

Информанты

- Инф. 1 — м., 1979, журналист. Здесь и далее, если не указано иное, зап. И. С. Богатыревой в декабре 2017 — марте 2018 года в Москве.
- Инф. 2 — ж., 1978, работник метрополитена.
- Инф. 3 — ж., 1971, журналист.
- Инф. 4 — ж., 1992.
- Инф. 5 — м., 1971, предприниматель.
- Инф. 6 — м., 1980, работник метрополитена.
- Инф. 7 — ж., 1998.
- Инф. 8 — ж., 1956.
- Инф. 9 — ж., 1995.
- Инф. 10 — ж., 1989, педагог дополнительного образования.
- Инф. 11 — ж., 1972, химик.
- Инф. 12 — ж., 1982, литератор.
- Инф. 13 — ж., 1960.
- Инф. 14 — м., ок. 45 лет.
- Инф. 15 — ж., 1982, литератор. Самозапись.
- Инф. 16 — м., 1957, работник метрополитена.
- Инф. 17 — м., 1989. Зап. Е. Коровиной и К. Розовой в сентябре-ноябре 2010 года в Москве.
- Инф. 18 — м., 1987. Зап. Е. Коровиной и К. Розовой в сентябре-ноябре 2010 года в Москве.
- Инф. 19 — ж., 1955. Зап. Е. Коровиной и К. Розовой в сентябре-ноябре 2010 года в Москве.
- Инф. 20 — ж., 1986. Зап. Е. Коровиной и К. Розовой в сентябре-ноябре 2010 года в Москве.
- Инф. 21 — ж. Зап. Е. Коровиной и К. Розовой в сентябре-ноябре 2010 года в Москве.
- Инф. 22 — м., 1981, машинист Кольцевой линии московского метрополитена. Зап. Е. Коровиной и К. Розовой в сентябре-ноябре 2010 года в Москве.
- Инф. 23 — ж., ок. 50 лет, экскурсовод по метрополитену. Записано по памяти.
- Инф. 24 — ж., 1980, литератор, родом из г. Кирова (Вятка).
- Инф. 25 — м., 1978. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 26 — ж., 1956, научный сотрудник.
- Инф. 27 — ж., 1957, выпускница МЭИ, житель района Лефортово. Зап. Э. Матвеевой, интервью для архива Лаборатории теоретической фольклористики РАНХиГС, февраль 2018 года.
- Инф. 28 — ж., 1933, пенсионер, жила в районе Ордынки до 1965 года. Зап. И. Богатыревой, интервью для архива Лаборатории теоретической фольклористики РАНХиГС, сентябрь 2018 г.
- Инф. 29 — м., 1973, научный сотрудник.
- Инф. 30 — ж., 1979, научный сотрудник.
- Инф. 31 — м., ок. 50 лет, директор Народного музея метрополитена, гид.
- Инф. 32 — ж., ок. 1956, научный сотрудник. Записано по памяти.
- Инф. 33 — ж., ок. 1972, историк, гид по московскому метрополитену.

Литература

- Архипова, А., Кирзюк, А., Титков, А. (2017). Чужие отравленные вещи. *Новое литературное обозрение*, 143(1), 154–166.
- Архипова, А., Михайлик, Е. (2017). Опасные знаки и советские вещи. *Новое литературное обозрение*, 2017(143), 130–153.
- Богатырев, П. Г., Якобсон, Р. О. (1971). Фольклор как особая форма творчества. В Богатырев П. Г. *Вопросы теории народного искусства*, 363–383. М.: Искусство.
- Бурлак, В. (2016). *Москва подземная*. Санкт-Петербург: Амфора.
- Веселова, И. С. (2000). *Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции* (Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук). ИВГИ РГГУ, Москва.

- Гоник, В. (1993). *Преисподняя*. М.: Пилигрим.
- Гречко, М. (2012). *Засекреченные линии метро Москвы в схемах, легендах, фактах*. М.: АСТ.
- Громов, Д. В. (2013). Обрядность в городском ландшафте: объекты и практики. *Традиционная культура*, 2013(3), 71–82.
- Громова, М. (2016, 12 октября). Псевдосенсации в соцсетях: кому выгодно? Вести.ru. Режим доступа: <https://www.vesti.ru/doc.html?id=2809387>
- Дедушкин, А. (2017, 22 апреля). *Скамьи станции метро «Новокузнецкая» и храм Христа Спасителя*. Режим доступа: <https://a-dedushkin.livejournal.com/1200887.html>
- Запорожец, О. (2014). Настроить город на свою волну: метрополитен и управление городскими опытами. *Теория моды: Одежда. Тело. Культура*, 2014(33), 144–161.
- Кирзюк, А. (2018). Сюжет — это симптом: как фольклористы изучают городские легенды. *Фольклор и антропология города*, 1(1). 20–43.
- Легенды Николаевской железной дороги. *Русская семерка*. Режим доступа: <http://russian7.ru/post/7-legend-nikolaevskoj-zheleznoj-dorogi/>.
- Майер, А. С. (2008). *Московские городские легенды как исторический источник (Историческая память и образ города)*. (Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук). Институт всеобщей истории РАН, Москва.
- Паперный, В. (1996). *Культура Два*. М.: Новое литературное обозрение.
- Равинский, Д. (2014). «Тайные памятники» Ленинграда — Петербурга. *Телескоп*, 2014(3), 28–30.
- Савельева, Т. (2018). «Нехорошие места» и другие легенды современного провинциального города. *Фольклор и антропология города*, 1(1). 274–278.
- Взгляд (1994, 28 сентября). *Сегодня. Москва*.
- Супруненко, Ю. (2015). *Москва подземная: корни и крона великой тайны*. М.: Вече.
- Черкасский, К. (1994, 20 сентября). Легендарная быль столичной подземки. *Сегодня. Москва*.
- Яблочкин, К. (2014). Легенды СССР: история гостиницы «Москва». *Аргументы и факты*. Режим доступа: <http://www.aif.ru/realty/city/1411538>.
- Augé, M. (2002). *In the Metro*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Best, J., Horiuchi, G. T. (1985). The razor blade in the apple: The social construction of urban legends. *Social Problems*, 32(5), 488–499.
- Brunvand, J. H. (2012). *Encyclopedia of urban legends, updated and expanded edition. Volume 1: A–L*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, LLC.
- Gargulinski, R. (2001). Stand clear of the closing doors! *Voices: The Journal New York Folklore*, 2001(27), 28–31.
- Goldstein, D. E. (2004). “Banishing all the spindles from the kingdom”: Reading needle-prick narratives as resistance. *Once Upon a Virus*. Colorado: University Press, 7–156.
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1983). Does the word “Dog” bite? Ostensive action: A means of legend-telling. *Journal of Folklore Research*, 20(1), 5–34.
- Ingemark, C. A. (2008). The octopus in the sewers: An ancient legend analogue. *Journal of Folklore Research*, 45(2). 145–170.
- Smith, P. (1997). Contemporary legends. *Folklore: An encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art*. CA: ABC-Clío, 493–495.

References

- Arhipova, A., Kirzyuk, A., Titkov, A. (2017). Chuzhie otravlennye veshchi [Poisoned alien things]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 143(1), 154–166. (In Russian).
- Arhipova, A., Mihajlik, E. (2017). Opasnye znaki i sovetskie veshchi [Dangerous symbols and soviet goods]. *Novoe Literaturnoje Obozrenie* [New Literary Observer], 2017(143), 130–153. (In Russian).
- Augé, M. (2002). *In the Metro*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Best, J., Horiuchi, G. T. (1985). The razor blade in the apple: The social construction of urban legends. *Social Problems*, 32(5), 488–499.
- Bogatyrev, P. G., Yakobson, R. O. (1971). Fol’klor kak osobaya forma tvorchestva [Folklore as a special form of creativity]. In Bogatyrev, P. G. *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Questions of the theory of folk arts], 363–383. Moscow: Iskusstvo. (In Russian).

- Brunvand, J. H. (2012). *Encyclopedia of urban legends, updated and expanded edition. Volume 1: A–L*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, LLC.
- Burlak, V. (2016) *Moskva podzemnaya* [Underground Moscow]. Sankt-Petersburg: Amfora. (In Russian).
- Cherkasskij, K. (1994, September 20). Legendarnaya byl' stolichnoj podzemki [Legendary true story of the underground of the capital city]. *Segodnya, Moskva*. (In Russian).
- Dedushkin, A. (2017, April 22). *Skam'i stancii metro "Novokuzneckaya" i hram Hrista Spasitel'ya* [Benches of "Novokuznetskaya" subway station and of the Cathedral of Christ the Saviour]. Retrieved from <https://a-dedushkin.livejournal.com/1200887.html> (In Russian).
- Dégh, L., Vázsonyi, A. (1983). Does the word "Dog" bite? Ostensive action: A means of legend-telling. *Journal of Folklore Research*, 20(1), 5–34.
- Gargulinski, R. (2001). Stand clear of the closing doors! *Voices: The Journal New York Folklore*, 2001(27), 28–31.
- Goldstein, D. E. (2004). "Banishing all the spindles from the kingdom": Reading needle-prick narratives as resistance. *Once Upon a Virus*. Colorado: University Press, 7–156.
- Gonik, V. (2012). *Preispodnyaya* [The hell]. Moscow: Piligrim. (In Russian).
- Grechko, M. (2012). *Zasekrechennnye linii metro Moskvy v skhemah, legendah, faktah*. [Secret lines of Moscow subway in charts, legends and facts]. Moscow: AST. (In Russian).
- Gromov, D. V. (2013). Obryadnost' v gorodskom landshafte: ob'ekty i praktiki. [Rituals in urban landscape: objects and practices]. *Tradicionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2013(3), 71–82. (In Russian).
- Gromova, M. (2016, October 12). Psevdosensacii v socsetyah: komu vygodno? [Pseudo sensations in social networks: who benefits from them?]. *Vesti.ru*. Retrieved from <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2809387> (In Russian).
- Ingemark, C. A. (2008). The octopus in the sewers: An ancient legend analogue. *Journal of Folklore Research*, 45(2). 145–170.
- Kirzyk, A. (2018). Syuzhet — eto simptom: kak fol'kloristy izuchayut gorodskie legendy [A plot is a symptom: how folklorists study urban legends]. *Fol'klor i antropologiya goroda* [Urban Folklore & Anthropology], 1(1), 20–43. (In Russian).
- Legendy Nikolaevskoj zheleznoj dorogi* [Legends of Nikolay's railway]. Retrieved from <http://russian7.ru/post/7-legend-nikolaevskoj-zheleznoj-dorogi/> (In Russian).
- Majer, A. S. (2008). *Moskovskie gorodskie legendy kak istoricheskij istochnik (Istoricheskaya pamyat' i obraz goroda)* [Moscow Urban Legends as Historical Sources. (Historical Memory and Image of the City)] (Unpublished doctoral dissertation). Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow. (In Russian).
- Papernyj, V. (1996). *Kul'tura Dva* [Culture 2]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Ravinskij, D. (2014). "Tajnye pamyatniki" Leningrada — Peterburga. ["Secret monuments" of Leningrad — St. Petersburg]. *Teleskop*, 2014(3), 28–30. (In Russian).
- Savelieva, T. (2018). "Nekhoroshie mesta" i drugie legendy sovremennogo provincial'nogo goroda ["Bad places" and other legends of contemporary town]. *Fol'klor i antropologiya goroda* [Urban Folklore & Anthropology], 1(1), 274–278. (In Russian).
- Smith, P. (1997). Contemporary legends. *Folklore: An encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art*. CA: ABC-CLIO, 493–495.
- Suprunenko, Y. (2015). *Moskva podzemnaya: korni i krona velikoj tajny* [Underground Moscow: roots and branches of the great mystery]. Moscow: Veche. (In Russian).
- Veselova, I. S. (2000). *Zhanry sovremennogo gorodskogo fol'klora: povestvovatel'nye tradicii* [Genres of contemporary urban folklore: narrative tradition] (Unpublished doctoral dissertation). The Institute for Advanced Studies in Humanities of the Russian State University for Humanities, Moscow. (In Russian).
- Vzglyad [The Look]. (1994, September 28). *Segodnya, Moskva*. (In Russian).
- Yablochkin, K. (2014). *Legendy SSSR: istoriya gostinicy "Moskva"*. [Legends of the USSR: the history of hotel Moskva]. Retrieved from <http://www.aif.ru/realty/city/1411538>. (In Russian).
- Zaporozhec, O. (2014). *Nastroit' gorod na svoju volnu: metropoliten i upravlenie gorodskimi opytami*. [To tune a city to your own wave: the subway and management of urban experience]. *Fashion Theory: Clothing. Body. Culture* [Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture], 2014(33), 144–161. (In Russian).

ДЕТАЛИ ГОРОДА

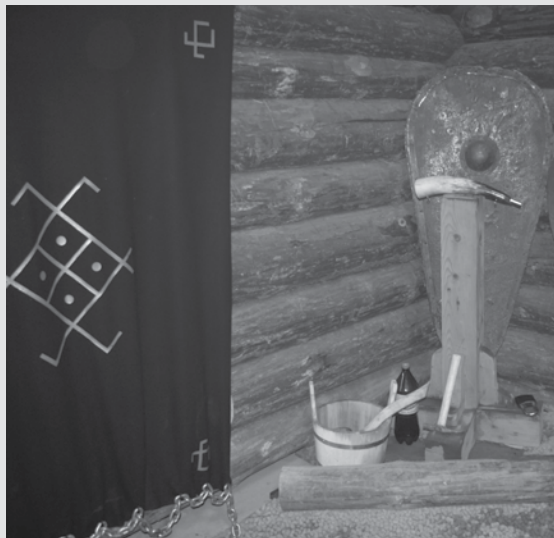


КАПИЩЕ

На окраине Санкт-Петербурга, в районе Купчино, на пересечении улиц Бухарестской, Гашека и Загребского бульвара, среди новостроек (на земле, где стояли деревни, известные с XVII века) в 1994 году было построено языческое капище — святилище Триглава. Его создатели — последователи «верховного жреца общины «Шаг волка»» (она же «Схорон еж словен» — «единение всех славян») Владимира Богумила II (Владимира Голякова). По словам Богумила (и по распространенным легендам), на этом месте находилось древнее языческое славянское капище: здесь приносили жертвы (по их словам, не животных, а лишь продукты питания) и проходили встречи.

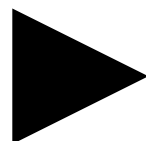
Это неоязыческое святилище позже было разрушено для устройства нового святилища Перуна-Всебога, которое просуществовало до 2007 года. После конфликта язычников с администрацией района, которая отдала землю церкви и под строительство спортивных объектов, капище было полностью разрушено. — В. Л.

Фотографии 2007 года





МОНИТОРИНГ АКТУАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА



О ЧЕМ МЫ НА САМОМ ДЕЛЕ ШУТИМ: КОЛИЧЕСТВЕННЫЙ АНАЛИЗ АНЕКДОТОВ 2017 ГОДА

АЛЕКСАНДРА СЕРГЕЕВНА АРХИПОВА^{[1], [2], [3]}

✉ ALEXANDRA.ARKHPOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0001-8853-0003

ДАРЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА РАДЧЕНКО^{[1], [2]}

✉ DARYA_RADCHENKO@MAIL.RU
ORCID: 0000-0002-9298-7783

СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ БЕЛЯНИН^[2]

✉ ROBISPRE10@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-0809-1352

АННА АНДРЕЕВНА КИРЗЮК^{[1], [2]}

✉ KIRZYUK@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-4946-2148

ДМИТРИЙ ЮРЬЕВИЧ ДОРОНИН^[2]

✉ DEMETRA2@MAIL.RU
ORCID: 0000-0003-3002-8074

ЕЛЕНА ФЕДОРОВНА ЮГАЙ^[2]

✉ LETA.UGAY@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0001-8612-1361

^[1] Московская высшая школа социальных и экономических наук, Россия, Москва

^[2] Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия, Москва

^[3] Российский государственный гуманитарный университет, Россия, Москва

Почему одни события вызывают вал анекдотов и шуток в соцсетях, а другие — нет? Как устроена фольклорная реакция в интернете? Для ответа на эти вопросы исследователи из группы «Мониторинг актуального фольклора» собрали корпус интернет-шуток, которыми пользователи соцсетей реагировали на различные социально-политические события 2017 года, и разработали методику количественного анализа, позволяющую измерить «силу» реакции и описать ее динамику. Фольклорная реакция оценивается по нескольким показателям, вычисляемым по особым формулам, в частности: коэффициент интенсивности, коэффициент активности и коэффициент дискуссионности. Исходя из того, что наиболее сильная реакция возникает в ответ на наиболее значимые и травматичные для аудитории события, авторы составляют своего рода «Рейтинг общественного недовольства-2017»,

Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 16-06-00286 «Мониторинг актуального фольклора: база данных и корпусный анализ») при Московской высшей школе социальных и экономических наук.

Коллектив авторов выражает сердечную благодарность Ирине Козловой и Марии Волковой за помощь в работе и рецензенту за ценные замечания.

где первые позиции занимают коррупционные скандалы, споры вокруг исторической памяти и актуализация стереотипов Холодной войны. Авторы приходят к выводу, что чисто политические или политико-экономические темы мало интересуют фольклор. Исключением являются коррупционные скандалы (их бурно и в течение длительного времени обсуждают носители самых разных точек зрения) и шутки, возникающие вокруг выборов в муниципальные депутаты. Пользователи социальных сетей, массово распространяющие такие анекдоты, используют их как оружие против умолчаний, которыми окружаются факты коррупции и реальные процедуры смены власти. Волнуют пользователей и ситуации, когда подвергаются переоценке нормы повседневного поведения, в первую очередь, гендерные и возрастные.

Ключевые слова: интернет-фольклор, фольклорная реакция, анекдот, количественный анализ

Для цитирования статьи:

Архипова, А. С., Радченко, Д. А., Белянин, С. В., Кирзюк, А. А., Доронин, Д. Ю., Югай Е. Ф. (2018). О чем мы на самом деле шутим: количественный анализ анекдотов 2017 года. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 180–202.

WHAT WE REALLY JOKE ABOUT: A QUANTITATIVE ANALYSIS OF 2017 ANECDOTES

ALEKSANDRA S. ARKHIPOVA^{[1], [2], [3]}

✉ ALEXANDRA.ARKHIPOVA@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0001-8853-0003

DARIA A. RADCHENKO^{[1], [2]}

✉ DARYA_RADCHENKO@MAIL.RU
ORCID: 0000-0002-9298-7783

SERGEY V. BELYANIN^[2]

✉ ROBISPRE10@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-0809-1352

ANNA A. KIRZYUK^{[1], [2]}

✉ KIRZYUK@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-4946-2148

DMITRY YU. DORONIN^[2]

✉ DEMETRA2@MAIL.RU
ORCID: 0000-0003-3002-8074

ELENA F. YUGAI^[2]

✉ LETA.YGAY@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0001-8612-1361

[1] MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIA, MOSCOW

[2] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIA, MOSCOW

[3] RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, RUSSIA, MOSCOW

Why do some events result in a storm of anecdotes and jokes on the social networks while other do not? What is the mechanics of folklore reaction on the Internet? To answer these questions, the Monitoring of Current Folklore research group collected a corpus of jokes on the Internet that Internet users reacted to various social and political events of 2017 with and developed a method of quantitative analysis allowing to evaluate the “force” of the reaction and describe its dynamics. Folklore reaction is evaluated according to several criteria calculated by specific

formulae, e.g.: intensity rate, activity rate and debatability rate. Given that the strongest reaction results from the events most important and traumatic for the audience, the authors compile a certain "Rating for public unrest 2017" with top places occupied by corruption scandals, arguments over historical memory and actualization of Cold War stereotypes. The authors conclude that politics and economics per se are of limited interest to folklore, except corruption scandals (which result in heated long-term disputes among people of literally every stance) and jokes about local elections. Social network users who transmit such jokes use those as a weapon against failures to mention corruption and real electoral situation; they are also concerned a lot about re-evaluation of everyday behavioral norms, first and foremost those related to gender and age.

Keywords: Internet folklore, folklore reaction, anecdote, quantitative analysis

TO CITE THIS ARTICLE:

ARKHIPOVA, A., RADCHENKO, D., BELYANIN, S., KIRZYUK, A., DORONIN, D., YUGAI, E. (2018). WHAT WE REALLY JOKE ABOUT: A QUANTITATIVE ANALYSIS OF 2017 ANECDOTES. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 180–202. (In Russian).

Всем нам в той или иной степени знакомо такое явление — после того, как в поле зрения медиа попадает какая-то новость, наши френдленты вдруг заполняются шутками на тему этой новости. Некоторые из них мы лайкаем, некоторые репостим, а некоторые обсуждаем в комментариях, иногда экспромтом порождая новые и новые шутки. Так возникает сетевой юмористический фольклор. Например, через несколько часов после того, как в США началось расследование предполагаемого влияния «русских хакеров» на президентские выборы, в социальных сетях с огромной скоростью стали распространяться шутки на эту тему: «Не бывает плохих американских президентов, бывают хорошие русские хакеры». За первую неделю репосты шуток о хакерах были сделаны почти четырьмя тысячами пользователей. Такую стремительную и бурную реакцию вызывают и многие другие события, среди которых фильмы, коррупционные скандалы, выборы. Но любое ли событие вызывает сильную фольклорную реакцию?

Наш ответ — нет. Существуют некие закономерности, в соответствии с которыми фольклорная реакция на одни события будет бурной и короткой, а на другие — аномально длинной. В этой статье мы выясняем эти закономерности и пытаемся понять, от чего зависит наше желание запостить анекдот в ответ на новость.

Что мы анализируем? Анекдот как разговор и альтернативный комментарий

Содержание понятия «фольклор» исторически изменчиво. Представление о том, что изучают фольклористы, значительно изменилось за последние 100 лет. Мы, исследовательская группа «Мониторинг актуального фольклора», называем «фольклорными» анонимные структурированные тексты, вербальные или визуальные, которые распространяются устно или письменно «горизонтальным путем» (а не благодаря усилиям властных институтов) и могут варьироваться при передаче. Если некий Вася Петров запостил шутку на злобу дня, то его друзья могут скопировать ее к себе на страницу или внести какие-то изменения в текст. Гипотетическое авторство Васи Петрова не является ключевым фактором для существования шутки и будет забыто через несколько этапов передачи текста.

Вопрос, над решением которого бьются почти все фольклористы — почему люди начинают распространять фольклорные тексты? Для это существует некий «раздражитель» — и для разных фольклорных текстов он будет разным. Одни современные нарративы возникают и распространяются под влиянием некоторых внутренних факторов жизни сообщества. Причины их возникновения лежат в устройстве социальных связей внутри сообщества и в традиционных представлениях о том, как эти связи следует поддерживать. Такой фольклор, как правило, не зависит от СМИ. Так, например, сейчас жители деревень и небольших городов восточной части Вологодской области активно пересказывают друг другу свои сны с участием покойных родственников.

Другие же тексты городского фольклора (слухи, легенды, анекдоты, демотиваторы и т. д.) возникают в ответ на другой раздражитель, предлагаемый медиа. Триггером для их распространения становится какое-нибудь событие, вызывающее недовольство аудитории¹. И хотя люди могут реагировать текстами разных типов, в данной статье мы анализируем только юмористические тексты двух типов, описанных ниже².

Когда мы произносим слово «анекдот», часто добавляя прилагательные «советский» или «постсоветский», то мы обычно имеем в виду короткий текст, включающий в себя краткую экспликацию ситуации и вопрос-ответ. Как правило, ответ, который является последней строкой анекдота, дает возможность двойного прочтения предыдущей информации, что и вызывает смех.

Армянское радио спрашивают [краткая экспликация]:

— Что такое «смешанные чувства»?

— Это когда ваша теща падает в пропасть на вашем же новом «мерседесе».

Такие анекдоты активно появляются и сейчас как реакция на медийные события, однако в большом проценте случаев при этом используется старая советская модель анекдота. Так, например, в ноябре 2017 года школьник из города Новый Уренгой произносит в Бундестаге очень короткую речь, в которой говорит о том, что многие солдаты вермахта не хотели воевать. Сочувствие немцам в речи «мальчика Коли», как его немедленно назвали в СМИ, было воспринято как отрицание итогов войны и чуть ли не реабилитация нацизма. Немедленно возникает дискуссия об исторической памяти, о том, как надо или не надо преподавать историю. Среди прочих шуток, возникающих на эту тему, появляется и такой диалоговый текст:

Сталин звонит Берии:

— Лаврентий... я тут посмотрел репортаж о мальчике Коле из Нового Уренгоя. Записывай. Учителя истории — на Таймыр, пусть оленям историю читает. Директора школы — в истопники в Магадан, пожизненно. Мэра города и председателя горно — в «командировку по сталинским местам» без права переписки.

— Понял, товарищ Сталин. А с мальчиком что?

— Мальчика — наградить.

— Не понял, товарищ Сталин...

— Наградить. Выдать почетную грамоту. Столько врагов народа сдал.

¹ В наших исследованиях понимание понятия «события» не совсем совпадает с общепринятым. Например, необычная для лета длительная холодная погода в июне и июле 2016 года вызвала бурное обсуждение и, как следствие, бурную фольклорную реакцию (волну шуток в интернете), поэтому в нашей терминологии «холодное лето» является событием. И наоборот, то, что является событием с точки зрения СМИ (например, переговоры о разоружении наркокартелей в Колумбии), не является событием для нас, поскольку не вызывает фольклорную реакцию в русскоязычном сегменте Интернета.

² Здесь и далее мы имеем в виду исключительно вербальные тексты, не принимая в расчет визуальные высказывания (демотиваторы, «фотожабы», «гифки»).

Однако сейчас такие диалоговые анекдоты оказались в меньшинстве. Гораздо шире распространены юмористические тексты иной структуры. В них нет ни диалогов, ни персонажей с устойчивым набором характеристик. Такие юмористические тексты «в одну строку» отсылают к некоторой ситуации диалога — мы можем его реконструировать, но сам диалог в тексте не представлен, в отличие от традиционного анекдота: поэтому мы называем их *one-liner jokes*. On-liner jokes представляют собой комментарий, альтернативный или оппозиционный по отношению к точке зрения, высказанной каким-либо властным институтом. Например, после выборов президента США в ноябре 2016 года распространилась информация о том, что на их результаты повлияло вмешательство «русских хакеров», взломавших американские компьютеры. В СМИ появляются заголовки такого типа: «Русские хакеры хакнули американские компьютеры во время выборов». Немедленно возникает комментарий пользователя: «Ха, а еще русские хакеры взломали лед на Чудском озере в 1242 году». Этот текст может распространяться в социальных сетях отдельно от оригинального текста, но чтобы понять его «соль», мы должны понимать, что это ответ на какое-то медийное высказывание, более того, мы должны знать само это высказывание.

Несмотря на то что шутки в одну строку (*one-liner jokes*) и привычные диалоговые анекдоты различны по своей структуре, в этом исследовании мы исследуем оба типа и для простоты понимания называем их просто «анекдотами». *On-liner jokes* в нашем корпусе большинство (отчасти этот факт связан с ограничением количества знаков в Twitter'e). Они хорошо распространяются в первые часы после события — и таким образом создают заметный альтернативный комментарий к медийной репрезентации события.

Когда мы говорим о «медиазависимости» юмористических текстов, мы имеем в виду только то, что медийные сообщения о том или ином событии становятся триггером фольклорной реакции, но совсем не хотим сказать, что реакция пользователей всецело зависит от СМИ и направляется ими. Пользователи социальных сетей, распространяющие шутки, — отнюдь не безвольные объекты влияния медиа. Антропологи и фольклористы хорошо знают, что носители культуры (потенциальные авторы и распространители текстов) *сами «создают» события*, выбирая из множества явлений окружающего мира наиболее важный для них предмет для обсуждения. Никто не может заставить людей начать шутить на тему, которая не кажется им смешной, или, наоборот, перестать шутить о событии, которое вызывает вал анекдотов и острот.

Проиллюстрируем тот факт, что динамика реакции СМИ и фольклорной реакции не всегда совпадают, на одном примере. После сообщения 23 августа 2017 года вице-губернатора Петербурга о бакланах, которые якобы испортили крышу стадиона «Зенит-Арена», возникает множество шуток (типичный пример: «В стране нарисовалась третья беда — бакланы»). Причем сначала (это хорошо видно на *Графике 1*) пользователям социальных сетей потребовалось время для интерпретации события и формулирования своего критического отношения к нему, поэтому фольклорная реакция не поспевала за медийной. После того, как аудитория выработала общее мнение по поводу высказывания вице-губернатора и стала массово высмеивать это высказывание как нелепую попытку прикрыть коррупцию, отказ журналистов от освещения темы не имел уже никакого влияния на фольклорную реакцию: люди продолжали распространять анекдоты о бакланах, даже не получая дополнительного стимула от СМИ.



График 1. Реакция СМИ и фольклорная реакция на сообщение о бакланах на крыше стадиона «Зенит-Арена» (по дням)

ПОЧЕМУ ВОЗНИКАЕТ ЮМОРИСТИЧЕСКАЯ РЕАКЦИЯ?

Представим себе, что Вася Иванов, активный пользователь соцсетей, хочет осудить пенсионную реформу, но по каким-то причинам не только не выходит на митинг против нее, но и не пишет на своей странице никаких прямых высказываний. Вместо этого он репостит смешной демотиватор или острый анекдот о повышении пенсионного возраста — и это тоже *действие*, в основе которого лежит неприятие текущей ситуации.

Фольклорный текст не возникает просто так, «на пустом месте», его задача — выразить под маской «общеупотребительного клише» то, что ты сам проговорить не можешь: «Одна из функций фольклора состоит в обеспечении социально санкционированной отдушину для выражения того, что не может быть проговорено более привычным, прямым образом. Тревоги и страхи находят выход именно в анекдотах, сказках, песнях, пословицах, детских играх, жестах и т. п. Если бы человек точно знал, что он делает, рассказывая анекдот своему начальнику либо жене (или если бы начальник либо жена знали, что он делает), анекдот, вероятно, перестал бы служить психологической отдушиной. А человек нуждается в таких отдушинах. Именно поэтому фольклор всегда будет существовать, и, кстати, именно поэтому всегда будет появляться новый фольклор, необходимый людям, чтобы справиться с новыми тревогами и страхами» [Дандес 2003: 75].

Такие свойства фольклора, как многозначность и анонимность, позволяют выразить то, что по разным причинам невозможно высказать напрямую. Вместо того, чтобы критически высказаться в присутствии начальника в его адрес (или в присутствии его подчиненных, которые теоретически могут донести на тебя), можно рассказать за его спиной анекдот о глупом боссе, даже не вполне отдавая себе отчет, почему надо поступить именно так. Тем не менее «выигрыш» рассказчика заключается в том, что он не сказал эту мысль напрямую,

а предоставил слушателям самостоятельную возможность перенести ее на образ начальника. В случае каких-либо претензий он легко может сказать «но это же всего лишь шутка» и тем самым обезопасить себя. В такой гипотетической ситуации полезным окажется второе свойство фольклора — анонимность: возможность сослаться на чужое авторство, передачу с «чужого голоса», снижает уровень собственной ответственности рассказчика. Так, в позднесоветский период многие советские люди рассказывали уничижительные анекдоты про Брежнева и КПСС, но не выходили протестовать против политического режима (кстати, именно поэтому многие современные политические активисты оппозиционного толка призывают отказаться от репостов анекдотов в сети, считая их замещением прямого протеста). Фольклорный юмористический текст делал комфортным пребывание советского человека в ситуации, где сама идея «борьбы с режимом» выглядела крайне нелепой [Юрчак 2014: 542–552]. Подобным же образом антрополог Джеймс Скотт объясняет распространение в среде североамериканских рабов сказок о братце Кролике, который неизменно побеждает своих могущественных врагов с помощью хитрости. С одной стороны, эти сказки представляют собой невинные рассказы про животных, а с другой — символически утверждают господство «слабых» над «сильными». Согласно Скотту, исполнение таких текстов является формой непрямого проговаривания желания мести: оно может озвучиваться прямо (в узком закрытом кругу), но на публике (где опасность возрастает) будет кодироваться в сюжеты о слабом и хитром кролике, который всегда побеждает своего сильного антагониста [Scott 1990: 18–19].

Другое преимущество фольклорной реакции перед прямым высказыванием заключается в ее скорости и привлекательности. Возможность упаковать комментарий «на злобу дня» в стереотипные модели ускоряет возможность отреагировать. Вместо того, чтобы мучительно придумывать новый текст, можно взять актуальный сюжет и поместить его в известную структуру (например, чтобы пошутить о Путине, использовать модель старого советского анекдота об Андропове). Такая «пересборка» в дальнейшем способствует наилучшему запоминанию текста и содержащихся в нем смыслов.

Наконец, смеховая реакция увеличивает удовольствие от восприятия и передачи текста и стимулирует к дальнейшей его трансляции, а также способствует складыванию групповой идентичности за счет символического снижения статуса «другого». Вернемся к нашему примеру о подчиненном, который хотел пошутить над глупым начальником. Предположим, он рассказал коллегам шутку о дураке-боссе, которую те сочли удачной (бурно смеялись). Смех здесь можно рассматривать как своего рода «коллаборационный акт»: слушатели продемонстрировали одобрение рассказанному тексту и таким образом согласились с его содержанием. Символический статус начальника оказался снижен дважды — самим фактом осмеяния и тем, что это осмеяние было поддержано публично и коллективно³. Этот пример отчасти объясняет, почему в современной российской ситуации общественное недовольство (против реформ, социально-экономических реалий, отдельных высказываний и жестов политиков) часто находит выход в юмористических текстах, более или менее удачных. Такие тексты позволяют распространителю не только привлечь внимание к проблеме, но и символически унижить статус персоны или группы, против которых они направлены, а также укрепить собственную групповую идентичность.

³ Именно поэтому человеку, глубоко вовлеченному в историю Холокоста (например, через семейную историю), очень трудно будет смириться с ситуацией, когда в его присутствии рассказываются анекдоты про евреев в Освенциме: те, кто засмеялись, окажутся по другую сторону от тех, кто оказался объектом шутки.

Можно ли изучать общественное мнение через фольклор?

Если фольклор реагирует на событие, и его распространение не санкционируется никакими организациями, то значит ли это, что такие тексты могут являться «барометром общественного мнения»? Положительный ответ на этот вопрос предполагает, что собирание фольклора и изучение путей его распространения выявит «подлинное» мнение «народа». Долгое время анализ фольклорной реакции существовал как область прикладного анализа, которым занимались не столько академические ученые, сколько полицейские структуры. Так было, например, в Париже накануне Великой французской революции [Дарнтон 2016] и в советской России, где, начиная с середины 1920-х и до 1950-х годов тексты, бытующие в устной коммуникации (слухи, анекдоты, песенные куплеты и т. д.) служили для карательных органов едва ли не главным источником для оценки массовых настроений [Архипова, Неклюдов 2010; Архипова, Кирзюк 2016]. Но даже сейчас юмор может служить своего рода «барометром» общественного недовольства: не случайно многие онлайн-СМИ публикуют подборки шуток из Twitter на злобу дня наравне с серьезными аналитическими статьями.

Академический интерес к устным или письменным текстам, рождающимся «здесь и сейчас» как реакция на определенное событие, появляется ближе к концу XX века: исследуются сначала устные городские тексты, а затем, с появлением современных медиа, в том числе сетевых, — тексты, циркулирующие в этой новой среде. В 2002 году американский фольклорист Билл Эллис один из первых указал на то, что распространение анекдотов о катастрофах и потрясениях (на примере шуток об атаке на башни-близнецы 2001 года), не стохастично, а следует определенным закономерностям [Ellis 2002]. В 2004 году появляется резонансная статья Рассела Фрэнка [Frank 2004], который доказывает, что юмористическая реакция (совокупность шуток о событии — *newslore*) возникает после каждого значимого политического и социального потрясения. Дальнейшие исследования (за последние 20 лет) свелись к вопросу о выявлении закономерностей в юмористической реакции и к обсуждению вопроса о том, от чего она зависит. Исследованием жизненного цикла фольклорной реакции при помощи качественных методов занимался Саймон Броннер. Он собрал у студентов и проанализировал шутки о самоубийстве Роберта Дуайера⁴, обвиненного в коррупции, и сделал вывод о существовании двух волн шуток, реагирующих на событие [Bronner 1988]. Во время первой волны (до 5 дней после события) распространялись тексты простой структуры — вопрос-ответ, с помощью которых пользователи «интерпретировали» самоубийство. Вторая волна длилась не менее месяца, и в это время носители традиции конструировали тексты, использующие отсылки к другому событию — падению «Челленджера».

Однако в отсутствие постоянного мониторинга изучение актуального фольклора неизбежно сводится к набору слабо связанных между собой *case studies*. Чтобы изменить ситуацию и понять системные закономерности, которые способствуют возникновению фольклорной юмористической реакции в современных медиа, необходимо не просто анализировать отдельные случаи, но создать инструмент, который можно применять при анализе каждого всплеска реакции. Бруно Латур писал о фоторужье Этьена-Жюля Маре, которое

⁴ Роберт Дуайер — американский политик, обвиненный в коррупции и застрелившийся во время телевизионной пресс-конференции в 1987 году.

изменило представление о движении людей и животных, сделало наглядным и доступным для анализа быстрые динамические изменения, о которых раньше можно было только догадываться [Latour, Yaneva 2008]. Всем, кто изучает реакцию людей на события, новые медиа и актуальный фольклор, тоже нужно такое «фоторужье».

В 2007 году Дарья Радченко показала, что основной объем юмористических текстов-«реагентов» приходится на первые дни или даже часы с момента медийной презентации события [Радченко 2007], а потом подтвердила (вместе с соавторами) этот результат при количественном анализе постов в первые дни декабрьских политических протестов 2011 года [Радченко, Писаревская, Ксенофонтова 2012]. С 2014 года мониторинг фольклорной реакции на регулярной основе стал одной из основных целей нашей исследовательской группы. Мы проводим количественные замеры популярности фольклорных текстов в ежедневном режиме в течение всего периода реакции на то или иное событие (такой период может составлять, в зависимости от масштаба события, от двух-трех дней до нескольких недель). Как мы это делаем — мы расскажем в следующем разделе.

МЕТРИКИ СОЦСЕТЕЙ КАК ИСТОЧНИК ДАННЫХ

В 2005 году Генри Дженкинс, наблюдая за современным типом человеческого взаимодействия, вводит термин «партисипаторная культура». В такой коммуникации актер заинтересован в производстве контента и управлении им, в том числе, путем невербального выражения своей позиции [Jenkins et al. 2005]. Если мы посмотрим с этой точки зрения на социальные сети, то мы увидим, что кроме собственно сообщения (текста) есть множество способов взаимодействия с ним. Основными формами обратной связи являются «лайк» (размещение знака одобрения — в некоторых сетях есть также отдельные знаки неодобрения, удивления и т. п. — под текстом), «комментарий» (размещение собственного контента под текстом; чаще встречаются вербальные комментарии, но в определенных условиях могут возникать комментарии в форме изображений, видео и т. п.) и «репост» (возможность автоматически скопировать информацию и разместить ее в другом месте, иногда — частично отредактировав).

Большие массивы данных, возникающие в результате такой активности, уже на ранней стадии развития социальных сетей вызвали интерес прикладных исследователей (рекламных агентств, маркетологов, специалистов по связям с общественностью и т. п.), поскольку они легко переводятся в количественные показатели (или «метрики») и позволяют оценить отношение целевой аудитории к тому или иному бренду, политическому кандидату, новости. Тем не менее количественная оценка таких показателей нередко производится формально, без учета социального контекста и тех смыслов, которые пользователи вкладывают в лайк и репост. Лайки нередко описываются как выражение «одобрения» информации — хотя таким образом исследователь ставит себя в сложное положение, если, например, лайк поставлен под сообщением о катастрофе — одобряют ли пользователи гибель людей или коммеморативный текст, оказывается неясным. Поставленные под одним и тем же текстом лайки могут быть средством выразить не только одобрение, но и поддержку, солидарность, симпатию или даже выступать в роли фатического высказывания,

поддерживающего связи в социальных сетях⁵. Более того, в разных коммуникативных средах могут возникать принципиально различные культуры пользования «социальными кнопками» [Gerlitz, Helmond 2011] — внешне одинаковые «лайки» на Youtube и в социальной сети «Одноклассники» совершенно не обязательно означают одно и то же, равно как и лайки в русскоязычном и, например, эстонском сегменте интернета.

Учитывая перечисленные недостатки, исследовательская группа «Мониторинг актуального фольклора» разработала собственный подход для работы с метриками, основанный на оценке типа «вовлеченности» [Гофман 2000]. Наиболее пассивной формой реакции является лайк (вне зависимости от содержания), поскольку требует минимум усилий от пользователя (нажатие всего одной кнопки) и несет минимум социальных рисков для него: факт выставления лайка практически никогда не отражается на собственной странице пользователя. Более активную форму реакции представляет из себя репост: хотя он также не требует значительных усилий, в этом случае мы не просто соглашаемся с высказыванием, но и повторяем его от своего собственного лица, беря на себя соответствующие социальные риски. Наконец, комментарий свидетельствует, что пользователь настолько задет текстом, что готов вербализовать свою позицию согласия/несогласия с ним и, возможно, отстаивать ее в дискуссии с другими — то есть не только готов к противодействию, но и прилагает усилия для создания собственного текста.

Число лайков, таким образом, в определенной степени отражает пассивный интерес аудитории к тексту; число репостов — готовность к активному распространению текста; число комментариев — его дискуссионность.

Как эти метрики можно использовать? Например, группа под руководством Лимор Шифман из Еврейского университета в Иерусалиме использует метрики лишь для выявления наиболее востребованных текстов (например, количество поисковых запросов по каждому мему, соотношение позитивных и негативных лайков, сумма лайков и репостов) [Segev et al. 2015: 423], но не интересуется динамикой их распространения. В результате исследователь может рассказать, какие мемы вообще были популярны, но не может понять, почему их популярность меняется.

Нас же интересует именно динамика фольклорной реакции, алгоритм которой мы пытаемся выявить с помощью этих метрик. Чтобы понять, на что пользователи социальных сетей обращают больше внимания и где находятся «болевы́е точки» общественного недовольства, недостаточно просто сопоставить абсолютное число лайков или репостов разных текстов, поскольку оно зависит от объема аудитории конкретных аккаунтов, распространяющих эти тексты. К тому же общее число лайков или репостов не покажет, спадает ли реакция на второй день (и значит, недовольство было не очень сильным) или, наоборот, тянется две недели (а значит, тема анекдотов — постоянная болевая точка).

О том, как мы это делаем — в следующем разделе.

⁵ В количественном анализе метрик важно, кроме того, учитывать, что один пользователь может поставить всего один лайк под каждым воспроизведением текста, но может создавать технически не ограниченное число его репостов, а также вступать в длительные дискуссии по его поводу, иногда насчитывающие сотни комментариев каждого участника.

БАЗА ДАННЫХ ДЛЯ КОРПУСНОГО АНАЛИЗА

Подход, который используется группой «МАН» при количественном исследовании онлайн-текстов⁶, весьма близок к широко применяемому в лингвистике методу корпусного анализа, который предполагает создание конечного репрезентативного корпуса текстов, размеченных по нескольким формальным параметрам⁷. Именно эта методика отличает проект «МАН» от большинства исследований современного фольклора, которые ограничены качественными методами и не дают возможности оценить масштабы востребованности текстов среди русскоязычной интернет-аудитории.

Для создания целостного корпуса, отражающего формы «фольклорной реакции» на актуальные события, отбираются вербальные, визуальные и мультимедийные тексты следующих жанров, бытующих как в face-to-face коммуникации, так и в интернете: городские легенды, слухи, анекдоты, пародии, круговые письма, демотиваторы, фотомонтажи («фотожабы»), аудио- и видеоколлажи и т. д. Сбор, обработка и анализ таких фольклорных текстов в системе мониторинга происходят в несколько этапов⁸.

Первичный сбор текстов проводится путем постоянного мониторинга групп, сообществ, пабликов в социальных сетях, посвященных обсуждению общественно-политических событий. После возникновения события, которое генерирует значимую реакцию (несколько десятков текстов или репостов варианта текста за 2–4 часа), к перечню групп, стандартно отслеживаемых «МАН», добавляются группы/паблики, тематически связанные с содержанием события (например, если событие произошло в определенном городе/регионе, будут привлекаться локальные ресурсы).

После этого осуществляется поиск по ключевым словам, связанным с тематикой события, по базе данных «Интегрум. Соцмедиа». Этот ресурс позволяет определить динамику и характер распространения мемов и неологизмов, демографический профиль распространителей и локальную специфику бытования неологизмов. Кроме того, сервис позволяет выявить новые тексты, распространяемые в социальных сетях. Основным ограничением этого сервиса является временной промежуток, в рамках которого осуществляется поиск: системе доступны кэши социальных сетей в пределах от недели до месяца, однако она сохраняет результаты предыдущих запросов⁹.

⁶ Разработка методологии количественного анализа фольклорной реакции принадлежит Дарье Радченко.

⁷ В идеале корпус репрезентрует естественные лингвистические и культурные процессы. Например, для исследований процессов, происходящих в русском языке с XVIII по XXI век, лингвисты уже десять лет используют «Национальный корпус русского языка», в котором различные типы текстов (литература, публицистика, поэзия, устная речь и т. д.) представлены в определенных пропорциях.

⁸ Подробное описание методологии см. [Архипова, Радченко и др. 2017].

⁹ Отдельная задача при проведении исследования — формулирование поисковых запросов (проблема описана, в частности, в работах [Алексеевский 2009; Ахметова 2011]). Наиболее адекватным представляется поиск по ключевым словам, который может быть ограничен по языку текста, дате размещения в Интернете и т. п. Для выявления максимального количества вариантов и количественного анализа трансмиссии фольклорного текста необходим также поиск по отдельным ключевым фрагментам текста. Как правило, сетевые тексты достаточно легко членятся на смысловые элементы, не превышающие длину стандартного поискового запроса. Это может быть, например, элемент перечня или пунт анекдота. Сопоставляя частотность, с которой отдельные элементы текста встречаются в разных вариантах, можно выделить ключевые элементы, которые с высокой вероятностью будут присутствовать даже в максимально сокращенных вариантах. В качестве следующего шага предпринимается поиск по каждому из ключевых элементов, причем оптимален в этом случае строгий поиск по фразе.

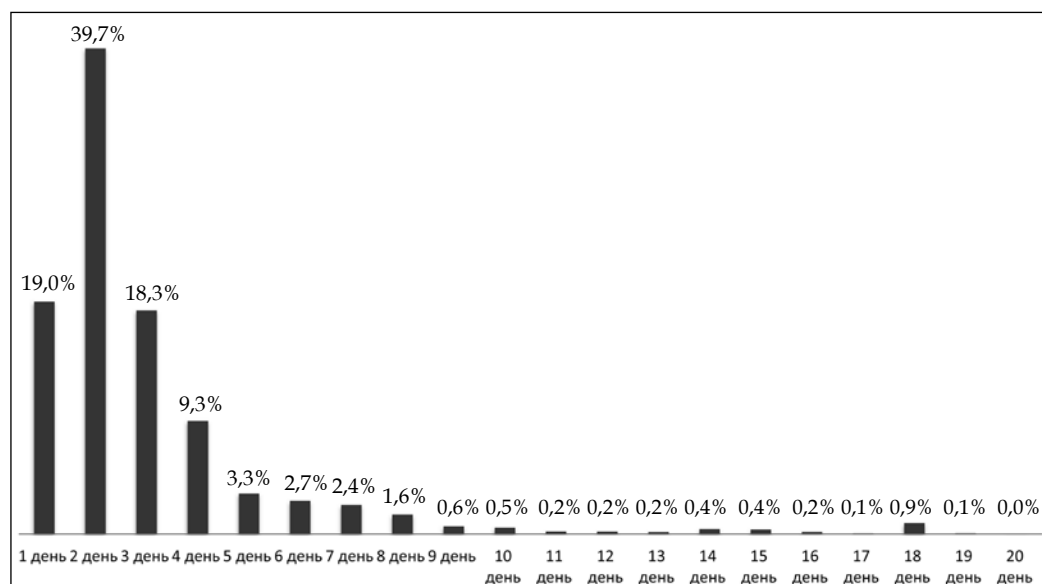


График 2. Динамика фольклорной реакции на события по дням (средние значения за 2017 год)

Получаемые данные не являются исчерпывающими — в кэш поисковых систем попадает значительно менее 100% репостов. Такая проблема достоверности характерна для автоматизированной статистики, предлагаемой любыми поисковыми машинами¹⁰. Поэтому об уровне популярности того или иного текста или группы текстов мы можем судить лишь на уровне трендов (сопоставляя различные тексты или различные периоды), но не можем оценивать популярность текстов в абсолютном выражении.

Собранные тексты помещаются в базу данных, где фиксируется первое обнаруженное воспроизведение каждого текста, размеченное по нескольким показателям. В 2017 году было проведено количественное исследование «фольклорной реакции» по 44 социальным и политическим событиям: свыше 2800 фольклорных текстов (анекдотов, демотиваторов, юмористических комментариев и т. д.), репост которых в социальных сетях был суммарно осуществлен 471 812 раз. Перечень событий 2017 года, фольклорную реакцию на которые мы изучали, см. в Таблице 1.

¹⁰ Кроме того, огромный сегмент интернета в принципе недоступен для индексации, поскольку информация находится на сайтах/личных страницах, закрытых для внешнего (незарегистрированного) пользователя. Кроме того, для поискового робота недоступны или частично доступны данные отдельных соцсетей (например, Facebook). Необходимо учитывать высокую вероятность неполной индексации удаленных и скрытых записей, а также высокий уровень спама — автоматически сгенерированных записей, созданных для влияния на рейтинги. Наконец, база любой отдельно взятой поисковой системы не охватывает всего открытого сетевого пространства. Тем не менее технические возможности инструментария позволяют хорошо охватить наиболее популярные в России сервисы — «Odnoklassniki», «Vkontakte», «Twitter». По данным WEB-Index за февраль 2018 года, дневная аудитория в Вконтакте достигает 23 млн человек, Odnoklassniki — 9 млн, а Facebook — только 5 млн. В наш мониторинг не попадают нишевые сервисы, аудитория которых не имеет решающего значения для формирования повестки.

Таблица 1. Перечень проанализированных событий 2017 года

Дата	Событие	Содержание события	Количество уникальных текстов	Количество воспроизведений
05.01.17	Русские хакеры	В международной прессе русских хакеров обвиняют во вмешательстве в выборы в США	107	12 121
20.01.17	Инаугурация Трампа	20 января 2017 года состоялась инаугурация 45-го президента США — Дональда Трампа	70	13 746
07.02.17	Гомеопатия	Комиссия РАН по борьбе с лженаукой опубликовала меморандум о том, что эффективность гомеопатических лекарств не доказана. В соцсетях происходит обсуждение гомеопатии	114	2 757
15.02.17	Трамп и Крым	Дональд Трамп отказался признать Крым территорией России	70	11 614
20.02.17	Смерть Чуркина	Умер постоянный представитель РФ при ООН Виталий Чуркин	75	10 603
06.03.17	Диана Шурыгина	В социальных сетях проводилась травля жертвы изнасилования Дианы Шурыгиной	175	61 225
23.04.17	Выборы во Франции	В СМИ активно обсуждалось возможное вмешательство России в президентские выборы во Франции	52	5 129
23.04.17	Рейхстаг	Министр обороны Сергей Шойгу заявляет о планах построить в парке «Патриот» копию Рейхстага для тренировок участников военно-патриотического движения школьников «Юнармия»	35	6 799
16.05.17	Реновация	Мэр Москвы Сергей Собянин объявил о начале программы реновации, по программе предполагался снос десятков жилых домов	226	17 762
18.05.17	Усманов и Навальный	Алишер Усманов опубликовал видеообращение, в котором обвинил Навального в клевете	52	16 930
24.05.17	Запрет «Telegram»	Роскомнадзор заявил о возможном запрете мессенджера «Telegram», если его создатели не предоставят российским властям ключи шифрования	10	1 296
26.05.17	Мальчик и «Гамлет»	Десятилетнего мальчика задержали за чтение монолога Гамлета на Арбате, полиция обвинила мальчика в попрошайничестве	33	11 336
07.06.17	Речь Путина	Волну шуток вызвал вопрос Оливера Стоуна о том, готов ли Путин принять душ на подводной лодке рядом с гомосексуалистом, и ответ Путина	29	3 812
12.06.17	12 июня 2017	Митинг против коррупции, организованный Алексеем Навальным. Акции прошли в 154 городах	87	40 101
15.06.17	Прямая линия Путина	Ежегодное выступление В. В. Путина, где граждане могут задать вопросы президенту	151	32 410

Дата	Событие	Содержание события	Количество уникальных текстов	Количество воспроизведений
22.06.17	Мокрый Медведев	22 июня прошла церемония возложения цветов президентом и премьером к Могиле Неизвестного солдата. Внимание пользователей социальных сетей привлек вымокший под дождем Дмитрий Медведев	40	5 843
27.06.17	Вирус «Петя»	На Украине был зафиксирован вирус-вымогатель «Петя»: вирус блокирует доступ к данным и требует триста долларов за разблокировку	12	4 540
15.07.17	Иван Грозный	Путин заявил, что Иван Грозный не убивал своего сына — это придумали в Ватикане, чтобы насадить на Руси католичество	68	2 552
17.07.17	Свадьба судьи	Свадьбу Елены Хахалевой, дочери краевого судьи в Краснодаре, оценили приблизительно в 2 млн долларов	48	9 611
03.08.17	Елизавета Пескова	Елизавета Пескова посетила судоремонтный завод в Севастополе, где заявила, что в первую очередь этой отрасли необходим PR	39	4 808
07.08.17	Путин и щука	Были опубликованы фотографии рыбалки Владимира Путина в Тыве	43	4 391
21.08.17	Бакланы	На стадионе «Зенит-Арена» во время первого матча протекла крыша, вице-губернатор Санкт-Петербурга объяснил это тем, что морские бакланы разрушили целостность покрытия	41	10 348
22.08.17	Серебренников	Режиссер Кирилл Серебренников был помещен под домашний арест по обвинению в хищении 68 млн рублей, выделенных государством на поддержку театрального проекта «Платформа»	76	15 932
25.08.17	Бастрыкин	СМИ опубликовали материал о главе следственного комитета Александре Бастрыкине, который пишет стихи под псевдонимом Станислав Струневский	10	265
06.09.17	Сардельки Навального	В московском аэропорту трое неизвестных накинули на плечи Алексею Навальному связку сарделек	23	96
06.09.17	Колбаски Сечина	Сечин обвинил бывшего министра финансов в получении взятки	22	1 371
06.09.17	Фильм «Матильда»	В прокат вышел фильм Алексея Учителя «Матильда» о романе Николая II и балерины Матильды Кшесинской	44	7 947
09.09.17	Зарядье	Парк «Зарядье» закрыли через несколько дней после торжественного открытия из-за кражи редких растений	14	980
10.09.17	Муниципальные депутаты	В московские муниципалитеты прошло несколько оппозиционных кандидатов в результате муниципальных выборов	36	2 466
21.09.17	Путин и «Яндекс»	Путин посетил компанию «Яндекс»	29	1 594
07.10.17	Митинги 7/10	В 79 городах России прошли митинги против коррупции, организованные Алексеем Навальным	51	12 579
07.10.17	День рождения Путина	Владимиру Путину исполнилось 65 лет	37	11 845

Дата	Событие	Содержание события	Количество уникальных текстов	Количество воспроизведений
07.10.17	«Путинбургер»	Телеканал «Россия» показал поддельный сюжет о бургере, якобы приготовленном в честь дня рождения Путина в одном из нью-йоркских ресторанов	19	2 383
10.10.17	Незнайка	Сотрудники полиции обвинили блогера из Краснодара в разжигании ненависти к социальной группе за публикацию цитаты из книги «Незнайка на луне»	28	13 320
12.10.17	Секс-скандал	Голливудского продюсера Харви Вайнштейна и актера Кевина Спейси обвинили в сексуальных домогательствах	69	5 621
12.10.17	Новые банкноты	ЦБ РФ ввел в оборот новую купюру номиналом в 200 рублей с изображением памятника затопленным кораблям в Севастополе	12	1 848
18.10.17	Собчак в президенты	Ксения Собчак заявила о выдвижении своей кандидатуры на пост президента РФ	89	14 319
30.10.17	Биоматериалы	Путин на заседании Совета по правам человека выразил беспокойство по поводу того, что иностранные организации собирают биоматериал россиян	170	21 108
14.11.17	Доказательства Минобороны	Минобороны опубликовало скриншоты из мобильной игры в качестве неоспоримого доказательства сотрудничества ИГ и США в Сирии	60	8 025
27.11.17	Мальчик из Уренгоя	Николай Десятниченко, школьник из Нового Уренгоя, с трибуны Бундестага призвал к сочувствию к немецким солдатам	199	48 692
05.12.17	Нейтральный флаг	Международный олимпийский комитет не допустил российскую команду до Олимпиады–2018, в результате российские спортсмены были вынуждены выступать под нейтральным флагом	64	9 499
11.12.17	Меркаптан	Жители нескольких районов Москвы жаловались на странный запах, синоптики связали его с выбросом меркаптана	11	980
ИТОГО			2664	471 812

Как выглядит типичная фольклорная реакция?

Эмпирические данные, полученные группой «МАФ» за три года непрерывного мониторинга, показывают, что при отсутствии дополнительных стимулов в течение периода реакции (например, связанных с основным событием новостных поводов или появлением типологически схожих событий) динамика фольклорной реакции удовлетворяет степенному закону¹¹: в среднем, 79–80% репостов делается в течение первых трех дней фольклорной реакции, остальные репосты образуют «длинный хвост» распределения (*График 1*). При этом в 75% случаев пик

¹¹ Распределение по всему обследованному массиву удовлетворяет модели $y=1/(a+bx^c)$, где $a=2.91$, $b=2.95$, $c=2.33$.

реакции (наибольшее количество репостов фольклорных текстов) возникает в первый или второй день (с равной вероятностью), и лишь в 15% случаев — в третий день. Иными словами, фольклорная реакция на событие возникает почти всегда сразу и с большой вероятностью будет длиться не более трех дней. Такую реакцию мы называем «типичной». Но самое главное — *из нее бывают исключения*. Дальше речь пойдет об исключениях из этого правила.

КОЭФФИЦИЕНТ ИНТЕНСИВНОСТИ ФОЛЬКЛОРНОЙ РЕАКЦИИ

Если мы знаем, что типичная фольклорная реакция на событие длится три дня, то более долгую жизнь текста мы можем рассматривать как один из показателей «силы реакции». Если пользователи распространяют анекдоты по поводу одного и того же события дольше трех дней (но при этом дополнительные новостные поводы отсутствуют), это значит, что событие является достаточно травматичным для аудитории.

Поэтому нам нужен коэффициент, показывающий, насколько реакция на то или иное событие отклоняется от расчетного. За основу была взята та самая округленная сумма репостов фольклорных текстов за три дня — 80%¹². Коэффициент интенсивности реакции (Q_{ir}) — это разница между расчетным значением суммы репостов за три дня и реальным значением суммы репостов за три дня, нормированная на сумму репостов:

$$Q_{ir} = (SUM1:n*0.8 - SUM1:3) / SUM1:n$$

Коэффициент позволяет сравнивать фольклорную реакцию на разные события по критерию их интенсивности (*График 3*).

Отрицательные значения коэффициента показывают, что обсуждение события сосредоточено в течение первых дней реакции, тексты генерируются немедленно после события, а аудитория, заинтересованная в событии, плотно связана и быстро исчерпывается, поэтому интерес к нему быстро пропадает. Такой тип реакции мы назовем «всплесковым».

Положительные значения коэффициента указывают, что либо (а) событие обсуждается с более или менее стабильной интенсивностью в течение всего периода реакции, либо (б) привносится некий дополнительный фактор: например, возникает новая аудитория или новая волна интереса. Этот тип реакции мы назовем «стабильным».

В 2017 году события типа коррупционных и политических скандалов, выборов, а также оппозиционная политическая активность (например, использование Министерством обороны кадров из видеоигры для доказательства сотрудничества США с ИГИЛ или выборы в муниципальные депутаты) вызывают, как правило, фольклорную реакцию по типу «всплесков»: пользователи бурно распространяют анекдоты, но в течение короткого времени.

Фольклорная реакция с положительным коэффициентом интенсивности возникает в ответ на совсем другие события. Обсуждения политик памяти, градостроительной активности, дискуссии на гендерные темы (в том числе разоблачения Харви Вайнштейна) вызывают множество шуток. На первом по популярности месте — анекдоты, посвященные дискуссии о возможном запрете

¹² Ср. степенной закон («правило») Парето, в котором 80% проявлений признака связано с 20% потенциальных носителей этого признака.

фильма «Матильда»: «2117 год. Фильм “Алина” снят с проката по требованию православной общественности».

Все перечисленные явления воспринимаются как значимые — они связаны с прошлым, традицией, сохранением памяти, воспроизведением базовых культурных конвенций. Изменение культурных или исторических конвенций вызывает желание «сражаться» за то, что человек считает нужным сохранить, и убеждать других в своей правоте — в том числе с помощью юмора.

Встречаются и некоторые исключения. В ряде случаев шуточная реакция на острую тему памяти оказывается краткой, потому что основной формой реакции становится вполне серьезная дискуссия. Так, выступление Коли Десятниченко из Нового Уренгоя в Бундестаге о немецких военнопленных вызвали не только краткий всплеск шуток, но и бурную дискуссию о том, что на самом деле является священным для россиян и каким образом допустимо это священное защищать.

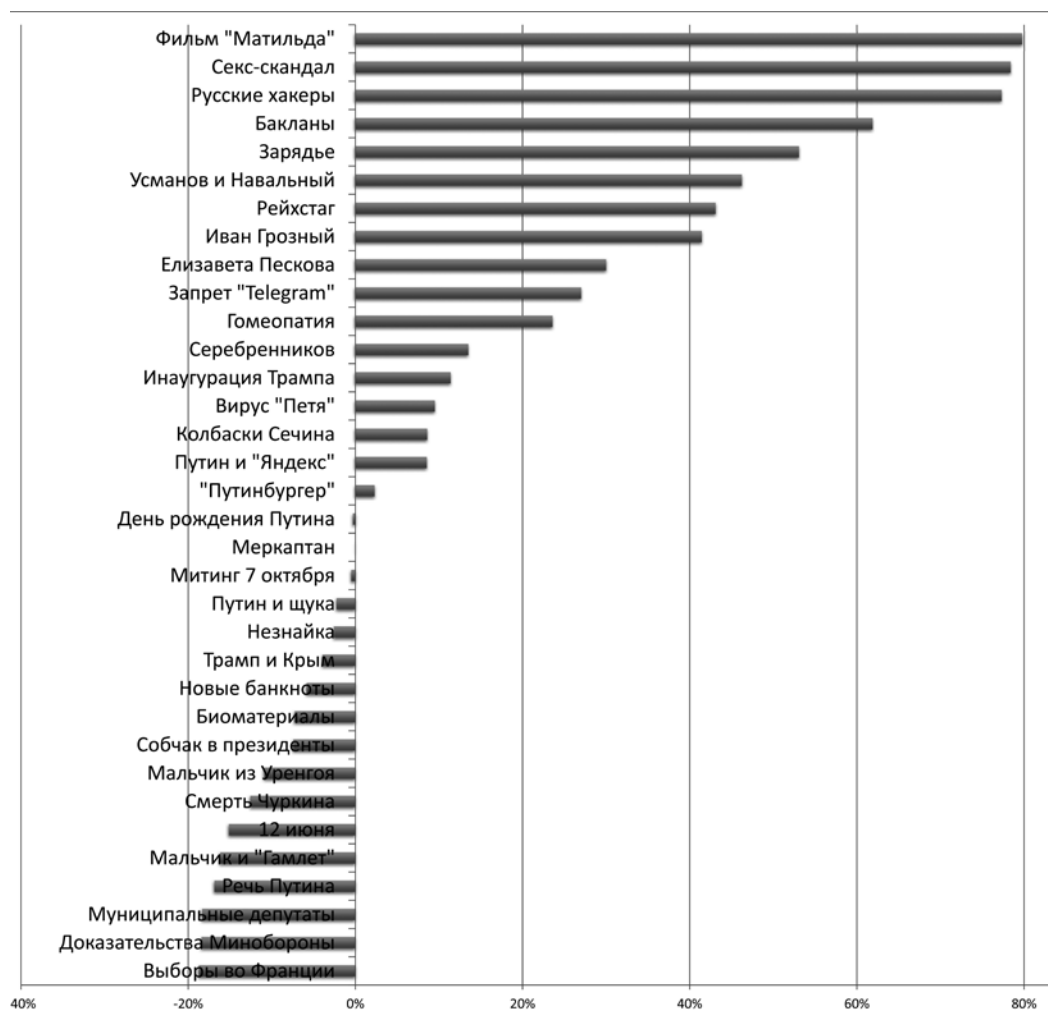


График 3. Два типа динамики фольклорной реакции: «всплесковые» (отрицательные значения индекса) VS «стабильные» (положительные значения индекса)

КОЭФФИЦИЕНТ АКТИВНОСТИ ФОЛЬКЛОРНОЙ РЕАКЦИИ

Как было сказано выше, пользователь может реагировать на событие активно (репостами) и пассивно (лайками). Зависит это от того, насколько он готов публично подтвердить оценку события, данную в тексте, принять на себя ответственность за его содержание и донести его до других пользователей. Соотношение между пассивной реакцией (лайки) и активной (репосты) у первичного текста в цепочке распространения мы называем *коэффициентом активности* фольклорной реакции:

$$Q_a = N_{\text{REPOSTS}} / N_{\text{LIKES}}$$

Чем больше коэффициент активности, тем больше аудитория репостила фольклорные тексты, не просто соглашаясь с их содержанием, но и приглашая других их прочитать.

Среди множества фольклорных реакций на события 2017 года (*График 4*) наименьшее значение показателя — 0.09 — демонстрируют тексты о скандале, связанном с предполагаемым изнасилованием Дианы Шурыгиной: аудитория с удовольствием лайкает тексты, в которых высмеивается жертва и ее предполагаемые меркантильные интересы («Мама говорит, чтоб стать знаменитостью, нужно очень трудиться, вот Шурыгина на одну вписку сходила и без всяких усердий знаменитость»), но не видит в этом проблему, с которой надо бороться, вовлекая максимальное количество людей.

Максимальные значения коэффициента активности показывают реакция на темы «Вирус “Петя”» (1.05), «Рейхстаг» (1.04), «Выборы муниципальных депутатов» (1.02).

В первом случае репосты шуток о компьютерном вирусе на Украине распространялись по двум причинам. Одна часть людей оказалась обеспокоена опасностью заражения компьютеров: «Говорят, в сети какой-то вирус гуляет. Мы авторитетно заявляем, что у нас все дьлфвкjhjkhkj%hлорол%&дддЛОлоUHlkj [qqq]». Другая высмеивала политическую ситуацию Украины в анекдотах, построенных на совпадении названия вируса с именем президента Порошенко: «Вирус “Петя” был придуман хакерами в помощь Петру Порошенко, который устал разъезжать по миру и кланчить деньги для украинской независимости». Носители обеих точек зрения нуждались в солидаризации — либо для того, чтобы предупредить распространение угрозы, либо для того, чтобы высказать презрение к Украине.

История с копией Рейхстага, которую министр обороны построил для праздничной игры в подмосковном парке «Патриот», стала для некоторых пользователей примером кощунства: «Только представьте, как завизжали бы власти России, построившей копию Рейхстага, если бы в Германии для тренировок построили копию Кремля!». Другие увидели в этом знак наступления фашизма: «Когда в парке “Патриот” строишь Рейхстаг, важно уметь остановиться и не построить целиком Третий Рейх». Темы, связанные с фашизмом и Великой Отечественной войной, крайне болезненны, поэтому в каждом подобном случае пользователи стремились солидаризироваться через репосты юмористических текстов.

Массовый репост шуток о процессе выборов в муниципальные депутаты произошёл на фоне разговора о «замалчивании выборов». Локальные власти

обвинялись в том, что они специально не упоминают о выборах в СМИ и в политической рекламе, чтобы снизить явку и тем самым не дать пройти оппозиционным депутатам. Именно поэтому оппозиционно настроенные пользователи стремились максимально распространить анекдоты о выборах — чтобы проинформировать как можно большее количество людей.

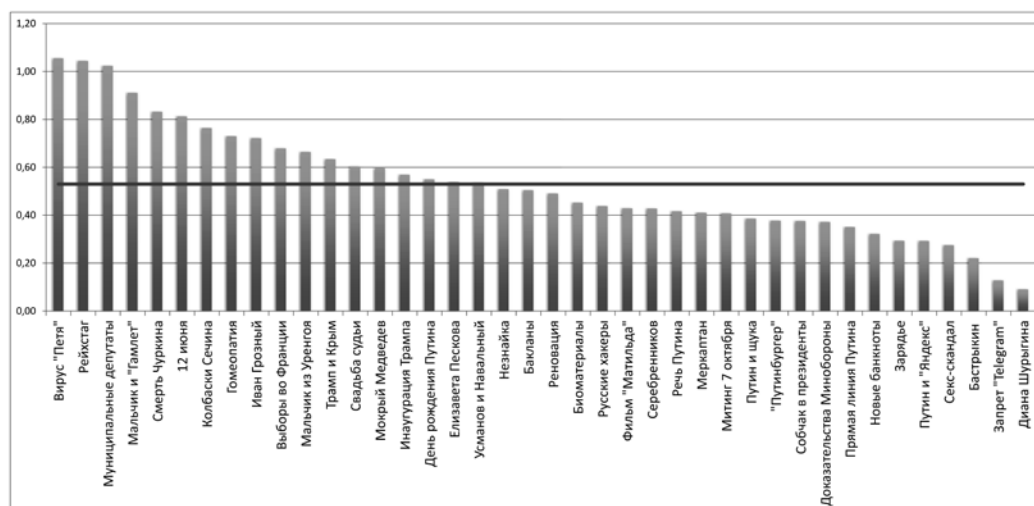


График 4. Коэффициент активности при обсуждении событий 2017 года

КОЭФФИЦИЕНТ ДИСКУССИОННОСТИ

Если лайк в общем виде — скорее выражение одобрения/поддержки, то содержание комментариев к посту может быть самым разным. Комментарий может стимулировать несогласие уже не с самим текстом, а с выражением позиции по его поводу. Как правило, число комментариев к тексту на порядок ниже числа лайков — хотя бы потому, что лайк является менее трудозатратной формой реакции. Если же соотношение обратное, то есть число комментариев не ниже или выше числа лайков, это означает, что тема или конкретный текст настолько серьезно задевает аудиторию, что пассивно выразить свое отношение оказывается недостаточным (График 5). Поэтому мы вводим коэффициент дискуссионности Q_a — отношение между числом лайков и числом комментариев.

$$Q_a = N_{\text{COMMENTS}} / N_{\text{LIKES}}$$

Этот коэффициент показывает общественное несогласие по поводу данной темы. Фольклорная реакция, с большим отрывом лидирующая по этому критерию, вызвана арестом режиссера Кирилла Серебрянникова, который был обвинен в растрате бюджетных средств. Дело в том, что «дело Серебрянникова» вызвало в российском обществе — и даже внутри либерально-демократической оппозиции — прямо противоположную реакцию. Одни говорили о том, что растрата была в реальности, и недоумевали, почему они должны сочувствовать режиссеру («только потому, что он свой?»), а другие — выражали однозначную поддержку и считали арест за растрату лишь способом посадить «неудобного режиссера». Это привело к тому, что

в комментариях к шуткам на эту тему высказывалась противоположные мнения, в результате чего коэффициент дискуссионности резко поднялся. Например, в посте, где была опубликована шутка «Россия сегодня — это когда воруют миллиарды на строительстве “Зенит-Арены”, а судят театрального режиссера», появляется 104 комментария, выражающих противоположные точки зрения. Их носители вступают в дискуссию, либо поддерживая позицию, высказанную в шутке («Воруют бакланы, а сажают режиссеров. Очень тонкая связь...»), либо оппонирова ей («миллионы, выходит, можно воровать, если ты — режиссер?»).

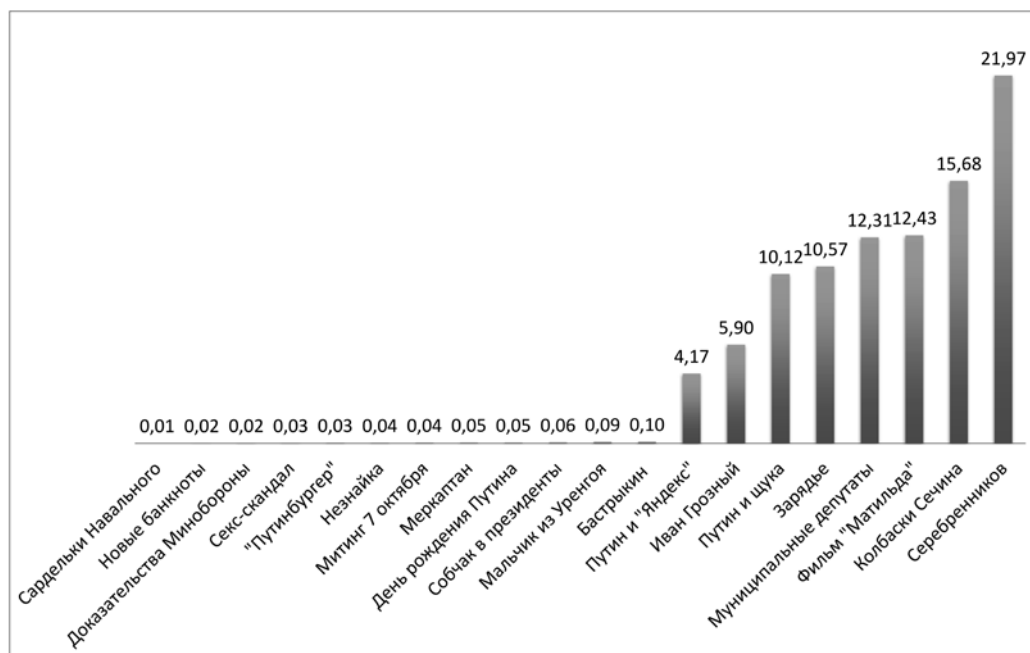


График 5. Дискуссионные и недискуссионные темы фольклорной реакции в 2017 году

«РЕЙТИНГ ОБЩЕСТВЕННОГО НЕДОВОЛЬСТВА» ЗА 2017 ГОД

Повторим банальное утверждение: анекдоты высмеивают то, чего люди боятся, или то, что их раздражает. Сведение вместе данных, полученных по трем вышеперечисленным показателям (интенсивность, активность и дискуссионность), создает своего рода «Рейтинг общественного недовольства». Теперь мы знаем, какие медийные события из 44 оказались наиболее болезненными и дискуссионными в 2017 году.

Внимание СМИ в течение 2017 года привлекало множество событий, в том числе политические митинги и выступления президента. Однако наиболее устойчивой и дискуссионно напряженной является фольклорная реакция совсем не на те события, которые привлекают большее внимание в СМИ.

Таблица 2. Топ-4 событийных триггеров фольклорной реакции
(темы, имеющие наиболее высокие значения по трем коэффициентам)

	Интенсивность	Активность	Дискуссионность
1	Фильм «Матильда»	Вирус «Петя»	Серебренников
2	Секс-скандал	Рейхстаг	Колбаски Сечина
3	Русские хакеры	Муниципальные депутаты	Фильм «Матильда»
4	Бакланы	Мальчик и «Гамлет»	Муниципальные депутаты

Мы видим, что стабильно-интенсивная циркуляция фольклорных текстов, сопровождающаяся бурными дискуссиями, возникает в случаях, когда событие задевает/травмирует идентичность и связано с политикой памяти. В числе наиболее стабильных и одновременно наиболее дискуссионных оказывается реакция на фильм «Матильда».

Охотно пользователи реагируют шутками в том случае, когда событие-триггер связано с «экспортными» стереотипами о русских, восходящих к картине мира времен Холодной войны. Пользователи социальных сетей высмеивают эти стереотипы и одновременно гордятся своей причастностью к всемогущим «русским хакерам» и разрушительным русским вирусам.

Волнуют пользователей и ситуации, когда подвергаются переоценке нормы повседневного поведения, в первую очередь, гендерные и возрастные, включая вопрос о возможности применения насилия к несовершеннолетнему. Поэтому столь длительной и активной становится фольклорная реакция на голливудский скандал вокруг Харви Вайнштейна или на задержание полицейскими десятилетнего мальчика, который читал на Арбате монолог Гамлета.

Наш анализ позволяет не только описать и классифицировать уже известные нам случаи фольклорной реакции, но и делать осторожные прогнозы на будущее. Глядя на Рейтинг-2017, где наиболее длительную реакцию (и немалое количество дискуссий) вызывает фильм «Матильда», мы можем с большой долей вероятности утверждать, что, если через пару лет выйдет фильм, скажем, о любовной жизни Сталина, он вызовет такую же длинную волну шуток и масштабную «войну анекдотов».

Чисто политические или политико-экономические темы мало интересуют фольклор. Исключением являются коррупционные скандалы (их бурно и в течение длительного времени обсуждают носители самых разных точек зрения) и шутки, возникающие вокруг выборов в муниципальные депутаты. Пользователи социальных сетей, массово распространяющие такие анекдоты, используют их как оружие против умолчаний, которыми окружаются факты коррупции и реальные процедуры смены власти.

Литература

- Алексеевский, М. Д. (2009). «Что мне водка в летний зной...»: проблемы текстологии фольклора в Интернете. В А. С. Каргин (Ред.). *Интернет и фольклор*, 71–89. Москва: ГРЦРФ.
- Архипова, А. С., Кирзюк, А. А. (2016). Лайк, репост, арест: фольклор в суде советском и современном. *Шаги/Steps*, 2(4), 251–264.
- Архипова, А. С., Неклюдов, С. Ю. (2010). Фольклор в закрытом обществе. *Новое литературное обозрение*, 2010(101), 84–103.
- Архипова, А. С., Радченко, Д. А., Титков, А. С., Волкова, М. Д., Кирзюк, А. А. (2017). *Мониторинг актуального фольклора–2016: методы и результаты*. Москва: Дело.
- Ахметова, М. В. (2011). Поиск в Интернете как метод выявления регионального распределения фольклорных текстов (на примере детских дразнилок). В А. В. Пигин (Сост., отв. ред.). «Мудрости бо ти имя подадесе...»: Сборник статей к юбилею проф. С. М. Лойтер, 218–230. Петрозаводск: Издательство КГПА.
- Гофман, И. (2000). Представление себя другим в повседневной жизни. Москва: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.
- Дандес, А. (Авт.), Архипова, А. (Сост.). *Фольклор. Семиотика и/или психоанализ: Сборник статей*. М.: Восточная литература.
- Дарнтон, Р. (2016). *Поэзия и полиция*. М.: Нов. лит. обозрение.
- Радченко, Д. А., Писаревская, Д. Б., Ксенофонтова, И. В. (2012). Логика виртуального протеста: неделя после выборов–2011. *Антропологический форум*, 2012(16), 108–127.
- Радченко, Д. А. (2007). Сетевой фольклор как способ осмысления актуальной реальности: специфика и жизненный цикл. В А. С. Каргин, А. В. Костина (Сост.). *Folk-Art-Net: новые горизонты творчества. От традиции к виртуальности*, 63–75. М.: ГРЦРФ.
- Юрчак, А. (2014). *Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение*. М.: Нов. лит. обозрение.
- Bronner, S. J. (1988). Political Suicide: The Budd Dwyer Joke Cycle and the Humor of Disaster. *Midwestern Folklore*, 14(2), 81–89.
- Ellis, B. (2002). Making A Big Apple Crumble: The Role of Humor in Constructing a Global Response to Disaster. *New Directions in Folklore*, 2002(6). Retrieved from <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/ndif/article/view/19883>
- Frank, R. (2004). When the going gets tough, the tough go photoshopping: September 11 and the newslure of vengeance and victimization. *New Media & Society*, 6(5), 633–658.
- Gerlitz, C., Helmond, A. (2013). The Like Economy: Social Buttons and the Data-Intensive Web. *New Media & Society*, 15(8), 1348–1365.
- Jenkins, H., Puroshotma, R., Clinton, K., Weigel, M., Robison, A. J. (2005). *Confronting the challenges of participatory culture: media education for the 21st century*. Retrieved from <http://www.newmedialiteracies.org/wp-content/uploads/pdfs/NMLWhitePaper.pdf>.
- Latour, B., Yaneva, A. (2008). Give me a gun and I will make all buildings move: An ANT's view of architecture. In R. Geiser (Ed.). *Explorations in architecture: Teaching, Design, Research*, 80–89. Basel: Birkhäuser.
- Scott, J. (1990). *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Segev, E., Nissenbaum, A., Stoler, N., Shifman, L. (2015). Families and networks of internet memes: The relationship between cohesiveness, uniqueness, and quiddity concreteness. *Journal of computer-mediated communication*, 20(4, 1st July), 417–433.

References

- Akhmetova, M. V. (2011). Poisk v Internetе kak metod vyyavleniya regional'nogo raspredeleniya fol'klornykh tekstov (na primere detskikh draznilok) [Search on the Internet as a method of identifying regional distribution of folklore texts (on the example of children's teasers)]. In A. V. Pigin (Comp., ed.). «Mudrosti bo ti imya podadesya...» ["Wisdom of the name of the podosdy..."]: Collection of articles for the jubilee of prof. S. M. Loiter, 218–230. Petrozavodsk: Publishing house of the Karelian State Pedagogical Academy. (In Russian).

- Alekseevskii, M. D. (2009). "Chto mne vodka v letniy znoy...": problemy tekstologii fol'klora v Internete ["What is vodka to me in the summer heat...": problems of the textology of folklore on the Internet.]. In A. S. Kargin (Ed.). *Internet i fol'klor* [Internet and Folklore], 71–89. Moscow: Gosudarstvennyy Respublikanskiy Tsentr Russkogo Fol'klora. (In Russian).
- Arkhipova, A. S., Kirzyuk, A. A. (2016). Layk, repost, arest: fol'klor v sude sovetskom i sovremennom [Like, repost, arrest: folklore in the Soviet and modern court]. *Shagi/Steps*, 2(4), 251–264. (In Russian).
- Arkhipova, A. S., Neklyudov, S. Yu. (2010). Fol'klor v zakrytom obshchestve [Folklore in a closed society]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 2010(101), 84–103. (In Russian).
- Arkhipova, A. S., Radchenko, D. A., Titkov, A. S., Volkova, M. D., Kirzyuk, A. A. (2017). *Monitoring aktual'nogo fol'klora–2016: metody i rezul'taty* [Monitoring of current folklore–2016: methods and results]. Moscow: Delo. (In Russian).
- Bronner, S. J. (1988). Political suicide: The Budd Dwyer joke cycle and the humor of disaster. *Midwestern folklore*, 14(2), 81–89.
- Darnton, R. (2016). *Poeziya i politsiya* [Trans. from Darnton, R. (2010). *Poetry and the Police: Communication Networks in Eighteenth-Century Paris*. Cambridge: Harvard University Press]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Dundes, A. (Author), Arkhipova A., (Compl.) (2003). *Fol'klor: semiotika i/ili psikhoanaliz: sbornik statey* [Folklore: semiotics and/or psychoanalysis: a collection of articles]. Moscow: Vostochnaya literature. (In Russian).
- Ellis, B. (2002). Making a big apple crumble: The role of humor in constructing a global response to disaster. *New Directions in Folklore*, 2002(6). Retrieved from <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/ndif/article/view/19883>
- Frank, R. (2004). When the going gets tough, the tough go photoshopping: September 11 and the newslore of vengeance and victimization. *New Media & Society*, 6(5), 633–658.
- Gerlitz, C., Helmond, A. (2013). The like economy: social buttons and the data-intensive web. *New Media & Society*, 15(8), 1348–1365.
- Goffman, E. (2000). *Predstavleniye sebya drugim v povsednevnoy zhizni* [Trans. from Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Garden City, N.Y.: Doubleday]. Moscow: KANON-press-C, Kuchkovo pole. (In Russian).
- Jenkins, H., Puroshotma, R., Clinton, K., Weigel, M., Robison, A. J. (2005). *Confronting the challenges of participatory culture: media education for the 21st century*. Retrieved from <http://www.newmedialiteracies.org/wp-content/uploads/pdfs/NMLWhitePaper.pdf>.
- Latour, B., Yaneva, A. (2008). Give me a gun and I will make all buildings move: An ANT's view of architecture. In R. Geiser (Ed.). *Explorations in architecture: Teaching, Design, Research*, 80–89. Basel: Birkhäuser.
- Radchenko, D. A. (2007). Setevoy fol'klor kak sposob osmysleniya aktual'noy real'nosti: spetsifika i zhiznennyi tsikl [Network folklore as a way of understanding actual reality: specificity and life cycle]. In A. S. Kargin, A. V. Kostina (Compl.). *Folk-Art-Net: novyye gorizonty tvorchestva. Ot traditsii k virtual'nosti* [Folk-Art-Net: new horizons of creativity. From tradition to virtuality], 63–75. Moscow: Gosudarstvennyy Respublikanskiy Tsentr Russkogo Fol'klora. (In Russian).
- Radchenko, D. A., Pisarevskaya, D. B., Ksenofontova, I. V. (2012). Logika virtual'nogo protesta: nedelya posle vyborov–2011 [The logic of virtual protest: a week after the election–2011]. *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture], 2012(16), 108–127. (In Russian).
- Scott, J. (1990). *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Segev, E., Nissenbaum, A., Stoler, N., Shifman, L. (2015). Families and networks of internet memes: The relationship between cohesiveness, uniqueness, and quiddity concreteness. *Journal of computer-mediated communication*, 20(4, 1st July), 417–433.
- Yurchak, A. (2014). *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos'*. *Posledneye sovetskoye pokoleniye* [It was forever, until it was over. The last Soviet generation]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).



ДОБРАЯ СОБАКА ГАВРЮША

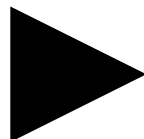
Улица Малая Садовая — удачный вариант создания в Петербурге пешеходной улицы. В 1999 году ее реконструировали, установив несколько объектов городской скульптуры, среди которых Кот, Кошка и Фотограф.

А во дворе одного из домов скульптор Виктор Сиваков установил модернистскую скульптуру Доброй собаки. Двор сразу стал местом притяжения неформальной молодежи и туристов, а собаку и стены стали разрисовывать надписями-просьбами.

Тут же возникла легенда, что на голову Гаврюши (неформальное имя Доброй собаки) надо положить ладонь и загадать желание. В 2001 году рядом с ним установили железный ящик для писем с пожеланиями, чтобы такие тексты люди писали как письма и портили стены граффити. Как тогда писали в прессе, за месяц в ящике оказывалось до 2500 писем, кроме этого, туда опускали и деньги.

В 2007 году собаку Гаврюшу перенесли в другое место, но двор продолжают расписывать граффити, уже без отсылки к Доброй собаке. — В. Л.

Фотография 2005 года



ТРУДНОСТИ ПЕРЕВОДА: ЗАМЕТКИ О РАЗВИТИИ ПРИКЛАДНОЙ ГОРОДСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В РОССИИ

МИХАИЛ ДМИТРИЕВИЧ АЛЕКСЕЕВСКИЙ^[1]

✉ ALEKSEEVSKY@STRELKA-KB.COM
ORCID: 0000-0001-9933-4374

^[1] Центр городской антропологии КБ Стрелка, Россия, Москва

Коммерческая прикладная антропология в России сейчас находится в стадии становления, однако ее развитие происходит очень быстро. Еще несколько лет назад даже возможность существования коммерческой антропологии в России многими ставилась под сомнение, хотя и в 2012 году, и даже раньше антропологические исследования по заказу бизнеса уже проводились в России, а вскоре прикладная антропология уже начала институционализироваться. Автор эссе использует личный опыт пятилетней работы корпоративным городским антропологом в российской компании КБ Стрелка, которая занимается урбанистическим консалтингом, и обсуждает особенности сложных взаимоотношений антропологов с коммерческими и государственными заказчиками, а также трудности взаимопонимания с архитекторами. Так, в публикации рассказывается о проведенных в 2012 году исследованиях: дистанционном сотрудничестве с французской фирмой, которая заказала исследование современных застолий для создания правильной маркетинговой стратегии продвижения выпускаемой ими мультитарки, и о совместном с коллегами изучении городского пространства города Тихвин Ленинградской области для «Стрелки», в тот момент разрабатывавшей проект благоустройства общественных пространств. Эссе открывает серию рассказов об отдельных кейсах прикладных исследований, которые планируется публиковать в следующих номерах журнала.

Ключевые слова: прикладная антропология, коммерческая антропология, общественные пространства, городские исследования, городской консалтинг

Для цитирования статьи:

АЛЕКСЕЕВСКИЙ, М. Д. (2018). Трудности перевода: Заметки о развитии прикладной городской антропологии в России. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 204–213.

LOST IN TRANSLATION: CONCERNING THE DEVELOPMENT OF APPLIED URBAN ANTHROPOLOGY IN RUSSIA

MIKHAIL D. ALEKSEEVSKY^[1]

✉ ALEKSEEVSKY@STRELKA-KB.COM
ORCID: 0000-0001-9933-4374

^[1] CENTRE FOR URBAN ANTHROPOLOGY, STRELKA KB, RUSSIA, MOSCOW

Applied urban anthropology in Russia is still in its youth, but is developing rapidly. A few years ago the very idea of commercial anthropology was doubted by many, although even before 2012 anthropological research ordered by business customers had been conducted in Russia and applied anthropology began to become institutionalized soon. The author draws on his personal experience of a 5 years' career of a corporate urban anthropologist in Strelka KB, a Russian urban consulting company, and dwells upon the peculiarities of uneasy relationships between

anthropologists and commercial and state customers, as well as upon communication difficulties between anthropologists and architects. E.g., the papers unfolds upon research conducted in 2012: a long-distance contract with a French company concerning a research upon banquets that was required to draft an adequate promotion strategy for a new slow-cooker, and a joint research upon urban space of Tikhvin town (Leningrad region) for Strelka that had been working upon an urban land improvement project. This essay is the first in a planned series of applied research case reports that are going to be published in the following issues of the journal.

Keywords: applied anthropology, commercial anthropology, public spaces, urban studies, urban consulting

TO CITE THIS ARTICLE:

ALEKSEEVSKY, M. (2018). LOST IN TRANSLATION: CONCERNING THE DEVELOPMENT OF APPLIED URBAN ANTHROPOLOGY IN RUSSIA. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 204–213. (IN RUSSIAN).

Это эссе является попыткой отразить личный опыт, связанный с переходом из академической науки в прикладную. Если в российской социологии прикладные исследования десятилетиями развиваются как полноценная индустрия, где есть место и международным корпорациям, и отечественным гигантам, и маленьким региональным опросным компаниям, то с антропологией все обстоит иначе. Еще несколько лет назад даже возможность существования коммерческой антропологии в России многими ставилась под сомнение. Так, в 2012 году Наталья Богатырь в обзорной статье, открывающей тематическую подборку работ по прикладной антропологии организаций в журнале «Этнографическое обозрение», крайне скептически высказывалась о перспективах развития этого направления в российской науке: «Отечественные антропологи не проявляют к бизнесу ни прикладного, ни академического интереса. Справедливо и обратное: российские организации не нуждаются в фигуре антрополога» [Богатырь 2012: 7].

На самом деле и в 2012 году, и даже раньше антропологические исследования по заказу бизнеса уже проводились в России. А вскоре прикладная антропология уже начала институционализироваться. Тут я могу сослаться на личный опыт: в сентябре 2013 года я устроился работать в качестве штатного антрополога в консалтинговую компанию КБ Стрелка, а уже к концу года руководство приняло решение создать отдельное структурное подразделение, которое получило название «Центр городской антропологии». За пять лет, которые прошли с этого момента, сотрудники Центра провели несколько десятков прикладных антропологических исследований, причем не только в России, но и за рубежом (Грузия, Узбекистан, Израиль, Гонконг). Накопленный за эти годы опыт показывает, что прикладные антропологические исследования, проводимые российскими учеными, могут быть востребованы и коммерческим сектором, и государственными структурами.

Более подробно об отдельных кейсах наших исследований я надеюсь рассказать в следующих номерах журнала, а пока хотелось бы немного поговорить о том, как вообще развивается коммерческая городская антропология в России, и с какими проблемами сталкивается исследователь, когда переходит от академических научных исследований к прикладным. Следует оговориться, что речь будет идти почти исключительно о моем личном опыте и не о всех направлениях прикладной антропологии, а преимущественно о городских исследованиях. За этими рамками есть и другие отечественные работы в русле прикладной антропологии, порой имеющие богатую историю. Так, в Институте этнологии и антропологии РАН с начала 1990-х годов проводятся научные исследования по

«прикладной и неотложной этнологии», главным образом ориентированные на решение межнациональных конфликтов и корректировку национальной и этнорегиональной политики [Лопуленко 2012], но это, как говорится, уже совсем другая история.

Вообще разговор о прикладной ценности гуманитарных исследований всегда был довольно болезненным для большинства из тех, кто этим занимался. Неслучайно раздел автореферата «Практическая ценность исследования» обычно является особо нелюбимым у диссертантов-гуманитариев, которые из поколения в поколение передают заветную формулу «Материалы диссертационной работы могут быть положены в основу лекционных курсов и учебных пособий по заявленной теме», чтобы закрыть этот неприятный вопрос раз и навсегда. Еще больше раздражает, когда дальние родственники или случайные знакомые, узнав, чем ты занимаешься, начинают с удивлением спрашивать: «А какая польза от этой твоей антропологии (филологии, фольклористики, философии и т. д.)?». Когда я учился в университете на филолога, то через некоторое время научился отвечать на этот неудобный вопрос, объясняя, что филологическое образование дает мне возможность потом стать учителем литературы. И хотя в реальности работать в школе я не планировал, ответ про учителя литературы моих собеседников всегда удовлетворял. Работу в школе они считали пусть неблагодарным, но исключительно полезным для общества занятием.

И все же еще с аспирантских лет у меня было ощущение, что и мои исследовательские проекты, не имеющие никакого отношения к образованию, тоже имеют мощный прикладной потенциал, могут быть крайне полезными, особенно в том, что касается исследования городов. Однако я не видел примеров того, как это могло бы работать на практике. И поэтому продолжал работать строго в границах академической науки, не предпринимая попыток конвертировать свои знания и открытия в какие-то прикладные истории.

Первым моим прямым столкновением с миром прикладной антропологии стало дистанционное сотрудничество в 2012 году с французским антропологом Оливье Вателе, который за несколько лет до этого защитив диссертацию, начал развивать карьеру как дизайн-антрополог. Сейчас он является основателем и руководителем небольшой антропологической консалтинговой компании «Users Matter», а в то время он работал штатным антропологом, отвечающим за инновации, во французской корпорации «Groupe SEB», которая специализируется на производстве кухонной техники и владеет такими известными брендами, как Tefal, Moulinex, Rowenta и др. Познакомили нас этнолингвисты Галина Кабакова и Ольга Белова, через них Оливье пытался найти в России антрополога, который занимается современными застольями. Дело в том, что компания «Groupe SEB» разрабатывала инновационную мультиварку, которую хотела выводить на рынки в разных странах. При этом для доработки продукта и создания правильной маркетинговой стратегии продвижения этой мультиварки компании было важно предварительно изучить, какие в разных культурах существуют повседневные практики и традиции, связанные с приготовлением пищи и коллективными трапезами.

Рабочая гипотеза для России заключалась в том, что здесь инновационная мультиварка окажется особо уместной для использования на даче, особенно во время праздничных застолий. Однако и французские маркетологи, и сам Оливье Вателе довольно плохо представляли, как устроены дачные застолья в современной России, поэтому искали местного специалиста, готового провести исследование на эту тему. Так как моя кандидатская диссертация

была посвящена обрядовым застольям (правда, поминальным), я показался довольно неплохим кандидатом, поэтому был приглашен для участия в проекте.

Исследование состояло из двух частей. Сначала я брал серию глубинных интервью у информантов из Москвы и Петрозаводска про их дачи, а также про традиции и практики дачных застолий. В некоторых случаях беседы на данные темы органично дополнялись опытом включенного наблюдения этого вида трапез. Выборка информантов (и их дач) была довольно пестрой: здесь были и студенты, регулярно выезжающие на полузаброшенную дачу покойной бабушки «чисто пожарить шашлычки», и бодрые пенсионеры, проводящие на даче все лето и выращивающие там рекордные урожаи кабачков, и утомленные офисной работой представители среднего класса, которые принципиально на даче не делали огороды, зато хотели видеть там сауну, беседку и гамак «для релаксации». Самое любимое мое интервью было посвящено ведомственным дачам ветеранов спецслужб, где, в частности, описывалось, как местные обитатели устраивают на День Победы не только праздничные застолья, но и самодельный парад, маршируя по садовому товариществу в тренировочных штанах, зато с медалями на груди. Где-то через месяц после этих интервью каждый информант получил по почте в подарок ту самую инновационную мультиварку, которую он должен был несколько раз опробовать в дачных условиях, а потом дать дополнительное небольшое интервью, посвященное своим впечатлениям от этого устройства.

Все интервью потом отсылались в Париж, где переводились на французский язык. Мне сложно сказать, как потом их использовали сотрудники «Groupe SEB» и в какой степени результаты этого исследования повлияли на разработку и маркетинг мультиварки. Но лично для меня это был незабываемый опыт. С одной стороны, это исследование открыло для меня все многообразие дачной культуры современной России, невероятно яркий и безумный мир, который явно заслуживал самого пристального внимания антропологов. Некоторые из своих впечатлений я несколько лет спустя описал в интервью глянцевого журналу «Esquire» [Шевелева 2016]. С другой стороны, глядя на тот же самый материал с позиции прикладного антрополога, я понимал, что выводы этого исследования могут быть крайне полезными не только для производителей инновационных мультиварок, но и для бесчисленного количества бизнесов, чьей целевой аудиторией являются дачники (от производителей мангалов до строителей деревянных беседок).

После проекта про дачные застолья я совершенно иначе стал смотреть на те проекты по антропологии города, которыми я раньше занимался, регулярно задумываясь о том, как можно было бы практически использовать выводы того или иного исследования. Скажем, в какой-то момент я плотно занимался исследованием постсоветских праздников и вдруг осознал, что мог бы неплохо заниматься консалтингом по внедрению новых праздничных традиций. Например, с помощью специального исследования мог бы объяснить, почему «импортированный» День святого Валентина в России бурно развивается, а придуманный в пику ему День Петра и Февронии, также известный как День семьи, любви и верности, остается вымученным фантомом, не вызывающим особого воодушевления даже у работников культуры, которых заставляют по этому поводу проводить «праздничные мероприятия». Или показать, по какой причине неизменно оказываются неудачными упорные попытки властей «раскрутить» День народного единства.

В том же 2012 году, благодаря приглашению моего коллеги и друга Михаила Лурье, который тогда был деканом факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, я впервые начал сотрудничать с урбанистами из Института архитектуры, медиа и дизайна «Стрелка». Когда команда «Стрелки» разрабатывала проект благоустройства общественных пространств в городе Тихвине Ленинградской области, то она столкнулась с некоторыми сложностями в коммуникации с местными жителями и в поисках информации о городе обнаружила в интернете упоминания о том, что более 10 лет назад, в 1999–2000 годы, в Тихвине работала фольклорно-антропологическая экспедиция Академической гимназии СПбГУ [Кулешов 2001: 2004]. Представители команды нашли электронный адрес Михаила Лурье, который был одним из руководителей «тихвинских экспедиций», и предложили ему организовать небольшое блиц-исследование города, направленное на получение практических рекомендаций по дальнейшему развитию проекта.

Первое исследование по заказу Института архитектуры мы сделали едва ли не за полторы недели. Полевую фазу наша команда тогда провела за майские праздники, приехав в Тихвин в короткую экспедицию. Мы в тот момент не очень хорошо понимали, как именно нам придать нашей научной работе прикладной характер, поэтому во многом действовали по наитию, много экспериментировав. Однако, когда после экспедиции пришло время писать отчет, неожиданно оказалось, что многое из того, что мы за эти дни смогли понять про Тихвин и особенности его восприятия жителями, является очень важной информацией для проектировщиков. Например, на начальной стадии работы они планировали создать благоустроенную набережную на берегу Вязитского ручья, однако столкнулись с необъяснимо резким негативом тихвинской интеллигенции к этому проекту. Наши исследования помогли разобраться в причинах такой реакции. В глубинных интервью об общественных пространствах города и отношении к политике городского развития горожане-активисты очень эмоционально рассказывали о том, что недавно при строительстве нового моста через Вязитский ручей по улице Машиностроителей бетоном были залиты гнезда ондатр, в результате чего многие животные погибли, оказавшись замурованными заживо. Именно в контексте этой истории горожане начали негативно воспринимать проект благоустройства берега ручья, опасаясь, что строительство набережной может повредить оставшимся ондатрам и уткам.

Весной 2013 года «Стрелка» пригласила нашу команду провести большое антропологическое исследование про территорию исторического московского района Зарядье. Власти приняли решение создать на этом месте новый городской парк, а «Стрелка» должна была организовать международный конкурс на разработку концепции парка и подготовить к нему детальное техническое задание. Проблема заключалась в том, что, с одной стороны, территория будущего парка на тот момент являлась огромным пустырем, окруженным высоким забором, за которым виднелись руины снесенной гостиницы «Россия». С другой стороны, новые парки в Москве не проектировались с 1958 года. Поэтому мало кто представлял, каким должен быть парк «Зарядье», как он может быть устроен, кто и зачем будет его посещать. Антропологическое исследование должно было помочь найти ответы хотя бы на некоторые из этих вопросов, а его выводы и рекомендации должны были использоваться при составлении технического задания для участников конкурса.

Для городских антропологов исследование территории, где практически нет людей, если не считать неразговорчивых охранников, стало серьезным профессиональным вызовом. Однако за несколько месяцев исследование все же удалось провести; его героями стали не только туристы и москвичи, гуляющие по

Варварке мимо будущего парка, но и московские старожилы, которые в детстве жили в Зарядье до того, как их дома были снесены под строительство гостиницы «Россия», московские краеведы и градозащитники, прихожане и священники храмов Патриаршего подворья в Зарядье, сотрудники расположенных рядом музеев и другие эксперты. Общий объем отчета по исследованию превышал 100 страниц, многие его выводы и рекомендации так и не удалось интегрировать в техническое задание, однако общая польза этой работы была для организаторов конкурса очевидна.

Например, во многом именно благодаря работе антропологов парк «Зарядье» получил свое нынешнее название. Первоначально власти хотели, чтобы он назывался парк «Россия», в память об одноименной гостинице, ранее стоявшей на этом месте. Чтобы убедить чиновников изменить свое решение и не давать парку столь «официозное» название, Михаил Лурье при поддержке исследовательской команды написал отдельную аналитическую записку, посвященную вопросу о названии парка. Записка была подготовлена по результатам специальных историко-культурных изысканий, контент-анализа медийных источников, лингвистического моделирования использования различных топонимов в разговорной речи и даже специально проведенного экспериментального полевого исследования, в рамках которого волонтеры недалеко от места будущего парка фиксировали реакцию прохожих, задав перед этим им провокационный вопрос: «Не подскажете, как пройти в Зарядье?». Завершалась записка настоятельной рекомендацией отказаться от названия «парк “Россия”», а использовать исторический топоним Зарядье. Аргументы аналитической записки оказались достаточно убедительными, так что в итоге название будущего парка действительно было изменено.

После успешного завершения исследования по Зарядью я получил предложение стать штатным антропологом в новом консалтинговом бюро КБ Стрелка, которое начало свою деятельность в сентябре 2013 года как небольшой урбанистический стартап. К тому моменту я уже 8 лет занимался академической наукой в Государственном республиканском центре русского фольклора, однако именно тогда переживал крайне сложный период своей карьеры — недавно назначенный новый директор Александр Ефимов поставил задачу расформировать научный отдел современного фольклора, который я возглавлял, и уволить всех его сотрудников. Когда меня наконец уволили, я начал новую жизнь, профессионально занявшись прикладной антропологией в КБ Стрелка.

Первые исследовательские проекты в компании оказались достаточно удачными. Их результаты нравились не только моим коллегам-проектировщикам, но и заказчикам. Однако довольно быстро стала заметна первая серьезная проблема — в то время даже среди образованных людей мало кто знал и понимал, что такое городская антропология, какие методы она использует и какие проблемы может решать. Многие архитекторы и урбанисты, с которыми я работал, воспринимали антропологию как что-то среднее между шаманизмом и чистым волшебством. Им казалось, что загадочная антропология, которая непонятно как устроена, может найти ответ буквально на любой вопрос. Существовала даже поговорка «В любой непонятной ситуации зови антрополога». При этом не всегда наши выводы и рекомендации получалось адекватно перевести на язык архитектурного проектирования. Иногда, получив наш отчет, проектировщики не понимали, что с ним делать дальше.

Другие коллеги упорно путали антропологию с количественной социологией, полагая, что и в том, и в другом случаях речь идет об опросах населения. От меня

они ждали «мнения горожан в процентах» и очень огорчались, узнав, что глубинные интервью не дадут им никакой статистической информации, которую потом можно было бы визуализировать в презентации или в отчете. Впрочем, вскоре оказалось, что определенной заменой цифр социологических опросов могут стать смачные цитаты из полевых интервью, которые заметно украшают презентации и очень нравятся заказчикам. С тех пор подбор ярких цитат стал одним из обязательных компонентов для каждого нашего исследования.

Если коллеги-урбанисты не понимали, как антропологи делают какие-то выводы, не имея цифр, то заказчики обычно впадали в ступор от одного только слова «антропология». У них оно устойчиво ассоциировалось исключительно с измерением черепов неандертальцев, то есть с физической антропологией. Поэтому регулярно возникали вопросы, зачем вообще антропологов привлекают для участия в урбанистических проектах. Чтобы снять подобные вопросы, мне приходилось практически на каждом публичном мероприятии, где я присутствовал, выступать с небольшим ликбезом о том, что такое городская антропология, как она работает, для чего может использоваться. Заказчики обычно слушали мои рассказы с большим интересом, некоторые потом говорили о том, что антропология им кажется «модной фишкой», сильно украшающей проект. Однако чувствовалось, что все-таки они так до конца и не понимают, как это работает.

Самая смешная история «про черепа» у меня случилась не с заказчиками, а с потенциальной сотрудницей. Когда я выступал с докладами на каких-то публичных мероприятиях, ко мне потом регулярно подходили слушатели, которые начинали расспрашивать подробнее о моей работе, а потом осторожно интересовались, нет ли у нас в Центре городской антропологии свободных вакансий. Однажды одна из слушательниц попросила у меня визитку и потом позвонила с вопросом, есть ли у нее шанс пойти к нам работать. Рассказывая по телефону о нашей деятельности, я пожаловался ей на то, что некоторые думают, что специалисты по городской антропологии занимаются измерением черепов горожан. Девушка не поняла моей иронии и начала сбивчиво объяснять, что хотя она никогда в своей карьере измерением черепов горожан не занималась, она так хочет у нас работать, что готова освоить и это занятие.

Довольно быстро стало понятно, что прикладная городская антропология в целом у многих вызывает повышенный интерес, кажется чем-то новым, свежим и модным, однако почти никто не знает, как она устроена. Стало понятно, что прикладную антропологию надо системно «раскручивать», проводя большую разъяснительную и просветительскую работу. Одним из решений, направленных на популяризацию этого направления, стало создание в структуре КБ Стрелка отдельного структурного подразделения — Центра городской антропологии, руководителем которого я стал. Впрочем, первое время я был одновременно и руководителем, и единственным сотрудником Центра, то есть фактически руководил сам собой. Других штатных единиц в этой структуре первоначально не было. Небольшие исследования я проводил самостоятельно, при реализации более масштабных проектов привлекал коллег-антропологов в качестве внештатных собирателей, а отчеты все равно писал сам.

Хотя первоначально у меня были надежды на то, что я смогу довольно быстро «раскрутить» прикладные антропологические исследования как отдельный продукт компании, скоро стало понятно, что рынок к этому еще не готов. Во-первых, КБ Стрелка стремительно завоевала репутацию компании, которая занимается урбанистическим консалтингом, а не чистыми исследованиями. Ей обычно заказывали разработку стратегий и концепций, где прикладная

антропология оказывалась «защита» внутри в качестве одного из видов предпроектных исследований. С другой стороны, и для бизнеса, и для государственных структур работа антропологов все-таки казалась «котом в мешке», от которого непонятно чего ждать. Количественные социологические опросы были в этом отношении более привычным и понятным продуктом.

Опыт профессионального погружения в мир прикладной антропологии довольно быстро развеял многие мифы, которые были у меня в голове. Так, например, изначально мне казалось, что работа в коммерческом секторе обеспечит мне щедрое финансирование всех исследований, которые я запланирую в рамках проекта. В реальности все оказалось совсем иначе. Суровые законы рынка заставляют тебя постоянно думать о том, как снизить расходы. Если ты слишком много денег потратишь на проведение исследования, то общие расходы могут оказаться выше, чем та сумма, которую ты получаешь от заказчика, и это означает, что вместо прибыли ты получаешь убытки. И наоборот — чем сильнее тебе удастся снизить расходы, тем больше будет прибыль компании. Следует добавить, что крайне актуален тут и принцип «Время — деньги». Чем дольше ты делаешь проект, тем более тяжелым грузом твоя зарплата ложится на его бюджет. Поэтому в прикладной коммерческой антропологии чем быстрее и дешевле ты сумеешь провести исследование, тем лучше для всех.

Тут важно не перейти грань, когда чрезмерное сокращение и удешевление исследования критически влияет на качество. Хорошая новость в том, что у тебя почти всегда есть бюджет на расшифровщиков, здесь тоже главную ценность представляет выигранное время: выгоднее заплатить профессионалам, чтобы они всего за несколько дней расшифровали все материалы экспедиции, чем сидеть и неделями обрабатывать собранные интервью самому. Но в целом в прикладной антропологии ты привыкаешь за несколько недель делать проект, который в академической науке ты делал бы не менее полугода.

Сжатые сроки и бюджеты вынуждают тебя постоянно развиваться, думать над тем, как работать более эффективно. Из этого стремления выросло одно из самых успешных и новаторских исследовательских направлений Центра городской антропологии — изучение «цифровых следов» пользователей методами digital-антропологии. Работая в консалтинговой компании, мы регулярно сталкивались с ситуацией, когда результаты исследования нужны «уже вчера», а денег и времени на экспедицию в город, где реализуется проект, в бюджете нет. Я много думал над тем, можно ли разработать метод дистанционного антропологического изучения города, который при этом не был бы профанацией. Однако решить эту задачу смогла лишь моя коллега и давний единомышленник Дарья Радченко (когда-то мы с ней в соавторстве пытались написать монографию про интернет-фольклор), которая формально пришла работать в Центр городской антропологии на должность моего заместителя, а фактически открыла отдельное исследовательское направление, основанное на антропологическом анализе пользовательских текстов и/или фотографий, связанных с теми или иными местами в изучаемом городе [Радченко 2016]. Дополнительным бонусом для нас стал тот факт, что методы digital-антропологии, которые использует Дарья, дают возможность количественного анализа собранного массива данных, так что наконец-то мы можем порадовать коллег и заказчиков красивыми графиками и процентами, которых им так не хватало в полевых антропологических исследованиях.

За пять лет существования Центр городской антропологии изрядно вырос и набрался опыта. Сейчас здесь работает уже 6 штатных сотрудников. Во время публичных выступлений мне все реже приходится объяснять, что городская

антропология не имеет отношения к измерению черепов. Социальная антропология за прошедшие годы стала значительно более известной и популярной в обществе. Теперь у нас есть заказчики, которые уже знают, на что мы способны, и сознательно заказывают именно антропологические исследования. Очень приятно, что за это время у нас появились и свои конкуренты, коллеги-антропологи, которые проводят прикладные исследования по заказу архитектурных бюро, девелоперских компаний и даже государственных структур. Фактически происходит формирование рынка прикладной антропологии, пусть пока и несопоставимого с рынком социологических опросов.

Постепенно выстраиваются и успешные взаимоотношения с коллегами-проектировщиками, хотя некоторые трудности перевода с антропологического на архитектурный язык еще остаются. Так, например, опытным путем удалось выяснить, что архитекторы с их развитым визуальным мышлением довольно плохо воспринимают многостраничные текстовые отчеты антропологов. Иногда им бывает сложно даже прочитать эти тексты до конца. Сначала мы сильно расстраивались по этому поводу, потому что в такой ситуации сложно ожидать, что результаты твоего исследования будут максимально эффективно использованы в проекте. А потом просто начали менять форму представления результатов исследования: устраивали устные презентации с возможностью обсуждения и вопросов, активнее использовали инфографику и фотографии, начали верстать отчеты в виде ярких книг с картинками, рассматриваем возможность представлять ключевые выводы исследования в формате видеороликов.

Как ни странно, сложнее всего у нас пока выстраиваются отношения с коллегами из академической науки. Понятно, что ни о какой открытой враждебности речи не идет. Напротив, многие антропологи из университетов и академических институтов с энтузиазмом относятся к нашим предложениям принять участие в каких-то прикладных исследованиях. Однако часто такого рода деятельность воспринимается как подработка, «халтурка». Всерьез вникать, как устроены прикладные антропологические исследования, готовы лишь немногие. Зато среди коллег из академической среды находится немало тех, кто априори считает коммерческую антропологию «ненастоящей наукой». Складывается парадоксальная ситуация: у людей со стороны работы прикладных антропологов вызывают большой интерес и живой энтузиазм, в то время как коллеги по цеху смотрят на их деятельность свысока.

В принципе, с подобным отношением прикладные антропологи сталкиваются не только в России. В большинстве западных стран антропологу престижнее (и, как ни парадоксально для нас, обычно прибыльнее) работать в университете, нежели в коммерческой компании. Прикладные антропологи из-за постоянных перегрузок не успевают ездить на конференции, писать и публиковать научные статьи. Более того, очень часто по условиям контракта все права на результаты исследования принадлежат заказчику, так что ученый не имеет права ничего публиковать без его официального разрешения. А даже если у кого-то и получается издать статью по материалам своего прикладного исследования, то коллеги из академической науки скорее всего будут критиковать ее за недостаточную теоретическую глубину.

Снисходительное отношение представителей академической науки по отношению к прикладникам можно понять, но едва ли стоит поощрять. В конце концов, еще классик антропологии Бронислав Малиновский подчеркивал в своих работах, что любое исследование, даже посвященное академической теории, одновременно всегда имеет и прикладной характер: «К сожалению, в некоторых кругах до сих пор держится устойчивое, хотя и ошибочное мнение, что между антропологией

практической и антропологией теоретической, или академической, существует фундаментальное различие. Правда заключается в том, что наука начинается с ее практического применения» [Малиновский 2004: 22–23]. И в этом отношении исследователям, которые сейчас не задумываются о прикладных аспектах своей научной работы, имеет смысл поближе познакомиться с деятельностью тех, кто ставит на первое место практическое применение своих исследований.

Несмотря на положительную динамику, в России прикладные антропологические исследования до сих пор находятся в стадии становления, а опубликованные на русском языке работы этого направления крайне малочисленны. В будущих номерах журнала мы постараемся восполнить этот пробел как за счет публикации на русском языке классических западных работ по прикладной антропологии, так и представляя статьи, подготовленные по результатам исследований Центра городской антропологии. Хочется надеяться, что эти публикации будут интересны не только энтузиастам прикладной антропологии в России, но и, как говорится, широкому кругу заинтересованных читателей.

Литература

- Богатырь, Н. (2012). Антропология организаций и сетевых сообществ: история и современность. *Этнографическое обозрение*, 2012(3), 3–12.
- Кулешов, Е. В. (2001). СобираТЕЛЬская работа в Тихвине: аксиология городского пространства. *Живая старина*, 2001(1), 13–15.
- Кулешов, Е. В. (2004). «А Тихвин тогда маленький был...». В А. Ф. Белоусов, В. В. Абашев, Т. В. Цивьян (Сост.). *Геопанорама русской культуры: Провинция и ее локальные тексты*, 161–178. Москва, 2004.
- Лопуленко Н. А. (2012). *Исследования по прикладной и неотложной этнологии, 1990–2011: аналитический обзор*. Москва, 2012.
- Малиновский Б. (2004). *Избранное: Динамика культуры*. Москва, 2004.
- Радченко Д. А. (2016). Мегapolis в объективе: фотографии в социальных сетях как источник данных о пользовании территорияей. *Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований*, 2016(5), 25–36.
- Шевелева А. (2016). Дача — национальная русская мечта. *Esquire*, 2016(124), 26–29.

References

- Bogatyr', N. (2012). Antropologiya organizatsii i setevykh soobshchestv: istoriia i sovremennost' [Anthropology of organizations and network communities: history and modernity]. In *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], 2012(3), 3–12. (In Russian).
- Kuleshov, E. V. (2001). Sobiratel'skaia rabota v Tikhvine: aksiologiya gorodskogo prostranstva [Fieldwork in Tikhvin: axiology of urban space]. In *Zhivaiia starina* [Antiquity alive], 2001(1), 13–15. (In Russian).
- Kuleshov, E. V. (2004). "A Tikhvin togda malen'kii byl..." ["And Tikhvin used to be small then..."] In A. F. Belousov, V. V. Abashev, T. V. Tsivyan (Compl.). *Geopanorama russkoi kul'tury: Provintsiia i ee lokal'nye teksty* [Geopanorama of Russian Culture: the Province and Its Local Texts], 161–178. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. (In Russian).
- Lopulenko, N. A. (2012). *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii, 1990–2011: analiticheskii obzor* [Studies in applied and urgent ethnology, 1990–2011: An analytical review], Moscow. (In Russian).
- Malinowski, B. (2004). *Izbrannoe: Dinamika kul'tury* [Selected works. Dynamics of culture], Moscow. (In Russian).
- Radchenko, D. A. (2016). Megapolis v ob'ekte: fotografii v sotsial'nykh setiakh kak istochnik dannykh o pol'zovanii territoriei [Megapolis in focus: Photos on social networks as data source on usage of urban territory]. *Labirint. Zhurnal sotsial'no-gumanitarnykh issledovani* [Labyrinth. Journal for social studies in the humanities], 2016(5), 25–36. (In Russian).
- Sheveleva, A. (2016). Dacha — natsional'naia russkaia mechta [Dacha as the Russian dream]. *Esquire*, 2016(124), 26–29. (In Russian).

ФОЛЬКЛОРИСТИКА ПОМОГАЕТ ТУРИЗМУ, А ТУРИЗМ — ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

АВРОРА ВАН ДЕ ВИНКЕЛЬ

✉ AURORE.VANDEWINKEL@UCLouvain.be

Перевод Дарьи Радченко

Для цитирования статьи:

Винкель, А. ван де (Автор), Радченко, Д. (Пер.). (2018). Фольклористика помогает туризму, а туризм — фольклористике. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 214–216.

FOLKLORE STUDIES HELP TOURISM, TOURISM HELPS FOLKLORE STUDIES

AURORE VAN DE WINKEL

✉ AURORE.VANDEWINKEL@UCLouvain.be

Tr. by D. Radchenko

To cite this article:

Winkel, A. van de (Author), Radchenko, D. (Trans.). (2018). Folklore studies help tourism, tourism helps folklore studies. *Urban Folklore & Anthropology*, 1(1), 214–216. (In Russian).

С 2012 года я провожу Брюссельский тур городских легенд. Тур занимает два часа, и за это время я пересказываю участникам около двадцати современных легенд, которые бытуют в этом городе. Эта идея родилась случайно. Когда я работала над диссертацией по современным легендам на факультете коммуникаций Лувенского Католического университета, я проанализировала содержание 300 историй. Применяя методологию семиотико-прагматического анализа, я ставила своей задачей выявить роль рассказчика нарратива, роль, которую он приписывает своей публике, и то, какие скрытые сообщения распространяет легенда. В 2012 году Фламандская ассоциация предложила мне организовать конференцию по современным легендам и, в том числе, создать маршрут, чтобы провести ее участников по тем улицам, где локализируются нарративы.

Для этого я собрала все известные мне истории о Брюсселе и выбрала те, которые я могла бы пересказывать в центре города. Некоторые из них я знаю с детства: например, мама рассказывала много историй о небезопасности в городе и странном поведении диких животных. Другие я услышала в школе или от друзей. Последние я нашла в интернете, исследуя социальные сети, блоги и форумы. Иногда я обнаруживала современные легенды и в научной литературе. Во время тура участники нередко говорят, что такие же сюжеты бытуют и в их городах, а также рассказывают новые истории — и это дает старт новым моим исследованиям.



Фотографии предоставлены автором

Брюссельский тур по городским легендам — одна из главных форм моей работы с широкой публикой. Он позволяет мне не только говорить о своей работе, но и в развлекательной форме показывать необходимость проверять информацию. Выходя на улицы, я пересказываю легенду так, как будто я действительно услышала ее от «друга моего друга». Иными словами, я играю роль исполнителя фольклора (сторителлера). Затем я объясняю, что в этой истории правда, а что ложь, откуда происходит сюжет и почему люди в него верят. В конце тура я даю участникам несколько советов о том, как верифицировать сведения, циркулирующие по интернету.

На экскурсию я не беру детей младше 12 лет, потому что сначала я пересказываю нарративы как факты, а некоторые истории вызывают страх или отвращение. Чтобы заинтересовать, я выбираю разные истории: про пищу, про опасность, про животных и, наконец, использую студенческий фольклор. Для молодой аудитории я опускаю слишком страшные истории — тур должен оставаться веселым.

При помощи моей книги, тура и выступлений в бельгийских медиа я пытаюсь донести до людей необходимость верифицировать информацию — но в забавной форме. И еще я провожу параллели со старыми и традиционными легендами, чтобы показать, что такие нарративы не новы. Часть экскурсантов с радостью узнает, что истории, которые они знали с детства — неправда, а часть встречается с ними в первый раз. Иногда они пересказывают их потом друзьям и родным; надеюсь, что вместе с опровержением. Но пока я не замечала, что эти легенды становятся более популярны благодаря моим экскурсиям или разрушают поле — участники пересказывают мне собственные варианты легенд, и они заметно отличаются от «моей» версии. Думаю, что они и пересказывают их другим на свой лад, так что традиция остается живой. Поэтому не знаю, влияет ли тур на традицию — но совершенно точно, что интерес к ней возрастает.

Моя задача — не только привлечь внимание людей к этим историям, но предупредить их о последствиях их распространения: развитии предрассудков, консерватизма, расизма, мизогинии и т. д. Поэтому я всегда структурирую рассказ так, чтобы люди понимали, почему это легенды и как они могут влиять на нашу жизнь. И больше того — я занимаюсь этим именно потому, что, на мой взгляд, современные легенды — хорошее начало для разговора о фальсифицированных новостях и массовых представлениях.

«ЛУЧШИЕ ДИАГНОСТЫ — ПОЛИЦЕЙСКИЕ»:

Иосиф Зислин О «ЯЗЫКАХ ОПИСАНИЯ» В КЛИНИЧЕСКОЙ ПСИХИАТРИИ И АНТРОПОЛОГИИ

БЕСЕДОВАЛИ Дарья Радченко и Александра Архипова



Для цитирования статьи:

Зислин, И. (Автор), Радченко, Д., Архипова, А. (Инт.). (2018). «Лучшие диагносты — полицейские»: о «языках описания» в клинической психиатрии и антропологии. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 217–223.

To cite this article:

ZISLIN, J. (AUTHOR), RADCHENKO, D., ARKHIPOVA, A. (INT.). (2018). "THE POLICE ARE THE BEST DIAGNOSTICIANS": ON "DESCRIPTION LANGUAGES" IN CLINICAL PSYCHIATRY AND ANTHROPOLOGY. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 217–223. (IN RUSSIAN).

Зислин Иосиф (Zislin Yosef) — израильский психиатр. Живет в Иерусалиме. Закончил медицинский институт в Ленинграде, работал врачом в психиатрической больнице. Специализацию по психиатрии прошел в Израиле. Более 17 лет был инструктором по клинической психиатрии на медицинском факультете Иерусалимского Университета. В настоящее время частнопрактикующий врач-психиатр. Область научных интересов: клиническая психиатрия, психофармакология, антропологическая психиатрия, философия психиатрии. Автор более 90 работ, опубликованных на английском, русском и иврите.

Расскажи для наших читателей, как ты стал психиатром и при чем здесь антропология?

И Я клинический психиатр, занимаюсь нормальной клинической психиатрией: смотреть, принимать, лечить больных, выписывать им лекарства. Пишу судебные экспертные заключения. Не занимаюсь я только психотерапией, хотя, конечно, и психология, и психотерапия присутствуют при каждом разговоре с пациентом.

Я рос в Ленинграде, в очень филологической семье без всякого отношения к медицине, и психиатрией в медицинском вузе я стал заниматься с первого курса из-за интереса к «языку». Не только к языку как объекту классической лингвистики, но как к «коду бессознательного». В моде был запрещенный психоанализ, и я им очень интересовался. Частично, конечно, из-за его запрещенности. Даже в медицинском институте нам это не преподавали совсем. Но еще в 9 классе я поехал из Ленинграда в Москву слушать лекции Лотмана в Пушкинском музее,

и это произвело на меня очень сильное впечатление. Примерно тогда же мой друг со школы Алексей Егоров (сейчас он известный профессор психиатрии в Петербурге) свел меня с сотрудниками лаборатории, которые занимались межполушарной асимметрией, лингвистикой и параллельно лечением душевнобольных. Там работали очень крупные и яркие исследователи: Лев Балонов, Вадим Деглин, Татьяна Черниговская, туда приезжал и Вяч.Вс. Иванов. Так я познакомился с семиотикой, стал читать тартусские сборники. Ну и в эти же годы мне впервые попались в руки работы Л. С. Выготского, что совершенно перевернуло мое отношение к психологии, психоанализу и языку и окончательно определило мой путь в медицине.

Медицинское образование я получил в России, а потом уехал в начале 90-х в Израиль — и из ситуации монолингвистичной я сразу окунулся в многоязычную и «многокультуральную» жизнь. Плюс был шок собственной «немоты», особенно сильный в начале эмиграции. Мне кажется, что именно этот ужас немоты и вернул меня к занятию языком. Такая автотерапия. Я очень быстро — через полгода после приезда — стал работать психиатром, и это было очень непросто. В Израиле на очень маленьком пространстве ты можешь наблюдать многообразие этнических, религиозных, конфессиональных групп. И все сходят с ума по-своему, и у всех разное отношение к душевным расстройствам. В отличие от моих привычных ленинградских пациентов, израильские пациенты и многочисленные туристы, попадавшие к нам в больницу, говорили на всех возможных языках, например, однажды нам пришлось искать переводчика с хорватского, уже не говоря про амхарский, идиш или ладино.

Именно культурное разнообразие подтолкнуло психиатра к антропологии?

Вот это огромное языковое и культурное многообразие Израиля подогрело мой старый интерес к изучению роли языка у душевнобольных, и мне стало интересно: как врачи, не понимающие язык пациента или работающие через переводчика, меняют свое поведение в таких неординарных ситуациях. В какой-то момент я понял, что надо обращать внимание не только на то, *как* и *что* говорит пациент, но и на то, *как, что и почему* говорит врач. Ведь на разных языках говорят не только пациенты, но и врачи. Особенно заметно это было у нас в больнице: в отделении собрались врачи из России, Америки, Франции, Аргентины, Эфиопии.

Понимание роли языка в клинике естественно приводит врача к новым и новым вопросам. А понять язык без понимания антропоса — невозможно. Но когда среда монокультуральная и монологичная, вопросов таких возникает меньше. А вот когда среда полиэтническая, то этих вопросов избежать трудно, а стандартные учебники давали весьма примитивные ответы на эти вопросы.

Важно понимать, что любое переживание в норме, а уж тем более в патологии, обязательно вплетено в язык культуры. Любое маркирование явления как ненормального базируется на культурных кодах. Возьмем, например, больного, говорящего на двух языках. При этом один из таких языков является для него родным, а второй — поздно приобретенным. Так вот оказалось, что в ситуации острейшего психоза, когда тревога и страх переполняют его, а бред еще только формируется, намеренное переключение психиатром на второй (поздно приобретенный) язык моментально приводит к улучшению клинической картины. Такое улучшение обычно очень кратковременное, но очень заметное. Это показывает, что первый, родной язык играет роль «генератора» психоза, а второй язык является для самого пациента языком описания состояния.

И переключение на второй язык дает пациенту уникальную возможность как бы дистанцироваться от собственного психоза. После того, как я это понял, я стал использовать такой терапевтический прием в клинике, и довольно успешно.

А что бывает, если пациент и врач говорят на разных языках (кроме банального непонимания)?

Само по себе «банальное непонимание» чрезвычайно интересно, и если его «раскопать», мы выйдем на уровень глубинной психологии как врача, так и пациента. Я сейчас пишу работу, где пытаюсь проанализировать логику врачей при написании патографий великих людей. И там проблема непонимания или узости медицинского понимания встает во весь рост. Легкость, с какой психиатры ставят диагнозы, например, литераторам на основании анализа их произведений, просто поражает. Но мне хочется не просто критиковать такой упрощенный подход к явлениям искусства, но и понять, а почему врачи именно так воспринимают тексты и паттерны поведения. Например, в психиатрии есть такой термин — «неологизм». И в филологии, и в психиатрии он значит одно и то же — изобретение новых слов. В литературоведении эта тема изучалась на примере творчества авангардистов. В психиатрии — это лишь один из симптомов нарушения мышления. И вот оказалось, что в билингвальной диагностической ситуации, если врач и пациент не в равной степени владеют общим языком, то врач выбирает одну из двух тактик в ситуации, когда сталкивается с неологизмом или просто не понял смысл высказывания. При этом тактика понимания\непонимания неологизма будет отражать общее понимание\непонимание языка душевнобольного. Первую тактику можно назвать «наглой тактикой»: все свое непонимание языка пациента врач будет объяснять нарушениями мышления обследуемого и часто маркировать непонятные высказывания обследуемого как неологизмы. Вторая тактика — «застенчивая»: врач будет склонен считать свое непонимание своей виной, трактуя любые непонятные высказывания пациента как результат своего недостаточного владения языком. Честно сказать, я и сам на разных стадиях овладения ивритом применял обе тактики, но я уже мог их отрефлексировать, что очень сильно помогло мне не впасть в крайности и не наделать лишних диагностических ошибок. И тут мне показалось, что это уже не очень далеко от антропологического полевого наблюдения.

А были ли ошибки диагноза, связанные с непониманием «культурного кода»?

Конечно, да! Первая моя ошибка, когда я только начал работать в Израиле, была следующая: я увидел, что пациентка, религиозная девушка, которую я за день до этого принимал в приемном покое, стоит, качается и что-то бормочет. Я испугался, что состояние ее резко ухудшилось и что это признак кататонического синдрома. Но будучи осторожным и не очень уверенным в знании иврита, я позвонил отцу (который был известным гебраистом), чтобы посоветоваться с ним. «Да она просто молится и читает псалмы», — последовал ответ. И тогда я понял, что недостаточно хорошо знать симптомы, но хорошо бы понимать языки разных культурных и конфессиональных групп. Ведь твоя культура — это количество языков, которыми ты владеешь — и не только в лингвистическом смысле, а языки как способы описания.

Мне всегда казалось, что антропология занимается типичным поведением, а психиатрия изучает девиации. А для изучения девиации мы должны знать, что есть норма. Когда мы видим, что по улице бежит голый человек, мы должны понимать, что это может быть вариант А (бежит гениальный ученый Архимед, и это норма для древних греков) или вариант Б (перед нами бежит человек в состоянии психоза).

Психиатрия — это не исследование ненормальности вообще, а прежде всего понимание поведения личности в особых условиях, в особых состояниях. И в этом смысле психиатрия много дает для понимания «нормы».

А вопрос, что мы понимаем, когда бежит голый человек, — это вопрос чисто «полицейский» (не в ругательном смысле слова). В этой ситуации мы опираемся на привычные модели «нормы» и «безумства» (без всякого Фуко), и эти модели работают. Поэтому вообще лучшие диагносты — полицейские: они на интуитивном уровне понимают, тащить ли человека в сумасшедший дом или бить дубинкой по голове. Хотя и здесь культуральные различия иногда играют роль. Например, в Израиле почти нет алкоголизма. Врачи почти не знакомы с белой горячкой. И полицейские не часто сталкиваются с алкоголиками. Так вот, начальник полицейского участка, расположенного у Стены Плача, лично привез мне огромного роста русского «субботника Ваню» в черной кипе (выходца из русской религиозной группы, принявшей иудаизм), который несколько месяцев жил у Стены Плача, прося милостыню и попивая водку. Полицейский притащил его ко врачу по своей инициативе, искренне утверждая, что человек серьезно болен душевной болезнью и нуждается в срочной госпитализации. Мотивировал он это очень просто: здоровый человек не может выпить в день две бутылки водки и не умереть при этом! Полицейский, который сам был выходцем из Ирака, не учел нормы алкоголя для русской души. И мне пришлось приложить немало усилий, чтобы наш обследуемый избежал больницы и вернулся в комфортное для него место, к Стене Плача.

Иосиф, ты все время в своих публичных выступлениях говоришь «культуральная психиатрия». А что это такое, и есть ли антропологическая психиатрия?

Существует два понятия, по сути разных: культуральная (она же транскультуральная или этнографическая) психиатрия и антропологическая. Транскультуральная психиатрия родилась довольно давно, сто лет назад, когда германские психиатры, отцы современной психиатрии, поехали смотреть, существуют ли те болезни, о которых они писали в Европе, в других странах: например, Эмиль Крепелин поехал на Яву. И выявили — да, выделенные «европейские» болезни (такие, например, как шизофрения или маниакально-депрессивный психоз) существуют, но имеют свои особенности. И тогда транскультуральная психиатрия стала сравнивать формы болезни в разных странах, но параллельно обнаружила и такие состояния, которые западным врачам совершенно не были известны. По сути, психиатры, использующие такой подход, мало чем отличались от антропологов начала XX века. После чего психиатрия радостно начала описывать «культуральные синдромы», например, «Амок», «арктическую лихорадку», «синдром коро» в Юго-Восточной Азии. Мужчины, у которых появляется такой синдром, считают, что их половые органы могут втянуться в живот и исчезнуть совсем, и вследствие этого человек умрет. Описано на сегодняшний день таких синдромов немало, но психиатры не задаются простым вопросом: а почему такие синдромы появляются в одних культурах и совершенно отсутствуют в других? А вот антропология дает нам возможность задать такой вопрос и даже попытаться найти ответ на него.

Понимаете, в чем дело: пока психиатрия описывала такие экзотические синдромы среди неевропейских народов, она как-то упустила из внимания, что *внекультуральных* симптомов не существует в принципе. Этим антропологическая психиатрия отличается от психиатрии культуральной: она не делит расстройства на синдромы обычные и на синдромы культуральные (то есть экзотические). Для нее любой синдром — культуральный (в какой-то степени), и поэтому она должна всегда учитывать контекст расстройства, принимая во внимание данные антропологии, лингвистики, фольклористики, истории.

Часто традиционные психиатры не очень задумываются над дефиницией «культура» и работают на таком уровне «наивных понятий». Именно такая наивность и дает возможность замечать *только* редкие и экзотические проявления у далеких туземцев или среди редких религиозных групп. Мне же ближе другое понимание, для которого человек — это некое животное, висящее в «семиотической паутине» смыслов. И тогда оказывается, что внекультуральных симптомов и болезней-то и нет вовсе. Например, такое явление, как отождествление себя с библейскими героями или с богом, для иерусалимского психиатра, который сталкивается с этим достаточно часто и рутинно, теряет свой заманчивый и изысканный флер и практически выходит из поля транскультуральной психиатрии. Для психиатра, скажем, скандинавского или российского подобные явления будут редкими, экзотичными и более «культуральными». Таким образом, степень «культуральности» синдрома будет в огромной степени зависеть не столько от понимания культурной наполненности явления, сколько от знакомства врача с ним.

Ну а все-таки, зачем антропология для психиатрии? В чем прикладной интерес врача?

В психиатрии есть проблема: у нас нет теоретического метаязыка, мы работаем на том языке, на котором говорит наш больной. Это одновременно и достоинство, и недостаток. Например, когда пациент говорит: «Я вижу зеленых человечков», — я так и должен это записать, а потом давать оценку. Мы записываем, а потом прикрещиваем ярлыки и определяем это как зрительную галлюцинацию, иллюзию, бред или симуляцию. И с того момента, как мы перевели слова пациента на терминологию профессиональную, придали ему клинический смысл, соединили с другими симптомами и ввели в сетку классификации, само наполнение, содержание такого переживания становятся для врача малозначимыми. А дальше мы уже строим на этом диагностику и лечение. Например, по содержанию депрессивных жалоб и поведению больных я выделил для себя «депрессию питерскую», «депрессию марокканскую» и «депрессию грузинскую». Депрессия как болезнь — одна, а вот выражение ее, структура жалоб и поведения — совершенно разные у разных этнических групп. Кстати, учет таких особенностей не только представляет теоретический интерес, но и дает возможность, например, лучше оценить глубину депрессии, а в некоторых случаях и предотвратить суицид у таких больных. А например, применение методов нарративного анализа, позволило выделить особый класс опасных бредовых состояний, соответствующий известному мотиву «страдающего праведника»

Антропологический подход позволил мне построить первую типологию транскультуральных синдромов, выделив синдромы локальные, базирующиеся, скорее всего, на одном локальном мифе, синдромы столкновения, или синдромы, возникающие у пилигримов при встрече с высоко значимым культурным знаком, и синдромы смешанные.

При этом я совершенно не хочу сказать, что наша диагностическая классификация плоха и примитивна. Она такая, какая есть, и отражает уровни нашего понимания и, в большей степени, нашего непонимания природы душевного расстройства. Но пользоваться ей надо хотя бы для того, чтобы говорить на понятном и унифицированном для профессионалов языке.

А что привносит антропология?

«Понимание понимания». Я увидел это неформальное определение в книге по антропологии денег («Фетиш и табу: антропология денег в России»), и оно мне очень пришлось по душе. С одной стороны, включая симптоматику пациента в широкий контекст языка, культуры, религии, я начинаю лучше его понимать. А с другой стороны, я начинаю рефлексировать над своим пониманием и над своим языком описания. Почему я думаю так? Почему я воспринимаю так? Что и как влияет на это? Почему я ошибаюсь? И это, как мне кажется, очень важно. Почему одного и того же пациента врачи описывают и понимают столь по-разному и часто ставят одному и тому же человеку совершенно разные диагнозы? А как и почему действует врачебное сообщество? И здесь очень полезно для врача поучиться у антропологов, изменить язык описания, взглянуть на всю лечебную ситуацию с другой стороны, «поменять свою оптику», как говорят антропологи. А это и есть самое сложное в рутинной клинической практике.

Возьмем ситуацию с «моральными паниками» — ситуацию, когда часть общества начинает спланиваться против некоей угрозы, считая ее реальной, и для этого взывает к переделке «моральных норм». Психиатры, как правило, не знакомы с этим понятием, но в тот момент, когда ты понимаешь, что существует такое явление, как моральная паника, ты можешь включить его в этот контекст. И тогда всю ситуацию — не только то, что говорит больной, но и то, что говорит врач, можно увидеть совсем иначе.

Например, в России, начиная с мая 2016 года разворачивается паника по поводу так называемых «групп смерти» («синих китов»). Паника была спровоцирована статьей в «Новой Газете», автор которой написал не просто о наличии таких групп, но о том, что в этих группах подростками манипулируют (по специальному плану) и заставляют совершить суицид некие кураторы «заграничного разлива». Все бурно обсуждают статью, происходят аресты, появляются пациенты — и те, кто говорят, что они — жертвы «групп смерти», и те, кто выдает себя за «кураторов».

И тут начинается интересная история уже с психиатрами. Ведь проблема с самоубийствами, а особенно с суицидами в подростковой среде реально существует. По сути, самоубийство — это самая большая угроза в психиатрии. В 2017 году в «Сибирском психиатрическом журнале» была опубликована статья, чье краткое содержание можно пересказать несколькими словами: «Мы исследуем группы смерти. У нас в Сибири большое число самоубийств. Это число возросло, потому что появились группы смерти». Но когда мы открываем статью, мы видим, что авторы описывают один кейс: подросток, неполная семья, немножко алкоголизм, немножко наркотики, зависает с водкой и друзьями в гараже, немного выпил, на спор (насколько быстро придет «скорая») слегка порезал вены и был госпитализирован. И когда читаешь это, в общем-то, грамотное и правильное описание, становится понятно, что никакой связи с «группами смерти» нет и быть не может. Но в клиническом

анамнезе есть замечание матери, что он вроде бы состоял в такой группе (а такое замечание очень типично — это попытка переложить вину за поведение сына на некую внешнюю силу). А поскольку желание найти причину велико, и пресса уже обозначила виновных, то врачи с удовольствием за это хватаются! И в конце статьи неожиданно говорят: «Вот, во всем виноваты группы смерти». И тут как раз должна была включиться антропологическая психиатрия — т. е. рассматривать, с одной стороны, весь контекст поведения подростка, смысл его действий, но и, что не менее важно, логику и мотивацию поведения родственников, дающих свои объяснения. И, конечно, очень важно учитывать логику поведения и самого диагноста. В нашем случае это означает то, что врач делает свои профессиональные выводы, будучи включенным в поле моральной паники, и именно это приводит его к неправильным заключениям. А дальше в статье идут рекомендации на государственном уровне: запретить интернет, и все такое. И получается замкнутый круг. Врачи говорят, дальше СМИ со ссылкой «психиатры говорят» публикуют статьи, родители пугаются и бегут к психиатрам, психиатры получают положительное подкрепление.

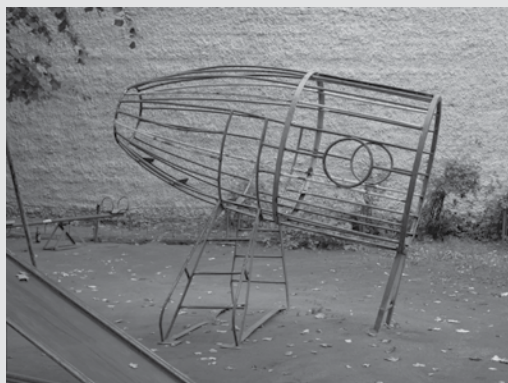
Иосиф, номер этого журнала посвящен городским легендам. А современные сюжеты городской легенды проникают в бред пациентов?

Иногда бывают необычные случаи. Я консультирую москвичку лет 70, которая развила очень интересный бред. То есть для обычного клинического психиатра это обычный бред преследования. Но он интересен мне и вам, антропологам города, именно своим содержанием. Она рассказывает, что ее преследуют черти. Но это не обычные черти, которых мы представляем по текстам русского фольклора (и по мультфильмам). Нет, ее преследует черт, который хочет не ее душу, но ее паспорт. Зачем? Чтобы взять ссуду в банке. Потому что он — черт: и черный, и страшный, и на работу его не берут. И он, и его жена чертовка, и пять их детей-чертят живут в Замкадье, куда их переселили из маленькой квартирки. А денег не хватает, и особенно на специальные таблетки, которые чертята должны пить, чтобы вырасти собственно чертятами. Старший сын черта, правда, таблетки пить давно отказался, выглядит человеком и поэтому единственный в семье имеет работу — работает водителем грузовика и развозит товары из супермаркета. Но черт такой судьбы не хочет для младших детей, и поэтому он охотится за паспортом пациентки.

Интересно отношение пациентки к героям своего бреда. Она, с одной стороны, черта боится, но с другой стороны, как бы сочувствует ему. И вот давайте в этой истории заменим черта на гастарбайтера. И будет совершенно реалистичная история о трудностях выживания в большом городе и о страхе потерять свою «самость» и свои традиции. Пациентка выражает свой страх современным языком городского нарратива.

Если мне удастся ее вылечить (что не так-то оказалось легко), и если бы мы вместе — и врачи, и антропологи — проанализировали бы этот бредовый симптом, причем на разных этапах болезни, мы бы вместе сумели увидеть и понять, как и почему личность выбирает тот или иной сюжет из всего сюжетного фонда.

ДЕТАЛИ ГОРОДА



ЗМЕЙ ГОРЫНЫЧ

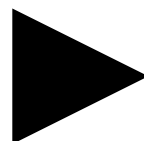
В 1960–70-е годы детские площадки Ленинграда, как правило, украшали деревянной скульптурой (героями русских сказок или животных). Одной из самых известных и посещаемых детских площадок такого типа был знаменитый «Детский сектор» у Приморского парка Победы — с бетонными зверями, слоном, крокодилом, черепахой. А этот житель двора на Васильевском острове поселился там примерно с начала 1970-х годов. Уже несколько поколений детей лазают по нему, радуясь и побаиваясь. Сейчас таким объектом никого не удивишь, а в советское время он был чуть ли не единственным таким на весь город — не серийным, авторским и не очень практичным, почти арт-объект. Согласно городской легенде, Змей Горыныч был сделан студентами Академии Художеств, которая находится неподалеку, из двух стандартных детских горок — космических ракет, которые тогда украшали почти каждую детскую площадку, а сейчас остались только на окраинах и часто в плачевном состоянии. — В. Л.

Фотографии 2003 и 2006 года



КРЕСТЫ И БОЛЬШОЙ ДОМ

Эти два здания Петербурга-Ленинграда находятся почти напротив друг друга. Тюрьма (следственный изолятор) была построена в 1892 году как одиночная тюрьма на 960 камер. По легенде, камер было 999, а архитектор был посажен в тысячную камеру (место нахождения которой никому не было известно). Самая известная легенда о Большом доме (здание ОГПУ-НКВД, построено в 1932 году, на фото внизу возвышается над домами XIX века) рассказывает о гигантской мясорубке в подвале, перемалывающей тела арестованных и сбрасывающей их остатки прямо в Неву. Согласно советским легендам, из Ленинградского дома писателя в Большой дом (между ними около 500 метров) вел подземный ход, по которому задержанных вели после ареста. — В.Л. Фотографии 2007 и 2014 года



НЕОФИЦИАЛЬНАЯ МИКРОТОПОНИМИЯ ГОРОДА БОЛОГОЕ (МАТЕРИАЛЫ 2004–2010 годов)

МАРИЯ ВЯЧЕСЛАВОВНА АХМЕТОВА^{[1], [2]}

✉ MALINXI@RAMBLER.RU

ORCID: 0000-0002-2543-9349

^[1] МОСКОВСКАЯ ВЫСШАЯ ШКОЛА СОЦИАЛЬНЫХ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, РОССИЯ, МОСКВА

^[2] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ, РОССИЯ, МОСКВА

В статье рассматривается микротопонимический ландшафт г. Бологое Тверской области на материалах, записанных межвузовской фольклорно-этнографической экспедицией в 2004–2010 годы, приводятся неофициальные названия городских районов, зданий, предприятий и т. д., комментируются различные интерпретации происхождения данных названий информантами (некоторые объяснения носят народноэтимологический характер), выявляются параллели рассматриваемым микротопонимам в неформальной речи жителей других населенных пунктов. Объектами рассмотрения стали районы, улицы, части города (например, Старое Бологое, микрорайоны Заводской, Западный, Замостье и Заозёрный, Ленпосёлок, Сельхозтехника и др.), отдельные жилые дома (Дом чудес, Трёхгорный), предприятия и учреждения (мясокомбинат Родионовский, швейная фабрика Шпулька, мебельная фабрика Мудышкин завод), магазины (Комсомолка, Смычка, Тайвань и др.). Цель данной публикации — ввести в научный оборот экспедиционный материал, представив бологовский микротопонимический ландшафт через данные о неофициальных микротопонимах — городских хоронимах (названиях районов), эргонимах (названиях предприятий и учреждений), годонимах (названиях улиц), ойкодомонимах (названиях зданий) и т. д. Основное внимание уделяется не столько собственно названиям, сколько интерпретациям топонимической информации и связанным с ними сюжетам. Поэтому в статье приводятся сведения, касающиеся объяснений (в том числе народноэтимологических) названий разного рода объектов, если их удалось зафиксировать. Представленный в публикации материал демонстрирует как разнообразие способов образования городских микротопонимов и их фольклорных интерпретаций, так и влияние на них локальной городской специфики.

Ключевые слова: Бологое, микротопонимия, микроурбанонимия, народная этимология, микротопонимический ландшафт, устная история, топонимические предания

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ СТАТЬИ:

АХМЕТОВА, М. В. (2018). НЕОФИЦИАЛЬНАЯ МИКРОТОПОНИМИЯ ГОРОДА БОЛОГОЕ (МАТЕРИАЛЫ 2004–2010 годов).

ФОЛЬКЛОР И АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА, I(1), 226–250.

В статье приводятся материалы, записанные А. В. Агафоновой, М. А. Алексеевским, А. Ю. Александровой, М. В. Ахметовой, А. С. Башариным, В. В. Головиным, К. П. Зориной, М. В. Калашиковой, Т. М. Колесниковой, П. В. Козловой, Е. В. Кулезовым, М. А. Лурье, М. А. Маршаком, С. Е. Милкиной, С. А. Б. Панкеньер, П. Ю. Назаровой, С. Райт, А. А. Сенькиной, А. В. Тарабукиной, Я. Фрухтманном.

Пользуясь случаем, благодарю коллег, а также всех наших собеседников, в особенности педагога и краеведа А. А. Гончарову — за бесценную помощь, оказываемую участникам экспедиции на протяжении нескольких лет.

Благодарю также С. Н. Лебедеву и М. А. Лурье, взявших на себя труд ознакомиться с предварительным вариантом статьи и высказавших ряд важных замечаний.

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 16-18-00068, «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе»).

INFORMAL MICROTOPONYMY OF BOLOGOYE TOWN (FIELD MATERIALS, 2004–2010)

MARIA V. AKHMETOVA^{[1], [2]}

✉ MALINXI@RAMBLER.RU

ORCID: 0000-0002-2543-9349

^[1] MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIA, MOSCOW

^[2] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIA, MOSCOW

The paper dwells upon microtoponymic landscape of Bologoye town (Tver region), employing the field material recorded by the Interuniversity Folklore and Anthropological Expedition in 2004–2010. The paper lists informal names of urban districts, buildings, factories and other objects. The author comments upon different interpretations of origins of these names as suggested by the informants (some of these interpretations are constructed on the principle of folk etymology), which reveals some parallels to these microtoponyms in informal speech of other settlements' citizens. The paper presents the microtoponymic landscape of Bologoye town via non-official microtoponymy – district, institution, street and building names, but the main focus of the research is not the names per se but the interpretation of toponymic data and relevant plots. Therefore, the paper lists explanations of place names (including folk etymology) where possible. The data shows the varied genesis of urban microtoponyms and their folk interpretations along with relevant influence of local urban specifics.

Keywords: Bologoye, microtoponymy, microubanonymy, folk etymology, microtoponymic landscape, oral history, toponymic legends

TO CITE THIS ARTICLE:

AKHMETOVA, M. (2018). INFORMAL MICROTOPONYMY OF BOLOGOYE TOWN (FIELD MATERIALS, 2004–2010). *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 226–250. (In Russian).

В публикации представлен материал по неофициальной микротопонимии, собранный межвузовской фольклорно-этнографической экспедицией в г. Бологое Тверской области в 2004–2010 годы¹. Микротопонимы², зафиксированные в экспедиции, и их интерпретации представителями локального сообщества уже становились предметом исследования (например, *Тайвань* [Амосова и др. 2005] и *Сонина роща* [Ахметова 2015]). Цель данной публикации – ввести в научный оборот экспедиционный материал, представив бологовский микротопонимический ландшафт через данные о неофициальных микротопонимах – городских хоронимах (названиях районов), эргонимах (названиях предприятий и учреждений), годонимах (названиях улиц), ойкодонимах (названиях зданий) и т. д. Основное внимание уделяется не столько собственно названиям, сколько интерпретациям топонимической информации и связанным с ними сюжетам. Поэтому в статье приводятся сведения, касающиеся объяснений (в том числе народноэтимологических) названий разного рода объектов, если их удалось зафиксировать.

¹ См. об экспедиции: [Амосова и др. 2005; Ахметова, Лурье 2005].

² В статье без пояснений используются следующие ономастические термины: *апеллятив* — нарицательное имя, *кломоним* — название сельского населенного пункта, *микротопоним* — собственное имя, функционирующее в пределах микротерритории, *микроурбаноним* — неофициальное наименование внутригородского объекта, *ойконим* — название населенного пункта, *оним* — собственное имя, *урбанонимия* — совокупность собственных имен внутригородских топографических объектов.

Бологовская неофициальная микротопонимия (не в меньшей мере, чем собственно городская урбанонимия) испытала большое влияние градообразующего предприятия — железной дороги³. Некоторые названия имеют специфически «железнодорожную» мотивацию, в то время как в нарративах, связанных с другими микротопонимами, могут задействоваться реалии, связанные с бытом железнодорожников, с особенностями расселения представителей различных железнодорожных специальностей и т. д.

Поскольку значительную часть наших информантов составили люди старшего и пожилого возраста (1930–1950-х годов рождения), сообщаемая ими информация зачастую относится к периоду 1940–1980-х годов. Некоторые названия уже вышли из бытования; иные из обозначаемых объектов не существуют. Сведения, собранные экспедицией, могут быть интересны как фольклористам и ономатологам, так и историкам и краеведам.

Для удобства именуемые объекты, месторасположение которых выявлено (в том числе предположительно), нанесены на карты (*Карта 1, Карта 2*)⁴.

Районы, улицы, части города

Наряду с центральной частью (которая именуется также *Старое Бологое*; ср. название бывшего села [Лебедев 1909: 62]) наши собеседники в качестве основных районов города называли *Бологое-2*, микрорайоны *Заводской*, *Западный*, *Замостье* и *Заозёрный* (для обозначения последнего в речи часто используется конструкция *за озером*; по единичному свидетельству, раньше это место носило название *Заозёрный поселок* или *Приозёрный поселок* [MBB]; также единична фиксация онима *Больничный микрорайон*: «Больничным микрорайон. Там больница. Он называется Больничный, Заозёрный микрорайон. За озером. Или Больничным. Его и так, и так зовут» [TM]). Упомянулся также *Ленинский посёлок* (*Ленпосёлок*) как часть Заозёрного микрорайона. В состав города в XX веке вошли поселки Медведево и Федосихино, деревни Огрызково и Новая Горка и ряд других сельских населенных пунктов; зачастую прежние названия сельских населенных пунктов используются для обозначения районов.

Некоторые из упомянутых выше названий зафиксированы на картах — как топографических XX–XXI веков (в частности, Замостье, Огрызково, Ленинский [поселок], Бологое-2 — последнее как Бологое 2-е)⁵, так и кадастровых (Заозёрный, Западный, Заводской микрорайоны), т. е. их статус близок к официальному.

Наряду с этим информанты упоминали названия, не отмеченные на картах: *Сельхозтехника* (район, где находится одноименное предприятие и где в

³ Сельцо Бологое в Бологовском погосте впервые упоминается в документах 1495 года. В 1843 году в связи со строительством железнодорожной линии между Москвой и Петербургом строится станция Бологое; пристанционный поселок вскоре сливается с селом.

В 1917 году указом Временного правительства поселок Бологое получает статус города (в составе Медведевской волости Валдайского уезда Новгородской губернии); в 1918 году Бологое, уже являющееся крупным железнодорожным узлом, становится центром уезда, а в 1925 году — Валдайской волости. После 1927 года Бологовский район с центром в г. Бологое вошел в состав Боровичского округа Ленинградской области [Багажова и др. 2005: 11–31; Снытко и др. 2009: 50, 53, 85; Ленинградский гос. архив 1969]. В 1935 году Бологовский район передан Калининской (ныне Тверской) области.

⁴ В качестве основы для карт взята топографическая карта Тверской области 1992 года, размещенная на ресурсе «ЭтоМесто.ру». Режим доступа: http://www.etomesto.ru/download.php?map=tver_topokarta.

⁵ Например, карта Генштаба СССР 1986 года (квадрат О-36-181) и топографическая карта Тверской области 1992 года.

1970-е годы было построено жилье для работников «Сельхозтехники» и совхоза), *Больничный городок* (часть Заозёрного микрорайона, где находится Центральная районная больница), *Тёплый* или *Тепличный стан* (район, примыкающий к Заозёрному, застроенный в 1980-е годы для работников тепличного совхоза).

Стоит отметить омонимию некоторых микротопонимов с официальными названиями, когда оба объекта могут находиться в значительной удаленности друг от друга: *Заозерье* (единично фиксировавшееся обозначение Заозёрного микрорайона) и ул. Заозерье (за районом Бологое-2, по бывшему сельскому населенному пункту), *Больничный городок* (часть Заозёрного микрорайона, в которой находится Центральная районная больница) и ул. Больничный Городок в районе Бологое-2 (названа по находящемуся в ней больничному городку железнодорожной больницы) и т. д.

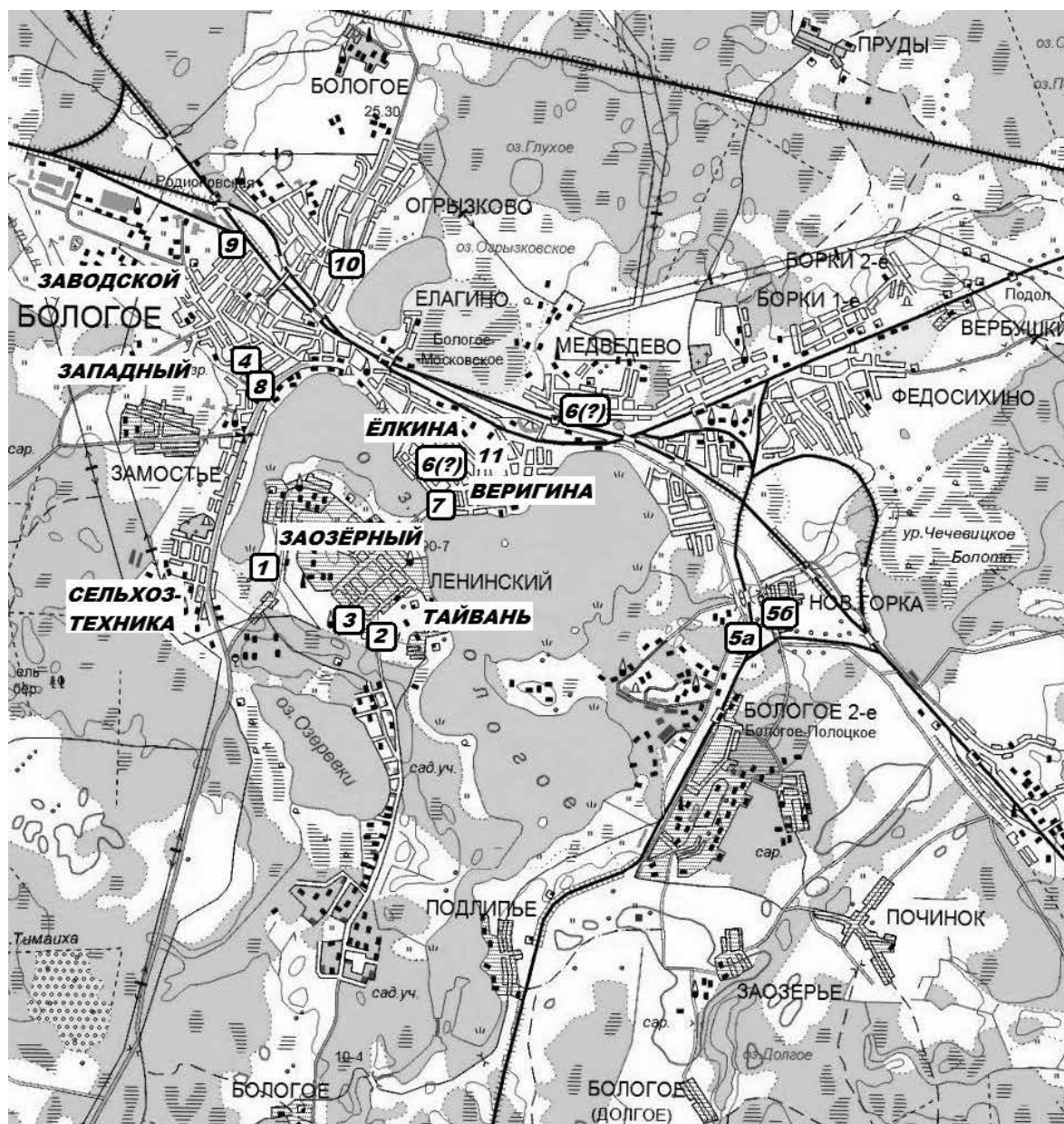
В речи старожилов сохраняются исторические названия *Ёлкина* (ср. также: «*Ёлкина*» еще фигурирует как «*Ёлкина дача*» [ПАИ]) и *Веригина*⁶, обозначающие части города в районе современной ул. Дзержинского. *Ёлкину* локализуют в центральной части ул. Дзержинского, *Веригину* — в дальней ее части в направлении Москвы: «подальше туда, к локомотивному депо, к железной дороге поближе» [ПАС], в районе стадиона («Где вот футбольное поле, раньше Веригина называлась» [ШМН]). По рассказам, на *Ёлкиной* строила дома «наиболее зажиточная часть машинистов» [ПАС], на *Веригиной* — прочие железнодорожники. Что касается землевладельцев, к фамилиям которых восходят данные названия, по нашим данным, устная история сохранила память преимущественно о *Ёлкиной*:

Улица Веригина, вот, вот, кончаются дома, и вот, в частности, монастырь⁷, это на Веригинской улице. Купчиха Веригина была, первые дома. А... [поправляется:] Ёлкина, это называется Ёлкина. Купчиха Ёлкина. А Веригина — это уже когда веерное депо построили, там селились уже, строили свои дома слесаря там, ну, в общем, все, весь рабочий класс. А машинисты дальше Ёлкиной никуда, только на Ёлкиной строили свои дома. <...> Ёлкина улица, да. <...> А почему Веригина называлось, не знаю, дача, наверно, был какой-то... купца Веригина. [А что рассказывали про купчиху эту Ёлкину?] Про купчиху? Да денег было до фига, вдовой была. <...> По благотворительности, допустим, ты вот машинист или как, телеграфист, а у тебя денег не хватает. «Ну, господа [sic!] барыня, вот. Не одолжишь там две тысячи?» — «А где ты хочешь строиться? Ну, пойдем, я тебе покажу, где» — это её земли были. Она как-то связывалась с Путятиным⁸, значит. Поделились, или откупила, или кто её знает. Или он ей в аренду отдал эти земли. <...> Тогда на сто рублей можно построить было, знаешь? Полгорода. Пол-Бологое построить. <...> Сто рублей или пятьдесят рублей выдели, вот выстроится, и отдавал, значит, ну, с такими же процентами, меньше, чем сейчас Госбанк. А с процентами дает. Что если вовремя не выплатишь, дак надо платить уже не десять процентов, а на все сто процентов, взял пятьдесят рублей, а будешь платить иначе сто рублей. Вот так вот эта улица и выросла [MBV].

⁶ Названия восходят к историческим микроурбанизмам, вероятно, отфамильным: *Ёлкина дача* [Земельный инвентарь 1902: ххi; Лебедев 1909: 58], *Ёлкина слободка* («в районе современных улиц Садовой, Халтурина, Лермонтова, Пушкина») [Зеленцова, Смирнов 2007: 12], *Ёлкина улица*, *Веригина дача* [Земельный инвентарь 1902: хvii]. Ср. подпись к бологовской открытке рубежа XIX–XX веков: «Вид Ёлкиной ул. от Виргиной [sic!] дачи» [Открытые письма 1915: 213, № 2780].

⁷ Вероятно, имеется в виду участок земли, принадлежавший Короцкому монастырю, на котором в начале XX века была построена часовня в честь Тихона Задонского и начала возводиться каменная церковь в память о рождении наследника престола (строительство прервано после революции; церковь освящена в 2012 году в честь стратотерпица царевича Алексея).

⁸ Вероятно, имеется в виду князь П. А. Путятин (1837–1919), один из крупнейших бологовских землевладельцев и значимая фигура для бологовского локального текста.



Карта 1. Районы и части города

Не отраженные на оригинальной карте объекты указаны курсивным шрифтом в белом поле, либо на их месторасположение указывает цифра.

- 1 — Тепличный (Тёплый) Стан; 2 — Больничный городок; 3 — Красная Горка;
- 4 — Старое Бологое; 5a — Херова/Поганая Горка (участок дороги);
- 5b — Херова/Поганая Горка (д. Новая Горка); 6(?) — Вшивая дача; 7 — Первомай/Первомайка;
- 8 — гора; 9 — Карпаты; 10 — Ворота; 11 — Чёртов угол.

...Когда «...» Ёлкина строила, она продавала земли. Почему тут часто так, если посмотреть, дома — очень часто друг с другом, потому что она слишком дорого продавала. На Веригиной там большие участки земельные, там было не так. А здесь Ёлкина, она продавала каждый кусочек земли... [ПАС].

Наряду с этим название *Ёлкина* интерпретируется через фонетическое сходство с *ёлка*: «ёлки, может, росли» (о *Ёлкиной даче*) [М]; «потому что там еловый лес рос» [ТРВ].

Названия *Хёрова/Херова Горка* или *Поганая Горка* присваиваются как бывшей деревне Новая Горка (сейчас в составе г. Бологое, находится в районе шоссе, ведущего в Бологое-2) — в этом случае они объясняются плохими условиями (отсутствием водоснабжения и отдаленностью от центра города), — так и дорожному участку, на котором расположена бывшая деревня, — в этом случае мотивирующим признаком является опасность места (согласно единичному сообщению, этот же участок носит название *Кувыркаловка*, потому что там «часто на поворотах кувыркались», т. е. переворачивались, автомобили и мотоциклы [ТРВ]):

...Есть местечко такое, его даже, простите, называют иногда Хёрова Горка. Знаете, это место от центра города, оно километров, наверно, в трех-четырёх. И причем действительно горочка, находится между Бологое-первым⁹ и Бологое-2. И оно как-то на отшибе, что там и воды нет, только какие-то колодцы вырыты, и выбираться оттуда, чтоб попасть на остановку... С этой горки иногда кувыркались машины, почему ее и называют такой горкой. Там деревушка... [А как она на самом деле называется?] Так она называется — Горка. Это ее еще добавляют это слово нехорошее [ТРВ].

Горка эта Поганая называлась, потому что там никогда не было воды у них. У них там проблема с водой была. Вот, называлась Поганая Горка. Теперь она Красная называется [ЗНИ].

Поганая горка раньше называлась Херова Горка, в деревне рядом с Бологое-2 [ИМА].

Двое рассказчиков [ТРВ, ЗНИ] говорили о том, что *Погана/Херова Горка* на самом деле называется *Красной*. В данном случае вероятны следующие варианты.

1. Аберрация с находящимся в Заозёрном микрорайоне местом *Красная Горка* (см. далее), обусловленная равно малой актуальностью как Новой, так и Красной Горки для говорящих (информанты живут в значительном отдалении от обоих локусов).
2. Вариативность и взаимозаменяемость названий *Горка*, *Херова Горка*, *Поганая Горка* и *Новая Горка*, обусловленная переименованием одних населенных пунктов и исчезновением других¹⁰.

⁹ Под онимом *Бологое-первое*, очевидно, имеется в виду центральная часть города.

¹⁰ На месте, соответствующем современной Новой Горке, на картах XVIII–XIX веков (начиная с Плана генерального межевания Тверской губернии) фиксируется лишь д. Горка. *Поганая Горка* на картах не отмечается, однако упоминается, например, в дореволюционных справочниках по Валдайскому уезду, где для Медведевской волости, в которую тогда входило Бологое, указаны полустанок Николаевской железной дороги Горка, смежный с д. Подлинье (т. е. примерно в 3 км от нынешней Новой Горки), а также д. Поганая Горка на берегу оз. Бологое [Лебедев 1909: 58, 62; Земельный инвентарь 1902: 8]. В 1928 году, после образования Бологовского района и его вхождения в Боровичский округ Ленинградской области, возник Поганогорский сельсовет с центром в д. Поганая Горка, в который в разные годы входили д. Долгое, д. Починок, станция Бологое 2-е, д. Подлинье, т. е. локусы, находящиеся вблизи современной Новой Горки. 1 января 1935 года сельсовет был передан Калининской области [Ленинградский гос. архив 1969] и был упразднен либо сразу, либо в течение следующих шести с половиной лет: в любом случае, в справочнике административно-территориального деления РСФСР 1942 года по данным на апрель 1941 года в числе сельсоветов Бологовского района он не фиксируется [РСФСР 1942: 130]. Отсутствие справочников по административно-территориальному делению Калининской области на соответствующий период не позволяет документально подтвердить предположение об идентичности Поганой Горки и Новой Горки. Ср., впрочем, краеведческие сведения: например, на сайте «Бологое-городок» (<http://bologoe-gorodok.ru>) упоминается, что «многие помнят Поганую Горку, ставшую потом Новой».

3. Аберрация с комонимом *Хирова Гора* (деревня находилась в 9 км от Новой Горки, на берегу оз. Кафтино, в 1965 году переименована в Крутую Гору [Указ 1965, 22 апреля]) с переосмыслением основы топонима¹¹ в связи с семой «плохое, неблагоприятное» (ср. *поганый* и вульг. *херовый*).

Если же говорить о *Красной Горке* как о местности в современном Заозёрном микрорайоне¹², одна из трактовок объясняет микротопоним следующим образом:

Красная Горка, опять же у нас там больница расположена <...>. А как говорят местные жители, что там <...> две горы очень красивые, и маленький пруд, и сосны, и сосны. И вот говорят, что как бы встает солнышко, и вот когда вот это вот озарение, и она получается вот как бы в красном цвете [СНА].

Наконец, согласно единичному свидетельству одна из возвышенностей на Красной Горке метонимически называлась *Беседкой*:

Красная Горка — это сразу же за ЦРБ (центральной районной больницей. — М. А.). <...> Там частью больницы является здание, которое принадлежало Мельникову, который главный инженер этой самой Николаевской железной дороги¹³. Вот, на самой горке когда-то стояла беседка. И еще часто саму горку зовут Беседкой. Это сохранилось, но в моем детстве ее и называли Беседкой [ПАИ].

Удалось записать предание о возникновении топонима *Огрызково* — названия бывшей деревни¹⁴, которая вошла в состав города в послевоенные годы:

Мне рассказывали мои родители. <...> Они сами с [19]10-го — оба у меня, отец и мать. Сергей Яковлевич <...> и Антонина Яковлевна. Отчество у них одинаковое. <...> Значит, в Медведеве... тут ничего не было, поле было. Там <...>, в Огрызкове, был лес. Ну, будто б был помещик там, барин, стал народ притеснять. Это столыпинские времена, вот 1906-й год, если историю немножко учили, то понимаете. Реформа-то наша крестьянская была. <...> Несколько человек ушли оттуда <...>. И хуторки образовались. А медведевские и бологовские их стали «огрызки», значит, называть. <...> Потом еще, еще, и получилась деревня. Огрызково. Вот отсюда ее наименование. Где-то в 50... 55-м, 56-м году Огрызкова не стало. Назвали улицей Мира. <...> И письма уже писали... раньше как: «город Бологое, деревня Огрызково». Вот так. А потом писать: «город Бологое, улица Мира» [ТВС].

То что название *Огрызково* используется в бологовской прессе и указывается на топографических картах, местные жители зачастую говорят об этом ониме как о неофициальном либо атрибутируют его речи старожилов:

...Некоторые там говорят там: «Куда пошел?» — «Да в Огрызково поехал», — или еще что-нибудь. Но больше всего «на Мира» <...> И по сути дела деревня Огрызково, она уже забыта. Так вот у старожилов она мелькает только [ЛГЯ].

¹¹ Название *Хирова Гора*, вероятно деантропонимное, связано с древненовгородским диалектом, в котором не происходила вторая палатализация и сохранился прежний вид праславянской основы *хѣгъ- ‘серый’; ср. *Хирово* (деревня в Любытинском и Мошинском районах Новгородской области, а также Хирова, ныне пгт Фирово Тверской области), *Херково* и др. (ударение в данном случае мало показательно). Искренне благодарю В. А. Васильева за консультацию по этому вопросу.

¹² Ср. аналогичное название дачи, располагавшейся, вероятно, на данной территории [Лебедев 1909: 60]; сейчас в Заозёрном существуют улица Красная Горка и Красногорский переулок.

¹³ Видимо, имеется в виду бывшая дача инженера путей сообщения П. И. Рашевского (см.: [Зеленцова, Смирнов 2007: 13]).

¹⁴ На картах XIX века деревня обозначалась как *Азрызкова*, *Азризкова*, в справочниках начала XX века — *Азрызково* [Лебедев 1909: 56] и *Огрызково* [Земельный инвентарь 1902: x].

[А Огрызково — оно официально так?] Нет, конечно. Это когда-то раньше при царе была здесь деревня Огрызково. <...> Ну, все так говорят. Ну, в смысле в городе: «Где там, где что-то там?» — «В Огрызкове». А так... Мы-то не говорим, что мы живем в Огрызкове. Мы как-то более так стараемся... Но знаем, что живем в Огрызкове [Ж2].

В настоящее время Огрызково представляет собой район преимущественно частной застройки, отделенный от центральной части города железнодорожной линией. Обособленность района маркируется еще и тем, что по крайней мере в 1960-е годы здесь отмечали свой престольный праздник — Петров день (в г. Бологое таковым была Троица), а вплоть до 1980-х годов местная молодежь (*огрызовские*) принимала активное участие в межрайонных конфликтах (см.: [Ахметова 2011b]).

Интересны неофициальные названия деревни/района, бытовавшие в середине XX века: *Объедково* (варьирующее внутреннюю форму топонима: *объедок* ~ *огрызок*), *Отшибково* (указывающее на отдаленность района, его положение «на отшибе») и *Глыздово* (также маркирующее его обособленность¹⁵):

...Двоюродные братья жили вот в Огрызкове, здесь деревня Огрызково. Щас улица Мира называется. <...> Не Огрызково, а называли село Объедково. <...> Улица Мира как было Огрызково, так и осталось оно Объедково [MBV].

Даже говорили, что Отшибково. Не Огрызково, а Отшибково. Что далеко от города. <...> Не дразнилка, или, может... ну как бы сказать... ну, ошибались, может... Ну, огрызок, огрызок. Он и есть огрызок. Яблока. <...> Глыздово вот еще называли <...> в насмешку, может быть, Глыздово [Г].

Микротопоним *Тайвань*, обозначающий один из отдаленных районов города, уже описывался участниками экспедиции, и здесь я подробно останавливаться на нем не буду. Упомяну лишь не выявлявшуюся прежде мотивацию названия, дополняющую отмеченные в статье [Амосова и др. 2005] коннотации отдаленности и опосредованной связи с Китаем, — безвластие, самовольную застройку¹⁶:

Да ни то ни сё, остров. <...> Это значит за горой, за оградой. То есть ничья, ничья территория. <...> Слово «Тайвань» — у русских это очень простое слово. Это там, где нет власти. И все. Ну если вы на Тайване были на этом, вы обратили внимание на огороды? <...> Вот когда идете на Тайвань, вот тут с правой стороны вдоль дороги огородики без ограждения, без ничего. Это и есть Тайвань, то есть без налога, без разрешения [ФММ].

Район *Вшивая дача* располагался, согласно разной информации, в районе ул. Высоковского или возле ныне не существующего кирпичного завода в бывшем поселке Медведево. Название объясняют тем, что в районе получали жилье работники кондукторских бригад, упраздненных в 1960-е годы; старших кондукторов в г. Бологое дразнили *вшивыми* или *вшивиками* (см.: [Ахметова 2010: 249–250]). Компонент *дача* обусловлен обилием дач вокруг озера Бологое в XIX — начале XX века и наличием микротопонимов типа *Ёлкина дача*, таким образом, микротопоним имеет пародийный характер.

...Медведево, допустим, оно делится на Медведево станция, Федосихино там, Вшивая дача <...> Да, это вот в деревне Медведеве к бывшему кирпичному заводу там именно строились... они не проводники, они... как называлось, ну, сопровождали поезда, вот у них были тулупы такие большие, раньше на последней площадке ехал такой человек, вот, там строились они.

¹⁵ Ср. новг. *глыза*, *глызика*, *глыз(д)очка*, *глыз(д)ашка* ‘ком земли, глыба; кусок чего-л.’ [Левичкин, Мызников 2010: 166].

¹⁶ Такие коннотации определяют в первую очередь другой «китайский» топоним — *Шанхай* [Отин 2006: 412].

Вот за то, что носили эти бесконечные неснимаемые шубы, их называли вшивиками, и там была Вшивая дача <...> там жили именно вшивики, да [ЗНИ].

Вшива дача — это в Медведеве. <...> Да, вшивые. Там они жили [ЛАН].

Кондуктора жили там, за линией. У них свои [дома] на Высоковской. Там у кондукторов одноэтажные, двухэтажные [дома] <...>. Значит, там в основном старшие [кондуктора], и называлось Вшивая дача. <...> Дак а все время в шубе <...>, там же вши заводились [ТБП].

Один из информантов локализовал *Вшивую дачу* в районе ул. Ветка Холодильника, где находится *Шихматова дача*, принадлежавшая роду Ширинских-Шихматовых (топоним в экспедициях не зафиксирован)¹⁷. Смещение обусловлено, вероятно, фонетическим сходством:

А почему она Вшивая, я не знаю. Вот там холодильник (холодильный склад. — М. А.), там это дом деревянный был, я знаю, что назывался он — дом стоит на Вшивой даче, вот, а почему там Вшивая дача — вот это как раз вот едешь в Бологое-2, там однопутка есть от холодильника, и вот это район и назывался Вшивая дача [ПНД].

Названия *Первомай* (*Первомайка*) носят ул. 1 Мая, Первомайский мост, в который переходит улица, и примыкающий к нему со стороны ул. Дзержинского район:

[А вот Первомайка — это мост или район?] Это улица Первое Мая. Она идет от поворота, и идет до верха, где Николай Рерих раскопки проводил. <...> Это Первомайский мост. Или улица Первомайка. <...> А че, нам говорить: «Улица Первого Мая»? [ФММ].

[Почему так называется — Первомай?] Ну, это мы так называем. А там щас дома, построено несколько домов для рабочих арматурного завода. Там, по-моему, <...> пять домов таких пятиэтажных [ТРВ].

Первомайкой называют мост каменный через озеро. <...> Прилегающая улица в районе 10-й школы — Первомайским мостом. Их называют Первомайкой. Вот по этому вот мосту [ГЛА].

Возвышенный участок ландшафта в центре города, на ул. Кирова, где располагаются Детский сквер (на месте разрушенного в 1932 году Покровского собора), краеведческий музей и здание городской администрации, в устной речи именуется *горой*, ср.:

[Объясняет адрес:] это за Детским сквером. На горе, понятно? [ГЛА].

...Знаете вот Детский сквер на горе? Где наша резиденция, будем говорить, наше правительство бологовское собирается. И вот здесь стоял собор [ТВС].

По единичному сообщению, *горой* также называют участок в Западном микрорайоне (к сожалению, не удалось выяснить, является ли эта номинация собственно микротопонимом или апеллятивом):

...И они еще, московские, делали девятиэтажку там наверху, на горе. Западный микрорайон. <...> Это вторая гора. Вот это, мы живем на одной горе, а у них вторая гора [ФММ].

¹⁷ Пояснением по поводу *Шихматовой дачи* я обязана С. Н. Лебедевой. В личной переписке (апрель 2018 года) она сообщила, что здание дачи «до сих пор сохранилось, есть часть парка с лиственными деревьями в три обхвата, говорят, что им принадлежала также часть озера и остров с избами. В 1909 мать Андрея Александровича [Ширинского-Шихматова] подарила городу 999 кв. саженей земли с условием постройки храма. Храм построили, но он никогда не действовал. Ранее они же построили часовню».

Еще один отдаленный от центра участок, примыкающий к железнодорожному полотну в районе Советских улиц, ранее носил название *Карпаты*. Интересно, что опрошенные нами женщины чаще объясняли название особенностями ландшафта, а для мужчин название чаще актуализировалось в связи с темой межрайонных конфликтов молодежи (жители района, участвовавшие в драках, также назывались *карпаты*, см.: [Ахметова 2011b]):

...Если вот ехать на Питер, вот это, ну в левую руку, как проедешь вокзал, немножко тут проедешь, и тут Карпаты начинаются. На левую руку от железной дороги [ЛАН].

...Когда едешь вот в сторону Петербурга, от вокзала, вы знаете, такие как насыпи сделаны. Вот внизу идет железная дорога, а Карпаты-то — это горы Карпатские, и у нас наши местные Карпаты были. <...> Это насыпи, наверно, были сделаны [нрзб.], а может быть, и горы были такие, просто холмы <...>, чтобы уберечь дорогу от снегопадов или еще от чего... это я никогда не интересовалась. Но знаю, что если ехать от Бологое в сторону Питера, проехать, наверно, с километр, может быть, поменьше, вот эти места назывались Карпаты [ТРВ].

[БЕВ:] Вот идете по Горской улице. И девятиэтажный дом стоит. И поворот... [БСВ:] Направо. [БЕВ:] На улицу. Советская улица — и прям на эти Карпаты. А я там... эти склады овощные. Все, не знаю, щас они сохранились ли нет, а были. Карпаты это. Озерки, Карпаты... <...> Озерки — туда подальше. <...> [БСВ:] Ну карпаты, карпаты, они приходили в город на танцы, ну а городские их не любили, карпатских, вот и драка была. <...> [БЕВ:] А почему так прозвали — Карпаты, ну, может быть, из-за того, что на возвышенности.

Постарше-то стали — лет 16–18. Стали ходить туда, в дом культуры. И были свои, так сказать... ну, допустим... Карпаты называется у нас. Это вот улица Горская, где... В районе «Строимшины» (название завода. — М. А.). Те улицы за железную дорогу идут. За виадук. Это назывались карпаты. Мы — огрызковские. Потом были заозёрные. Вот три коалиции. <...> Да Карпаты — потому что высоко, в горы идет-то вот. Кверху идет. Вот за виадуком — оно повыше. Даже когда поезд идет, вот машинисты знают, когда надо набирать скорость, они уже знают и умные [ТВС].

Один из наших собеседников, живущий в Огрызкове, сообщил название места *Ворота*, маркирующего начало Огрызкова, а также о таком элементе местного похоронного обряда, как шествие похоронной процессии до *Ворот*. К сожалению, точно локализовать местонахождение *Ворот* не представляется возможным, однако рассказчик упоминает колонку (предположительно на пересечении улиц Мира и Линеинной); примечательно, что по другим сведениям Огрызково также начинается «от колонки», а не от первых домов по ул. Мира¹⁸.

[А где начинается Огрызково? <...>] Первый дом у нас называется, назывались Ворота. <...> Вот это наша колонка, да? Потом мостик будет следующий <...> и еще пройдете — следующая колонка будет. Направо вот тут. Переулок туда и переулок сюда¹⁹. Это называется Ворота. Дом Еремеевых, напротив дом <...> Тишковых. Это Ворота называется. И по нашему обычаю <...> всех, кто умирал, у нас порядок такой — несут покойника до... до вот этого дома, до Ворот. <...> Я жил в Бологое, в городе, теперь я здесь живу. И я также скажу: чтоб меня несли, простите... ну, таков обычай. Нести до Ворот. <...> А потом, ну что там — катафалк или... раньше там... хм, на грузовую машину, теперь катафалк есть. Грузят, уже везут. А так несут на руках. <...> До Ворот до этих. Таков у нас порядок, и до сих пор сохранился [ТВС].

¹⁸ Ср.: «Деревня у нас начиналась, <...> как родители рассказывали, от колонки, вот колонка вот здесь вот рядом стоит. <...> А вот щас неправильно молодежь говорит, что от моста все Огрызково. <...> От моста и все вот эта вот Северная улица вот там, ПМК, это тоже все Огрызково, вот что от моста — все Огрызково. Это неправильно» [Г]; тот же информант говорил, что похоронная процессия сопровождает покойника «до колонки».

¹⁹ Нарратив записан в верхней части ул. Мира, таким образом, направление движения, указываемое информантом, идет с севера на юг.

Интересно также именование бывшего поселка Федосихино при помощи псевдо-аббревиатуры **ФРФ** по аналогии с **ФРГ** 'Федеративная Республика Германия'²⁰:

Медведевские, федосихинские были, Фэ-эр-Фэ их называли. <...> ФРФ — «Федеративная Республика Федосихино» [ЧВС].

Наконец, требует подробного комментария окказиональное именование бывшего поселка Медведево (в бытовой речи он может именоваться деревней) *Медведь*:

[ПГА:] Вот она родилась в деревне Медведь. В Медведеве. А я родился в Бологое. <...> [ПАС:] Я родилась не в Медведе. Я жила в Медведе, тогда мать [там жила]... А родилась я в этой больнице! [ПГА:] Дак ну и что ж? Да жила-то в Медведе!

Именование отсылает к фоновому историческому знанию сообщества. В краеведческих изданиях и местной прессе неоднократно упоминается о переименованной в 1943 году (когда железнодорожный узел подвергся жестоким бомбежкам) немецкой шифровке, согласно которой станции «Бологое и Медведь» якобы были «стерты с лица земли» [Багажова 1995: 6; Багажова и др. 2005: 35]²¹. Чаще всего название *Медведь* появляется именно в качестве цитаты как в бологовской печати²², так и в речи информантов:

[ЗНИ:] ...Бомбы сыпались на нас по-страшному. И вот переезд в Медведево, он, бедный, ежедневно был разбомбён... [ГЛА:] Гитлер писал: «разбомбить станцию Медведь». [ЗНИ:] Было доложено Гитлеру, что Бологое и станция Медведь стерты с лица земли.

Знаете, сколько подвигов совершили машинисты? Вот у нас орден Отечественной войны [у] станции, <...> наверно, города-героя надо давать. Город если бы сдали, этот железнодорожный узел пяти направлений, не удержать было ни Питер, ни Москву. <...> На фронт шли эшелоны только через Бологое. И здесь люди работали, несмотря ни на какие бомбежки. <...> Люди, вот у них поезд, пробит котел в нескольких местах, самолет бомбит, пулемет стреляет <...> целенаправленно, чтобы убить машиниста. А они ведут эти эшелоны на фронт. Вот боеприпасы, живую силу, что называется, снаряды, пушки — все через Бологое. <...> И даже немецкий генерал писал, что необходимо взять станцию Медведь <...>. И станцию Бологое. Ну без этого не... не взять столицы [МНП].

Сам контекст (героический труд железнодорожников и испытания, выпавшие на долю местных жителей во время войны) становится более значимым, чем «автор», которому атрибутируется именование поселка, и фактически вытесняет знание об этом «авторе». Так, посвященная поселку Медведево песня «Неприметный поселочек мой»²³ содержит следующие строки:

Провожая на фронт эшелоны,
Презирая бомбежки и смерть,
Воевал он, огнем опаленный,
Под условным названьем «Медведь».

²⁰ Ср. возникшие в XX веке игровые расшифровки аббревиатурных названий государств для обозначения советских республик (*СССР* как «Соединенные штаты Армении»), районов городов (в том числе *ФРГ* как «Фешенебельный район Гражданки» или «Федеративная республика Гайва»: Гражданка — район Ленинграда/Санкт-Петербурга; Гайва — бывший поселок, ныне микрорайон Перми) и мн. др.

²¹ Вероятный источник — [Гермайзе и др. 1962: 46–47].

²² Ср.: «Название этой станции на немецких картах и в военных донесениях — “Медведь”» [Израенный «Медведь» 2015, 11 ноября].

²³ Песня написана бологовскими авторами в 1995 году к 50-летию Победы (слова Владимира Границына, музыка Юрия Лаврентьева). Текст цитируется по рукописи из личного архива Н. И. Зуевой.

Из песни неясно, кто именно дал поселку «условное название» *Медведь*. Кроме того, стоит отметить, что практика именования населенных пунктов при помощи условных/параллельных названий была характерна и для советского времени (это касается в частности закрытых административно-территориальных образований, в том числе на территории Бологовского района, ср. *Озёрный/Выползово/Бологое-4*). Таким образом, сам факт «условности» ойконима может нивелировать его прямую связь с контекстом и позволяет использовать его без изначальных исторических коннотаций.

Наконец, необходимо упомянуть не зафиксированный в экспедиции микро-топоним *Чёртов угол*, означающий территорию частной застройки от *Смычки* (см. об этом далее) до веерного депо. Я располагаю объяснением, связывающим микро-топоним с репутацией местных жителей:

С одной стороны, вот по форме говорили, называется Чёртов угол, а с другой стороны, потому что у нас мужики там были очень боевые. Ну, их называли чертовоугольские. <...> И нас тоже, девчонок, называли чертовоугольские, и нас никогда не трогали²⁴.

В личной переписке (апрель 2018 года) С. Н. Лебедева также привела другие версии, связывающие микро-топоним, с одной стороны, со сложной системой улиц, а с другой, с опасностью места:

Название получил из-за необычных поворотов дороги. Кроме того, по некоторым рассказам, название идет также от поговорки «черт ногу сломит», так как в районе улиц Веерная, Клары Цеткин и Розы Люксембург, 1-я, 2-я и 3-я Революции было очень много поворотов на другие улицы, можно было легко спрятаться. Два крутых поворота также приводили к многочисленным автокатастрофам, что, скорее всего, и повлияло на репутацию района, закрепившего за собой данное название.

В данном случае представляется важным также «переходное» положение *Чёртова угла* – ср. далее о *Смычке*, где начинался этот локус, как о месте, пограничном между городской и сельской территорией (об обозначении при помощи «демонических» номинаций переходных по своему характеру объектов, а также объектов, обладающих признаком отдаленности, труднопроходимости и т. д., см.: [Березович 2007: 213]).

ЖИЛЫЕ ДОМА

Название *Дом чудес* получили несколько домов, находящихся примерно в одном районе (возле Троицкой церкви). Во-первых, это двухэтажный деревянный дом напротив Бологовского мясокомбината (ул. 1-я Замостинская, д. 1), во-вторых, это в настоящее время не существующий дом (или группа домов) на месте нынешнего д. 48 по ул. Кирова. Это дома дореволюционной постройки с коммунальными квартирами («на одной кухне там по три семьи жили» [ЛАН]; «этот дом был именно коммуналкой натуральной» [ГЛА]), плотно заселенные. По единичному свидетельству [ТРВ], так называли длинный двухэтажный дом с отдельными квартирами, рассчитанный на 30 с лишним семей, выделявшийся на фоне деревянной частной застройки (предположительно ул. Кирова, д. 53). Название мотивируется, с одной стороны, репутацией жителей

²⁴ Устное сообщение канд. филол. наук С. Н. Лебедевой, 1967 г. р. (род. в г. Бологое, живет в Твери), 2018 год. По словам С. Н. Лебедевой, название *Чёртов угол* было известно ее бабушке и отцу, а также актуально в 1970–1980-е годы.

дома, эксплицирующей через их характеристики (по рассказам, там жили «недобропорядочные женщины» [ПАС], «пьянь одна да жулики <...>, какая вся рвань» [ЛАН], «люди нехорошего поведения» [БЕВ], «люмпены все, или мы теперь можем сказать — маргиналы» [ГЛА]), с другой — приписываемым им образом жизни, что эксплицируется через подробные нарративы о местных нравах и типичных для дома событиях («Там керосинили все время, и все время там чего-то случалось» [ТВС]; «Дом чудес есть, где чудят, где пьют <...>, я слышал так еще в свою бытность, что у церкви был Дом чудес» [В]; «притоны там, какие-то дамы все время были» [ПНД]; «Там пьянки, драки, гуляки, там милиция без конца туда ходит разбираться... туда кто освободится с тюрьмы — там. Ну, ясно, что — малина. <...> Сидят — ти-ти-ти-ти на гармошках, на чем хошь» [ГЛА]; «...Постоянные там гуляния были, свидания, там женщины легкого поведения жили в этом доме, <...> тропа не зарастала мужская, и солдатская, и фронтовая, и, это, бологовская городская, вот, и там в этом Доме чудес вот эти чуждые женщины жили, это во-первых, а во-вторых, конечно, там были и стычки в этом Доме чудес — почему, потому что конкуренция» [ЛГЯ]; «...В пору моей детства и юности там какие-то все время, действительно, чудеса происходили — то драки, <...> то там кто-то чего-то повесился, <...> кто-то кого-то порезал, <...> оттуда прибегали к нам мальчишки драться с нашими мальчишками» [ТРВ]). В данном случае задействуется такое смысловое поле концепта «чудо», как нарушение социального порядка (ср.: [Березович 2007: 236–238])²⁵. Примечательно, впрочем, что все дома с подобным названием локализируются в районе церкви: идея чуда в топонимии зачастую реализуется в связи с христианскими культовыми объектами [Березович 2007: 230], однако в рассматриваемом случае религиозная семантика *чудес* не эксплицируется.

Приведу два подробных рассказа о *Домах чудес*.

[О доме на 1-й Замостинской улице:]

[А что за Дом чудес здесь был?] [Г:] Он и щас есть. <...> Ой, рядом с церковью. Двухэтажный дом. [С:] Напротив мяскомбината. Да. Красный дом стоит двухэтажный. <...> [Г:] Живут отбросы, так сказать, общества, ну, кого-то выселяют из квартир, ну вот они выселяются, и там и пьют, и гуляют, и кто с кем. <...> За то и называется Дом чудес, что там только ни творится. <...> [С:] Я так по-русски скажу. Блядство там, чисто блядство было раньше. Щас там маленько стало культурно там, люди уже начали заезжать другие. Раньше там вообще бардак. Оттуда не одна болёсь вышла. СПИД и все, ну.

[О домах на ул. Кирова, снесенных в пределах 1962–1967 годов] ...Там, где теперь банк, где теперь магазин и дом многоэтажный, пятиэтажный, рядом с церковью <...> Были дома, которые называли Дома чудес. Ну это такие доходные дома, их снесли потом. Тот район — Дом чудес. Там вечные приключения. Пьянь, рвань, че только там не было. <...> Доходные дома. Потом они вошли в городскую собственность, это бывшие старинные дома, XIX век. Середина XIX века. И туда населили всех-всех, кто <...> из деревень появились <...>. Там пьянки, гулянки, резня, все что угодно было [ГЛА].

Единично упоминание дома под названием *Тригорный* или *Трёхгорный* (без объяснения названия), располагавшегося в районе *Ёлкиной*, на ул. Дзержинского; дом сгорел во время войны (по рассказу нашей собеседницы, это произошло 23 марта 1943 года во время последней бомбежки города):

²⁵ К примерам, приводимым Е. А. Березович, можно добавить также имеющие схожую мотивацию названия типа *Чудильник* (клуб в с. Карачарово Муромского района Владимирской области; дом в московском районе Капотня, построенный как общежитие и использовавшийся как жилье для коммунальных должников, и др.).

И вот на улице Высоковского был склад топлива. И зажигательная бомба попадает прямо в склад. <...> [На улице] Дзержинского — был такой кирпичный, Тригорный его звали, Тригорный дом <...>. Просто его называли: «Живет в Трёхгорном». Он был кирпичный дом. Что там было, я не знаю этого. Вот он горит. За ним вся улица Дзержинского горит... [ПАС].

ПРЕДПРИЯТИЯ И УЧРЕЖДЕНИЯ

Старожилы помнят название Бологовского мясокомбината *Родионовский* — по фамилии бывшего дореволюционного владельца, ставшего директором, ср.:

...А остальные все [после революции] убежали за границу <...> А не уехал только, так и остался, <...> мясокомбинат был его. Родионов вот. Купец вот Родионов остался только. <...> А между прочим, у стариков у всех, ну, и я-то уже теперь старик, мы мясокомбинат так и называем — Родионовский. <...> Как он был Родионовский, так он и... так он у нас и остался. Ну, во-первых, он его сдал, как сам работал, с иголочки сдал. Вот. Ему предложили быть директором, он согласился. <...> Поработал он сколько-то время. Он сам, у него было и стадо специальное, коров каких-то держал, коров, свиней там, на него работали. И вот это стадо он перерабатывал. Там тёлка там, значит, на колбасу, на говядину... [MBB].

Швейная фабрика *Шпулька*, согласно одной из интерпретаций, получила название в конце 1980-х годов, когда на работу стали принимать выпускников спецшколы-интерната:

...Вот швейная фабрика, она тоже одно время у нас очень была достаточно знаменита, туда даже конкурс был. Кого брали — зарплата хорошая, постоянная зарплата. <...> Где-то 87-й год, вот так, у них, они перестали выполнять план. <...> У нас есть школа ригодицинская (в д. Ригодищи. — М. А.), вспомогательная. Ну олигофрены, первая ступенька, они способны к обучению <...>. Их стали набирать. И вот с этого момента получилось пренебрежительное название. <...> [А Шпулька — потому что это такой механизм?] Да. Это такая маленькая катушечка²⁶ [ФММ].

Единично упоминание пародийного эргонима *Сраммашина* (завод «Строммашина», открыт в 1967 году), построенного с использованием языковой игры и мотивированное репутацией, приписываемой рабочим:

«Строммашина» — в момент создания его было достаточно позорное у него название. «Сраммашина» <...>, потому что уж очень там это лихо они там заводские веселые были. [В смысле к девушкам приставали?] Все было. И девушки. [И пьянки?] И пьянки. Да, поэтому и «Сраммашина». И потрясали они тут, конечно [ГЛА].

Названия мебельной фабрики *Мудышкина фабрика*, *Мудышкин завод* и *Мудышка* известно шире (о нем сообщили шестеро информантов 1920–1940-х годов рождения). Их объясняют, с одной стороны, тем, что после войны на фабрике работали инвалиды, а с другой — низким качеством продукции, ср.:

Мудышкин завод. Ага... Мудышкина фабрика, правильно. «Завод» и «фабрика» называли. <...> Какое-то там производство было, ну там, во-первых, гармоники наши выпускали, на этой фабрике, это серьезное производство. А остальное, чем там занимались <...>, я не знаю. Но, видимо, что-то несерьезное, видимо, что-то некачественное по продукции, поэтому <...> называли Мудышкиным заводом, потому что очень некачественная, несерьезная продукция. И мужички там попивали, то же самое, на производстве. А кто там работал? Калеки одни. <...> С фронта пришедшие, без руки, без ноги, еще что-нибудь такое, с тяжелыми контузиями,

²⁶ Подобный метонимический перенос характерен для неофициальных названий предприятий, ср. *Резинка* 'завод «Исковополимер»' [Никитина, Роголева 2006: 236].

какие-то ведь всякие, и трясущиеся мужчины-то являлись <...>, видимо, выпускали некачественную продукцию, потому что не очень квалифицированные кадры были [ЛГЯ].

...Они там такую мебель делали. Вот. Ну она, как говорится, не особо котиновалась. <...> И там, может, такую мебель делали, что называли ее Мудышкина фабрика. <...> В основном работали инвалиды <...> А Мудышка есть, да, она и до сих пор мебель делает, до сих пор, и тоже Мудышка такая — и мебель соответствующая, разваливается, все диваны и все кресла, поэтому не особо она до сих пор <...> Там теперь и хлеб пекут, одна половина хлеб печет, большое здание построено, а здесь вот деревянное такое одноэтажное <...> каменное здание, мебель делают. Туда я ходила, мебель-то вроде так и красивая, с виду посмотришь, а говорят, вот это весь шпон это отваливается, диваны все разваливаются... [ПНД].

Мебельная фабрика. Ее так и звали — Мудышкина фабрика. [Плохую мебель такую?] Конечно. <...> [Показывает стоящую в комнате мебель.] Стулья все разваливаются [ЛАН].

До сих пор я помню даже, когда на мебельной фабрике что-то такое там, неладное что-то делали, табуретки, стулья или столы, говорят: «Да ну, это Мудышка, — это вот то, что слышала, — чего там спрашивать-то, что Мудышка, путного?» [ТРВ].

Образования подобного рода неуникальны в русской микротопонимии: например, в Муроме были известны названия *Мудышка* или *Мудышкин* ‘цех завода им. Дзержинского’ (со схожей мотивацией: там работали инвалиды [Ахметова 2011а: 38; Епанчин 2005: 38])²⁷. Происхождение названия, очевидно, связано с не фиксирующимися словарями, но отмечающимися в источниках XX–XXI веков фразеологизмами *мудышкин завод*, *мудышкина фабрика/артель/контора*²⁸ и т. д. (о не вызывающей доверия организации, ср. *шарашкина контора*).

Аграрный колледж (ранее зоотехнический техникум, совхоз-техникум) в районе Бологое-2 называют *Курятник*²⁹:

...Техникум сельскохозяйственный, раньше учились, на птицефабрику учили девушек этих. И вот этот техникум прозвали Курятник [Ж1].

Значит, там готовили птицеводов, там готовили, естественно, агрономов, дальше зоотехников и так далее, много профессий очень было, да? Ну вот как-то вот не знаю, чем это объяснить, но пришло одно слово — «Курятник». Я говорю [школьникам:] «Ребят, там же не одна профессия, там много». Нет, «Курятник». И у нас она, да будет вам известно, до 85-го года было пренебрежительное название — Курятник. «Что, я в Курятник пойду?» <...> [А «Курятник» — видимо, связано, что там одни девушки учились?] Нет-нет-нет, именно связано с тем, что раньше птицеводы были. А потом их просто сняли [ФММ].

...Это была территория аграрного колледжа. <...> Обзывают «Курятник», <...> потому что они сельское хозяйство. <...> Да просто зоотехников и зооветеринаров выпускали. Почему, какой дурак сказал «Курятник», кто его знает... [ГЛА].

²⁷ Сетевые источники позволяют говорить о существовании схожих эргонимов в других населенных пунктах: *Мудышкин завод* (Иваново), *Мудышка*, *Мудышкина фабрика* (Курск), ср. также: «...пос. *Первое Мая* (бывш. *Чериков Завод*) [Тверской обл.], который за грязь и неустроенность называют *Мудышкиным Заводом*» [Савинов 1998: 160].

²⁸ Ср. из письма В. С. Бушина А. А. Дымшицу (1962): «В этой мудышкиной конторе, называемой “ЛпЖи” (Газета “Литература и жизнь”. — М. А.), он работает как вол» (цит. по: [Огрызко 2012, 6 июля]).

²⁹ Ср. аналогичный механизм (метонимический перенос: название объекта, имеющего отношение к какой-либо сфере, — название учебного заведения, специализирующегося в данной сфере), лежащий в основе микротопонима *Лесотилка* для обозначения учебных заведений лесотехнического профиля (Екатеринбург [Клименко 2011: 7], Санкт-Петербург и др.).

В речи бологовцев актуальны исторические названия **Фабрика-кухня** (ул. Дзержинского, 7; на время записи в здании находился диско-бар «Орбита», сейчас здание перестроено, в нем находится магазин «Девяточка»), а также **Парбриг** (ул. Дзержинского, 3а): для железнодорожников более релевантно значение 'дом отдыха локомотивных бригад', для прочих горожан — 'столовая в доме отдыха'. Название **Парбриг** восходит к исторической аббревиатуре *паровозная бригада*³⁰.

...На станциях оборотных так называемых, в оборотных депо стали строить дома отдыха локомотивных бригад <...>, где локомотивные бригады меняются и где они отдыхают. Да, и у нас есть, у нас, наши не отдыхают, а отдыхают московские и питерские. Сонковские. Парбриг. То есть паровозных бригад. <...> А «Парбриг» — вы видите, паровозов-то уже нет, а «паровозные бригады» так и остались. <...> Даже молодежь знает: «Где Парбриг?»; «Да я вот в Парбриг» [МВФ].

Еще одним «железнодорожным» названием является аббревиатура **НОД**, обозначающая здание (ул. Дзержинского, 5), в котором до 1996 года располагалось Бологовское отделение железной дороги³¹. Подобное именование является результатом метонимического переноса с названия организации, ср.: «В Бологое Парбриг есть. Вот здесь рядом с НОДом» [ТВС]; «Вот НОД стоит, тоже старое здание. <...> Управление дороги» [В]. Интересно, что эта аббревиатура, мотивированная принятым на железной дороге должностным телеграфным кодом, означающим «начальник отделения дороги», получила шуточную деаббревиацию «новый отдел дармоедов»³² [ЛАН].

В экспедиции были записаны исторические названия предприятий общепита **Слатенькая** («А вот у кладбища такая выпивуха — Слатенькая. <...> Она существовала <...>, наверно, в 60-х годах» [ПГА]); современные названия **У Попова** (ресторан «Славянка», по фамилии владельца на момент записи) [ГЛА] и **Капельница** (кулинария на ул. Кирова, 4, торгующая алкоголем на разлив):

Вот сейчас у нас есть, называют «Капельница». Это... я почему знаю, потому что бывший мой начальник идет, это, я: «Михал Михалыч, ты куда идешь?» — «Я в Капельницу иду». <...> Просто водка на разлив, вот здесь, где музей, вот с торца, вот кулинария магазин, и там вот можно на разлив. <...> Это мужики так промеж себя называют. <...> «Иду в Капельницу». Принять там несколько капель [ПНД].

Многие информанты вспоминали прекративший существование в середине 1980-х годов ресторан «Бригантина», который находился на берегу озера (на воде) в центре города, в районе площади Ленина. В экспедиции не было записано неофициальных названий ресторана, однако С. Н. Лебедева в личной переписке (апрель 2018 года) сообщила, что его называли **Поплавок** и **Шлюпка** (очевидно, первый микротопоним мотивирован положением ресторана на воде, а второй образован в результате синонимической замены).

³⁰ Ср. аналогичную аббревиатуру, возникшую в 1910-е годы для обозначения Союза паровозных бригад [Мазон 2013: 209].

³¹ В 1996–2002 Бологовский подотдел Московского отделения Октябрьской ж/д, в настоящее время — Бологовская дистанция пути Московского отделения Октябрьской ж/д.

³² Ср. схожую расшифровку аббревиатуры НОТ (научная организация труда) «новый отряд тунеядцев», бытовавшую в 1960-е годы [Архипова 2008: 428].

МАГАЗИНЫ

Название магазина *Комсомольский* или *Комсомолка* (ул. Дзержинского, 40; по рассказам, магазин располагался на первом этаже двухэтажного жилого дома) отсылает к практике привлечения к работе в сфере торговли комсомольско-молодежных бригад³³ начиная с 1920-х годов (к сожалению, не удалось выяснить, в какие годы в г. Бологое функционировал собственно комсомольский магазин):

...В основном у машинистов были построены очень хорошие дома. <...> Если вот посмотреть сейчас Комсомольский... <...> Так как ты машинист, ты богатый, тем более родители богатые, ты должен был каким-то образом компенсировать советской власти, видно. И они <...> по-моему, на четыре квартиры верх делят — четырем сыновьям, или дочка и три сына, ну, в общем, на четыре семьи. А низ отдают под магазин. И там работали комсомольцы. <...> И после войны, и вот эта Комсомолка до сих пор, если сейчас посмотреть — остановка Комсомольский магазин. <...> И так это он до сих пор с 17-го года, он так и идет Комсомольский магазин. Скажи: «Где Комсомолка?» Все знают, где Комсомолка. <...> А сейчас там сделан магазин «Обои» и магазин «Продукты» [ПАС].

...Старых-то названий-то и не осталось. <...> Вот единственное остался дом — «А, вот там, — говорят, — у Комсомолки». Такой магазинчик есть там деревянный, когда вот едешь вот туда на Медведево, на Бологое-2, не доезжая клуба, на правую сторону дом деревянный, и два магазинчика там теперь. Вот это «Комсомолка» была, вот тоже внизу магазин, наверху жили [ПНД].

Разнообразны интерпретации названия *Смычка*, которое носил ныне не существующий магазин на ул. Дзержинского (на месте, где улица сворачивает на северо-восток). Магазин (продуктовый, в 1990-е годы переделан в промтоварный) также располагался на первом этаже двухэтажного деревянного жилого дома; по воспоминаниям, в военные годы жители близлежащих районов стояли там по ночам в очереди, чтобы получить 250 грамм хлеба. Рассказчики часто связывали микротопоним с лозунгом 1920–1930-х годов «смычка города и деревни» (необходимо отметить, что на рубеже 1920–1930-х годов в г. Бологое существовал кооператив «Смычка» [Данилин 1931: 38]). При этом приводились и иные трактовки.

1. Магазин являлся пунктом, где лозунг «смычка города и деревни» реализовался на практике:

Это, по-моему, 20-е, 30-е годы, когда происходило, ну, содружество между рабочим классом и крестьянством, <...> смычка этих вот, как говорится, классов, и в честь этого <...> открывали торговые точки. Крестьяне везли свои эти запасы продовольственные, продавали, а тут, значит, пищевая какая промышленность привозила свое, и вот называли <...> «Смычка» магазин. Ну, вообще-то, и сельскохозяйственную продукцию какую-то крестьяне привозили сюда, торговали ею, и как обычно эти государственные предприятия торговли что-то выставляли. И сюда могли и из села приехать, тут что-то покупать, и горожане могли покупать, и говорили, что это объединение, это смы... Вот в честь объединения. <...> Государство ли называло это Смычкой, или мы сами уже называли? <...> Скорее всего, это народное название...[ЛГЯ].

2. Магазин стоял на месте, где буквально *смыкались* город и пригород, территории города и совхоза (либо разные районы города):

[ЗНИ:] ...Вот Смычка была, щас там разрушена, вот часовня стоит, и рядом [был] двухэтажный дом. <...> [А почему его Смычкой называли?] [ЗНИ:] Ну... так называли. То есть там... [ГЛА:] Переходный между городом и поселком. [ЗНИ:] Переходный, да.

³³ О комсомольских магазинах см.: [Аксельрод 1986: 121–123].

А Смычка — это «смычка города и деревни». <...> Сгорела она теперь <...>. Это их было пограничное — Ёлкиной и Веригиной. Но а это было село, как что называется. У Веригиной деревня, а это город. Вот почему и называли этот магазин Смычка. <...> Смыкалось, город с деревней [ПАС].

[МВФ:] Вот у нас Смычка была [о магазине] <...>. [СВП:] Ну, «смычка города и деревни», там был как раз, совхоз кончался. Таких «смычек» было по всему Советскому Союзу полно.

Это именно магазин. А Смычка — как бы смыкаются, вот идешь, вот, например, стадион проезжаешь, и поворот туда, как на Бологое-2, на Медведево ехать. Щас ее снесли, а так стояла двухэтажная да... домик такой, и внизу был магазинчик. И вот тот район и этот район как бы смыкались вот на этом углу, он как раз был на углу этот магазин. Вот это назывался Смычкой. <...> Это как вот на Бологое-2, там вот, где Вшивая дача, вот где хлебопекарня была, там улица Тургенева, вот это, и вот этот район. <...> Я там жила, в этом районе, и Смычку хорошо знаю [ПНД].

3. Магазин располагался в месте, где смыкаются различные географические объекты:

Ну, смысл этого слова, как это было это, наверно, в 30-е годы, смычка рабочего класса с трудовым крестьянством <...>. [А почему магазин?] Ну, не знаю, называли его Смычка. Небось там это место там [нрзб.], там мост действительно, оно как смыкалось здесь [М].

О том, что Смычкой назывался не только сам магазин, но и место, в котором он расположен, т. е. район Первомайского моста, говорил еще один информант:

А это где соединяются два озера. Долгое и Бологовское. <...> И вот между этими двумя озерами было самое узкое место. На этой стороне узкого места находилась стоянка эпохи неолита. И вот когда, значит, уже во времена Николая I, когда строили железную дорогу, во-первых, закрыли речку Бологовку, ее зарыли просто и перенесли на другое место, около первой школы. А вот это место взяли и раскопали. То есть соединили два озера. Получилось большое длинное озеро. Но люди до сих пор называют эту часть Долгое озеро, это — Бологое³⁴. <...> Смычка — это место, где соединены два озера [ФММ]; —

это же косвенно подтверждается и атрибуцией часовни, недалеко от которой находился магазин, «часовня Тихона Задонского на смычке» на городском информационном сайте magazin-bologoe.narod.ru (в разделе «Храмы и часовни Бологое»), и другими воспоминаниями горожан:

[А почему он [магазин] Смычка?] Он получил название еще до революции. <...> Я уж помню токо, когда там продуктами торговали. А щас там двухэтажный дом этот стоит. Двухэтажный деревянный дом, он стоит, он еще живой. <...> Сейчас даже пишут в газете, чтобы вон это, вот эту часть города назвать Смычкой. Что, мол, раньше она и называлась Смычка. Улица Смычка [ЛАН].

Согласно единичному свидетельству, «Смычка — это бывшая мебельная фабрика» [В], впрочем, вероятно, здесь имеет место либо абберрация (гораздо чаще мебельную фабрику называли *Мудышка*, см. выше), либо окказиональное именование объекта по месту его расположения (фабрика находится примерно в 600 м от бывшего магазина, недалеко от Первомайского моста, где «смыкаются два озера»).

³⁴ На картах и озеро к востоку, и озеро к западу от Первомайского моста обозначаются как оз. Бологое; на территории Бологовского района оба озера с названием Долгое (рядом с бывшей деревней Долгое, сейчас микрорайоном г. Бологое, и между населенными пунктами Куженкино и Новый Березай) не соединяются с оз. Бологое.

Еще один пример метонимического переноса названия локуса на название находящегося в нем объекта — магазин *Тайвань*:

Вот до перестройки там (в районе Тайвань. — М. А.) был магазин. И все ходили на Тайвань, почему? Потому что за Тайванем был забор. И дальше воинская часть, не пройти. И... а на Тайване дешевый хлеб. Это я вам говорю, потому что я... у меня сестра там работает и живет. И туда... хлеб там вот такой огромный, солдатский. Такие щас и не делаются. Дальше — там дешевые продукты. <...> Теперь Тайвань уже в центре <...>. Но дальше магазин называется «Тайвань» [ФММ].

Магазин в конце ул. Дзержинского, ближе к веерному депо, в котором работникам паровозных/локомотивных бригад перед поездкой выдавали по талонам продукты питания, носил название *Наркомовский (магазин)* или *Наркомка* (название, очевидно, возникло до 1946 года, когда Народный комиссариат путей сообщения был преобразован в Министерство путей сообщения³⁵). Согласно разным версиям (вероятно, отражающим практику разного времени), а) в магазине отоваривались исключительно входившие в бригаду машинисты, помощники и кочегары; б) продукты приобретали все желающие, но работники паровозных/локомотивных бригад имели преимущество; в) в более позднее время железнодорожная специализация магазина была утрачена:

[МН:] ...Наркомовский специально магазин был, им и муку так давали, и сахар давали. [АБФ:] Талончики давали. Едешь в поездку, и талончик. Заходишь в Наркомовский — колбаску давали. С собой в поездку. <...> [И в него могли только машинисты?] [АБФ:] И помощники... Кочегарам давали.

К Медведеву ближе. У депо. Он и сейчас существует. [А почему Наркомовский?] А потому что там эти машинистам там всем давали, токо этим. <...> Так никому ничего не давали. <...> Там это, не всем железнодорожникам. Поездные бригады, машинисты. <...> Это после войны. <...> Снабжали их там лучшими [ЛАН].

Здесь был Наркомовский магазин <...>. «Борис, сбегай-ка, купи бутылку, это, а то на контроль надо выезжать». Контроль — строго чтоб у них. Сказано в 10 минут прибыть — значит, в 10 минут. Прибегаешь в Наркомовский, тут был магазин — очередь большая. «Слушайте, это, дайте бутылку там вне очереди. На контроль выезжаем». — «Дайте, дайте ему быстрее, чтобы он на контроль не опоздал». <...> Пришел в поездку — тебе там дают и хлеба, кура и... А после войны уже давалась то мука, то сахар это, бригадам давали, три или пять килограмм. А так или в каждую поездку выдавалась или буханка хлеба там это, грубо говоря, махорки, это, кура там, конфет каких, чтоб в поездку [ТБП].

Ну звали «Наркомка», такой обычный магазин был, такой маленький магазинчик, а так я ходила иногда, брала какие-то продукты... [ЗНИ].

Записаны единичные упоминания названий магазинов *Семёрка* (ул. Дзержинского, рядом с железнодорожным училищем № 7) [ПНД]; *У батюшки* (на ул. 1-й Замостинской) — изначально реализовавшего продукцию мясокомбината («“У батюшки”-то здесь работает магазин. <...> Раньше был мясной. Мясокомбинат-то рядом. <...> Кости были, потроха там эти, хвосты, и всяка вот всяка дребедень была» [ЛАН]); *Полтинник* (продуктовый, ранее мебельный магазин у моста через р. Бологовку; без объяснений названия) [ЛАН].

³⁵ Ср. упоминание аналогичного микротопонима, возникшего в годы войны в г. Белово Кемеровской области: «Был открыт специальный “наркомовский магазин”, в котором дополнительно к норме по карточкам выдавались продукты питания локомотивным бригадам перед поездкой, ударникам труда из числа рабочих и служащих. Оказывалась помощь особо нуждающимся семьям» [Баулин 2003: Гл. 3].

Двое рассказчиков упомянули название существовавшего некогда магазина *Бабьи слёзы*: согласно одной версии, это был винно-водочный магазин, или «казёнка» [ЛГЯ], согласно другой — магазин, в котором железнодорожникам по талонам выдавали водку (и тот же магазин назывался *Смычка*) [МВФ]. Данное название распространено довольно широко и может интерпретироваться и как собственно микротопоним, именующий конкретные магазины или питейные заведения (например, в Свердловске/Екатеринбурге [Клименко 2011: 171]) или Кингисеппе [Милютенков 1992: 290]), и как апеллятив: 'палатка, где торгуют пивом' (Протасово Мценского р-на Орловской обл. [Бахвалова 1989: 51]) или «винно-водочный магазин» (с пометой «крим.»: [Балдаев и др. 1992: 21]), а в его основе лежит та же мотивация («женщины оплакивали мужчин пьющих, запивающих, распивающих» [ЛГЯ]), что и в основе других подобных. Наряду с этим мы располагаем еще одной интерпретацией микротопонима (в варианте *Бабские слезы*) — молитвенный дом (?):

[С:] Бабски слёзы? <...> Это на Первомайке. Не знаю, щас дом стоит или нет. Там собирались от сорока до пятьдесят лет. Бабы. <...> Ну там иконки там, ну они на эти иконки смотрят и молятся, плачут. Вот их называли Бабские слёзы. [И далее:] У них вера не иконная. У них вера по книгам. <...> Вот здесь дом рядом через дорогу. <...> То же самое. По книге они молятся. [Г:] Атвинтисты? [С:] Да-да-да. <...> И у них ноты. Ну поют. Ну там на гитаре и на пианине играют...



Представленный в публикации материал демонстрирует как разнообразие способов образования городских микротопонимов и их фольклорных интерпретаций, так и влияние на них локальной городской специфики. Однако собранный материал едва ли может быть признан исчерпывающим. Как уже было сказано в начале, материал отражает локальное знание бологовских жителей, относящееся преимущественно к 1940–1980-м годам. Кроме того, в публикации не нашли отражения названия мостов и природно-ландшафтные народные микротопонимы г. Бологое и его окрестностей, несомненно актуальные для жителей города. Их выявление и описание — дело будущего исследования.

Список информантов

- АБФ — Александров Б. Ф., 1930, работал помощником машиниста. Зап. в 2005 году.
 БЕВ — Быкова Е. В., 1932, в г. Бологое живет с 1942 года. Зап. в 2008 году.
 БСВ — Быков С. В., ок. 1930 г. р., моряк-подводник. Зап. в 2008 году.
 В — Владимир, ок. 1949 г. р., работал грузчиком. Зап. в 2008 году.
 Г — Галина, 1959. Зап. в 2008 году.
 ГЛА — Гончарова Л. А., ок. 1945, в г. Бологое живет с 10 лет, работала учителем истории и английского языка. Зап. в 2006, 2008, 2009, 2010 годы.
 Ж1 — ж., ок. 1960. Зап. в 2005 году.
 Ж2 — ж., ок. 1968, продавец. Зап. в 2008 году.
 ЗНИ — Зуева Н. И., 1933, род. в пос. Медведево, работала в клубе. Зап. в 2010 году.
 ИМА — Иванов М. А. (1931–2012), род. в д. Алексеевское (ныне Осташковский р-н Тверской обл.), в г. Бологое жил с 1950-х годов, краевед. Зап. в 2008 году. Запись не дословная.
 ЛАН — Лебедева А. Н., 1925. Зап. в 2009 году.
 ЛГЯ — Лапина Г. Я., 1933, живет в Бологовском районе с 1957 года, работала учителем, в клубах пос. Медведево и г. Бологое, в горкоме партии. Зап. в 2010 году.

- М — Медведев (имя и отчество не зафиксированы), ок. 1960. Зап. в 2009 году.
- МВВ — Мирошин В. В., 1927, работал машинистом, учителем истории, директором пионерского лагеря. Зап. в 2004 году.
- МВФ — Мартынов В. Ф., ок. 1950, директор железнодорожного училища. Зап. в 2006 году.
- МН — Мария Нестеровна, ок. 1935. Зап. в 2005 году.
- МНП — Морозова Н. П., 1952, журналист. Зап. в 2010 году.
- ПАИ — Пожарский А. И., 1961, преподаватель в художественном училище. Зап. в 2009 году.
- ПАС — Пузыревская А. С., 1935, учитель. Зап. в 2008 году.
- ПГА — Пузыревский Г. А., 1934, работал электриком. Зап. в 2008 году.
- ПНД — Писаренко Н. Д., 1946, художник-оформитель. Зап. в 2010 году.
- С — Сергей, 1957. Зап. в 2008 году.
- СВП — Степанов В. П., ок. 1950, преподаватель в железнодорожном училище. Зап. в 2006 году.
- СНА — Сладкова Н. А., ок. 1966, учитель русского языка и литературы. Зап. в 2006 году.
- ТБП — Трофимов Б. П., 1935, работал машинистом, заведующим музеем депо. Зап. в 2005 и 2007 годы.
- ТВС — Трифионов В. С., 1941, род. в с. Котлованово Бологовского района, в г. Бологое живет с детства, работал в милиции. Зап. в 2008 году.
- ТМ — Тамара Михайловна, 1936, медик. Зап. в 2004 году.
- ТРВ — Тишкова Р. В., 1940, род. в д. Харитониха Валдайского р-на Новгородской обл., в г. Бологое живет с детства, краевед, экскурсовод, руководитель фольклорного клуба. Зап. в 2004 и 2009 годы.
- ФММ — Фурс М. М., ок. 1940, учитель биологии, химии и краеведения. Зап. в 2006 году.
- ЧВС — Чернявский В. С., 1957, род. в пос. Медведево. Зап. в 2010 году.
- ШМН — Штейнмиллер М. Н., ок. 1920, работала учителем истории. Зап. в 2004 году.

Литература

- Аксельрод, В. С. (1986). *Как мы учились торговать*. М.: Московский рабочий, 1986.
- Амосова, С. Н., Ахметова, М. В., Лурье, М. Л., Сенькина, А. А. (2005). Бологовские экспедиции 2004–2005 гг. (полевое исследование локального текста). *Живая старина*, 2005(3), 41–44.
- Архипова, А. С. (2008). ВХОД и КОТ как анекдот: от языковой игры к «новому фольклору» в 20-е годы XX века. В W. G. Weststeijn (Ed.). Дело Авангарда = The Case of the Avant-garde, 413–446. Amsterdam: Uitgeverij Pegasus, 2008.
- Ахметова, М. В. (2010). Когда шутят машинисты (розыгрыш в профессиональной субкультуре локомотивных бригад). В М. Д. Алексеевский (Сост.). *Фольклор: текст и контекст*, 244–253. М.: ГРЦРФ.
- Ахметова, М. В. (2011a). О микротопонимике города Муром. *Живая старина*, 2011(3), 36–39.
- Ахметова, М. В. (2011b). Территориальные подростковые конфликты в городе Бологое. В А. А. Петров, М. В. Строганов (Ред.). *Тверское фольклорное поле – 2010: Доклады и публикации: Памяти Ю. М. Соколова (1889–1941)*, 144–160. Тверь: Тверской гос. ун-т.
- Ахметова, М. В. (2015). Предание о Сониной роще (г. Бологое Тверской области). *Живая старина*, 2015(3), 21–23.
- Ахметова, М. В., Лурье, М. Л. (2005). Материалы бологовских экспедиций 2004 г. *Антропологический форум*, 2005(2), 336–356.
- Багажова, И. (1995). *Бологое 500 лет*. [Б. м.:] [б. и.].
- Багажова, И. В., Иванов, М. А., Полякова, Л. А. (2005). *Бологое на Валдае. Бологое: [б. и.]*.
- Балдаев, Д. С., Белко, В. К., Исупов, И. М. (1992). *Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона (речевой и графический портрет современной тюрьмы)*. М.: Края Москвы.
- Баулин, В. А. (2003). Локомотивное депо Белово. Новосибирск: Сибирская горница. Режим доступа: <http://shikardos.ru/text/baulin-v-a-lokomotivnoe-depo-belovo--novosibirsk-sibirskaya-go>.
- Бахвалова, Т. В. (Науч. ред.). (1989). *Словарь орловских говоров: Учеб. пособие по русской диалектологии*. Вып. 1. Ярославль: ЯГПИ им. К. Д. Ушинского.

- Березович, Е. Л. (2007). *Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования*. М.: Индрик.
- Гермайзе, Э. З. и др. (1962). *Москва – Ленинград – Мурманск: Ж.-д. путеводитель*. М.: Транс-желдориздат.
- Данилин, А. Г. (1931). Первые шаги колхозов бывшего Боровичского округа. В Н. М. Маторин (Ред.). *Труд и быт в колхозах: из опыта изучения колхозов*. Сб. 1: Из опыта изучения колхозов Ленинградской области, Белоруссии и Украины, 9–72. М.: Изд-во АН СССР, 1931.
- Епанчин, А. А. (2005). *Краеведческий сборник*. Муром: [б. и.].
- Зеленцова, Т. С. и др. (Авторы), Смирнов, Г. К. (Ред.-сост.). (2007). *Города Тверской области: Историко-архитектурные очерки*. Вып. 2. М.: Дмитрий Буланин.
- Земельный инвентарь Валдайского уезда Новгородской губернии* (1902). Новгород: Губ. типография.
- Израненный «Медведь» (2015, 11 ноября). *Перекресток всех дорог*. Режим доступа: <http://perekrestok.pro/people/2442-izranennyu-medved.html>.
- Клименко, Е. Н. (2011). Неофициальная ономастика современного города (на примере г. Екатеринбург). *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер. Гуманитарные науки*, 9(6), 5–12.
- Лебедев, В. А. (Ред.) (1906). *Список населенных мест Новгородской губернии*. Вып. 5: Валдайский уезд. Новгород: Губ. тип.
- Левичкин, А. Н., Мызников, С. А. (2010). *Новгородский областной словарь*. СПб.: Наука.
- Мазон, А. (2013). Лексика войны и революции в России (1914–1918). Введение. Аббревиация. Пер. с фр. [1920]. *Политическая лингвистика*, 2013(1(43)), 203–210.
- Мильяненко, Л. (1992). *По ту сторону закона: Энцикл. словарь преступного мира*. СПб.: Ред. ж-ла «Дамы и господа».
- Никитина, Т. Г., Рогалева, Е. И. (2006). *Региональный словарь сленга. Псков и Псковская область*. М.: ООО «Изд-во ЭЛПИС».
- Огрызко, В. (2012, 6 июля). На раздаче индульгенций. *Литературная Россия*, 2012(27). Режим доступа: <http://www.litrossia.ru/archive/item/5880-oldarchive>.
- Отин, Е. С. (2006). *Словарь коннотативных собственных имен*. М.; Донецк: ООО «А Темп».
- Открытые письма и другие художественные издания Общины Св. Евгении Красного Креста: Справочный указатель...* (1915). Пг.: Изд. Общины Св. Евгении.
- РСФСР: *Административно-территориальное деление на 1 апреля 1941 года...* (1942). М.: Изд-во «Ведомостей Верховного Совета РСФСР».
- Савинов, Д. М. (1998). Задачи и результаты школьной ономастической экспедиции. В Р. Ш. Джарылгасинова, В. И. Супрун (Ред.). *Ономастика Поволжья: Материалы седьмой конф. по ономастике Поволжья*, 157–161.
- Снытко, О. В. и др. (2009). *Административно-территориальное деление Новгородской губернии и области. 1727–1995: Справочник*. СПб.: [б. и.].
- Справочник истории административно-территориального деления Ленинградской области* [1969] (Ленинградский гос. архив Октябрьской революции и социалист. строительства). Режим доступа: https://classif.spb.ru/sprav/nr_lo/vvedenie.htm.
- Указ Президиума Верховного Совета РСФСР о переименовании некоторых населенных пунктов Калининской области (1965, 22 апреля). *Ведомости Верховного Совета РСФСР*, 1965(16), 332.

References

- Akhmetova, M. V. (2010). *Kogda shutiat mashinisty (rozygrysh v professional'noi subkul'ture lokomotivnykh brigad)* [When the train drivers joke (practical jokes in the professional subculture of locomotive brigades)]. In M. D. Alekseevskii (Ed.). *Fol'klor: tekst i kontekst* [Folklore: Text and context], 244–253. Moscow: GRTsRF. (In Russian).
- Akhmetova, M. V. (2011a). *O mikrotoponimike goroda Muroma* [Upon the mycrotoponymy of Murom town]. *Zhivaia starina* [Antiquity alive], 2011(3), 36–39. (In Russian).
- Akhmetova, M. V. (2011b). *Territorial'nye podrostkovye konflikty v gorode Bologoe* [Territorial youth conflicts in Bologoye town]. In A. A. Petrov, M. V. Stroganov (Eds.). *Tverskoe fol'klornoe pole – 2010: Doklady i publikatsii: Pamiati lu. M. Sokolova (1889–1941)* [The folklore field of Tver – 2010: Papers and publications: In memoriam of Yu. M. Sokolov (1889–1941)], 144–160. Tver: Tverskoi gosudarstvennyi universitet. (In Russian).

- Akhmetova, M. V. (2015). Predanie o Soninoi roshche (g. Bologoe Tverskoi oblasti) [The legend of *Sonia's grove* (Bologoye town, Tver region)]. *Zhivaia starina* [Antiquity alive], 2015(3), 21–23. (In Russian).
- Akhmetova, M. V., Lur'e, M. L. (2005). Materialy bologovskikh ekspeditsii 2004 g. [Bologoye field trips material, 2004]. *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture], 2, 336–356. (In Russian).
- Aksel'rod, V. S. (1986). *Kak my uchilis' trgovat'* [How we learned to trade]. Moscow: Moskovskii rabochii. (In Russian).
- Amosova, S. N., Akhmetova, M. V., Lur'e, M. L., Sen'kina, A. A. (2005). Bologovskie ekspeditsii 2004–2005 gg. (polevoe issledovanie lokal'nogo teksta) [Bologoye field trips, 2004–2005 (field research of the local text)]. *Zhivaia starina* [Antiquity alive], 2005(3), 41–44. (In Russian).
- Arkhipova, A. (2008). VKhOD i KOT kak anekdot: ot iazykovoi igry k "novomy fol'kloru" v 20-e gody XX veka ["VKhOD" and "KOT" as anecdote: From wordplay to the "new folklore" of the 1920s]. In W. G. Weststeijn (Ed.). *Delo Avangarda = The Case of the Avant-garde*, 413–446. Amsterdam: Uitgeverij Pegasus. (In Russian).
- Bagazhova, I. V., Ivanov, M. A., Poliakova, L. A. (2005). *Bologoe na Valdae* [Bologoye on Valdai]. Bologoye: [n. e.]. (In Russian).
- Bagazhova, I. et al. (1995). *Bologoe 500 let* [Bologoye is 500]. [N. p.:] [n. e.]. (In Russian).
- Bakhvalova, T. V. (Ed.). (1989). *Slovar' orlovskikh govorov: Uchebnoe posobie po russkoi dialektologii* [Dictionary of the Oryol region dialects: a manual on Russian dialectology] (Iss. 1). Yaroslavl: IaGPI im. K. D. Ushinskogo. (In Russian).
- Baldaev, D. S., Belko, V. K., Isupov, I. M. (1992). *Slovar' tiuremno-lagerno-blatnogo zhargona (rechevoi i graficheskii portret sovremennoi tiur'my)* [Dictionary of prisoners', convicted and thieves' jargon (the verbal and graphic portrait of the contemporary prison)]. Moscow: Kraia Moskvyy. (In Russian).
- Baulin, V. A. (2003). *Lokomotivnoe depo Belovo*. Novosibirsk: Sibirskaia gornitsa. Retrieved from <http://shikardos.ru/text/baulin-v-a-lokomotivnoe-depo-belovo--novosibirsk-sibirskaya-go>. (In Russian).
- Berezovich, E. L. (2007). *Iazyk i traditsionnaia kul'tura: Etnolingvisticheskie issledovaniia* [Language and folk culture: Ethnolinguistic studies]. Moscow: Indrik. (In Russian).
- Danilin, A. G. (1931). Pervye shagi kolkhozov byvshego Borovichskogo okruga [First steps of the former Borovichy okrug's kolkhozes]. In N. M. Matorin (Ed.). *Trud i byt v kolkhozakh: iz opyta izucheniia kolkhozov* [Labor and everyday life in kolkhozes: From the experience of studying kolkhozes], 9–72, (Book 1) *Iz opyta izucheniia kolkhozov Leningradskoi oblasti, Belorussii i Ukrainy* [From the experience of studying kolkhozes in Leningrad region, Belorussia and Ukraine]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. (In Russian).
- Epanchin, A. A. (2005). *Kraevedcheskii sbornik* [A collection on local history]. Murom: [n. e.]. (In Russian).
- Germaize, E. Z., et al. (1962). *Moskva – Leningrad – Murmansk: Zheleznodorozhnyi putevoditel'* [Moscow – Leningrad – Murmansk: A railroad guidebook]. Moscow: Transzheldorizdat. (In Russian).
- Izranennyi "Medved'" (2015, November 11). [Wounded "Medved'"]. *Perekrestok vsekh dorog* [All roads' crossroad] [newspaper; Bologoye]. Retrieved from <http://perekrestok.pro/people/2442-izranenny-medved.html>. (In Russian).
- Klimenko, E. N. (2011). Neofitsial'naia onomastika sovremenного goroda (na primere g. Ekaterinburga) [Unofficial onomastics of the modern city (case of Yekaterinburg)]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Belgorod State University Scientific Bulletin], Ser. *Gumanitarnye nauki* [Humanities Sciences], 9(6), 5–12. (In Russian).
- Lebedev, V. A. (Ed.). (1909). *Spisok naseleennykh mest Novgorodskoi gubernii* [A list of Novgorod province settlements] (Iss. 5). *Valdaiskii uезд* [Valdai uyezd]. Novgorod: Gubernskaia tipografiia. (In Russian).
- Levichkin, A. N., Myznikov S. A. (2010). *Novgorodskii oblastnoi slovar'* [Novgorod regional dictionary]. St. Peteresburg: Nauka. (In Russian).
- Mazon, A. (2013). Leksika voyny i revoliutsii v Rossii (1914–1918). Vvedenie. Abbreviatsiia [Trans. from Mazon, A. (1920). *Lexique de la guerre et de la revolution en Russie (1914–1918)*. Paris: É. Champion]. *Politicheskaiia lingvistika* [Political Linguistics Journal], 2013(1), 203–2010. (In Russian).

- Mil'ianenkov, L. (1992). *Po tu storonu zakona: Entsiklopedicheskii slovar' prestupnogo mira* [Beyond the law: Encyclopedic dictionary of the world of crime]. St. Petersburg: Redaktsiia zhurnala "Damy i gospoda". (In Russian).
- Nikitina, T. G., Rogaleva, E. I. (2006). *Regional'nyi slovar' slenga. Pskov i Pskovskaia oblast'* [Regional slang dictionary: Pskov and Pskov region]. Moscow: ООО "Izdatel'stvo ELPIS". (In Russian).
- Ogryzko, V. (2012, July 6). Na razdache indul'gentsii [Handing round indulgences]. *Literaturnaia Rossiia* [Literary Russia]. Retrieved from <http://www.litrossia.ru/archive/item/5880-oldarchive>. (In Russian).
- Otin, E. S. (2006). *Slovar' konnotativnykh sobstvennykh imen* [Dictionary of connotative proper names]. Moscow; Donetsk: ООО "A Temp". (In Russian).
- Otkrytye pis'ma i drugie khudozhestvennye izdaniia Obshchiny Sv. Evgenii Krasnogo Kresta: Spravochnyi ukazatel'... (1915). [Postcards and other art editions of the St. Eugenia of the Red Cross Community: A reference index...]. Petrograd: Izdanie Obshchiny Sv. Evgenii. (In Russian).
- RSFSR: Administrativno-territorial'noe delenie na 1 aprelia 1941 goda... (1942). [RSFSR: Administrative and territorial division on the April 1st, 1941]. Moscow: Izdatel'stvo "Vedomostei Verkhovnogo Soveta RSFSR". (In Russian).
- Savinov, D. M. (1998). Zadachi i rezul'taty shkol'noi onomasticheskoi ekspeditsii [Goals and results of onomastic expedition in school]. In R. Sh. Dzharlygasinova, V. I. Suprun (Eds.). *Onomastika Povolzh'ia: Materialy sed'koi konf. po onomastike Povolzh'ia* [Onomastics of the Volga region: Proceedings of the 7th Conference on Onomastics of the Volga Region], 157–161. Moscow: IEA RAN. (In Russian).
- Snytko, O. V., et al. (Eds.). (2009). *Administrativno-territorial'noe delenie Novgorodskoi gubernii i oblasti. 1727–1995: Spravochnik* [Administrative and territorial division of Novgorod province and region. 1727–1995: A reference book]. St. Petersburg: [n. e.]. (In Russian).
- Spravochnik istorii administrativno-territorial'nogo deleniia Leningradskoi oblasti* (1969). [A reference book on the history of administrative and territorial division of Leningrad region] (The Leningrad State Archive of the October Revolution and Socialist Building). Retrieve from https://classif.spb.ru/sprav/np_lo/vvedenie.htm. (In Russian).
- Vedomosti Verkhovnogo Soveta RSFSR* (1965, April 22). [Bulletin of the Presidium of the Supreme Soviet of RSFSR]. (In Russian).
- Zelentsova, T. S., et al. (Authors), Smirnov, G. K. (Ed. and compl.). (2007). *Goroda Tverskoi oblasti: Istoriko-arkhitekturnye ocherki* [Towns of Tver region: Essays on history and architecture] (Iss. 2). Moscow: Dmitrii Bulanin. (In Russian).
- Zemel'nyi inventar' Valdaiskogo uezda Novgorodskoi gubernii* (1902). [Land inventory of Valdai uyezd, Novgorod province]. Novgorod: Gubernskaia tipografiia. (In Russian).

«Я ТОЛЬКО ВСЯКУЮ СТРАШНУЮ ПРАВДУ ЗНАЮ»: ЛЕГЕНДЫ О ПРОМЫШЛЕННЫХ ОБЪЕКТАХ, КАТАКОМБАХ И ДОЛГОСТРОЯХ ПЕРМИ

БОРИС ВАДИМОВИЧ КОНДАКОВ^[1]

✉ KONDAKOV@MAIL.RU
ORCID: 0000-0002-1727-8047

СВЕТЛАНА ЮРЬЕВНА КОРОЛЕВА^[1]

✉ PETEL@YANDEX.RU
ORCID: 0000-0003-4246-907X

ОЛЬГА СЕРГЕЕВНА ТУМАНОВА^[1]

✉ TUMANOVA_OS@MAIL.RU
ORCID: 0000-0002-3741-080X

^[1] ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ, РОССИЯ, ПЕРМЬ

В публикации представлены полнотекстовые записи современных городских легенд, сделанные в 2018 году в Перми. В них отражаются типичные урбанистические сюжеты и стереотипы, источниками которых выступает не только местная устная традиция, но и художественная и научно-популярная литература, материалы СМИ, специализированные сайты, беседы на интернет-форумах. Часть текстов представляют собой устойчивые сюжетные рассказы, но значительное количество нарративов слабо структурированы и функционируют в виде слухов и толков. Представленный материал делится на три тематические группы. В первую вошли рассказы о городских катакомбах. Наличие тайных подземных ходов — типичный сюжет традиционной несказочной прозы, связанный с большим количеством объектов: от средневековых укреплений типа кремлей до маленьких сельских церквей. Вторую группу составляют легенды о жилых домах и административных строениях. Среди них особенно примечательны истории о так называемой Башне смерти — здании Управления внутренних дел Пермского края. Устные легенды объявляют его уменьшенной копией Главного корпуса МГУ, предназначавшейся для местного университетского городка. В третью группу выделены нарративы, возникающие в связи с промышленными предприятиями, «засекреченными» авариями и возможными техногенными катастрофами. Современные городские легенды формируют и выражают «чувство места» (локальную идентичность), с одной стороны, и эксплицируют типичные урбанистические тревоги — с другой.

Ключевые слова: Пермь, пермский текст, локальная идентичность, современный городской фольклор, городская легенда, слухи, техногенные аварии, урбанистическая эсхатология

Для цитирования статьи:

Кондаков, Б. В., Королева, С. Ю., Туманова, О. С. (2018). «Я только всякую страшную правду знаю»: легенды о промышленных объектах, катакомбах и долгостроях Перми. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 251–271.

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 16-34-00007-ОГН «История Северного Прикамья в зеркале фольклора (на материале публикаций XIX — начала XX вв.)»

"I KNOW ALL THE TERRIBLE TRUTH ONLY": URBAN LEGENDS ABOUT INDUSTRIAL OBJECTS, CATACOMBS AND PROTRACTED CONSTRUCTIONS IN PERM

BORIS V. KONDAKOV^[1]

✉ KONDAKOV.B@MAIL.RU
ORCID: 0000-0002-1727-8047

SVETLANA YU. KOROLYOVA^[1]

✉ PETEL@YANDEX.RU
ORCID: 0000-0003-4246-907X

OLGA S. TUMANOVA^[1]

✉ TUMANOVA_OS@MAIL.RU
ORCID: 0000-0002-3741-080X

^[1] PERM STATE UNIVERSITY, RUSSIA, PERM

The article presents full-text records of contemporary urban legends collected in 2018 during the authors' fieldwork in Perm. These narratives reflect typical urban plots and stereotypes. Their sources are not local oral tradition alone, but also fiction and popular non-fiction literature, mass-media, special websites and Internet message boards. Part of these folk texts are stories with a stable plot, but most of these narratives are poorly structured and function as rumors and gossips. The data is divided into three thematic groups: stories about catacombs under the city (mines and underground passages), typically concerning a variety of objects — from medieval strongholds, such as kremlins, to small village churches; tales about inhabited houses and objects of infrastructure (an especially remarkable set of those revolves around the so called Death Tower — the building of the regional police office — considered a smaller copy of the main MSU building, originally intended for a local university campus); narratives about factories, "secret" industrial incidents and possible technogenic disasters. On the one hand, modern urban legends form and express a "sense of place" (in other words, local identity); on the other hand, they explicate typical industrial city anxieties.

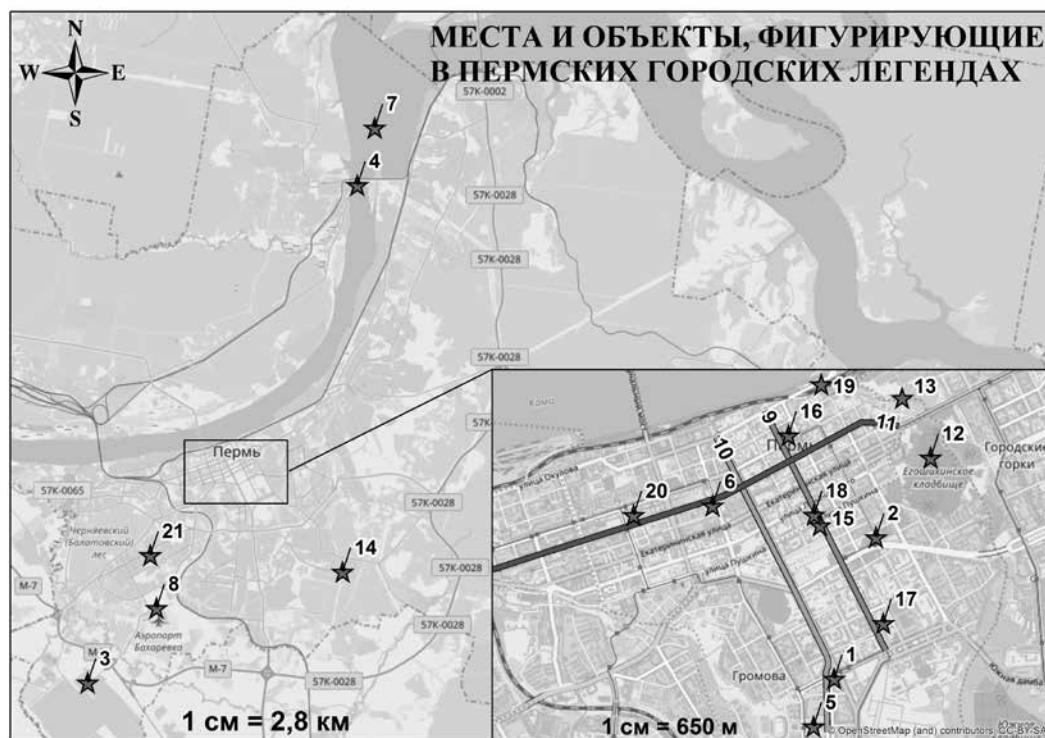
Keywords: Perm, Perm text, local identity, contemporary urban folklore, urban legend, rumors, technogenic accidents, urban eschatology

TO CITE THIS ARTICLE:

KONDAKOV, B., KOROLYOVA, S., TUMANOVA, O. (2018). "I KNOW ALL THE TERRIBLE TRUTH ONLY": URBAN LEGENDS ABOUT INDUSTRIAL OBJECTS, CATACOMBS AND PROTRACTED CONSTRUCTIONS IN PERM. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 251–271. (In Russian).

Подборка текстов, которую мы представляем в этой публикации, — результат небольшого проекта, направленного на сбор и изучение современных городских легенд Перми¹. Материал был собран в режиме экспресс-исследования: поиск сюжетов велся в интернете, параллельно записывались интервью с горожанами — представителями различных

¹ Пермские городские легенды нельзя назвать хорошо изученными: несколько популярных сюжетов XIX века рассмотрены П. А. Корчагиным [2014: 2016], пересказы локальных текстов XX века приведены в работах Б. В. Кондакова, Т. Н. Масальцевой [Кондаков 2005; Масальцева 2003], об использовании городских нарративов в туристических проектах см.: [Фирсова 2015].



Илл. 1. Условные обозначения:

- 1 — Башня смерти. 2 — ТРЦ «Семья». 3 — ПНОС. 4 — КамГЭС. 5 — ДК Солдатова.
6 — «Колизей» (бывший долгострой). 7 — Камское водохранилище. 8 — аэропорт «Бахаревка».
9 — ул. Сибирская. 10 — Комсомольский проспект. 11 — ул. Ленина. 12 — Егошихинское
кладбище. 13 — место бывшего Егошихинского медеплавильного завода. 14 — «Биомед»
(бывш. Бакинститут). 15 — здание пивоваренного завода. 16 — Пермский театр оперы и
балета. 17 — школа № 22. 18 — Дом Дягилева. 19 — ж/д вокзал Пермь-I. 20 — эспланада.
21 — СК «Олимпия». Составитель Я. М. Маракулин

поколений и профессий². Все тексты, вошедшие в подборку, зафиксированы в 2018 году в устной форме (небольшая часть — записи из полевых блокнотов, основной массив — расшифровка аудиоинтервью). Одни и те же мотивы часто представлены в них с разной степенью подробности — от одной-двух фраз до развернутых детализированных нарративов, что естественно для такого рода текстов и зависит от многих факторов: культурного бэкграунда информантов, их профессии, выраженности интереса к городским историям и слухам, «вкуса» к процессу рассказывания, индивидуальных особенностей памяти и пр.

Воспроизводя типичные урбанистические сюжеты и стереотипы, рассказчики с легкостью преодолевают границы, которые считались более или менее значимыми для традиционного фольклора: между сферой книжной/письменной и устной, официальной и неофициальной. В городских легендах попеременно отражаются сведения, почерпнутые из художественной и научно-популярной

² Работа проводилась при участии 10-классников — учащихся гуманитарного класса лицея № 2 г. Перми — в рамках краеведческого проекта «Прикамская сторона», который был реализован совместно Центром проектов «Сотрудничество» и Пермским классическим университетом (ПГНИУ). Интервью, если иного не указано в сведениях об информантах, записала О. С. Туманова.

литературы, СМИ, на интернет-форумах³. В числе актуальных нарративов обнаруживаются сюжеты традиционных, хотя и заметно модифицированных преданий и (нео)мифологические мемораты, — но значительную часть составляют слабо структурированные тексты — слухи, сплетни и т. п. [Неклюдов 2003: 14; Разумова 2003: 554–557]. В нашем материале они представлены прежде всего слухами о тайных авариях на предприятиях химической промышленности, а также возможной — и якобы едва не случившейся — катастрофе на Камской ГЭС.

Среди новейших записей встречаются сюжеты, связанные с историей и дореволюционной жизнью бывшего губернского центра. Их распространению способствуют популярные местные краеведческие издания, услуги турагентств по проведению экскурсий, специализированные разделы тематических сайтов и форумов⁴. «Бумажные» и электронные источники отдают предпочтение легендам, где фигурируют исторические личности и конкретные здания — обычно примечательные архитектурные объекты XIX — начала XX века⁵. Однако в ходе нашего исследования выяснилось, что не все тексты, активно тиражируемые в интернете, так же часто встречаются в устной форме. Скорее, можно говорить о двух разных группах сюжетов, пересекающихся лишь частично (рассказы о городских подземельях, Башне смерти и некоторых других).

Объекты, устойчиво фигурирующие в устных легендах, отмечены на специальной карте (*Илл. 1*)⁶. Готовя к публикации записи текстов, мы для удобства разделили их на три тематических раздела.

В первый вошли рассказы о городских катакомбах. Наличие тайных подземных ходов — типичный сюжет традиционной сказочной прозы, связанный большим количеством объектов: от средневековых укреплений типа кремлей до маленьких сельских церквей. В горнозаводском уральском фольклоре мифологизируются рудные шахты и другие подземные промышленные выработки [Кругляшова 1974]. Это характерно и для Перми, возникшей из поселения при Егошихинском медеплавильном заводе, основанном в 1723 году. С интересами пермских промышленников и купцов связывается и строительство искусственных подземелий, при этом некоторые истории (о бане с подземным ходом, тайном коридоре между банком и театром) близки к историческим анекдотам. Актуализация «подземной мифологии» связана с активностью городских дигитеров. Отдельного упоминания заслуживает сюжет о «тайном метро»: после того как в 1979 году город стал миллионником, было анонсировано создание Пермского метрополитена, в 1980-е годы утвержден его план. В начале 1990-х работы остановились, однако городские слухи упорно утверждают, что сооружение все же было построено, но действует секретно — только «для правительства».

Вторую группу составляют легенды о жилых домах и административных строениях⁷. Среди них особенно примечательны истории о так называемой Башне

³ См., к примеру, темы «Городские легенды» и «Легенды пермских вузов» на популярном форуме Teron.ru, обсуждение в сообществе «Пермь-Космопоиск» в соцсети «ВКонтакте» [Городские легенды 2008; Легенды пермских вузов 2009; Городские легенды 2012, 9 февраля].

⁴ О роли этих институций в создании и распространении городских легенд см.: [Петров 2015: 67–69].

⁵ Типичный набор таких сюжетов представлен в «топ-листах» «самых страшных/мистических» легенд города и почти не варьирует, например: [Легенды мистической Перми 2017].

⁶ Выражаем признательность выпускнику географического факультета ПГНИУ Яну Маракулину за помощь в работе над картой. Основа для карт взята с открытого ресурса «OpenStreetMap». Режим доступа: <https://www.openstreetmap.org/#map=6/51.330/10.453>.

⁷ О типичных городских локусах, которые мифологизируются, см.: [Разумова 2003: 552–553].

смерти — здании Управления внутренних дел Пермского края (Илл. 2). Устные легенды объявляют его уменьшенной копией Главного корпуса МГУ, предназначенной для местного университетского городка. Мрачное неформальное название, до сих пор активно бытующее, — это одновременно и результат слухов, и триггер для новых устных историй о пытках и расстрелах, якобы производившихся в этом здании⁸. Провоцирующими появлением слухов являются и городские долгострои, самым известным из которых был «Колизей» (Илл. 3); обычно они фигурируют как места сбора «нефоров» и сатанистов, с ними связываются истории криминального характера. Но едва ли не самое большое число текстов посвящено домам, магазинам, бассейнам и другим зданиям, построенным в «неправильном» месте (на подземных плывунах, закопанной речке Стикс и пр.). С помощью таких легенд объясняются реальные и предполагаемые ошибки, допущенные при проектировании и строительстве городских объектов.

В третью группу мы выделили нарративы о промышленных предприятиях и техногенных катастрофах. Как уже говорилось, заводская тематика имеет большой удельный вес и в официальной культуре, и в неофициально-устной традиции Перми, возникшей как город-завод. Однако в новейших нарративах промышленный характер города оценивается, скорее, как негативный фактор. На первый план выходят предприятия, аварии на которых несут угрозу жизни и здоровью большого количества людей (нефтеперерабатывающий завод ПНОС, Камская ГЭС и др.). Различные формы режима секретности, существующие на некоторых предприятиях, с одной стороны, и всеобщее представление об ухудшении экологической ситуации — с другой, способствуют распространению многочисленных слухов о случившихся, но засекреченных авариях⁹. Другое направление, в котором может разворачиваться нарратив, — предположения о последствиях крупных катастроф, вариант новейшей городской эсхатологии. В качестве важных носителей таких сюжетов выступают — или воспринимаются аудиторией — учителя и преподаватели курса «Основы безопасности жизнедеятельности». Транслируемая ими информация быстро принимает вид городских слухов и толков.

Сюжеты двух первых групп — в силу глубокой их связи с урбанистическим ландшафтом конкретного города и известными большинству жителей зданиями — представляют собой то, что называется *локальными нарративами*, *локальными текстами* [Алексеевский и др. 2010: 19; Байдуж 2016: 316–317] или, в терминологии Э. Бёрд, «локальными легендами места» (local legends of place), которые и формируют, и одновременно выражают «чувство места» [Bird 2002: 519–520 и др.]. Одна из их функций — поддержание локального уровня культурной идентичности (в нашем случае — «пермяки»). Но и в этих легендах, и в слухах и толках о промышленных объектах ярко проявляются типичные опасения жителей большого индустриального города. Они касаются антагонистических отношений с властью и современных экологических проблем. Функционирование подобных слухов во многом поддерживается недостатком информации в местных СМИ и устойчивым недоверием к официальным источникам. Любопытно, что сюжеты некоторых городских легенд составляет фантомная жизнь больших нереализованных проектов.

⁸ О символической роли этого здания в семантическом пространстве Перми см.: [Абашев 2000: 28–30].

⁹ Недостаточность официальной информации и характер освещения техногенных катаклизмов в СМИ указываются исследователями как важная причина появления городских слухов [Савина 2017].

ГОРОДСКИЕ КАТАКОМБЫ

Дома на месте медных рудников

1. Я сам слышал такую историю, когда одно время там не то чтобы жил, но пребывал по юности. Пятиэтажные дома за цирком, по Крупской, стали трескаться лет через восемь после постройки, один даже сносили как-то. Так вот, ходят слухи, что давным-давно в этой горе, она прямо над Пермью-І¹⁰ возвышается, добывали руду. Медную. Когда города еще не было. И гора внутри изрыта ходами и шахтами. Об этом забыли. И построили дома. А гора стала проседать. Но будто бы недавно в каких-то архивах в Петербурге нашли об этом упоминание. Правда, все это может оказаться и фактом [БГС].

2. А в Перми было много вообще подземных сооружений. Пермь-то и появилась как город, возникший рядом с медными заводами, медными рудниками. Высокий берег реки Егошиха, Мотовилиха, вот где находится Мотовилиха, было место, где залегала медь. Но она довольно быстро закончилась, уже к концу XVIII века <...> И в этом высоком берегу реки находились ходы, которые уходили внутрь — примерно под цирк и под дома. И эти ходы потом обрушились, и планы их были потеряны. Но время от времени эти ходы давали о себе знать. Например, когда был построен дом в Мотовилихе¹¹, который где-то в 60-е годы вдруг стал давать... новый дом был построен! — его только построили, и он вдруг стал давать трещины. Выяснилось, что под домом находятся большие пустоты, связанные с рудником. Туда стали заливать бетон, для того чтоб укрепить грунт. Но оказалось, что бетона залили много, а результата никакого не было, и дом так и не сдали. Его не приняли в эксплуатацию, и кажется, его потом разобрали. Новый дом из-за трещин. [А это где?] Это где-то за цирком находится. [А это тоже больше по слухам?] Ну, я видел даже этот дом. Этот дом с трещинами [КБВ].

Новые дома на месте шахт

3. Там [между Егошихой и Камой] сейчас недалеко поставили «Паруса над Камой»¹² — большие дома. Я думаю, что люди, которые купили в них квартиры, не очень разумно поступили. Потому что осадка может вполне быть. У нас ребята в классе, когда я учился в третьем-четвертом классе, говорили, что они кто-то нашел вот эти ходы или отрыл их там среди... Берег там зарос всякими лопухами, полынью, и вот где-то произошло обрушение, и они заходили внутрь и говорили, что там очень длинные ходы. Потом, когда об этом узнали родители, они приняли меры к тому, чтоб засыпать. Сообщили властям, и ходы были засыпаны, — боялись, что дети могут там заблудиться. [Это в какие годы было?] Это 60-е годы, первая половина 60-х годов XX века [КБВ].

¹⁰ Пермь-І — начальная станция бывшей Уральской горнозаводской железной дороги, здесь находится старейший железнодорожный вокзал города (открыт в 1878 году).

¹¹ Мотовилиха — Мотовилихинский район Перми; до XX века существовала как отдельный рабочий поселок, возникший при Мотовилихинском пушечном заводе в 1760-е годы [Верхоланцев 1913: 154–155].

¹² «Паруса над Камой» — официальное название жилого комплекса (построен в 2005–2007 годы).

Подземный ход от ул. Сибирской к Каме

4. Но вот по улице Сибирской¹³, где купеческие дома, от этих самых домов идет система подземных ходов, через которую к Каме и от нее возили товары — быстро и незаметно. Но это не выдумки, это даже в архивах есть [ВГрИ].

5. Вот в Перми, по рассказам, проходил один такой подземный ход, который начинался недалеко от городской заставы. <...> Шел он под всей улицей Сибирской, и завершался он на берегу реки Камы. Летом его использовали для того, чтобы везти грузы — от пристани прямо в подвалы домов. Потому что вдоль улицы Сибирской справа и слева стояли дома купеческие, где хозяева жили на втором этаже, на первом этаже находились их магазины, лавки, а в глубоких подвалах хранились товары. И вот из этих подвалов были прямые выходы в этот подземный коридор. [А я еще слышала такую деталь, что, возможно, товары были контрабандные?] Ну, возможно, товары нужно было скрыть от налоговых служб. Помимо того, была еще одна необходимость. Дело в том, что в XIX веке основной сплав леса и продукции уральских заводов проходил по реке Чусовой. <...> А здесь баржи причаливали на берегу, там, где были причалы. <...> И в Перми же сплавщики получали расчет денежный. И поэтому в мае, вот когда завершалась эта страда бурлацкая, то они пропивали деньги. И появляться на протяжении нескольких недель на улицах города было опасно, потому что всюду ходили эти пьяные сплавщики, нападали на людей. Они были в таком возбужденном состоянии, поэтому и возить грузы, и ходить было опасно. Гораздо лучше было тайным путем провозить грузы. И тоннель этот был большой, так что могла вместиться в него лошадь с повозкой. Ну и, соответственно, вправо и влево из тоннеля шли ходы в подвалы домов [КБВ].

Баня с подземным ходом

6. Да, а зимой этот тоннель тоже использовался. Купцы ездили в баню. Вдоль причалов на берегу Камы стояли бани, в которых парились [люди] и прямо в проруби камские выпрыгивали из этих парных. Одна из таких бань, но чуть повыше, осталась еще. Там уже бани-то теперь нет, но я еще помню, когда она работала, на углу улицы Орджоникидзе. [То есть это реальные бани?] Баня каменная, в нее тоже, говорят, был [подземный] вход. Это второе здание, небольшое, двухэтажное, на углу Сибирской и Орджоникидзе. <...> Там рядом магазин, а вот это баня, еще помню, как работала она. Щас, по-моему, там что-то другое в этом помещении. Раньше она функционировала как баня, и там любили париться купцы, вот туда тоже был вход. Ну, еще рассказывали, что когда там кого-то убивали в каком-то доме во время пьяной драки, то можно было без вмешательства полиции тихонько тоже этим ходом вывезти. И в прорубь отправить, если это дело было зимой [КБВ].

Пивоваренный завод на ул. Сибирской

7. Известная городская легенда про бывшее здание пивоварни¹⁴ на Сибирской, от которого сейчас только фасад остался, прикрытый зеленой сеткой — якобы оттуда вел подземный ход на набережную, якобы эти пивовары так вывозили неподакцизный алкоголь [САВ].

¹³ Ул. Сибирская — одна из главных улиц Перми, часть исторического центра.

¹⁴ Пивоваренный завод на ул. Сибирской, 35 принадлежал известной семье дворян Дягилевых; в 1910 году он был куплен Ижевским торгово-промышленным товариществом и перестроен в четырехэтажное здание в стиле промышленного модерна. В начале 1990-х годов здание пришло в упадок, находится в частично руинированном состоянии [Михесенко 2014, 7 декабря].

8. Директор школы, Дягилевской гимназии¹⁵, рассказывала, что в подвалах школы есть вот такой ход, заваленный камнями, грязью. Но там завалили — еще там была тюрьма во времена Гражданской войны, вот, сохранились надписи даже того времени. И вот этот ход там есть. И более того, она говорила, что был подземный ход из дома Дягилева в пивзавод напротив. Дягилевский пивзавод, под улицей Пушкина. Чтоб можно было хозяевам посетить пивзавод, не выходя на улицу, что было хорошо в плохую погоду — в снег, в дождь, что в Перми бывает часто [КБВ].

Перпендикулярный тоннель

9. Говорили еще, что был тоннель перпендикулярный, который шел не перпендикулярно, а параллельно Каме, с такими же целями. И заканчивался он с одной стороны там, где вокзал Пермь-I находится теперь и бывшие железнодорожные мастерские, теперь бывший завод Шпагина. А с другой стороны он заканчивался там, где сквер Уральских добровольцев. Там была торговая площадь и находились лабазы. <...> И рядом находится театр «У моста». И вот там в высоком склоне горы были полукруглые сводчатые ворота. Я их никогда открытыми не видел, но они входили внутрь горы. Они, по-моему, до сих пор частично сохранились. Они находятся за домом девятиэтажным, где была «Хромая лошадь». Вот, и мне рассказывали, что там раньше были подвалы, они тоже сообщались. То есть где-то под улицей Орджоникидзе, Монастырской проходил вот этот второй перпендикулярный ход. Из него тоже были выходы к пристаням, которые продолжались ведь, в общем-то, от впадения в устье Егосихи и даже от завода Ленина¹⁶ до где-то улицы Куйбышева [КБВ].

Подземный коридор между банком и театром

10. Еще я слышал, подземный ход был, соединявший банк, находящийся на углу улицы Советской бывшей и Сибирской. Этот банк перестроен был в стиле модерн в начале XX века, но это более старое здание. И из него был ход в театр оперы и балета¹⁷. Наш театр имеет необычную структуру. Обычно оркестровая яма находится на уровне ниже земли, а партер находится на уровне земли. У нас же театр приподнят на один этаж относительно этого <...>. А в подвальном этаже находится буфет. Так вот, буфет находится там, где раньше заканчивался этот подземный ход.

Поскольку хранить было драгоценности у себя дома опасно, и тем более ехать в драгоценностях в театр, то драгоценности хранились в подвале банка. Вот, и дамы пермские, которые хотели где-то пощеголять в своих драгоценностях, украшениях, — а щеголять-то им было особенно негде, кроме как в театре, потому что дворянского собрания в Перми не было <...>, — вот они приезжали на лошадях, на санях, сезон-то был зимой в основном театральным, к этому банку. Спускались в подвал. У каждой семьи была ячейка своя, в которой хранились драгоценности. Там они надевали на себя драгоценности, оставляли шубы. <...> Поднимались из подземного хода, щеголяли во время антрактов или сидя в

¹⁵ Гимназия № 11 им. С. П. Дягилева располагается в так называемом Доме Дягилева — особняке, где в 1880-е годы проживала семья дворян-предпринимателей Дягилевых.

¹⁶ Машиностроительный завод им. В. И. Ленина, в настоящее время — российская оружейная компания «Мотовилихинские заводы». Предприятие возникло в 1860-е годы под названием Пермского пушечного завода, заменившего старый пушечный завод в Мотовилихе.

¹⁷ Пермский академический театр оперы и балета расположен в здании, построенном в 1874–1880 годы.

своих ложах. [А поднимались-то через подвал?] Через подвал, вот по той лестнице, да. Да-да-да, по подземному ходу шли из банка. Там примерно расстояние метров сто. Оказывались под театром. Выходили вот в том месте, где теперь находится буфет в подвале, и поднимались наверх для спектакля. Вот. Ну, в Перми много было подземных ходов. [А обратно так же шли?]. Да, и так же они обратно уходили. Когда спектакль заканчивался, они уходили подземным ходом в банк, оставляли там свои украшения и возвращались уже на лошадах домой [КБВ].

Входы в тоннель

11. Мне говорили, рассказывали дигтеры, о том, что они нашли вход и попали в этот тоннель. И шли от него из подвала одного из домов, пока не дошли до улицы Ленина, как они поняли, потому что над ними проходил трамвай. Но дальше идти показалось им опасно, потому что свет у них потух, а стены показались им сильно растрескавшимися. Они побоялись, что может произойти обрушение. <...> И грузчики рассказывали, которые работали в «Универмаге № 1», на углу улицы Ленина и Сибирской... [А грузчики рассказывали — это в какие годы?] Это уже где-то лет пять-семь тому назад. Там во дворе этого универмага сохранились какие-то старые постройки, вот они говорили, что там есть вход в этот тоннель. Тоже полузаваленный [КБВ].

Старые рудники на Бахаревке

12. Такие же ходы, говорят, были на территории аэропорта «Бахаревка»¹⁸. Не случайно там до сих пор нет никакого строительства. Но по-моему, нынешние власти забыли [про эти ходы]. Там тоже были рудники, поэтому строить ничего было нельзя. [Но рудники эти были за пределами города когда-то?] Да, это была территория за пределом города — Бахаревка, не так близко. Это теперь туда трамвай ходит. Но еще в 60-е годы это была окраина города. И вот там под этим аэропортом находились тоже забытые рудники. И там поэтому... когда хотели в Перми метро прокладывать, предполагали, что там пройдет одна из линий. Она должна была дойти до завода Свердлова, повернуть к Бахаревке и попасть в Балатово. А потом отказались от этого устройства, потому что там вот эти находились выработки, которые осложняли проводку метро. Могли быть неожиданные усадки, пустоты внизу. Вот, потому этот район, который находится не так далеко от города, и аэропорт «Бахаревка» тоже довольно давно закрыт, — он до сих пор не используется для строительства. Окрестные территории застроены, а это место нет. Но сейчас собираются строить. То ли новые технологии [появились], то ли забыли об этом факте. Но объявлено было, что будет застраиваться бывший аэропорт [КБВ].

Секретное метро для правительства

13. [ЖЛС:] ...Еще есть инфа, что под эспланадой¹⁹ есть бункер секретный для правительства. [НСВ:] Ага, и пермское метро. Ну, оно типа есть. Даже вагоны

¹⁸ Аэропорт «Бахаревка» основан в 1957 году, обслуживал местные авиалинии, в настоящее время не действует. Расположен в микрорайоне Бахаревка Индустриального района Перми.

¹⁹ Пермская эспланада — открытая вытянутая площадь между двух центральных улиц, место, где проводятся большие городские фестивали и праздники. Одним своим концом подходит к зданию Законодательного собрания Пермского края.



Илл. 2 — Краевое управление внутренних дел (Башня смерти). 2018 год. Фото Г. Хамидуллиной

диггеры периодически видят. [ЖЛС:] Ага. Секретная ветка. [НСВ:] Просто оно секретное, для правительства. Или есть версия, что это не метро, а просто куча секретных ходов, они типа от Перми-1 идут аж до Башни смерти.

14. Кстати, вот про метро пермское «Википедию» читал и прочие открытые источники, но их немного, для такого обычно информацию фильтруют. Все же знают, что метро правительственное у нас есть²⁰. А в зданиях заброшенных я пил жидкость для очистки стекол в 8-м классе, и их уже достроили с тех пор. Конкретно «Колизей». С тех пор ничего интересного в Перми не осталось [ВГИ].

ЖИЛЫЕ ДОМА И ИНФРАСТРУКТУРА

Башня смерти — копия МГУ и несостоявшийся университет

15. Встал вопрос в послевоенное время о строительстве [нового кампуса] университета. Время послевоенное. Тем более в это время начинают строить Московский университет, МГУ, на Воробьевых горах, — там, где

²⁰ Очевидно, мотив тайного метро в Перми прямо соотносится с аналогичными сюжетами о засекреченных подземных транспортных сооружениях в Москве (так называемое Метро-2). Полностью мифические метрополитены есть и в других городах: Барнауле, Липецке, — а в Набережных Челнах создан даже сайт такого метро [Ефремов 2014].

Герцен и Огарев якобы давали когда-то клятву. Вот, и в Перми решили построить ПГУ — мини-МГУ. И здание было примерно такое... подготовлен был проект, но только поменьше здание было. Кстати, вроде бы и в Челябинске строили примерно в то же самое время политехнический университет, и тоже должна была быть высокая башня, как в МГУ, в главном корпусе. Но там башню не достроили в Челябинске, ее достроили совсем недавно, нынешний ректор, и там вроде бы находится теперь кабинет ректора в этой башне. Вот.

А у нас должны были тоже [построить] такое миниатюрное здание — не сорок этажей, как в высотке МГУ, или сколько там, а этажей 10–12 примерно. Ну, и весь вот комплекс университета предполагалось расположить вокруг Комсомольской площади. Недалеко был построен дом преподавателей, так называемый Дом ученых — Комсомольский проспект, 49. Еще один дом был построен на улице Белинского. Там много квартир было дано профессорам университета. <...> А вокруг Комсомольской площади должны были быть как раз учебные корпуса. Вокруг нынешней Комсомольской площади. А главное здание должно было быть на углу улицы Героев Хасана и проспекта Сталина. Заложили фундамент, но деньги закончились на университеты, и строительство прекратилось на этом этапе. А зато деньги были даны на укрепление Министерства внутренних дел, которое решило воспользоваться готовым фундаментом и готовым проектом, немножко переработав его. И построили вот эту башню, внешне напоминающую МГУ, которую в народе потом прозвали Башня смерти²¹ [КБВ].

16. У нас в компании, когда я училась в университете, был мальчик <...>. А раз [он] сын преподавателя, то у него дома об этом часто говорили. И вот он нам рассказывал, что университет должен был быть на Комсомольской площади, целым ансамблем. Для этого были выстроены два громадных общежития на Белинского, здание с башней, похожее на МГУ, еще Дом ученых на Компросе... Его так построили, что прямо рядом с Горьковским садом — для того чтобы ученые могли гулять по аллеям и размышлять. Но что пошло не так, не знаю, от этого проекта в итоге отказались. И здание на Комсомольской площади стало Башней смерти [ТНН].

Расстрелы и пытки в Башне смерти

17. А если еще про подземелья... Ну про Башню смерти — только самое банальное — что там энкэвдэшники в подвалах под ней неудобных расстреливали. Хотя построили ее уже после того, как Сралин откинулся, пусть это и ничего не значит [ВГРИ].

18. Якобы там производились допросы и расстрелы заключенных. Вроде бы какая-то небольшая тюрьма там была. Но там внизу находился тир, на самом деле, мне говорили, где пристреливали оружие. А расстреливали-то, говорят, в другом месте <...>. Но тем не менее название это очень хорошо вошло в обиход и даже до сих пор оно продолжает существовать. [А какие версии об этой башне вы слышали?] Я слышал, что расстреливали в подвалах. [Вплоть до того, что сбрасывали с башни...] Сбрасывали с башни тоже, такое слышал я. Что по ночам сбрасывали с башни или грозили сбросить тех, кто не сознавался следователям в том, в чем они должны были, обязаны сознаться для выстраивания

²¹ Здание Управления внутренних дел Пермского края построено в 1949–1952 годы. Образец советского монументального классицизма, высота башни 43 м.

дела. [А это название в народе когда возникло?] Ну, я когда был школьником в первом классе, то есть в начале 60-х годов, оно уже тогда существовало и использовалось. Я думаю, оно тогда и возникло, где-то в конце 50-х годов²² [КБВ].

Солдатские могилы в подвале школы № 22

19. [А ты еще как-то рассказывал про трупы в подвале 22-ой школы²³... Что там делают трупы?] Потому что в школе якобы в войну располагался эвагоспиталь для фронтовиков. Избавляться от умерших другими способами почему-то сочли неэффективным и замуровали на хуй в подвале. А через много лет то ли подвалы собрались размуровывать, то ли просто ремонт затеяли, а из подвалов давай трупниной вонять! [ВГрИ]

20. Про индустриальные объекты вообще ничего не могу рассказать — с детства жил в новом спальном районе, ходил в пафосную школу. Просто без шансов. Но вот про школу у нас говорили. Там в подвалах [школы № 22] много пустых помещений, но их стены замурованы. Это потому, что в годы войны в школе был госпиталь, трупы не успевали вывозить на кладбище, поэтому складывали в подвал и замуровывали. Проблема в том, что все страшные истории про Пермь — настоящие, а не сверхъестественные [ОНА].

Разрушения зданий на месте речки Стикс

21. Ну вот, еще один опыт — это речка Стикс²⁴, зарытая в 50-е — 60-е годы. Была речка, она была небольшая. [А вы ее еще помните?] Я? Нет, я ее почти не помню. Она протекала по городу. Назвали ее Стикс, потому что если ехать из города, то за ней находилось кладбище старое. Поэтому и было такое название — Стикс. Немножко ее осталось, несколько, по-моему, сотен метров, а дальше ее зарыли. <...> Но вот те места, на которых речка стоит, они в общем-то не очень хорошую службу сослужили. Тут построили бассейн «Комсомолец», его пришлось разобрать после 20 лет эксплуатации. Потому что фундамент и трубы покрылись сильным слоем коррозии, пошли трещины. Я помню, когда бассейн только что построили, его год не могли сдать, потому что он давал неравномерную усадку. <...> Потом на месте бассейна построили новый дом, там тоже есть меньший бассейн «Жемчужина». Вот, показывали по телевизору, что дом не такой старый, он где-то в 90-е годы был построен, но фундамент уже весь потрескался, трубы покрыты коррозией [КБВ].

Дворец спорта и торговый центр

22. На территории этой, вдоль речки, расположен дворец спорта «Орлёнок», который после 10–15 лет весь покрылся трещинами, и плитки, которые были

²² В интернет-источниках фигурирует «любовный вариант» легенды, согласно которому с башни сбросилась девушка, чей парень сплунул в застенках. Сообщается о строителях, которых замуровали в стенах после окончания работ; о подземном ходе из подвалов башни к Егояшхинскому кладбищу (более 2 км по прямой), где тайком закапывали жертв «красного террора» и т. д. [Кузнецова 2010].

²³ Школа № 22 с углубленным изучением иностранных языков — одна из старейших в Перми (основана в 1891 году). В годы Великой Отечественной войны в здании находился госпиталь, работа учебного заведения возобновилась в 1943 году.

²⁴ Стикс — малая река (ручей), левый приток р. Егояшхи. Назван в честь мифологической реки Стикс, протекавшей, по представлениям древних греков, в царстве мертвых — Аиде. Пермский Стикс отделял город от одного из старейших кладбищ — Егояшхинского (основано во второй половине XVIII века, в настоящее время имеет статус городского некрополя); под этим названием ручей появляется на «Плане губернского города Перми» 1823 года [Гладышев 2001: 3–5].

на нем, отлетали. Потом дальше гипермаркет «Семья»²⁵, у которого произошло растрескивание, и пришлось разобрать его часть. Пришлось строить заново. Мне интересно, потому что владельцы этого заведения, насколько я знаю, бывшие инженеры, закончившие технический университет. Могли бы догадаться, посмотреть немного историю, где они строят. Они строили магазин — наверно, это было дешевое место — на месте бывшего оврага, где протекала речка. <...> Там в один прекрасный день вдруг вся плитка на втором этаже полетела. Людей эвакуировали, [здание] закрыли, а потом стали постепенно разбирать часть, половину примерно комплекса. И построили новый на том месте, ну, наверно, укрепив там фундамент, забив какие-то сваи...[КБВ].

Здания на ул. Белинского

23. Ну, и по этой же речке находились... находятся общежития университета нынешние, «девятка» и «десятка», которые покрыты трещинами. А на углу улицы Белинского и Куйбышева стоит дом, там находится теперь «Трест № 14». А я помню, что когда был школьником, половина этого дома рухнула. То есть однажды утром... — я не помню, по-моему, он жилым домом не был, — но когда нам в школе это стало известно, ребята после уроков бежали и смотрели, потому что половина дома превратилась в груды кирпичей. Потом эту груды разобрали. Фундамент укрепили, дом достроили. Но это вот все те объекты, которые были расположены по той самой речке по имени Стикс. [Я правильно понимаю, что устная молва именно так эти причины объясняла?] Да, я не знаю, каковы были причины на самом деле. Я не инженер и не был знаком с людьми, которые исследовали все это. Это то, что я слышал от взрослых, от других школьников в разное время, когда учился в школе. [Про Стикс до сих пор вспоминают, или это теперь ушло из разговоров?] Я думаю, плохо помнят про Стикс [КБВ].

Здания, которые обрушатся. Засекреченный теракт

24. Силюсь вспомнить хоть вообще что-нибудь очумительное о заброшенных зданиях, но я в курсе только локальных страшилок: упадет, всех придавит. [А что должно упасть?] Ну, вот о нашем доме на Толмачёва такое слышала, об еще одном на Дружбе. А еще «Олимпию»²⁶ и дома в районе ДК Гагарина нельзя строить было — там плывун, они могут уйти под землю. Не знаю, история об упавшем «Боинге»²⁷, который летел на ПНОС²⁸, чтобы разнести пол-Перми, считается? [Он, по еще одной версии, на КамГЭС летел...] Да версий много было, но в качестве техногенной я слышала только о ПНОСе [МММ].

²⁵ Гипермаркет «Семья» — часть самого большого в Перми торгово-развлекательного комплекса с таким же названием. О том, что одно из зданий комплекса «уходит в землю», в 2010 году писали местные СМИ [Попова 2010, 20 ноября]. Владелец ТРК — О. А. Чиркунов, который на то время был действующим губернатором Пермского края.

²⁶ Спортивный комплекс «Олимпия» и входящий в его структуру большой бассейн открыты в 2006 году.

²⁷ Катастрофа Boeing 737 в Перми произошла в 2008 году. Самолет, летевший из Москвы, разбился при заходе на посадку, официальная причина — потеря пространственной ориентировки из-за недостаточной подготовки экипажа [Катастрофа Boeing 737 в Перми]. Согласно популярным в городе слухам, «Боинг» был сбит военными, т.к. его захватили террористы, которые приступили к выполнению теракта.

²⁸ ПНОС — газо- и нефтеперерабатывающий завод «Пермнефтеоргсинтез», одно из крупнейших в России предприятий такого профиля. Основан в 1958 году, находится в Индустриальном р-не Перми.

Управляющий, замурованный в стену пленными немцами

25. Да ничего интересного [не знаю] — ни про ПНОС, ни про КамГЭС. Про них обычно на ОБЖ рассказывают, а мы на ОБЖ только противогазы мерили. Но вот у нас в Индустриалке часто рассказывали, что в стену одного из домов на Нефтяников, построенных пленными немцами, бригада рабочих однажды замуровала жестокого управляющего. Через некоторое время на стене появилось мокрое пятно, стену открыли, а так такое... [ЕКО].

26. ДК Солдатова²⁹ строили пленные немцы, и они замуровали в стену управляющего. Там стала намокать фреска спустя несколько лет, стену вскрыли — а в нише был скрючившийся скелет [ТСА].

Дом сатанистов

27. А еще у нас во дворе долго стоял особняк заброшенный. Его перекупили богатый человек в 90-е, новый русский, и решил сделать из него коттедж, но когда стройка началась, хозяин дома скоропостижно скончался, стройку бросили. Потом в этом доме долгое время собирались сатанисты и приносили в жертву кошек. Мы туда лазили, когда в школе учились, там ничего такого — только пентаграммы на стенах да шприцы раскиданы. Потом здание перестроили, теперь в нем находится детский сад [ЕКО].

«Колизей» — место сатанинской мессы

28. Моя однокурсница рассказывала, как на месте «Колизея», когда он был долго-строим, она присутствовала на сатанинской мессе, где убили собаку. И вообще Колизей³⁰ [известен] как место сборища неформалов и прочих контркультур 90-х [САВ].

«Проклятый» дом

29. При слове «долгострой» вспоминаю «Колизей» — долго не могли достроить, потому что Перестройка началась. А еще — дом с Есениным, кстати, залезал в его руины буквально за пару недель до сноса, — но это просто фактология, без мифотворчества. [Дом с Есениным почему-то проклятым называли]. Потому что там говнари тусили. А у них любая заброшка «проклятая», — видимо, по ассоциации с популярной композицией ВИА «Король и шут»³¹. Короч, ничего загадочного [ВГРИ].

Проклятый кинотеатр. Сок на минеральном заводе

30. Я знаю про недостроенный кинотеатр у Компроса, где надо залезать через дырку на второй этаж, тусят нефора и трахаются в будке механика. И назывался он у нефоров, кажется, проклятый. А так я только всякую страшную правду знаю. [Можешь ее протранслировать?] Ну, что сок делают на заводе минеральных удобрений. И что в Кировском районе стекла от взрыва на заводе повывлетали. Хотя власти это опровергали [ИЛВ].

²⁹ Дворец культуры им. А. Г. Солдатова, первоначально — Дворец культуры и техники им. И. В. Сталина, построен в стиле «сталинского ампира». Работы начались в 1940 году, с началом войны были приостановлены, возобновлены в 1946–1948 годы. Есть сведения, что к строительству привлекались пленные немецкие заключенные. Дворец открылся в 1951 году, расположен на Комсомольском проспекте в Свердловском районе Перми [ПГДК им. Солдатова].

³⁰ «Колизей» — неофициальное название городского кино-концертного зала «Родина», строительство которого было заморожено в 1987 году и возобновилось только в начале XXI века [Федотова 2016, 28 октября]. Новые владельцы превратили долгострой в торгово-развлекательный центр, а народное название сделали официальным.

³¹ Говнари — здесь: подростки-любители коммерчески ориентированной рок- и панк-музыки, русского рока. «Проклятый старый дом» — песня группы «Король и шут» из альбома «Как в старой сказке» (2001 год).

ПРОМЫШЛЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ И ТЕХНОГЕННЫЕ КАТАСТРОФЫ

Тайные испытания биологического оружия. Скотомогильники и онкология

31. Я краеведением особо никогда не увлекался, не знаю, что сказать... Про катастрофы ничего не знаю. Вот про бакинститут³² знаю то, что там жгут лошадей, потому что на них тестируют биологическое оружие. Говорят, оттуда в 90-е сбегали инфицированные сибирской язвой звери. И там могильники неподалеку, там ничего строить нельзя. [Могильники?] Ну да, для скота. Вот на Крохалах были тоже скотомогильники, а потом Советы начали бараки расселять и построили дома на Тбилисской. В том районе вообще много людей поэтому онкологией болеет [ВГИ].

Токсичные отходы из США и приезд Б. Обамы. Секретный бункер

32. [РТП:] Ходят слухи, что на аэрокосе в политехе были испытания летающих тарелок в советское время. А еще в Пермском крае в 90-е утилизировали токсичные отходы из США, и для этого приезжал Обама и жил в гостинице «Урал». [А про Закамск ничего не говорят?] [РТП:] В Закамске на Пороховом заводе все время что-то взрывают, да так, что слышно на весь Закамск. И иногда окна трясутся. <...> [А в школе на ОБЖ не рассказывали, что, мол, КамГЭС взорвется — все утонем?] [РТП:] Что половину города захлестнет, говорили. [ЖЛС:] Ну, если ГЭС взорвется, потоп и правда произойдет. У меня про ПНОС есть мысль. [РТП:] Когда моя мама работала в детском саду в Закамске, им иногда звонили и говорили, что надо закрыть все окна и не выходить с детьми на прогулку сегодня. Якобы из-за выбросов с завода. [И что про ПНОС говорят?] [ЖЛС:] Если рванет, всем хана. Читала как-то книгу пермского автора. Называется «Блюз черной собаки»³³ вроде. Там были легенды про чужд, которая спит где-то в катакомбах под Пермью. И еще есть инфа, что под эспланадой есть бункер секретный для правительства.

Токсичные облака, ядерные отходы

33. Я учился около Гознака, и обэжэшник просто показал нам официальную карту, откуда каким облаком нас может накрыть. [И откуда должно было накрывать? Это если ПНОС взорвется?] Нет, всякие алкокомбинаты, мясокомбинаты на набережной, за универом которые... Еще обэжэшник рассказывал, что у железной дороги лучше не жить, так как по ней перевозят на восток ядерные отходы в поездах, закамуфлированных под пассажирские [СAB].

Город химических заводов

34. [А вы знаете какие-нибудь случаи, связанные там с ПНОСом или там с КамГэсом?] Такие вещи не говорят. <...> Да, знаю, есть. Были. Но не надо

³² Пермский бактериологический институт (основан в 1897 году) в настоящее время называется «Биомед», специализируется на разработке и выпуске иммунобиологических препаратов.

³³ «Блюз черной собаки» (2006 год) — роман писателя-фантаста Д. Скирюка.

будоражить людей этим, как говорится. У нас, как говорится, сарафанное радио. Я скажу вот так, а завтра скажут по-другому, третий по-другому — скажут, у нас все рушится. <...> [Этим интересуются, потому что у нас промышленный город, индустриальный]. Да, как говорится, у нас много химии. В свое время неправильно как бы распространяли по Советскому Союзу. У нас как бы должно было получиться чисто химический город. А по закону как бы, по экологии, должно получаться так, чтобы было и здесь, и здесь, и здесь. В разных местах, а не в одной куче все. Если у нас смотреть и говорить, в одном Пермском крае 9 заводов таких. Город химической опасности [МРР].

Тайные аварии на заводах

35. [ВОВ:] У нас завод на самом деле не такой уж и опасный. Резервуары, они есть, но они надземные. В плане опасности есть и более такие... интересные объекты. Тот же завод минеральных удобрений. Если аммиак, разгерметизация произойдет, ветер на город подует... Это реально. [ТСА:] Еще про пороховой завод. Там утилизация твердотопливных ракет, но нам об этом стараются не говорить. Это же все в воздух. Небезопасно в Закамске жить... [ВОВ:] Засекреченная информация, кто знает... [ТСА:] Ты ж сама там была, помнишь, как в горле начало першить? Мы в Закамске были, там гуляли, и раз — начало перехватывать, не продохнуть!.. Я говорю, не проживешь с таким перехватом... [ТНН:] А я 88-й год помню, когда я работала в ДК Калинина. Олечка приехал меня встречать и говорит: «Мама, смотри, все деревья желтые!» Все деревья стоят... Была мощная утечка аммиака с хладокомбината. Нигде это не объявили! И всё замолчали. Мы по деревьям поняли, что ужас произошел. [ТСА:] На пороховом заводе люди тоже постоянно жалуются, что душит, в горле першит. Мы в промышленном регионе — тут и катастрофы промышленные. Еще от гипсового завода все белое было. Вся Бахаревка — сады, рощи — все было белое. Я тогда бегать ходил, сразу обратно повернул. [ТНН:] Ты была маленькая, мы какой-то день с тобой не смогли пойти гулять, почему — не помню. А все, кто в этот день ходил гулять, попал в больницу — задыхаться стали. Тогда часто было — выходишь, а во рту привкус крови и горечь. И никто ничего не объявлял. Это было весной, апрель 92-го был. [ТСА:] Раньше еще случаи бывали, люди падали в соляную кислоту в цистерны. И их потом не находили. Это на ПНОСе было. [ВОВ:] Сейчас уже не падают. <...> [ТСА:] На пороховом заводе взрывчатые вещества хранят в открытом этом... В палатке, в легких навесах. В 80-е, там разгильдяйство было, так стекла по всему Закамску выбивало. У нас же на Бахаревке был взрыв! Вагоны бахнули. Тут не сильно, а вот в Екатеринбурге сильно.

КамГЭС — «нехорошее место»

36. До того как построили Камское море, у нас погода была просто прекрасная в Молотовской области³⁴. Особенно перед войной. Лета были жаркие, зимы морозные и ясные. Это не то что сейчас — лето, да не лето. Теперь-то все поменялось, как КамГЭС построили. Нехорошее это место вообще, не надо было строить... Столько деревень под воду спустили! Столько мест намоленных... Люди ведь в деревнях этих жили, не просто так. Там после того, как все затопило, огоньки надо водой летали. [Что за огоньки?]

³⁴ В 1940–1957 годы Пермь называлась Молотов, а область — Молотовская.

А вот не знаю, но видели такое рыбаки, говорят. И топилося там много народу, и тонуло. Особенно в первые годы, как построили. Да и просто исчезали люди, тоже бывало такое. Тонули, наверное, только потом не находили. Место это нехорошее, против природы и людей построенное. [А кто все это рассказал?] Это мне все женщины на работе в военкомате рассказывали, кто-то из них даже был родом из деревень этих [ППИ].

37. [А про КамГЭС ничего не говорили?] [ТСА:] Как-то там чуть прорыв в начале 90-х не случился, пароход в шлюз врезался. Хорошо, вторые створки выдержали. А так бы поплыл наш город. [ВОВ:] Но я слышал, какие-то дефекты есть... Какие-то трещины... Про такое не говорят, потому что паники боятся. А еще «Боинг», который в 2008-м упал, точно на ПНОС летел. Это очень темное дело.

38. Ну, об этом ведь и говорили, это не случайно. Поэтому на правом берегу Камы был уже разработан проект микрорайона, и ничего строить не стали. Особенно после случая, по-моему, в конце 80-х годов был случай с баржей. Когда из Камского водохранилища плыла баржа в порт Лёвшино, а из порта Лёвшино в порт Пермь. Плыла баржа, и она оторвалась, и под воздействие воды ударила в ворота шлюза. А там четыре шлюза подряд идут. Она пробила первые ворота, вторые ворота, третьи. И чудом остановилась у четвертых ворот, которые сдержали вот эту баржу. Если бы были пробиты и четвертые ворота, тогда бы все это Камское водохранилище — эта огромная масса воды, эта огромная территория — хлынула бы на Пермь. Это была бы волна, ну, примерно 15–20 метров высотой. Так что объекты на правом берегу были бы все снесены и затоплены, а на левом... ну, тоже, наверно, многое бы пострадало. Потому что не всегда левый берег одинаково высокий. Тот же речной вокзал, Пермь-I — это невысокие территории, университет тоже не на высоком берегу находится. Так что эти случаи — вполне реальность [КБВ].

Обе части города под угрозой

39. [В Перми есть заводы, аварии на которых смертельно опасны для города?] Ну, таких много. [А конкретно?] Ну... «Пермнефтеоргсинтез». «Лукойл». [А происходило там что-либо, что правительство предпочло скрыть? Возможно, взрывы или пожары]. Это, как говорится, не конфиденциально. Знаешь, нельзя такие вещи говорить. А вообще, они были. [Были?] Были. [Вы могли бы рассказать что-то об этом?] Нельзя. [С ухмылкой] Если бы были, то правительство рассказало бы. [А что случится, если взорвется ПНОС и что-то произойдет с КамГЭСом?] Ну, если КамГЭС, то все мы окажемся в Каспийском море. Останутся только Городские горы³⁵. Городские горы — это... скажи мне... в районе цирка. Все, после них ничего не будет. И весь Закамск уйдет под воду. Останется, как говорится, Индустриальный район. А если взорвется ПНОС, то ничего не останется от Индустриального района. [Смеется] Нас хорошо построили, чтобы никому обидно не было [МРР].

³⁵ Городские Горки — микрорайон в Мотовилихе, до начала XX века — отдельная деревня, где жили в основном мастера Мотовилихинского пушечного завода [Верхоланцев 1913: 155].

Список информантов

- БГС — м., 1992, ихтиолог.
 ВГИ — м., 1985, учитель.
 ВГрИ — м., 1990, ассистент балетмейстера.
 ВОВ — м., 1976, старший механик ПНОСа.
 ЕКО — ж., 1990, род. В г. Чита, редактор сайта.
 ЖЛС — ж., 1986, учитель биологии.
 ИЛВ — ж., 1992, лингвист.
 КБВ — м., 1954, преподаватель высшей школы. Зап. С. Ю. Королева.
 МММ — ж., 1991, врач-офтальмолог.
 МРР — м., 1960, род. В г. Ташкент, преподаватель высшей школы. Зап. А. А. Шухардина и П. А. Яговцева.
 НСВ — ж., 1990, учитель английского языка.
 ОНА — м., 1991, юрист.
 ППИ — ж., 1928, пенсионер.
 РТП — ж., 1994, учитель МХК.
 САВ — м., 1985, преподаватель высшей школы.
 ТНН — ж., 1954, род. В г. Харьков, учитель.
 ТСА — м., 1961, слесарь-испытатель завода «Инкар».

Литература

- Абашев, В. В. (2000). *Пермь как текст. Пермь в русской литературе и культуре XX в.* Пермь: Изд-во ПермГУ.
- Алексеевский, М. Д., Ахметова, М. В., Лурье, М. Л. (2010). Исследования города [Ответ в рубрике]. *Антропологический форум*, 2010(12), 16–25.
- Байдуж, М. И. (2016). «Параллельная Тюмень»: визуальные манифестации локального текста. *Шаги/Steps*, 2(4), 312–338.
- Верхоланцев, В. (1913). *Город Пермь, его прошлое и настоящее (Краткий историко-статистический очерк)*. Пермь: Электро-типография губ. земства.
- Гладышев, В. Ф. (2001). *Перми старинное зеркало. История Перми в зеркале некрополя*. Пермь: Раритет-Пермь.
- Городские легенды* (2008). Teron.ru. Режим доступа: <https://teron.ru/index.php?showtopic=206562>.
- Городские легенды* (2012, 9 февраля). Пермь-Космопоиск. Режим доступа: https://vk.com/topic-5670662_26477582.
- Ефремов, Р. (2014, 20 февраля). Кто-то пошутил над Челнами, создав сайт якобы существующего городского метрополитена. *Челнинские известия*. Режим доступа: <http://chelny-izvest.ru/news/facts/26362-kto-to-poshutil-nad-chelnami-sozdav-sayt-yakoby-sushchestvuyushchego-gorodskogo-metropolitena>.
- Катастрофа Boeing 737 в Перми. *Википедия*. Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Катастрофа_Boeing_737_в_Перми.
- Кондаков, Б. В. (2005). Пермская земля: реальность и мифы. В М. В. Ахметова (Сост.). *Современная российская мифология*, 124–132. М.: РГГУ.
- Корчагин, П. А. (2014). Мифология чадинского дома. В Т. И. Быстрых (Сост. и ред.). *Смышляевский сборник: Исследования и материалы по истории и культуре Перми*. Вып. 6, 33–49. Пермь: Центр. гор. библиотека им. А. С. Пушкина.
- Корчагин, П. А. (2016). «Легенда о могиле проклятой дочери»: откуда что взялось? *Вестник Перм. науч. центра УрО РАН*, 2016(1), 40–61.
- Кругляшова, В. П. (1974). *Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора*. Свердловск: Изд-во УрГУ.
- Кузнецова, М. (2010, 28 октября). «Проклятая дочь», призрак ТЮЗа и другие пермские легенды. *Комсомольская правда*. Режим доступа: <https://www.perm.kp.ru/daily/24583.4/752589/>.

- Легенды мистической Перми (2017, 8 ноября). Топ 7 пермских страшилок. Мой город — Пермь. Режим доступа: <https://vikiperm.com/news/1404-legendy-misticheskoy-permi-top-7-permskih-strashilok/>.
- Легенды пермских вузов (2009). *Teron.ru*. Режим доступа: <https://teron.ru/index.php?showtopic=224710&st=0>.
- Масальцева, Т. Н. (2002). Байки университетского городка. *Университет. Ежегодный информационно-художественный журнал*, 2003(1), 91–92.
- Михеенко, Д. (2014, 7 декабря). Прогулки по Перми: Пивзавод на Сибирской, 35. *Комсомольская правда*. Режим доступа: <https://www.perm.kp.ru/daily/26315.2/3195573/>.
- Неклюдов, С. Ю. (2003). Фольклор современного города. В А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов (Ред.). *Современный городской фольклор*, 5–21. М.: Изд-во РГГУ.
- ПГДК им. Солдатова — Пермский городской дворец культуры им. А. Г. Солдатова. *Википедия*. Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Пермский_городской_дворец_культуры_имени_Солдатова.
- Петров, Н. В. (2015). Современный мегаполис в устных рассказах и неинститутиализованных ритуалах («фольклорная карта Москвы»). В М. В. Ахметова, Н. В. Петров. *Ситуация постфольклора: городские тексты и практики*, 64–88. М.: Форум.
- Попова, М. (2010, 20 ноября). Хромая семья. *Пермский обозреватель*, 45(495). Режим доступа: <http://www.permoboz.ru/txt.php?n=8028>.
- Разумова, И. А. (2003). Несказочная проза провинциального города. В А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов (Ред.). *Современный городской фольклор*, 544–559. М.: Изд-во РГГУ.
- Савина, Н. (2017). «Нездоровый интерес вызывает Н.С»: восприятие техногенного катаклизма в интернет-пространстве. В А. Архипова, Д. Радченко (Сост.). *Городские тексты и практики. Т. 2: Ньюслор: фольклорная интерпретация актуальных событий*, 130–148. М.: Дело.
- Федотова, М. (2016, 28 октября). 1987: Заморожено строительство киноконцертного зала «Родина». *Новый компаньон*. Режим доступа: <https://www.newsko.ru/articles/nk-3448739.html>.
- Фирсова, А. В. (2015). Роль художественной литературы в моделировании географических образов. *Географический вестник*, 4(35), 53–57.
- Bird, E. S. (2002). “It makes sense to us”: Cultural identity in local legends of place. *Journal of Contemporary Ethnography*, 31(5), 519–547.

References

- Abashev, V. V. (2000). *Perm' kak tekst. Perm' v russkoi literature i kul'ture XX veka* [Perm as a text. Perm in Russian literature and culture of the 20th century]. Perm: Izdatel'stvo Permskogo gosudarstvennogo universiteta. (In Russian).
- Alekseevskii, M. D., Akhmetova, M. V., Lur'e, M. L. (2010). Issledovaniia goroda [Urban studies]. *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture], 2010(12), 16–25. (In Russian).
- Baiduzh, M. I. (2016). “Parallel'naia Tiumen'”: visual'nye manifestatsii lokal'nogo teksta [“A parallel Tyumen”: Visual manifestations of the local text]. *Shagi/Steps*, 4(2), 312–338. (In Russian).
- Bird, E. S. (2002). “It makes sense to us”: Cultural identity in local legends of place. *Journal of Contemporary Ethnography*, 31(5), 519–547.
- Efremov, R. (2014, February 20). Kto-to poshutil nad Chelnami, sozdav sait iakoby sushchestvuiushchego gorodskogo metropolitena [Somebody played a prank on Chelny, creating a website for the nonexistent city subway]. *Chelninskie izvestiia* [Chelny News]. Retrieved from <http://chelny-izvest.ru/news/facts/26362-kto-to-poshutil-nad-chelnami-sozdav-sayt-yakoby-sushchestvuyushchego-gorodskogo-metropolitena>. (In Russian).
- Fedotova, M. (2016, October 28). 1987: Zamorozhenno stroitel'stvo kinokontsertnogo zala «Rodina» [1987: construction of the cinema-concert hall “Rodina” was suspended]. *Novyi kompan'on* [New Companion]. Retrieved from: <https://www.newsko.ru/articles/nk-3448739.html>. (In Russian).

- Firsova, A. V. (2015). Rol' khudozhestvennoi literatury v modelirovanii geograficheskikh obrazov [The role of fiction in modeling of geographical images]. *Geograficheskii vestnik* [Geographical Journal], 35(4), 53–57. (In Russian).
- Gladyshev, V. F. (2001). *Permi starinnoe zertsalo. Istoriia Permi v zerkale nekropolia* [An ancient mirror of Perm. The history of Perm in the mirror on city necropolis]. Perm: Raritet-Perm'. (In Russian).
- Gorodskie legendy (2012, February 9). *Gorodskie legendy: obsuzhdenie v soobshchestve "Perm'-Kosmopoisk" v sotsseti «VKontakte»* [Urban Legends (Discussion in the group "Perm-Kosmopoisk" on the social network "VKontakte")]. Retrieved from https://vk.com/topic-5670662_26477582. (In Russian).
- Gorodskie legendy (Obsuzhdenie temy na forume «Teron.ru») [Urban Legends (Discussion on the message board "Teron.ru")]. (2008). *Teron.ru*. Retrieved from <https://teron.ru/index.php?showtopic=206562>. (In Russian).
- Katastrofa Boeing 737 v Permi [The crash of Boeing 737 in Perm]. *Wikipedia*. Retrieved from https://ru.wikipedia.org/wiki/Катастрофа_Boeing_737_в_Перми. (In Russian).
- Kondakov, B. V. (2005). Permskaia zemlia: real'nost' imify [The land of Perm: reality and myths]. In M. V. Akhmetova (Comp.). *Sovremennaya rossijskaya mifologiya* [Modern Russian mythology], 124–132. Moscow: Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. (In Russian).
- Korchagin, P. A. (2014). Mifologiya chadinskogo doma [Mythology of Chadin's House]. In T. I. Bystrikh (Ed. and Compl.). *Smyshliaevskii sbornik: Issledovaniia i materialy po istorii i kul'ture Permi* [Smyshlyayevsky collection: Studies and materials on the history and culture of Perm], 6, 33–49. Perm: Tsentral'naia gorodskaiia biblioteka imeni A. S. Pushkina. (In Russian).
- Korchagin, P. A. (2016). "Legenda o mogile prokliatoi docheri": otkuda chto vzialos'? ["The legend of the cursed daughter's grave": Where did it come from?]. *Vestnik Permskogo nauchnogo tsentra Ural'skogo otdeleniia RAN* [The bulletin of Perm scientific center of Ural branch of RAS], 2016(1), 40–61. (In Russian).
- Krugliashova, V. P. (1974). *Zhanry nesказочnoi prozy ural'skogo gornozavodskogo fol'klora* [Genres of oral legends in Ural mine-workers' folklore]. Sverdlovsk: Izdatel'stvo Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. (In Russian).
- Kuznetsova, M. (2010, October 28). "Prokliataia doch'", prizrak TiuZa i drugie permskie legendy ["The Cursed Daughter", the phantom of the Children's Theater and other Perm legends]. *Komsomol'skaia pravda* [Komsomol Truth]. Retrieved from <https://www.perm.kp.ru/daily/24583.4/752589/>. (In Russian).
- Legendy misticheskoi Permi. Top 7 permskikh strashilok [Legends of the mystical Perm. Top 7 Permian horror stories]. (2017, November, 11). *Moi gorod – Perm'* [My city is Perm]. Retrieved from <https://vikiperm.com/news/1404-legendy-misticheskoy-permi.-top-7-permskih-strashilok/>. (In Russian).
- Legendy permskikh vuzov (Obsuzhdenie temy na forume «Teron.ru») [The legends of Perm universities (Discussion on the message board "Teron.ru")]. (2009). *Teron.ru*. Retrieved from <https://teron.ru/index.php?showtopic=224710&st=0>. (In Russian).
- Masal'tseva, T. N. (2003). Baikii universitetskoe gogorodka [Oral stories of the university campus]. *Universitet* [University], 2003(1), 91–92. (In Russian).
- Mikheenko, D. (2014, December 7). Progulki po Permi: Pivzavod na Sibirskoi, 35 [Walks around Perm: the brewery on 35 Siberian street]. *Komsomol'skaia pravda* [Komsomol Truth]. Retrieved from <https://www.perm.kp.ru/daily/26315.2/3195573/>. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2003). Fol'klor sovremennogo goroda [Folklore of a modern city]. In A. F. Belousov, I. S. Veselova, S. Yu. Nekliudov (Eds.). *Sovremennyi gorodskoi fol'klor* [Contemporary urban folklore], 5–21. Moscow: Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. (In Russian).
- Permskii gorodskoi dvorets kul'tury im. A. G. Soldatova [A. G. Soldatov's Perm city palace of culture]. *Wikipedia*. Retrieved from https://ru.wikipedia.org/wiki/Пермский_городской_дворец_культуры_имени_Солдатова. (In Russian).
- Petrov, N. V. (2015). Sovremennyi megapolis v ustnykh rasskazakh i neinstutualizovannykh ritualakh ("fol'klornaia karta Moskvy") [Modern megapolis in urban texts and non-institutionalized ritual practices ("Folklore map of modern Moscow")]. In M. V. Akhmetova,

- N. V. Petrov (Compl.). *Situatsiia postfol'klora: gorodskie teksty i praktiki* [The situation of post-folklore: Urban texts and practices], 64–88. Moscow: Forum. (In Russian).
- Popova, M. (2010, November 20). Khromaia sem'ia [The lame family]. *Permskii obozrevatel'* [Permian observer], 45(495). Retrieved from <http://www.permoboz.ru/txt.php?n=8028>. (In Russian).
- Razumova, I. A. (2003). Neskazochnaia proza provintsial'nogo goroda [Oral legends of a provincial city]. In A. F. Belousov, I. S. Veselova, S. Yu. Nekliudov (Eds.). *Sovremennyi gorodskoi fol'klor* [Contemporary urban folklore], 544–559. Moscow: Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. (In Russian).
- Savina, N. (2017). "Nezdorovyi interes vyzyvaet H₂S": vospriiatie tekhnogenного kataklizma v internet-prostranstve ["H₂S attracts some unhealthy interest": perceptions of technogenic disaster on the Internet]. In A. Arkhipova, D. Radchenko (Compl.). *Gorodskie teksty i praktiki. T. 2: N'iuslor: fol'klornaia interpretatsiia aktual'nykh sobytii* [Urban texts and practices. Vol. 2. Newslor: The folklore interpretation of current events], 130–148. Moscow: Delo. (In Russian).
- Verkholantsev, V. (1913). *Gorod Perm', ego proshloe i nastoiashchee (Kratkii istoriko-statisticheskii ocherk)* [The city of Perm, its past and present (A brief historical and statistical essay)]. Perm: Elektro-tipografiia gubernskogo zemstva. (In Russian).

ГОРЫ И ГОРОД В СОВРЕМЕННЫХ ЛЕГЕНДАХ МИАССА

ТАТЬЯНА ВИКТОРОВНА САВЕЛЬЕВА^[1]

✉ TATJANA-SAVELJEVA2010@YANDEX.RU
ORCID: 0000-0003-3257-2655

^[1] МИАССКИЙ ФИЛИАЛ ФГБОУ ВО «ЧЕЛЯБИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ», РОССИЯ, МИАСС

Публикация представляет собой обзор современных городских легенд, собранных на Южном Урале, в Миассе и его окрестностях. Респондентами являются разные социальные группы — мужчины и женщины, подростки, взрослое население и пожилые люди, не замечены также отличия и в разных по образованию группах. Наряду с устным способом бытования и распространения широко используется электронная форма — всевозможные ресурсы Интернета: форумы, чаты, тематические сайты, группы в соцсетях. Полученные нарративы учитывают локальные географические и социокультурные особенности местности — горы, озера, наличие оборонных предприятий. Первыми в ряду популярности городских легенд стоят рассказы о «нехороших местах», например, легенда о «воющем доме». Анализируя городские легенды о «нехороших местах», можно отметить, что в местной традиции в большей степени реализуется бинарная оппозиция не «верх — низ», как в старинных городах, где сверхъестественное сосредоточено в башнях и подвалах, а оппозиция «центр — окраина». Часто легенды о «нехороших местах» связаны с окрестными озерами, прудами, горами. Отдельную группу составляют легенды об Уральском хребте, важный фактор для появления которых — работа оборонного предприятия, Государственного ракетного центра «КБ Макеев». Прагматика городских легенд — вызвать чувство страха, предупредить об опасности либо «приручить» пространство. В результате анализа отмечены следующие тенденции: локальные городские легенды строятся на общефольклорных мотивах, тексты бытуют в общегородской среде, без привязки к какой-либо социальной группе, мемораты практически уступили место фабулам, распространение происходит как устным путем, так и в электронной среде.

Ключевые слова: городские легенды, слухи, дома с привидениями

Для цитирования статьи:
Савельева, Т. В. (2018). Горы и город в современных легендах Миасса. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 272–276.

THE MOUNTAINS AND THE CITY IN CONTEMPORARY LEGENDS OF MIASS

TATJANA V. SAVELIEVA^[1]

✉ TATJANA-SAVELJEVA2010@YANDEX.RU
ORCID: 0000-0003-3257-2655

^[1] MIASS BRANCH OF CHELABINSK STATE UNIVERSITY, RUSSIA, MIASS

The paper reviews contemporary city legends collected in the Southern Ural in Miass and its vicinities, as recalled by informants of various social background (men and women, teenagers, adults and elderly people, of various education). Online persistence of such narratives — on message boards, thematic websites, social networks etc. — is as widespread as oral transmission is. These texts consider local geographical and sociocultural features of the area — mountains, lakes, defense industry sites. The most popular are the stories of “creepy places”, e.g. the legend of the “howling house”. City “creepy places” legends demonstrate that local tradition relies significantly

upon the binary opposition of city center vs outskirts, in contrast to the “ups and downs” opposition of older cities (where the supernatural mostly resides in towers and cellars). Such legends are often telling of a local lake, pond or mountain. A distinct group of legends are those concerning the Ural mountain range; they emerged under significant influence of a defense enterprise, the Makeyev Rocket Design Bureau. The pragmatics of city legends is to make feel fear, to warn about danger or “to tame” certain space. As the result the analysis the following patterns are highlighted: local city legends are based on general folklore motives, the texts exist in the city environment without being associated with any specific social group, memorates have almost given way to fabulates, the texts are distributed both orally and on the Internet.

Keywords: urban legend, rumors, haunted house

TO CITE THIS ARTICLE:

SAVELIEVA, T. (2018). THE MOUNTAINS AND THE CITY IN CONTEMPORARY LEGENDS OF MIASS. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 272–276. (In Russian).

Городские легенды вызывают все больше интереса современных исследователей: антропологов, социологов, историков, фольклористов, лингвистов. Бытование городских легенд, в отличие от многих других жанров постфольклора, наблюдается во всем городском сообществе: респондентами являются разные социальные группы — мужчины и женщины, подростки, взрослое население и пожилые люди, не замечены также отличия и в разных по образованию группах. Наряду с устным способом бытования и распространения широко используется электронная форма — всевозможные ресурсы Интернета: форумы, чаты, тематические сайты, группы в соцсетях.

Во время фольклорных практик со студентами Миасского филиала Челябинского государственного университета в 2013–2017 годы мы записали много нарративов о городских объектах в Миассе и Уральском хребте. Как правило, они строятся на традиционных мотивах: проклятые места, окно в параллельный мир, мифологемы горы и т. п. Основная прагматическая функция подобных городских легенд — вызвать чувство страха, предупредить об опасности, и наоборот, избавиться от психологического дискомфорта, «приручить» пространство. При этом все меньше отмечается городских легенд с развернутым сюжетом. Третья черта, которую хотелось бы отметить: вне зависимости от правдоподобия рассказываемых информантами фактов, нами не записано ни одного мемората, т. е. нет нарративов от «очевидцев» событий, явлений, все информанты ссылаются на своих знакомых, знакомых знакомых и т. д. Несмотря на предпринятые попытки размотать эту цепочку до первого нарратива, нам ни разу не удалось это сделать. Чаще всего расследование тормозилось на фразе: «Я уже и не помню, откуда слышал».

«НЕХОРОШИЕ МЕСТА» ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА

Первыми в ряду популярности городских легенд стоят рассказы о «нехороших местах». Одним из самых распространенных сюжетов в Миассе является легенда о «воющем доме». В разных вариантах она была записана нами от 14 информантов. Несколько из наиболее полных версий приводим.

Я давно эту историю слышала. И не помню от кого, девчонкой еще. Да все рассказывают. Любого в Старом городе спроси — тебе «воющий дом» покажут. Он на углу стоит, как ехать из города к нам. Давно уже бесхозный стоит, никто там не живет. Говорят, покупатели были на него, но кто же с воющими призраками жить будет? А воет он только

по ночам, днем там все тихо. Но его теперь даже мальчишки-хулиганы стороной обходят. А говорят, что строили дом замечательные мастера, и один из них влюбился в дочь хозяина дома. Только хозяин, конечно, дочь за простого работягу отдавать не захотел, а строители и отомстили ему — так дом построили, что через некоторое время стал он выть, как будто в стене трубы, а в них ветер дует. Хозяин бросился искать строителей, а их уже и след простыл. А дом так и воет. Ну не каждую ночь, а иногда. Только жить в нем никто не может [Инф. 1].

Года два назад я на рыбалке от своего товарища слышал историю о странном доме с привидением. В Старом городе, недалеко от площади Революции. По его словам, там окна распахиваются сами, по ночам слышатся звуки шагов, из печной трубы иногда идет дым, хотя там никто не живет, да и жил ли вообще когда-то — неизвестно. Говорят, это душа несчастного хозяина, раскулаченного, что ли, поселилась в доме. Иногда даже можно услышать, как она завывает. Я сам не слышал, хотя дом этот заброшенный видел, мне его показывали [Инф. 2].

Как едешь в Старый город, там дом есть на углу. Его уже лет двадцать сдают. Но только в нем никто больше нескольких дней жить не может. Люди съезжают, потому что по ночам вой, скрежет, звуки всякие. Я когда в школе училась, все хотела с ребятами дворовыми проверить, правда ли это. Но ведь ночью надо сторожить, вот и не решились никак [Инф. 4].

Там на углу, что ли, есть цыганский дом, то ли голубенький, то ли зелененький, я сейчас точно не помню, и бабушка говорит, что в этом доме водятся привидения и другая нечисть [Инф. 15].

Про этот дом, на въезде в старую часть, рассказывали, что два брата не поделили наследство, и тот, которому пришлось уйти, проклял дом. И начались в нем ужасы, привидения и жуткие звуки. А потом, вроде бы, оказалось, что тот брат замуровал что-то в трубе, и от ветра вой начинался))) Тем не менее, еще 30 лет назад нижняя половина этого дома была жилая, а в верхней окна заколочены» [Инф. 16].

Дом этот на ул. Спорта в Старой части Миасса действительно пустует, как, впрочем, пустует очень много домов в Старой части города, где на сегодняшний день можно найти не просто пустующие здания с выбитыми стеклами, кривыми крышами, но и настоящие развалины — раздолье для сталкеров, бомжей и любящих тайны подростков. Построен он в начале XX века. Состоит, как все типичные южноуральские дома, из нижней каменной половины и верхней деревянной. Кроме мотивов несправедливого раздела наследства, мести строителей, не упокоившейся души первого хозяина, среди нарративов можно встретить попытки реалистического объяснения ситуации: пустая бутылка, замурованная в стене или оставленная в подвале. Это не местный локальный мотив, на страницах Интернета такие сюжеты встречаются нередко¹.

Другие легенды о «нехороших» домах присутствуют в наших записях в единичных вариантах.

Я сама живу в странном доме. Я с семи до десяти лет слышала голос девочки, у которой болит рука, и она плачет. Мне родители сначала не верили, а потом священника вызывали, чтобы дом освятил. Ну, с тех пор ничего больше не слышно было [Инф. 3].

Об одном странном доме я слышала от сталкера, который по «чернобыльским пабликам» шляется. Там в ДК «Энергетик» есть дом, где по ночам странный вой слышен. И, главное, как будто прямо из стен раздается, не из подвала, а из стен. Хотя, может, там есть тайная комната какая-нибудь. А он туристов туда возит специально, чтобы попугать [Инф. 3].

¹ Об этом я также писала подробнее в статье [Савельева 2014].

Когда я ездила к родственникам в СПб, нам рассказывали о Доме Советов. Это здание никогда не использовали по назначению, никто там не жил никогда. Там проводили генетические эксперименты. Лабораторию потом залили бетоном, но один бомж, который жил в подвале, не успел выйти. Теперь по ночам там можно услышать приглушенный вой. Даже от подземки, на станции какой-то слышно, я не помню уже, на какой [Инф. 5].

Анализируя городские легенды о «нехороших местах», можно отметить, что в местной традиции в большей степени реализуется бинарная оппозиция не «верх — низ», как в старинных городах, где сверхъестественное сосредоточено в башнях и подвалах, а оппозиция «центр — окраина». Много легенд о «нехороших местах» рассказывает об окрестных озерах, прудах, горах.

В озере Тургояк — двойное дно. Если купаться у острова Веры, то тебя затянет обязательно.

А в Поликарповском пруду раньше можно было купаться. Теперь там вода такая загрязненная, что рыбы-мутанты плавают. Лучше даже не подходить [Инф. 6].

Отдельной подгруппой здесь можно выделить «лагерные страшилки», легенды, которыми пугают детей в детских оздоровительных лагерях (в Миассе их пять).

Эту легенду я слышала в лагере «Космос», где-то в 2008 году. В конце каждой смены там зажигают костер, как память о проведенном времени в лагере. Нам рассказывали, что раньше на этом месте иудейское кладбище. Поэтому место считается проклятым, оно забирает энергию у веселых и здоровых детей. А по ночам там иногда можно увидеть призраки [Инф. 13].

В «Космосе» мне вожатая рассказывала в 2009 году. Там есть карусель. Так вот иногда она крутится и скрипит по ночам. Говорят, это души умерших детей качаются. Хотя сколько езжу в этот лагерь каждый год, никто там не умирал, так что вряд ли это правда [Инф. 14].

Военные тайны Уральского хребта

То, что в городских легендах вымысел строится на основе каких-либо реальных фактов, можно проследить в южноуральских нарративах об Уральском хребте. Миасс называют городом в золотой долине. Его первый расцвет связан с открытием богатого месторождения золота. Золото моют здесь до сих, хотя уже и не в прежних масштабах. Важный фактор для появления городских легенд — это работа оборонного предприятия, Государственного ракетного центра «КБ Макеев». Пересказанные слухи превращаются в устойчивые нарративы, передаваемые из поколения в поколение. Однако в сравнении с легендами о «воющем доме» информанты здесь, как правило, старше, а нарративы часто подаются без обычной для сказочной прозы установки на достоверность.

Уральский хребет внутри полый, там прорыт туннель, а заключенные перевозят радиоактивные отходы, которые сбрасывают в Северный ледовитый океан [Инф. 7].

Внутри Уральских гор вагонами перевозят золото в хранилище. В целях сохранности, мне двоюродный брат рассказывал, а у него приятель работал на драге. Он и рассказал. Драга-то золото моет каждое лето. Думаешь, куда оно девается? [Инф. 8]

У нас в Уральских горах лежит золотой запас России, все местные об этом знают [Инф. 8].

По Уральскому туннелю ходит поезд с полезными ископаемыми. Все знают, что по полезным ископаемым мы на первом месте стоим [Инф. 4, 8, 9].

Об этом, конечно, нельзя говорить, государственная тайна. Но ведь все равно все знают, что внутри Уральских гор пусто, и по туннелю переправляют ракеты к нужным местам. Как едешь мимо ГРЦ (Государственный ракетный центр им. Макеева — примечание автора), там все время связь пропадает на телефоне. Вот примерно там где-то вход в этот туннель [Инф. 8].

Внутри горы находится коммуникационная сеть, соединяющая Москву с Уралом на случай войны, чтобы если что правительство быстро эвакуировать к нам на Урал. У нас же центр страны — самое безопасное место. Это после Великой Отечественной придумали. Тогда же всех к нам эвакуировали. У нас все заводы в области начались с эвакуированных откуда-нибудь. Ну, за исключением Магнитки. Их комбинат комсомольцы строили. Добровольцы со всей страны. У меня дед таким комсомольцем приехал из Питера [Инф. 11].

Говорят, Гитлер на Кавказе искал вход в страну Беловодье, ну в Шамбалу, кто как ее называет. А искать-то надо было у нас на Урале. Говорят, что здесь вход, только охраняется. В Ильменском заповеднике лучше расскажут, они с Белым дедом знакомы, который вход охраняет. Ну и хорошо, что Гитлер не знал, а то все бы свои силы на нас направил, что бы тогда от этих мест осталось. А что там в Беловодье, ну кто его знает. Старики-то знали, наверное, да мы их не слушали. А сейчас бы спросили, да нет никого [Инф. 12].

Список информантов

Инф. 1 — Светлана С., 1969, Миасс (здесь и далее — информанты являются жителями Миасса, если не указано иное место жительства). Записи хранятся в архиве кафедры филологии Миасского филиала Челябинского государственного университета. Записано автором, если не указано иное.

Инф. 2 — Владислав, 1993.

Инф. 3 — Евгения, 1999. Прислано через Вконтакте.

Инф. 4 — Светлана Г., 1965.

Инф. 5 — Наталья Ц., 1999. Зап. Титов Д., студент.

Инф. 6 — Алина П., 1987.

Инф. 7 — Михаил, 1953.

Инф. 8 — Ирина Р., 1954.

Инф. 9 — Евгений З. 1992.

Инф. 11 — Василий, 1957.

Инф. 12 — Валентина П., 1939, с. Уйское.

Инф. 13 — Алена П., 1998. Прислано через Вконтакте.

Инф. 14 — Анна П., 1998. Прислано через Вконтакте.

Инф. 15 — Карина Н., 1993. Зап. Родина А., студентка.

Инф. 16 — Инга М., 1963. Прислано через Вконтакте.

Литература

Савельева Т. (2014). Современная мифологическая проза городов Южного Урала. *Традиционная культура*, 1(53). 123–131.

References

Savelieva T. (2010) *Sovremennaya mifologicheskaya proza gorodov Yuzhnogo Urals* [Contemporary Mythological Prose of the Southern Urals Cities]. *Tradicionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 1(53), 123–131. (In Russian).

СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ И МОСКВА: СЕМЬ СЮЖЕТОВ В ЗАПИСЯХ 2000-х ГОДОВ

АНАСТАСИЯ СЕРГЕЕВНА МАЙЕР^[1]

✉ KUKATOVA@YANDEX.RU

ORCID: 0000-0003-1975-8826

^[1] ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН, РОССИЯ, МОСКВА

Для исследования исторической памяти в качестве источника были привлечены московские городские легенды, записанные как по памяти (услышанные от родственников и знакомых, от экскурсоводов, преподавателей и коллег), так и в ходе целенаправленного сбора материала посредством интервью. Источниковую базу исследования составили тексты, собранные автором в 2000–2008 годы. Общее количество легенд, собранных за этот период, составляет 94 текста, в статье представлены семь сюжетов, связанных общей тематикой: «Ходы для правительственной эвакуации», «Подземный город в Раменках», «Секретные помещения в советских сооружениях», «Советская администрация разрушает сакральное место», «Объекты, освященные или оскверненные властью, сохраняются или уничтожаются», «Сталин вмешивается в строительство зданий», «Заклученные спасаются из МГУ». Во всех этих сюжетах прослеживается тема отношения советской власти к московским городским объектам: например, советское правительство строит секретный подземный город, Сталин вмешивается в строительство «высоток», или зэки используют главное здание МГУ для побега. Московские городские легенды представляют собой весьма интересный и ценный исторический источник, но не по событийной истории, а для исследования исторической памяти, динамики коллективных представлений горожан.

Ключевые слова: московские городские легенды, фольклористика, историческая память, Москва, советское государство

Для цитирования статьи:

Майер, А. С. (2018). Советская власть и Москва: семь сюжетов в записях 2000-х годов. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 277–283.

SOVIET AUTHORITIES AND MOSCOW: SEVEN PLOTS IN THE RECORDS OF THE 2000s

ANASTASIA S. MAYER^[1]

✉ KUKATOVA@YANDEX.RU

ORCID: 0000-0003-1975-8826

^[1] INSTITUTE OF WORLD HISTORY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, RUSSIA, MOSCOW

The paper dwells upon historical memory, using Moscow urban legends (recorded both from memory and during interviews) as a historical source. The sources for the study are the texts collected by the author in 2000–2008, 94 entries in total. In the paper a very small portion of these texts is presented — seven narratives, though all connected via a common theme: “Passages designed to evacuate the government”, “An underground city in Ramenki”, “Secret rooms in Soviet buildings”, “The Soviet administration destroys a sacred site”, “Objects sanctified or vilified by the authorities are saved or destroyed”, “Stalin intervenes in construction of buildings”, “Prisoners escape from MSU”. In all of them, the plot revolves around the attitude of Soviet authorities towards Moscow urban sites: e.g., Soviet government builds a

secret underground city, Stalin interferes into construction of the Seven Sisters, or prisoners use the main building of MSU to escape. Moscow urban legends are an important and interesting historical source concerning historical memory studies and studies of the dynamics of collective beliefs of the citizens.

Keywords: Moscow urban legends, folklore studies, historical memory, Moscow, Soviet state

TO CITE THIS ARTICLE:

MAYER, A. (2018). SOVIET AUTHORITIES AND MOSCOW: SEVEN PLOTS IN THE RECORDS OF THE 2000s. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 277–283. (In Russian).

Сфера моих научных интересов связана с изучением исторической памяти и коллективных представлений горожан о прошлом. В процессе работы над этой темой я пришла к выводу, что городские легенды являются одним из лучших исторических источников, на основе которых возможно исследование феномена сохранения, трансформации и глубины исторической памяти. При работе с таким специфическим для исторической науки источником, ключевой задачей стал сбор корпуса текстов. Источниковую базу исследования составили легенды о Москве, записанные мной в 2000–2008 годы (общее количество легенд, собранных мною за этот период, составляет 94 текста). В данной статье представлена очень небольшая часть текстов — семь сюжетов, однако они связаны общей тематикой. Во всех них сюжет строится вокруг отношения советской власти к московским городским объектам: например, советское правительство строит секретный подземный город, Сталин вмешивается в строительство «высоток», или эки используют главное здание МГУ для побега.

В процессе собирания московских легенд складывалась, уточнялась и совершенствовалась методика их записи. Первоначально я записывала тексты легенд, услышанные от родственников и знакомых, от экскурсоводов, преподавателей и коллег, по памяти. Кроме того, некоторые тексты из моей коллекции были услышаны мною случайно — «подслушаны» во время оживленной беседы неизвестных мне москвичей. Преимущество собранного таким образом материала состоит в том, что тексты фиксировались в естественной обстановке, они были спровоцированы только заинтересованностью и внимательностью автора как слушателя, а не его специальными вопросами. Недостатки же такого метода очевидны: легенды записывались мной по памяти, следовательно, многое могло быть упущено и изменено и, кроме того, с помощью такого метода невозможно собрать большое количество текстов.

Позже я начала записывать легенды, рассказанные мне в процессе беседы или индивидуального интервью, целенаправленно. Обычно интервьюируемые начинали рассказывать легенды после моих наводящих вопросов. Я просила собеседника рассказать какую-нибудь легенду о Москве. В большинстве случаев опрашиваемый сначала говорил, что не знает ни одной легенды, но после наводящих вопросов (например, «Разве ваш район не посещал какой-нибудь известный человек?», «С вашим районом, улицей, домом не связано ли какого-нибудь поразительного, таинственного, страшного случая?») опрашиваемый обычно начинал вспоминать и рассказывать легенды, касающиеся как района, так и всего города. Такая ориентация на определенный комплекс тем и сюжетов, конечно, усиливает избирательный характер проявлений их памяти. Преимущество этого метода состоит в том, что он дает возможность собрать много материала за короткий срок.

Некоторые легенды рассказывали мне мои знакомые в ходе неформальных бесед, по собственной инициативе, т.к. знали, что я занимаюсь их поиском. Часть легенд была передана мне уже в записанном виде, поэтому мое влияние на содержание этих текстов было сведено к минимуму.

При расшифровке записей я руководствовалась принципом «невмешательства в текст». Мною сохранялись все обороты и вводные слова в том виде, в котором они были рассказаны. В том случае, если легенда была передана автору в уже записанном виде, орфография, пунктуация и стилистика текста остаются без изменений. Если легенда была записана на диктофон, она расшифровывается в соответствии с правилами современной орфографии и пунктуации, но без какой-либо стилистической правки. В тех случаях, когда легенда была записана с чьих-то слов по памяти, я старалась как можно точнее передать ее текст. Сохранены все вводные слова и предложения, в которых может содержаться указание на статус текста («легенда», «байка» и т.п.), а также на источник и время, когда была услышана легенда. После каждой легенды приводится информация о том, от кого, когда и каким образом она была записана. Указываются пол, год рождения, место проживания и образовательный уровень информантов.

1. Ходы для правительственной эвакуации

1.А. Мне рассказал отец, что у Сталина существовали всякие поезда, машины и пр. И вот рядом с заводом ЗИЛ расположен самый обычный дом, в котором, как полагают, есть подземный гараж этажей на пять, где еще с тех времен стоят два бронированных автомобиля ЗИЛ и находится большой запас продовольствия, причем якобы автомобили вывозят в Москву, чтобы проверить их работоспособность, а продукты, наверное, уже испортились [Инф. 1].

1.В. Все знают, что в Матвеевском микрорайоне на территории 4-й клинической больницы была Сталинская дача, и многие рассказывают, что из нее идет ветка метро прямо в Кремль. Также рассказывают, что эта ветка соединяется с подземным городом под Мичуринским проспектом. Говорят, именно поэтому Мичуринский проспект не расширяют. Все это было сделано для того, чтобы Сталин не поверху, а понизу ездил [Инф. 2].

2. Подземный город в Раменках

2.А. Вопреки распространенному мнению о том, что подземный город в Раменках уже построен, на самом деле стройка «заморожена» со времен перестройки в связи с отсутствием финансирования. По сведениям друга моего отца, подрабатывавшего на секретном строительстве, часть залов затоплена, а некоторые постройки постепенно разрушаются, другой причиной приостановки строительства подземных домов стала ошибка архитекторов (такая же, как на Манежной площади). Вероятно, такой секретный объект, как этот, не может просто так «вырасти» из земли [Инф. 3].

2.В. В Раменках все знают, что под микрорайоном находится подземный город, т. е. там внизу есть всякие жилые и административные помещения. Там же находятся огромные запасы продовольствия (сгущенка, тушенка), и многие хотели там побывать, кто за сгущенкой, тушенкой, а кто за приключениями, но

говорят, если ты все же попадешь в нужное помещение (в канализации), там ты увидишь табличку «огонь на поражение», в общем, все это очень опасно, а главное, засекречено. Кстати, туда идет ветка железной дороги, связанная с Кремлем и метро [Инф. 4].

2.С. Одна из жительниц Раменок рассказывала мне, что во дворе ее дома находится вход в подземный город под Раменками. Вход этот замаскирован под трансформаторную будку. Каждое утро к этой будке подъезжает автобус, и из него выходят люди, прилично одетые, человек двадцать, и заходят в будку. А вечером все тот же автобус приезжает за ними и увозит. Так продолжается уже несколько лет [Инф. 4].

2.Д. В Раменках рассказывают, что однажды одному слесарю позвонили какие-то люди и попросили его поработать на них (починить что-то). Ему предложили достаточно большую сумму денег — он согласился и спросил о том, куда ему подъехать, ему ответили, что за ним заедут. В тот же вечер за ним пришла машина и увезла его, причем ему завязали глаза. Везли его недолго, затем они ехали на лифте. Когда ему развязали глаза, он оказался в большом просторном помещении, где он работал несколько дней, оттуда его никуда не выпускали. Когда он закончил работу — ему заплатили и привезли его домой тем же таинственным способом. С тех пор, как рассказывают, этот слесарь не соглашался на подозрительную работу [Инф. 4].

3. СЕКРЕТНЫЕ ПОМЕЩЕНИЯ В СОВЕТСКИХ СООРУЖЕНИЯХ

3.А. На Гороховской улице, в бывшем дворце Демидова находится институт. В подвалах этого дома есть лаборатория, где проверяют очень точные геодезические приборы. Там находится так называемый компаратор. Когда строили Арбатско-Покровскую линию метро, то ее провел прямо под институтом. Ходят слухи, что можно послушать стук проходящих поездов. Для этого необходимо спуститься в подвал института, пройти в компараторную, где на экране можно увидеть кардиограмму прохождения поездов. На самом деле ничего такого там нет, но уверенность среди жителей Гороховской улицы очень большая [Инф. 5].

3.В. На Воробьевых горах, неподалеку от МГУ, под землей есть физическая лаборатория. В этом подземном институте в советское время проводили атомные исследования. Потом эти исследования заморозили, что ли, не знаю [Инф. 6].

3.С. Всем известно о дурной славе «дома на набережной», в котором жила партийная элита. Рассказывают, что в проект были заложены довольно широкие проемы между квартирами, в которых несли вахту сотрудники НКВД и слышали все, что произносилось за стенами. Этим, отчасти, и объясняется то, что такое количество квартир в этом доме было опечатано [Инф. 7].

3.Д. Недалеко от МГУ существует подземный город. Кстати, специально построили цементный завод, вход в который запрещен, напротив МГУ, чтобы замаскировать вход в этот город. Известно, что существовало очень много проектов строительства на этом месте, ни один не реализован. Из-за этого и существует эта легенда, похожая на быль [Инф. 8].

3.Е. Рядом с ИНИОНОм находится склад, замаскированный под трансформаторную будку, трофейных немецких книг, привезенных из Германии после войны. Поместить в библиотеку их не могут, т.к. боятся, что немецкие власти

захотят их вернуть... Так все у нас ни себе ни людям... Только ходит туда охранник и замок поправляет [Инф. 9].

4. СОВЕТСКАЯ АДМИНИСТРАЦИЯ РАЗРУШАЕТ САКРАЛЬНОЕ МЕСТО

4.А. Эту легенду рассказывал преподаватель по истории в лицее. Он любил у нас всякие байки травить. Он такой болтун, он такого расскажет. Он рассказывал про Черемушки, что раньше, когда была чума в XV веке, всех людей, которые умирали в Москве, свозили в Черемушки и хоронили там, поэтому там много братских могил. Как известно, нельзя вскрывать чумные захоронения пятьсот лет, а в советское время про это забыли, или забыли что там чумное кладбище, или пренебрегли этим, не знаю. Начали строительство, и обнаружили большое количество скелетов. Говорят, что вывозили их грузовиками и «камазами» в неизвестном направлении, где они сейчас — неизвестно. Когда люди заселялись, они узнали про эти события. Дети в песочнице находили кости и черепа и играли с ними. Решили [они], что район этот проклятый, поэтому не хотели заселяться сюда, не покупали квартиры, т.к. боялись чумы и того, что район на костях построен. Мой преподаватель как раз и жил в этом районе, он рассказывали, что даже в 1998–1999 годах, когда дома строят рядом, находят кости, а что с ними делают — неизвестно [Инф. 10].

4.В. Место, где сейчас стоит Храм Христа Спасителя, с давних пор считается в народе проклятым. Раньше это место называли чертогом, т. е. местом, где живет черт. Проклятие этого места начинается с того, что решили снести женский монастырь и построить на этом месте Храм. Когда об этом узнала игуменья этого монастыря, то она послала проклятие на богохульников и на место, где собирались построить Храм. Как известно, храм разрушили, и на его месте построили бассейн, поэтому это место сейчас вдвойне проклятое: во-первых, игуменья, а во-вторых, коммунистами. Поэтому и современному Храму стоять недолго, известно, что уже пошли трещины [Инф. 11].

5. ОБЪЕКТЫ, ОСВЯЩЕННЫЕ ИЛИ ОСКВЕРНЕННЫЕ ВЛАСТЬЮ, СОХРАНЯЮТСЯ ИЛИ УНИЧТОЖАЮТСЯ

5.А. Когда я поступил в 1993 году в Историко-Архивный институт (Никольская ул., д. 15, тогда уже часть РГТУ), при входе в здание, рядом с рабочим местом сторожа, постоянно жила собака — пожилая, медлительная дворняга. Студенты рассказывали друг другу, что эта собака не стареет потому, что ее держал на руках еще сам Лаврентий Палыч Берия [Инф. 12].

5.В. В XIX веке строили деревню Гиреево, и один помещик купил там землю и раздал ее разным творческим деятелям. Поэтому в этой деревне сосредоточилась интеллигенция, это был культурный центр. В конце XIX в деревне уже было проведено электричество и ходил трамвай. Такая вот история нашего района Новогиреево. Нумерация улиц сохранилась старая, но здания уже все новые, остался лишь один старый дом с участком. Оставили его потому, что в нем жил актер Алексей Дикий, который в 40-х годах играл роль Сталина. В этом доме сейчас закрытый музей [Инф. 13].

5.С. В Старопименовском переулке, до того, как построили наш дом, стоял другой дом, в котором жила Марина Цветаева. Недалеко от него есть церковь Старопимена,

отсюда стихотворение «Старый Пимен». Существует легенда: что когда Марина Цветаева умерла, то всех ее родственников уничтожили, из-за этого после ее смерти в ее доме завелось привидение. Его очень долго пытались изгнать, но не смогли. Поэтому в 30-х годах дом этот снесли и построили современный [Инф. 14].

6. СТАЛИН ВМЕШИВАЕТСЯ В СТРОИТЕЛЬСТВО ЗДАНИЙ

6.А. Если взглянуть на гостиницу «Москва», например, от манежа, и сравнить ее правую и левую половины, несмотря на схожесть очертаний, полная симметрия не обнаруживается. Это связано, как рассказывают, с тем, что, когда Щусев представил Сталину на одобрение два варианта — тот подписал оба. И никто не посмел переспросить вождя, что он имел в виду. Так и построили с двумя разными половинами [Инф. 7].

6.В. Существовало, как рассказывают, два проекта гостиницы «Москва». Когда Сталину принесли утверждать эти проекты, которые ради экономии бумаги начертили на одном листе, по половинке зданий, он взял и расписался посередине. Спорить с ним никто не решился, и менять поэтому ничего не стали. Так и получилось, что гостиница «Москва» несимметричная [Инф. 15].

6.С. Строили какую-то из семи высоток, и Сталину не понравилось, что ее так медленно строят, и он приказал, чтобы ее быстрее достроили. На следующий же день склепали из фанеры шпиль (ну, бутафорский такой), Сталин был доволен. Потом уже по ночам уже незаметно достраивали современный и держали все это в большом секрете [Инф. 16].

7. ЗАКЛЮЧЕННЫЕ СПАСАЮТСЯ ИЗ МГУ

7.А. МГУ строили зэки, под строгим контролем, при конвое (и все дела). Один из них решил использовать это обстоятельство для побега. Улучив момент, он схвати специально подготовленную дверь с двумя (заранее вделанными) ручками и сиганул вниз, используя дерево в качестве парашюта. По нему открыли огонь, но безуспешно. Зэк плавно спланировал в лес и был таков [Инф. 17].

7.В. МГУ строили зэки, много из них было ребят умных, и вот некоторые из них решили сбежать оттуда. И два доцента каких-то, математики, сконструировали из подсобных материалов (фанеры) планер. Затем, выбрав специальный момент, спланировали с 21-го этажа. Что с ними было потом, неизвестно, но рассказов было много [Инф. 2].

7.С. Я слышал такую легенду, что один зэк со стройки МГУ сбежал следующим образом — взял лист фанеры и улетел, правда, потом его поймали [Инф. 18].

7.Д. Моя мама (училась в Главном здании МГУ в конце 1960-х — начале 1970-х годов) рассказывает историю о том, что во время строительства высотного здания МГУ на Воробьевых горах один из строителей-заключенных решил бежать и спланировал на листе фанеры (держась за края руками) в сторону реки, намереваясь или перелететь на другой берег, или хотя бы оказаться на берегу [Инф. 12].

Список информантов

- Инф. 1 — м., 1981, род. и живет в Москве, студент гуманитарного вуза. Зап. А. С. Майер в 2002 году.
- Инф. 2 — ж., 1964, род. и живет в Москве, имеет высшее техническое образование. Зап. А. С. Майер в 2000 году.
- Инф. 3 — м., 1979, род. и живет в Москве, студент гуманитарного вуза. Зап. А. С. Майер в 2003 году.
- Инф. 4 — м., 1983, род. и живет в Москве, студент гуманитарного вуза. Зап. А. С. Майер в 2003 году.
- Инф. 5 — м., 1970, род. и живет в Москве, имеет высшее техническое образование. Зап. А. С. Майер в 2000 году. Тексты легенд присланы информантом.
- Инф. 6 — м., 1960, живет в Москве, имеет высшее техническое образование. Зап. А. С. Майер в 2006 году.
- Инф. 7 — м., 1979, род. и живет в Москве, студент гуманитарного вуза. Зап. А. С. Майер в 2001 году.
- Инф. 8 — м., 1950, род. и живет в Москве, имеет высшее педагогическое образование. Зап. А. С. Майер в 2002 году. Тексты записаны по памяти.
- Инф. 9 — м., 1955, род. и живет в Москве, имеет высшее гуманитарное образование, кандидат исторических наук. Зап. А. С. Майер в 2006 году.
- Инф. 10 — ж., 1981, род. и живет в Москве, студентка гуманитарного вуза. Зап. А. С. Майер в 2004 году. Тексты легенд присланы информантом.
- Инф. 11 — ж., 1984, род. и живет в Москве, студентка гуманитарного вуза. Зап. А. С. Майер в 2004 году.
- Инф. 12 — м., 1979, род. и живет в Москве, имеет высшее гуманитарное образование, кандидат исторических наук. Зап. А. С. Майер в 2001 году. Тексты легенд присланы информантом.
- Инф. 13 — ж., 1979, род. и живет в Москве, студентка музыкального училища. Зап. А. С. Майер в 2001 году.
- Инф. 14 — ж., 1984, родилась и живет в Москве, студентка гуманитарного вуза. Зап. А. С. Майер в 2008 году.
- Инф. 15 — м., 1979, род. и живет в Москве, имеет высшее педагогическое образование. Зап. А. С. Майер в 2003 году.
- Инф. 16 — м., 1979, род. и живет в Москве, имеет высшее медицинское образование. Зап. А. С. Майер в 2004 году.
- Инф. 17 — ж., 1981, род. и живет в Москве, студентка гуманитарного вуза. Зап. А. С. Майер в 2001 году. Тексты легенд присланы информантом.
- Инф. 18 — м., 1978, род. и живет в Москве, имеет высшее медицинское образование. Зап. А. С. Майер в 2002 году.

«ДОБРО ПОЖАЛОВАТЬ В МИР СПИДА»: ЛЕГЕНДЫ О «ЗАРАЖЕННЫХ» ИГЛАХ С 1980-Х И ДО НАШИХ ДНЕЙ

АНАСТАСИЯ АЛЕКСАНДРОВНА КАРПУНИНА^[1]

✉ MOISEY22041870@YANDEX.RU

^[1] Российский государственный гуманитарный университет, Россия, Москва

В статье исследуются особенности советских и российских нарративов о зараженных СПИ-Дом иглах, которые активно циркулировали на территории Советского Союза в постолимпийский период и продолжают появляться в новостях и в наше время. В этих историях вредители специально подкладывают в сидения общественного транспорта и кинотеатры «спидозные» иглы, заражая здоровое население. Похожие легенды с некоторой периодичностью возникали в других странах, однако массовое распространение среди советского населения они получили именно во время Олимпиады 1980 года, в период наплыва иностранных граждан, которые являлись потенциальными носителями опасной болезни. Именно этот страх чужака, боязнь вступить с ним в контакт, наряду со страхом общественного осуждения за такой контакт, порождали эти легенды, которые оправдывали «невинного» советского человека, снимая с него ответственность за приобретение диковиной болезни.

Нарративы, которые передаются уже в наше время, более лаконичны, превентивного характера и возникают в связи с периодическими вспышками эпидемий внутри страны.

В статье публикуется собрание текстов, легенд о зараженных иглах, собранных автором статьи в 2017–2018 годы, и приводится указатель, включающий следующие типы сюжетов: «Иностранцы заражают во время Олимпиады», «Анонимные злодеи заражают в кинотеатре», «Зараженные лезвия в перилах подъезда, лифте», «Лезвия от бритв в метро», «Опасность в автобусах, троллейбусах и электричках, супермаркетах».

Ключевые слова: городская легенда, «спидозные» иглы, Олимпиада 1980-х, зараженный чужак

Для цитирования статьи:

Карпунина, А. А. (2018). Добро пожаловать в мир СПИДА: легенды о «зараженных» иглах с 1980-х и до наших дней. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 284–297.

WELCOME TO WORLD OF AIDS: NEEDLE-PRICK NARRATIVES FROM THE 1980s TO THE PRESENT DAY

ANASTASIIA A. KARPUNINA^[1]

✉ MOISEY22041870@YANDEX.RU

^[1] RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, RUSSIA, MOSCOW

The paper dwells upon peculiarities of Soviet and Russian narratives about AIDS-infected needles that were circulating actively in the Soviet Union during the post-Olympiad period and still come up in the news today. In these stories, saboteurs put AIDS needles in the seats at the public transport

Благодарности

Выражаю искреннюю благодарность Александре Архиповой, Анне Кирзюк и Лете Югай за помощь в работе над заметкой, а также всем моим информантам, которые не пожалели времени рассказать разные истории из своей жизни.

and cinemas, infecting the healthy. Similar legends had been appearing in other countries from the beginning of the century, however, they became especially widespread among Soviet population during the Olympics at 1980, when a lot of foreigners, potential carriers of the dangerous disease, came to USSR. This fear of the «outsider», of contacting them, as well as fear of ostracism for such a contact, engendered such legends justifying the «innocent» Soviet citizen, exonerating them from responsibility for taking an exotic infection.

Narratives transmitted in our time are more concise, they are preventive and they arise in connection with periodic outbreaks of epidemics within the country.

There is also a collection of texts included in the paper — the legends about infected needles, recorded by the author in 2017–2018 — and an index including the following tale types: “Foreigners infect during the Olympics”, “Anonymous villains infect in a cinema”, “Infected blades in entrance hall handrails, elevator”, “Razor blades in the subway”, “Danger in buses, trolley buses and suburban trains, supermarkets”.

Keywords: urban legend, HIV-infected needles, 1980 Olympics, infected outsider

TO CITE THIS ARTICLE:

KARPUNINA A. A. (2018). WELCOME TO WORLD OF AIDS: NEEDLE-PRICK NARRATIVES FROM THE 1980S TO THE PRESENT DAY. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 284–297. (IN RUSSIAN).

В период позднего социализма в крупных городах Советского Союза возникают и активно распространяются городские легенды о зараженных иглах: злодеи, инфицированные ВИЧ, втыкают иглы от шприцов в сиденья автобусов и кинотеатров, приклеивают их к поручням в метро и подъездах, чтобы специально заражать здоровых людей. Иногда уколотившийся обнаруживает записку с надписью «Добро пожаловать в мир СПИД». Подобные сюжеты циркулировали в 1980-х не только в СССР, но и по всему миру: в США, Канаде, Европе, Индии, странах Латинской Америки. Мотивы и их функционирование в советских легендах отчасти соответствуют франко- и англоязычным аналогам, но в них есть ряд особенностей, о которых пойдет речь в этой заметке¹. В конце статьи приведен указатель сюжетов легенд о зараженных иглах вместе с моими полевыми записями.

ПОЧЕМУ ВОЗНИКАЮТ ЛЕГЕНДЫ О ЗАРАЖЕННЫХ ИГЛАХ В США И КАНАДЕ?

Диана Голдштейн (вслед за [Gail de Vos 1996]) классифицирует истории об отравленных иглах (*pinprick narratives*) как специальный тип легенд о жертвах преступлений (*crime victim legends*). По ее мнению, эти легенды «отражают страх общества перед анонимными преступниками, незнакомцем, скрывающимся в темной аллее и готовом наброситься на невинную жертву» [Goldstein 2004a: 142]. Вредителем в таких историях становится не представитель своей группы, а опасный чужак. Иногда этот чужак — безличный аноним, единственным признаком которого является инфицированность опасной болезнью. Подобные легенды близки исторически более ранним нарративам (начиная с первых лет XX века) о намеренном заражении жертвы через секс опасными болезнями (герпесом, сифилисом, тифом и т. д.), причем наутро пострадавшие обнаруживали вышеупомянутую записку «Добро пожаловать» [Correl 2008: 63].

¹ Эта заметка написана в рамках семинара по подготовке хрестоматии по современному городскому фольклору под руководством А. С. Архиповой (ЦТФ РГГУ).

Социальная причина, по мнению Дианы Голдштейн, вызывающая к жизни истории о ВИЧ-инфицированных иглах на территории США и Канады — это страх перед возрастающей медикализацией и распространяющимся вторжением биомедицины в область интимного существования. Такие нарративы являются замаскированной критикой медицинской власти, следствием сопротивления власти медицины. Рассказчик убирает властные институты из личного пространства, экстернализируя риск заразиться, выкидывая его из спальни, где его не хотят, и отправляет во внешний мир, где будет шанс его подцепить. Экстернализируя риск, создавая внешнюю угрозу, нарратив делает меры по уменьшению личного риска неважными.

Тимоти Корриган Коррелл в свою очередь предлагает обратить внимание на контекст рассказывания легенд о заражении ВИЧ, а также на мотивацию вредителя-преступника в них. Такие легенды все чаще рассказываются с целью предупреждения близкого человека об опасности, которая может подстергать его в определенных местах: клубах, кинотеатрах и других публичных заведениях. Передаваясь в большей степени в молодежной среде, такие рассказы часто оказываются вплетенными в рассуждения о темах сексуальной беспорядочности и их негативных последствий. Эти истории часто вызывают сильные эмоции и сильную реакцию, они побуждают задуматься о том, почему инфицированные ведут себя именно так, заставляют чувствовать жалость к инфицированному, т. е. легенды о ВИЧ-инфицированных являются импульсом для обсуждения и осмысления новых социальных проблем, возникающих в обществе [Correl 2008: 87].

Таковы ли социальные причины, обусловившие появление и распространение легенд о заражении СПИДом через иглу в позднесоветское время и в постсоветский период?

СОВРЕМЕННЫЕ ЛЕГЕНДЫ О ЗАРАЖЕННЫХ ИГЛАХ: ОСОБЕННОСТИ ТЕКСТА

Тексты о зараженных иглах, собранные мною в 2018 году, рассказаны людьми, живущими, как правило, в Москве и Московской области (три текста записаны от студентов, живущих в Улан-Удэ и Астане). Возраст половины моих информантов — около 25 лет, почти все с высшим образованием, вторая половина моих информантов — городские жители около 50 лет и старше, со средним специальным или высшим образованием. Также я использовала данные опроса «Опасные советские вещи»². Собранные тексты большей частью опубликованы в приложении.

Тексты (около 30 записей) можно разделить на два типа по особенностям функционирования. Первый вариант, более краткий, бытует в форме мемората-предупреждения и в таком виде рассказан (или показан) мне. Эти мемораты передаются по социальным сетям или смс с пометкой «Будь осторожен». В них рассказчик сообщает об исходящей от вредителей опасности в общественном пространстве, опираясь на личный опыт и на знание коллектива об опасности, что иголки заражены:

² Опрос «Опасные советские вещи», проведенный А. Архиповой, А. Кирзюк в 2016 году, количество респондентов — 292 человека, с 1945 по 1990 г. р. из разных городов бывшего СССР.

Ребят, те, кто ездят на метро, будьте аккуратны, пожалуйста. Сейчас ехала на метро, на выходе к нашему университету на левом эскалаторе (весь правый поручень) буквально усыпан иголками — я увидела три штуки. Девушка прямо передо мной раскошила себе руку. Думаю, никому не нужно рассказывать, что это за иголки³.

Второй тип — подробный фабулат. Жертва в публичном пространстве чувствует необычный укол и через какой-то промежуток времени узнает, что это была ВИЧ-инфицированная игла. Часто жертва понимает, что она была атакована, когда после атаки иглой находит записку с надписью «Добро пожаловать в замечательный мир СПИДа».

В клубах у нас говорили, вот в Зеленограде <...>, там несколько случаев было, что на дискотеке все танцуют, а там тыкали специальными иголками зараженными, чтобы люди заражались, это было, сейчас скажу, какой... 90-е... Нет, не 90-е. Это, наверно, 2000-е года были. Это когда мне было 15 лет. Это 2004. Несколько случаев было [Инф. 4].

Иглы, Олимпиада и заразные чужаки

Данные моих интервью, а также опросов А. Архиповой и А. Кирзюк «Опасные советские вещи» и «Олимпиада» показывают, что люди «последнего советского поколения» стали осознать эту легенду как реальную во время или после Олимпиады 1980 года. В 1970–1980-х по всему миру начинают вспыхивать эпидемии ВИЧ, новой мировой болезни, которая не обошла и Советский Союз. Довольно спорный вопрос, когда именно болезнь проникает на территорию СССР, но из дневников 1986–1989 годов и заголовков газет этого времени становится явной озабоченность советских граждан вопросом новой инфекции:

23 февраля. В газетах сегодня опять про СПИД, о том, что нас ждет пандемия и гибель. А наш Министр здравоохранения «не чешется». Начинают уже губить Мытищи — несмотря на протесты, уже строится огромная ТЭЦ, а вокруг планируется 29 промышленных предприятий!..⁴

К 1980 году в Советском союзе начинает возрастать социальное напряжение из-за предстоящей Олимпиады и ожидания иностранцев, которые потенциально могут быть носителями редкой, но страшно опасной болезни. То есть усиление циркуляции текстов в 80-х провоцируется представлением об опасности, исходящей от чужаков, когда советский человек должен был столкнуться с наплывом иностранных гостей, «других» и «заразных» по своей природе.

Архаичный страх перед чужаком облекался в тексты-предупреждения, основанные на этнокультурных стереотипах о «нечистоте» чужака [Дуглас 2000], согласно которым представитель чужого этноса отличается от «нас» на физиологическом уровне, например, плохо пахнет или является носителем специфических болезней [Белова 2005: 58–61]. Накануне Олимпиады неясная тревога перед вторжением чужаков трансформировалась в массовое убеждение («про это говорили буквально все, от взрослых до детей» [ж., 1973]), что ожидаемые иностранные гости — носители невиданных инфекций [Архипова, Кирзюк, Титков 2017: 160].

³ «СПИД-терроризм» — про ВИЧ, ИГОЛКИ и МЕТРО // pikabu.ru, сентябрь 2016 года. URL: https://pikabu.ru/story/quotspidterrorizmquot__pro_vich_igolki_i_metro_4494237

⁴ Коробина Татьяна Юрьевна. Дневники за 1989 год. Перестройка // Прожито. URL: <http://prozhitto.org/notes?date=%221986-01-01%22&keywords=%5B%22%D0%A1%D0%9F%D0%98%D0%94%22%5D>

Именно эмоция страха перед «чужими» легла в основу фольклорных нарративов о зараженном публичном пространстве, в которых инфицированные СПИДом «специально ходят и заражают людей» [Инф. 6], пачкают ленту эскалаторного полотна, чихают и плюются на прохожих, а также приклеивают к перилам автобуса лезвия, колют использованными иглами здоровых, засовывают под ленту эскалатора бритвы. Представления о чистоте «своих» и нечистоте «чужих» может быть эксплицитно выражено самим носителем традиции.

[А про автоматы с водой тоже так говорили?]⁵ Автоматы вот у нас до 80-го года везде стояли, пользовались все одним стаканчиком, никто даже и не было... Ну потому что у нас страна была закрытая. Ну и вот. То есть выезд и въезд в страну был ограничен, не просто так ты мог въехать. *И поэтому у нас все было чисто, все были привитые*⁶. Все были незаразные, ничего. И все пользовались одним стаканчиком через автоматы. А после Олимпиады — все. Вот эти пошли разовые стаканчики, разовая посуда, все, все разовое. И все равно зараза вся распространилась по стране. Это после всех... [Инф. 2]

Сами носители традиции связь «заразы» со шприцами возводят к использованию в Союзе многоразовых игл. Советскому человеку приходилось читать в газетах о халатности врачей, которые плохо стерилизуют шприцы: в 1988 году в столице Калмыцкой АССР Элисте вспыхнула сильнейшая эпидемия СПИДа среди детей (75 детей и 4 взрослые женщины). Власти заключили, что причиной заражения была халатность медицинского персонала больницы, проглядевшего донора, больного ВИЧ-инфекцией, и использование нестерильных шприцев во время переливания крови. Отсюда, как мне кажется, семантика зараженных игл переносится на лезвия и иголки по принципу метонимии:

А у нас во время Олимпиады только говорили. Раньше же не было разовых шприцов, раньше были шприцы многоразового использования. Почему вот этими иголками-то вот... Вот делают укол больному человеку, потом эти все иголки собирают, специально были стерилизаторы, вот такие вот стерилизаторы (информант показывает руками размер стерилизатора, равный небольшой продолговатой коробочке. — А. К.). Эти металлические емкости, туда наливали воды, и они были друг в друга вставлены. Стерилизатор — это не просто в воде они плавали, а там же нужно высокую температуру создать... Вот туда все иголки и шприцы собирали и стерилизовали. Это были иголки вечного использования. Стекланные шприцы и металлические иголки: тоненькие, толстые, всякие. Вот во время Олимпиады, когда заразу принесли... После Олимпиады было очень много зараженных людей. Очень много. И каких только заболеваний не было по всей стране: и венерические, и всякие заболевания крови, и чего только не было. Заразы очень много принесли в страну [Инф. 2].

События в Элисте вызвали массовую панику среди населения, люди боялись процедур с иглами в больницах, в то же время в больницах боялись брать кровь на анализы, т. к. она могла оказаться зараженной:

Чтение [книги] Н. Мандельштам перекликнулось с услышанным вчера по радио пересказом газетной статьи о том, что жителей калмыцкого города Элисты, где заразили детей СПИДом, не пускают в другие города, кидают камнями в их машины, поджигают дома, не принимают кровь на анализ. Такая степень массового одичания (а примеров такого рода множество) даже меня поразила — а Н. Я. М. еще в 70-м году говорила о нарастающей и, может быть, неотвратимой катастрофе, в том числе человеческой. Сейчас я читаю ее суждения на эту тему по-новому: многое оказалось хуже, страшней и зашло дальше, чем я думал еще несколько лет назад⁷.

⁵ До этого вопроса собирательница информант очень долго и подробно рассказывала о болезнях и инфекциях, которые принесла собой Олимпиада.

⁶ Здесь и далее курсив внутри цитат принадлежит автору статьи.

⁷ Харитонов 2002: дневниковая запись от 26 марта 1989 — Харитонов Марк Сергеевич. Дневники за 1989 год. // Прожито. URL: <http://prozhito.org/notes?date=%221989-01-01%22&keywords=%5B%22Чтение+Н.+Мандельштам+%22%5D>

Этот мотив опасных, зараженных игл не новый для советского периода. Он фиксируется еще в 1953 году в связи с «делом врачей»: согласно слухам, отравленные уколы делают евреи в медицинских учреждениях. Страх перед походом в больницу был настолько велик, что провоцировал острейшее поведение со стороны населения. Заболевшие боялись лечиться в больнице, т. к. там их могла поджидать угроза быть и вовсе умерщвленными или зараженными смертельным заболеванием. Среди населения распространяется паническая боязнь прививок, укола [Архипова 2019].

Для легенд, возникших в послеолимпиадный период, страх быть пойманным на том, что у тебя ВИЧ, чрезвычайно силен, так как это будет непременно означать контакт с нечистым чужаком и осуждаться обществом:

...Вот брали иголки, которыми кололи больных, и, допустим, девочка какая-нибудь там, невинность какая-то, ее возьмут, уколуют нечаянно нестерилизованной иглой, и пошла инфекция. Вот она [инфекция. — А. К.] половым путем переносится только, да? И через кровь. А девочка ничего не знает, ничего не понимает, а ее «бац», заразили. И на нее уже повесили тысячу всяких там этих, историй, что она плохого поведения или еще что-то. А она даже знать не знает и ведать не ведает. А ее укололи грязным шприцом. И очень-очень много было зараженных людей после Олимпиады [Инф. 2].

Такие рассуждения, эксплуатирующие слухи о спидозных иглах, с одной стороны, стали триггером для обсуждения сексуальной беспорядочности и ее негативных последствий, а с другой — снимали претензии с новоинфицированных, которые представлялись невинными жертвами в руках анонимного вредителя («она ничего не знала, ни с кем не спала, ее просто укололи»).

НОВОЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЕ: НАРКОМАНЫ В КЛУБАХ, ИГЛЫ С ЗАПИСКАМИ В КИНОТЕАТРАХ

Распространение второй волны легенд связано также с крупнейшими вспышками заболеваний СПИДа в мире и России, которые приходится на середину 1990-х — начало 2000-х (согласно статистическим данным, в этот период количество инфицированных почти утроилось, в основном за счет инъекционных наркоманов⁸). Отголосок этой реальности можно наблюдать и в текстах легенд, в которых «агент угрозы» не просто зараженный, а наркоман: «пугали еще наркоманами, которые хватают детей и насильно вкалывают наркотики» [Инф. 27]. Вспышки легенд о ВИЧ-иглах появляются в разных регионах России (Москве, Якутии, Туве и т. д.), а также на территории постсоветского пространства (Казахстане, Украине, Белоруссии), но в историю добавляются новые детали: жертва укалывается чем-то острым, сядя на сидение в кинотеатре (и эта деталь становится наиболее частотной, вытесняя собой общественный транспорт), а затем жертва обнаруживает записку с надписью «Добро пожаловать в наш мир». Сообщения о таких случаях заражения в общественных местах активно распространяются уже не только и не сколько вербальным путем, а через социальные сети с пометкой «Будь осторожен». Такие меседжи состоят из предупреждений не ходить в определенные места, где есть возможность уколаться. Собственно, в таком виде легенды о ВИЧ-инфицированных иглах фиксируются и сейчас: последние массовые вспышки относятся к 2016 году.

⁸ Последние эпидемиологические данные по ВИЧ-инфекции в Российской Федерации (по состоянию на 31.12.2014) // Федеральный центр СПИД. URL: <http://www.hivrussia.ru>

Для снижения возникающих паник по этому поводу в сети массово распространялись новости-опровержения СПИД-терроризма, в которых подробно объяснялось, что заразиться можно только инъекцией в вену, либо половым путем, а вероятность передать ВИЧ-инфекцию через оставленную где-то иглу с каплей крови, пусть даже и реально инфицированного, практически равна нулю.

Если посмотреть на сообщения Российских СМИ о СПИД-терроризме за последние несколько лет, например, с 2010 года по 2018 год, то сильная вспышка приходится на 2016, что коррелирует с возросшей цифрой инфицированных за этот год⁹. В новостях с января по конец сентября 2016 года периодически пишут про инфицированных, которые специально колют прохожих иглами. Весь цикл новостей посвящен пожеланиям читателям быть бдительными, подробным инструкциям, что нужно делать, если «вы почувствуете, что вас укололи». В это же время по социальным сетям распространяются короткие тексты-предупреждения, в которых воспроизводятся устойчивые мотивы ВИЧ-легенд. Эта микропаника начинается с репортажа «Life news», в которой мужчина-«очевидец» рассказывает о событии, случившемся с ним 18 января 2016 года:

С этим мужчиной [СПИД-инфицированным. — А. К.] я столкнулся еще в троллейбусе, он там кричал, всех пугал шприцом, многие просто вышли из транспорта. Из-за этого дебошира троллейбус остановили, все зашли в метро, парень тоже спустился в метро, там начал снова кричать, заскочил в вагон поезда. Там он не просто демонстрировал шприц, а пугал всех, угрожал, — рассказал Юрий Орехов. — Я испугался, честно сказать, что он уколёт меня или брызнет кровью. В шприце была бурая жидкость, очень похожая на кровь¹⁰.

Ссылаясь на этот источник, ряд других новостных каналов¹¹ распространяет сообщение о случившемся, добавляя парочку похожих случаев, произошедших в Киеве, во Франции и т. п., а также припоминая городские легенды, которые рассказывали раньше. Причем сами авторы новостей часто упоминают, что такие рассказы — это городские легенды, а вероятность заразиться таким образом равна нулю. Новости скорее опровергают реальность легенды, называя рассказы об иглах в метро и кинотеатрах «фейком, призванным посеять панику среди населения»¹². Новости дублируют сообщения Минздрава о том, что если некоторые лица и обращались с подобными шприцами, то на них инфекции не было обнаружено.

Сейчас такие месседжи о зараженных иглах в кинотеатрах, метро и автобусах не вызывают повсеместной паники. Информанты рассказывают о них как о городских легендах, их больше не боятся. Сами сообщения распространяются

⁹ Инфекционная заболеваемость в Российской Федерации за январь-декабрь 2016 г. (по данным формы № 1 «Сведения об инфекционных и паразитарных заболеваниях») // Федеральная служба по надзору в сфере защиты прав потребителей и благополучия человека. URL: http://rospotrebnadzor.ru/activities/statistical-materials/statistic_details.php?ELEMENT_ID=7804

¹⁰ Москвич пугает пассажиров метро шприцем с зараженной ВИЧ кровью // Life.ru, 18 января 2016 года. URL: <https://life.ru/t/%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8/180398>

¹¹ Неизвестный в метро уколол москвича шприцем с кровью, зараженной ВИЧ // iz.ru/news, 18 января 2016 года. URL: <https://iz.ru/news/601885>

Неизвестные вставляют иглы в поручни московского метрополитена // 360tv.ru/news, 27 сентября 2016 года. URL: <https://health.360tv.ru/neizvestnye-vstavlyayut-igly-v-poruchni-moskovskogo-metropolitena-73733/>

Городские легенды: зараженные иглы в поручнях московского метро // mir24.tv/news, 28 сентября 2016 года. URL: <https://mir24.tv/news/15115238/gorodskie-legendy-zarazhennye-igly-v-poruchnyah-moskovskogo-metro>

Рассказы о пострадавших от иголок в метро москвичих оказались скверной «шуткой» // pravda.ru/news, 28 сентября 2016 года. URL: <https://www.pravda.ru/news/districts/centre/moscow/28-09-2016/1314417-needle-0/>

В кинотеатрах Бишкека оставляют шприцы, «зараженные» ВИЧ? Ответ Минздрава // sputnik.kg, 4 апреля 2017 года. URL: <https://ru.sputnik.kg/society/20171204/1036652732/v-kinoteatrah-bishkeka-stavlyat-igolki-zarazhennye-vich.html>

¹² Рассказы о пострадавших от иголок в метро москвичих оказались скверной «шуткой» // pravda.ru/news, 28 сентября 2016 года. URL: <https://www.pravda.ru/news/districts/centre/moscow/28-09-2016/1314417-needle-0/>

только после одиночных прецедентов, как это было в 2016 году с одним психопатом в троллейбусе¹³. Такие новости активируют рассылки в мессенджерах и социальных сетях, предупреждающие быть осторожными, но полученное сообщение, как правило, не воспринимается всерьез, хотя население до сих пор относится с осторожностью к запланированным процедурам с иглами: будь то сеанс в тату-салоне или прием у врача.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В случаях, описанных Д. Голдштейн и Т. К. Корреллом на американском и канадском материале, истории об инфицированных циркулируют в контексте обсуждения беспорядочных половых связей. Как замечает сам Т. К. Коррелл, большинство легенд все-таки посвящено тому, как жертва на вечеринке знакомится с зараженным, они проводят ночь вместе, а наутро жертва обнаруживает записку «Добро пожаловать в наш мир». В случае США и Канады социально-исторической платформой для распространения легенд о ВИЧ-инфицированных являются беспорядочные связи, гомосексуализм и другие проблемы, связанные именно со страхами сексуального характера.

Появление текстов во время Олимпиады 1980-х в Советском Союзе — это прежде всего реакция на новую болезнь, которой раньше не было «у нас», но есть «у них», иностранцев. Эта боязнь контакта с чужаком, потенциальным носителем смертельной болезни, который опасен для советского «чистого» и здорового общества, страх опозориться, вступив с чужаком в половой контакт — основные социальные причины, обусловившие существование легенд о ВИЧ в это время.

В советских легендах заражение происходит чаще через укол от иглы или лезвия, а не в результате полового контакта, как это характерно для канадских и американских текстов. Видимо, такое отношение к игле, от которой можно заразиться «всякими прелестями» [Инф. 30], складывалось из результатов многих паник, возникающих на территории Советского Союза («дело врачей», события в Элисте, халатность врачей, низкий уровень медицины). А боязни беспорядочных сексуальных связей, в результате которых можно заразиться, в российских и советских легендах почти нет.

Легенды, бытовавшие с конца 1990-х, в большей степени построены на страхе общества перед наркоманами, которые разбрасывают в подъездах зараженные шприцы, могут подстергать в переулках, чтобы ткнуть в здорового человека зараженной иглой. Но легенды этого времени уже не носят массовый характер, потому что сами массовые страхи стали другими. Такие рассказы о зараженных иглах с некоторой периодичностью вспыхивают в СМИ и передаются в виде предупреждений по социальным сетям, но опасность заразиться стала скорее реальностью, в которой нам приходится жить.

ЗАРАЖЕННЫЕ ИГРЫ: УКАЗАТЕЛЬ СЮЖЕТОВ С ТЕКСТАМИ

А. Иностранцы заражают во время Олимпиады

А.1. После Олимпиады было очень много зараженных людей. Очень много. И каких только заболеваний не было по всей стране: и венерические, и всякие

¹³ Москвич пугает пассажиров метро шприцем с зараженной ВИЧ кровью // Life.ru, 18 января 2016 года.
URL: <https://life.ru/t/%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8/180398>

заболевания крови, и чего только не было. Заразы очень много принесли в страну. Олимпиада много приносила этих... Эти вот, кто приезжал к нам. Поэтому очень много было заразы, принесли к нам. И вот некоторые, может, просто издевались, у кого характер какой: вот брали иголки, которыми кололи больных, и, допустим, девочка какая-нибудь там, невинность какая-то, ее возьмут, уколуют нечаянно нестерилизованной иглой, и пошла инфекция. Вот она (инфекция. — А. К.) половым путем переносится только, да? И через кровь. А девочка ничего не знает, ничего не понимает, а ее «бац», заразили. И на нее уже повесили тысячу всяких там этих, историй, что она плохого поведения или еще что-то. А она даже знать не знает и ведать не ведает. А ее укололи грязным шприцом. И очень-очень много было зараженных людей после Олимпиады [Инф. 2].

Б. Анонимные злодеи заражают в кинотеатре

Б.1. Это уже старая байка. Чуваки, которые больные, они типа обижены на весь мир, они ставят в кинотеатры иголки или в метро. Но это, мне кажется, — байка, и очень старая [Инф. 1].

Б.2. Раньше была история с кинотеатрами, когда была безопасность поменьше, то «Добро пожаловать в наш мир», записки такие. Это обреченные обычно делают, которые больны СПИДом, и весь мир заражать начинают, других. Эта история правдивая как бы. В кинотеатрах, бывает, садишься, — оп! Там что-то укололо. [То есть в кинотеатрах специально люди оставляли иглы, чтобы заразить других?] И записки оставляли. [А про метро ты такого не слышал? Или про автобус?] Наверно, там же сиденья не мягкие, ты же понимаешь, там этот дермантин [Инф. 3].

Б.3. История одна такая была, что одна девушка пошла в кинотеатр со своим парнем, ну и в общем они заняли места. Она там, в зале темно, ничего не видно же. Ну и не слышно. Она потом пошла, на край смотрела. Она вообще взяла, присела. Чувствует что-то острое, и на спинке такая надпись была «Поздравляю». Она так пощупала, и это самое, слава богу, не руками, а через перчатку как-то там нашла, смотрит, и там такой шприц оголялся. Она долго не понимала, что это был за прикол. Потом она пошла, смотрит, а оказалось, что у нее там этот... Ну короче заразили ее там через иглу. А она там, она не поняла, что там в шприце кровь была, поэтому она не сразу как бы обратилась. [Это когда ты читала такое?] В Иркутске, в Улан-Удэ, что ли. Ну вообще волна хлынула прям в 2007-м году в 2005-м вот так вот. Иркутск как раз в это время чуть ли не номер один по региону среди зараженных был. [СПИДом?] Да-да-да. [Не говорили, зачем они так делали?] Ну якобы они так мстят, что ли, или я не знаю. Ну типа все озлобились на весь мир, и тоже это у них. [А ты не боялась в кинотеатр там идти? Не проверяла там ничего?] Я ходила поначалу с фонариком. Да-да-да! Для меня это потому что, знаешь, страшно было. Иногда спинку, думаешь, не откинешься, мало ли, там с той стороны воткнуто. Правда было так. Ну все равно как-то страшно было. Хотя и меня в поселке такие люди живут, зараженные... [А не рассказывали такие истории, что зараженные наркоманы ходят и так тыкают специально своими иглами?] Нет, нет, у нас такого не было вроде бы. [В сиденьях автобусов — это тоже не слышала?] Про это слышала. И в трамваях, в троллейбусах, да. У нас и в Чите такое было. Девушка стояла, потом, ну, там, скажем, час пик такой, девушка стоит весной в кожанке, а потом раз! И резкий укол как будто в попу почувствовала. Она поворачивается, смотрит, сзади никого нет уже. И короче все, тоже заразилась. [А это когда было?]

Ну это тоже в этом районе, в Иркутске, что ли. [2005–2007-й?] Ага-ага. Тогда еще лекарств не было же еще. И медицина тогда чуть похуже была. И тридцать лет назад там уже тоже приговор был. А сейчас-то уже таблетки такие появились, чтобы сдерживать хоть как-то. Ну поэтому так. Ну, какие там еще истории бывали. Ну через иголку у нас гепатит передавали. [А как это делали?] В больнице, например, идешь анализ сдавать. Одна заезает медсестра, и все... А насчет вредительства — у нас там в крае, в регионе такого нет, чтобы специально, слава богу. Видимо, они сами осознавали, что они сами виноваты. [То есть ты думаешь, что медицина тогда была похуже, поэтому?] Да-да, они сами больные думали, что это уже приговор. Это чисто психологическое наверно. Такое давление у них тоже нарастало. Считай, тело уже их предало, да. Они сами уже это начали понимать, осознавать и озлобились еще больше [Инф. 29].

Б.4. Я слышал, еще до того, как сюда переехать, слышал, что там кто-то из родных, что ли, мне рассказывал, что вот якобы, наверняка это все, что был такой вопрос, что якобы где-то подкладывают иголки в кинотеатры, по-моему. Такие, из-под шприцов, видимо. И там вот, значит, какая-то девушка села, ну, не обратив внимания в темноте, и там нашла записку, там что-то «Добро пожаловать в мир ВИЧ-инфицированных!» Типа вот. И вот такая, как бы, городская легенда, страшилка. Что, вот, так делают, и надо быть начеку. Это было конец нулевых скорее всего. Где-то там, Якутск, слышал такое. Может быть, были какие-то публикации, я не знаю этой темы, в местных газетах. [Ты сказал, что это СПИД-терроризм?] Это же СПИД-терроризм, что получается, что вот так подкладывают, сейчас очень опасно. Вообще ни за что, ни про что можно там подхватить болезнь неизлечимую. [А не слышал, что такое в баре могли колоть зараженными иглами?] В баре — нет. Но... А я слышал еще такое, что-то возмущающееся. Жена друга моего отца заболела гепатитом, ну это обнаружилось только через какое-то время, это же бессимптомное заболевание. И она сама работала в аптеке, ей шестьдесят плюс уже. И вот она заболела гепатитом. Ее муж рассказывал, что сейчас якобы специально, кстати, к Делу врачей, что сейчас там обрабатывают каким-то образом шприцы, которые были использованы, видимо, в инфекционных больницах, их специально подбрасывают, чтобы люди, это опять вторичное, как бы, чтобы люди опять заражались разными заболеваниями. Было такое... Но мне кажется, что такое вполне может самозародиться. Такая модель, что как бы специально заражают. [У меня мама рассказывала, что в Советском Союзе эти иглы мыли...]. Я помню же это время, их просто кипятили. Допустим, село одно небольшое могло колоться условно одним шприцом на всех. У нас такие даже где-то, по-моему, есть. Дома хранятся шприцы. У нас дома были свои: один большой, другой поменьше. И все равно как-то это, да. Многие же не погибают при кипячении, там же кипятили какое-то время. В процедурных кабинетах, я помню еще то время, когда не было одноразовых шприцов, всех кололи такими шприцами стеклянными. Это вот самое начало девяностых. Многие люди в то время заразились же разными заболеваниями, мне кажется, если не ВИЧ, то... Всякими другими прелестями. А вот то, что в баре кольнуть, то, что вот сейчас, да... Нет, не знаю. <...> Были еще слухи, что в тату-салонах заражают якобы. Если не специально, то из-за того, что не соблюдают там какие-то правила безопасности. Там маркеры достоверности такие были: за библиотекой, вот в том тату-салоне. Это в Якутске. Мне это рассказали буквально год назад, как одна пара узнала, что она ВИЧ-инфицирована. Это даже вроде бы сестре рассказывала подруга, которая гинеколог якобы. Что у нее так обнаружилось у пациентки, что теперь там такое горе у семьи, что муж и жена оба оказались инфицированными, там вроде бы она ждала даже

ребенка как будто бы. И родители начали обвинять с обеих сторон друг друга, что якобы девушка заразила их сына, а те наоборот, значит, это типа ваш сын заразил. Ну вот такое, не знаю, насколько это правда. [А оказалось, что она в тату-салоне заразилась?]. Ну сказали, что якобы она в тату-салоне заразилась. А там кто знает? Это же невозможно установить [Инф. 30].

С. Зараженные лезвия в перилах подъезда, лифте

С.1. [А не было такого, спускаешься, за перила держишься, а там лезвия?] Да, по перилам делали. Это делали не в метро, а в подъезде. Это делали хулиганы, развлекались так. [Случаи такие были?] Конечно. Я по перилам никогда вот так не еду рукой. Потому что там лезвия вставляли в перила. Бабушка все это мне рассказывала. Бабушка нас предупреждала, чтобы мы так не делали. Лет 10, 8, 15. [А в метро не делали?] Это в подъезде делали, вот так скользишь... [Инф. 2].

С.2. Мне не советовали в домах братья за перила, потому что хулиганы вгоняют в них лезвия безопасных бритв и это очень опасно, можно разрезать руки. Говорила бабушка. Где-то в конце 1970-х [Инф. 9].

С.3. Слышала, что нельзя держать за поручни в подъезде, потому что в них иногда уставляют лезвие от бритвы, и если бежишь по лестнице и держишь за поручень, можно порезаться [Инф. 10].

С.4. Я выросла в маленьком городе, и предупреждали, что на поручнях в подъезде могут быть иглы с наркотиками. Родители об этом говорили [Инф. 11].

С.5. У нас в Уле [Ульяновске] не было метро, у нас рассказывали, что спидозные мажут кровью кнопки лифта [Инф. 28].

С.6. См. Д.1.

С.7. См. Д.5.

Д. Лезвия от бритв в метро

Д.1. В начале девяностых в школе одноклассники рассказывали, что если бежать по эскалатору и держаться за поручень, то можно напороться на вставленную в него бритву и сильно порезать руку. Говорили, что лезвие может быть заражено СПИДом (слово ВИЧ тогда не использовалось) [Инф. 13].

Д.2. В какой-то момент распространился слух, что больные СПИДом специально их (поручни в метро — А. К.) пачкают, чтобы другие заразились [Инф. 14].

Д.3. Были слухи, что в эскалатор иногда засовывают кусочки лезвий, можно порезать руку [Инф. 16].

Д.4. [Не слышала про иголки в поручнях метро?] Это слышала, в СМИ писали. Первый случай я услышала еще в Казахстане, когда в СМИ писали, что не иголки, а лезвия были в перила вставлены, соответственно, если... ВИЧ имеешь в виду? [Угу.] Ну вот, да. А потом эта паника поднималась еще много раз здесь уже, в Москве. Я читала много в СМИ, и было много репостов, мне даже мои коллеги там, молодые девушки, присылали вирусную рассылку, типа: кнопки в метро, когда садишься — смотри иголки. Потом хм... Короче «Будь осторожен!» — было везде, во всех соцсетях. [И это в какое время было примерно?] Даже можно найти в фейсбуке просто. Первый раз я узнала про эту фишку много-много

лет назад, лет десять назад я услышала впервые. Лет десять назад, это, считай, сколько лет это было? 2007–2008 год. Это было еще в Казахстане, потом в театре было еще. [А в Казахстане разве есть метро?] Нет, метро — это в Москве. В Казахстане в перила, в перила, я говорю, были вставлены лезвия. В подъезде, если человек возьмется, то часть была острая и туда была вставлена, а часть вот так торчала, ты берешься — и как бы порез. ВИЧ-инфицированные таким образом, не мстили, но писали про то, что понятно, что ВИЧ-инфицированные не хотели оставаться одни в этой ситуации. Поэтому они всячески старались, где-то якобы надписи были, угрозы, что «мы не одни». И про театры я слышала, что театры где-то, я не могу вспомнить, где. А здесь это было, ну, может, год назад опять. В фейсбуке опять эта фишка поднялась, писали в СМИ, что опять эти случаи — в метро кнопки подкладывают, иголки в сиденья: «смотрите не только в метро, но и в общественном транспорте». Ну я говорю, даже приходило мне в какой-то Ватсап рассылка. Это было, это периодически волна возникает, потом раз: тишина-тишина, потом опять [Инф. 5].

Д.5. [Что ты слышал про зараженные иглы?] Остерегайтесь, там колют в метро. [А когда ты это читал? Лет десять назад?] Нет. [Это просто было в виде предупреждения?] Да, предупреждение просто. Остерегайтесь, там какие-то люди ставят какие-то там даже... Может быть, даже фотография была, я не знаю. Ну это было года два назад, может быть, год назад. [Это просто в рассылке было?] Вконтакте просто кто-то постил просто, попадалось. История такая, что ВИЧ-инфицированные, они инфицируют иглы и выбрасывают или колотся. [А ты не боишься такого?] Если это есть, то, конечно же, нужно бояться. [А про кинотеатры такое не говорили?] Ну я же говорю, что видел такое где-то просто. [А почему они так могут делать?] Типа обижены, наверно, на мир, что вот так получилось, что им нужно заразить [Инф. 31].

Д.6. Еще пугали, что в метро или автобусе больные СПИДом специально ходят и заражают людей [Инф. 6].

Д.7. Слышала от подружек в начале 90-х, что нельзя хвататься пораненной рукой (за поручень в метро — А. К.), потому что СПИД [Инф. 15].

Д.7. См. Б.1.

Е. Опасность в автобусах, троллейбусах и электричках, супермаркетах

Е.1. Шприцы, зараженные СПИДом, которые кто-то устанавливал в сиденьях автобусов, слышала там же и тогда же. Но эти пугалки уже скорее после развала СССР появились [Инф. 20].

Е.2. В троллейбусе, заразно. А еще рассказывали про какие-то бритвы, которые заражены. Это уже 90-е [Инф. 21].

Е.3. Больные СПИДом в сиденья втыкают использованные иглы от шприцов, чтобы другие заразились [Инф. 24].

Е.4. Была страшилка, что к поручням в автобусах приклеивали иглы от спидозных шприцов, но не верил никто [Инф. 25].

Е.5. Еще популярная байка о том, как кто-то прятал спидозные иголки в супермаркетах, люди укалывались и заражались СПИДом. Но это уже во второй половине двухтысячных [Инф. 7].

Е.6. См. Б.3.

Информанты

- Инф. 1 — ж., 1994, род. В Московской обл., секретарь судьи. Зап. в Москве А. Карпуниной в 2018 году.
- Инф. 2 — ж., 1959, род. В Москве, сотрудник МЧС. Зап. в Москве А. Карпуниной в 2018 году.
- Инф. 3 — м., примерно 1987–1990, сотрудник университета. Зап. в Москве А. Карпуниной в 2018 году.
- Инф. 4 — ж., 1992, род. В Москве, дизайнер. Зап. в Москве А. Карпуниной в 2018 году.
- Инф. 5 — ж., примерно 1988, сотрудник университета. Зап. в Москве А. Карпуниной в 2018 году.
- Инф. 6 — м., 1979. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 7 — м., 1982. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 9 — ж., 1971. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 10 — ж., 1985. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 11 — ж., 1986. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 13 — м., 1978. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 14 — неизвестно, 1988. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 15 — ж., 1981. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 16 — ж., 1981. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 20 — ж., 1980. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 21 — ж., 1984. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 24 — неизвестно, 1988. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 25 — м., 1988. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 27 — ж., 1988. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 28 — ж., 1980. Интернет-опрос А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк.
- Инф. 29 — ж., 1992, род. В Бурятии, студент лингвистической магистратуры в Чите. Зап. в Монголии А. Карпуниной в 2018 году.
- Инф. 30 — м., 1990, аспирант ЦТСФ. Зап. в Москве А. Карпуниной в 2018 году.
- Инф. 31 — м., примерно 1990, историк-магистрант университета в Калмыкии. Зап. в Монголии А. Карпуниной в 2018 году.

Литература

- Архипова, А. (2019). Дело врачей. Статья готовится к публикации.
- Архипова, А., Кирзюк, А., Титков, А. (2017). Чужие отравленные вещи. *Новое литературное обозрение*, 167–177.
- Белова, О. (2005). *Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции*. Москва: Индрик, 2005.
- Дандес, А. (Автор), Архипова А. (Сост.). (2003). *Фольклор. Семиотика и/или психоанализ. Сборник статей*. М.: Восточная литература.
- Дуглас, М. (2000). *Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу* / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской; вступ. ст. И коммент. С. Баньковской. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле.
- Кирзюк, А. (2017). Три черных «Волги»: молчание и страх в советских городских легендах. *Новое литературное обозрение*, 143(1), 167–177.
- Панченко, А. (2014). «Спасибо за почку!»: Власть и потребление в organ theft legends. *Этнографическое обозрение*, 2014(6), 22–42.
- Brunvand, J. H. (2001). *Encyclopedia of urban legends*. New York: W.W. Norton & Co.
- Correl, T. C. (2008). “You know about needle boy, right?”: Variation in rumors and legends about attacks with HIV-infected needles. *Western Folklore*, 67(1), 59–100.
- Gail de Vos, B. (1996). *Tales, rumors, and gossip: Exploring contemporary folk literature in grades 7–12*. Englewood, Colo.: Libraries Unlimited.

- Goldstein, D. E. (2004a). "Banishing all the spindles from the kingdom": Reading needle-prick narratives as resistance. In D. E. Goldstein. *Once upon a virus*, 139–156. University Press of Colorado, Utah State University Press.
- Goldstein, D. E. (2004b). Bad people and body fluids contemporary legend and AIDS discourse. In D. E. Goldstein *Once upon a virus*, 24–54. University Press of Colorado, Utah State University Press.

References

- Arkhipova, A. (2018). Delo vrachey [The Doctors' Plot]. Manuscript in preparation. (In Russian).
- Arkhipova, A., Kirzyuk, A., Titkov, A. (2017). Čužie otravlennye veši [Poisoned alien things]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [The New Literary Review], 143(1), 154–166. (In Russian).
- Belova, O. (2005). Ètnokul'turnye stereot'ipy v slavyanskoy narodnoj tradicii [Ethnocultural stereotypes in Slavic folk tradition]. Moscow: Indrik. (In Russian).
- Brunvand, J. H. (2001). *Encyclopedia of urban legends*. New York: W.W. Norton & Co.
- Correl, T. C. (2008). "You know about needle boy, right?": Variation in rumors and legends about attacks with HIV-infected needles. *Western Folklore*, 67(1), 59–100.
- Douglas, M. (2000). Chistota i opasnost': Analiz predstavlenii ob oskvernenii i tabu [Trans. from Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*]. Moscow: Kanon-press-TS; Kuchkovo pole. (In Russian).
- Dundes, A. (2003). Proekciâ v fol'klore. V zashitu psihoanaliticheskoy semiotiki [Trans. from Dundes, A. (1976). *Projection in folklore: A plea for psychoanalytic semiotics*]. In A. Dundes (Author), A. Arkhipova (Ed.). *Fol'klor: semiotika i/fili psihoanaliz* [Folklore, semiotics and psychoanalysis], 72–107. Moscow: Vostochnaya literatura. (In Russian).
- Gail de Vos, B. (1996). *Tales, rumors, and gossip: Exploring contemporary folk literature in grades 7–12*. Englewood, Colo.: Libraries Unlimited.
- Goldstein, D. E. (2004a). "Banishing all the spindles from the kingdom": Reading needle-prick narratives as resistance. In D. E. Goldstein. *Once upon a virus*, 139–156. University Press of Colorado, Utah State University Press.
- Goldstein, D. E. (2004b). Bad people and body fluids contemporary legend and AIDS discourse. In D. E. Goldstein *Once upon a virus*, 24–54. University Press of Colorado, Utah State University Press.
- Kirzyuk, A. (2017). Tri chernyh "Volgi": molchanie i strah v sovetskikh gorodskih legendah [Three black "Volgas": silence and fear in Soviet urban legends]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 143(1), 167–177. (In Russian).
- Panchenko, A. (2014). "Spasibo za pochku!": Vlast' i potreblenie v organ theft legends ["Thanks for the kidney!": power and consumption in organ theft legends]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], 2014 (6), 22–42. (In Russian).

БЕЛАЯ ДАМА И ЕЕ ЛИБРЕТА

МАРИЯ ВЛАДИМИРОВНА СТАНЮКОВИЧ^[1]

✉ MSTAN@KUNSTKAMERA.RU

^[1] Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, Россия, Санкт-Петербург

Статья посвящена представлениям о Белой даме на Филиппинах. Во введении кратко обрисовываются «аристократические» и «демократические» версии легенд об этом духе в Европе, включая Россию.

Филиппинский материал, собранный автором во время экспедиций, дает более разнообразную и интересную картину. Манильская Белая дама, по-тагальски «Женщина в белом» (*Babaeng nakaputi*), имеет общие черты с заложной покойницей русских шоферских легенд. В обоих случаях привидение встречается в основном мужчинам, представая перед ними на дороге, предвещая (или вызывая) несчастье. Манильские легенды относят Женщину в белом к категории мулто — заложных покойников — и ясно показывают родство этого городского привидения с другими персонажами традиционной филиппинской мифологии.

На острове Сикхор, известном на Филиппинах как центр вредоносной магии, Белая дама, напротив, принадлежит к благотворным духам народного христианства. По местным представлениям, она дарует (во сне или видении) целителю либрету — книжечку с заклинаниями (*орасьон*) на языке себуано и «на латыни». Эту книжечку, которую, по поверьям, непосвященный не может не только прочитать, но и просто увидеть, нам посчастливилось полностью переснять с разрешения владелицы.

Ключевые слова: антропология города, городская легенда, Филиппины, заложные покойники, Белая дама, народное христианство, Манила, Сикхор, заговоры

Для цитирования статьи:

Станюкович, М. В. (2018). Белая дама и ее либрета. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 298–316.

THE WHITE LADY AND HER LIBRETA

MARIA V. STANYUKOVICH^[1]

✉ MSTAN@KUNSTKAMERA.RU

^[1] MUSEUM OF ANTHROPOLOGY AND ETHNOGRAPHY (KUNSTKAMERA) OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, RUSSIA, ST. PETERSBURG

The Introduction gives an overview of White Lady beliefs in Western and Eastern Europe, including Russia: a ghost of a female of high status who appears in a particular mansion, fortress or palace where she once lived and died (aristocratic version), or a ghost of a common woman who lives on the road where she met her cruel death (democratic version). In both cases it is a malicious ghost of a woman that had encountered «bad» (unnatural) death, it predicts misfortunes and is especially dangerous for men.

In the Philippines the picture is more diverse and interesting. The White Lady of Manila, better known as *Babaeng nakaputi* (Woman in White), is a malicious ghost similar to that of the Russian “drivers’ stories”. Likewise, it is dangerous for males: her appearance causes traffic accidents.

Благодарности

Работа содержит полевые материалы экспедиции на Филиппины, проведенной совместно с соискателем ИАИ РАН Р. В. Федоровым в декабре 2017 — январе 2018 года [Станюкович, Федоров 2018] и дополнена манильскими интервью в сентябре 2018. Глубокая благодарность А. А. Бородатовой за помощь в редактировании фотографии обоев, Арми Гарсия (Себу, о. Себу), Сесилии Хофман (Валенсия, о. Негрос), Алексею Стойде и Елене Артюхиной (Замбоанга, о. Негрос), без чьей помощи не состоялся бы выезд на Себу, Негрос и Сикхор и не было бы этой статьи. Спасибо С. Б. Клименко, А. К. Касаткиной, Р. В. Федорову за полезные отклики, Лете Югай и Вадиму Лурье за прекрасное взаимодействие в ходе подготовки статьи к печати.

Male versions of the legend concentrate on traffic accidents; female ones give more attention to the ghost's appearance in abandoned places, homes and churches. All the informants agree that White Lady is a *multo* (fr. Spanish «muerto»), bad spirit that lives in *balete* trees. It has some common traits with the other *multo* and *shapeshifters*, like *babuy-babuyan* or *aswang*. The Siquijor White Lady, on the contrary, belongs to a category of benevolent spirits of folk Christianity. Catholic healers (*mananambal*) believe that the highest proficiency in healing is achieved by using the *orasyon* prayers from the *libreta* that is given by the White Lady. It is a small book that contains writings in Cebuano and corrupted Latin. The book itself and its contents is popularly described as being invisible/unintelligible for all but the healer who owns it. We had a privilege to closely examine and photocopy one of the libretas.

Keywords: White Lady, urban anthropology, Philippine beliefs, ghosts, orasyon, urban legend, charm, spell, Manila, Siquijor, folk Christianity

TO CITE THIS ARTICLE:

STANYUKOVICH, M. (2018). THE WHITE LADY AND HER LIBRETA. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 298–316. (In Russian).

Согласно словарю Брокгауза и Ефрона, «Белая женщина — привидение в белой одежде, которое, по народному поверью, появлялось во многих немецких замках, всегда предвещая этим смерть кого-нибудь из членов семьи, и считалось прародительницей семьи» [Энциклопедический 1890–1907]. Вера в этот городской призрак, по-видимому возникшая достаточно поздно, в Европе распространена, помимо Германии, во Франции, в Чехии, в России, Белоруссии, Эстонии. Белые дамы обычно высокого происхождения, обижены на мужчин и вредят им. В западноевропейских легендах есть *мотив загадочных писем* на портрете Белой дамы: тот, кто разгадает эти письма, найдет несметные сокровища [Меламед 2015, 30 мая]. В старом Петербурге, согласно городским легендам, призрак был замечен в Аничковом дворце и в Зимнем, Белая дама являлась в первую очередь царским особам и предвещала войну, революцию. Видимо, в каждом особняке была своя дама с родословной. Учившиеся в начале двухтысячных в старом здании Европейского Университета на Гагаринской гордятся собственной Белой дамой: считалось, что ночами по коридорам бродит призрак княгини Юрьевской в белых одеждах [Инф. 1]. Историк городских легенд Петербурга утверждает, что ныне Белая дама живет в Саблинских пещерах [Синдаловский 2012: 7]. В июне 2018 года автор слышала вариант легенды от экскурсовода средневековой русской крепости Копорье, руины которой находятся под Ораниенбаумом в Ленинградской области. Местная Белая дама предстает в роли строительной жертвы: это привидение любимой жены создателя крепости, чья неожиданная смерть позволила достроить мост над крепостным рвом, который до того все время разрушался [Инф. 2]. Легенда о молодой княгине как строительной жертве есть и в книге главного хранителя музея Копорье [Южакова 2014: 30–33], однако конец ее купирован: очевидно, рассказ о явлении духа умершей в виде Белой дамы работники музея считают уместным и выигрышным для устной экскурсии, но не для печатного текста в научном издании.

Похоже, что в Петербурге Белая дама никогда не была общегородской «демократической» легендой. Я, потомственная петербурженка, вживую о ней слышала только от музейщиков и экскурсоводов. Однако в других областях России есть местные народные версии, в первую очередь дорожные, шоферские. Одна из них, алтайская, стала широко известна благодаря «оттепельной» лирической комедии В. М. Шукшина «Живет такой парень», очень популярной в

СССР (приз «Лев Св. Марка» Венецианского кинофестиваля 1964 года). Василий Макарович, уроженец Алтая, вставил в свой фильм пересказ шоферской легенды о женщине, чье появление на дороге предвещает войну или смерть (во сне героя призрак превращается из Смерти в Любовь). Эта легенда ныне представлена в музее Чуйского тракта [Белая дама вернулась 2018, 7 января]. Алтайское привидение обычно не носит белое, а просит купить белую ткань — на саван — и предупреждает войны и эпидемии.

Т. Б. Щепанская фиксировала существование этого персонажа дорожной мифологии в Южной Сибири в 1980-х годах. Согласно ее полевым материалам, здесь он представал в виде женщины под два метра ростом, в белой одежде: «Дорожница — персонаж мифологии местных водителей: по поверьям, она появляется перед опасностью, чтобы предупредить водителя (например, о пропасти, завале, размыве), а иногда воспринимается, наоборот, как предвестница беды. В той же роли может выступать и персонаж по имени Белая женщина» [Щепанская 2006: 336]. Это продуктивная модель, по которой в наше время формируются новые «мифологические нарративы-былички, повествующие о странных и необычных событиях с участием сверхъестественных сил и персонажей»: «В археологических экспедициях рассказывают о Белой женщине, которую видят по ночам на нетронутых грабителями курганах; экспедиционные шоферы и сами археологи говорят о Дорожницах-женщинах, встречающих их на дорогах; путешествующие в пещерах рассказывают о Белом Спелеологе и Двудикой (матери погибшего в пещерах парня, которая является то в облике молодой женщины, то старухи)» [Щепанская 2003: 239].

Филиппинские варианты этой городской легенды соединяют приметы городского фольклора с элементами давно укорененного на архипелаге христианства и древних местных традиций. В традиционных культурах коренных народов, анимистов и шаманистов, которыми я занимаюсь в первую очередь, никаких Белых дам не наблюдается. Я встречалась с этими сюжетами только в столице и у издавна обращенного в католичество сельского населения Сикихора, самого колдовского острова архипелага.

МАНИЛА

Метро (Метрополитан) Манила — колоссальная городская агломерация. Она включает в себя столицу — собственно Манилу — и еще 15 городов: Кесонсити, Калоокан, Лас Пиньяс, Макати, Малабон и др. Чтобы представить себе степень перенаселенности, достаточно посмотреть статистику собственно Манилы: по данным World Population Review, плотность населения здесь самая высокая в мире, она составляет 42 857 человек на квадратный километр¹. Разные источники дают разные цифры общего населения столичного региона, от 21 до 24 миллионов, но все помещают его в первую десятку, где он уступает либо только Токио, Джакарте и Дели, либо также Сеулу и Сан-Паулу². Это загазованный грязный город, не предназначенный для пеших прогулок, с крошечными тротуарами и сумасшедшим трафиком. Он расположен на исконно тагальской территории, говорит по-тагальски и по-английски (язык школьного

¹ Manila Population 2018 (Demographics, Maps, Graphs) <http://worldpopulationreview.com/world-cities/manila-population>

² https://en.m.wikipedia.org/wiki/Metro_Manila

образования³), однако сюда стекаются носители разных языков и культур со всего архипелага. Коренные манильенос составляют малую долю населения (по моему опыту, не более одной десятой), и даже они крепко связаны с провинциями, где у всех есть родственники, а у тех, кто побогаче — поместья, куда уезжают при каждом удобном случае, хотя бы на выходные. Значительная часть жителей Метро Манилы находится здесь на заработках — хотя это может продолжаться десятилетиями. Их семьи часто остаются на других островах, туда отправляются деньги, туда они стремятся приезжать раз в несколько месяцев или хотя бы на Рождество.

Самая известная из филиппинских легенд о Белой даме — шоферская легенда о приведении с Балете драйв в Большой Маниле. Водитель такси, а тем более трайсикла (мотоцикла с коляской) — не слишком доходная профессия. Большинство манильских шоферов — из провинций (за все годы с 1994, когда я впервые приехала на Филиппины, я встретила только одного шофера-манильенно). Приехав в столицу, они знакомятся с этим сюжетом; посещая родственников в провинциях, они увеличивают ареал его распространения.

Балете драйв, небольшая улочка, соединяющая проспекты Э. Родригес и Н. Доминго, расположена в центре города, в Кесон-сити, Нью Манила. Она получила название от *балете* — мощного дерева со множеством воздушных корней, которое считают священным во многих странах Азии; в России оно известно как баньян; один из подвидов его даже называется по-латыни *Ficus religiosa*. На Филиппинах все знают, что в балете живут духи. Связь Белой дамы именно с этим переулком, где когда-то росло большое дерево балете, не случайна. Здешний призрак — Женщина в белом, иногда с окровавленным лицом, закрытым длинными волосами, или вовсе без лица, а то и без головы, что роднит ее с традиционными злокозненными существами филиппинской низшей мифологии: они бывают без спины, без ног или без нижней половины тела. Одновременно манильская дама похожа на Белую женщину Чуйского тракта — как и та, она живет на дороге и общается с шоферами. Легенда предостерегает от езды ночью по этой улочке и предписывает по крайней мере не смотреть в зеркало заднего вида, чтобы не увидеть ее, не останавливать такси, если голосует Женщина в белом, занимать поклажей пустые сиденья мотоциклов, чтобы даме некуда было подсесть [The White Lady 2013, 8 марта; Rodelas 2010, 30 октября]. Согласно одной из версий, это призрак девушки, изнасилованной японскими солдатами во Вторую мировую войну. В этом варианте она является мужчинам в виде прекрасной женщины, но подсадивший ее, обернувшись, видит ее окровавленной и обезображенной; либо это обезглавленный призрак, который ищет свою голову и опасен для мужчин.

Легенды во множественных вариантах хорошо известны горожанам, в основном городским низам; люди с образованием, напротив, ничего толком о Белой даме не знают (хотя слышали о ней все без исключения). За двадцать с лишним лет мне не раз рассказывали о ней манильские таксисты и водители трайсиکлов, но я никогда не записывала их рассказы. Все приведенные ниже интервью взяты в сентябре 2018 года, когда я впервые поехала на Филиппины не в экспедицию, а в командировку в Манилу по делам музея, и поселилась в миссионерском компаунде Летнего института лингвистики,

³ До недавнего времени все преподавание в школах велось исключительно по-английски, однако в последние годы предпринимаются попытки внедрить обучение на родном языке (Mother Tongue-Based Multilingual Education) в первые три года, далее на тагальском, и переходить на обучение на английском уже в старших классах, см.: [Клименко 2010] и https://en.m.wikipedia.org/wiki/Education_in_the_Philippines.



Илл. 1–2. Манильские информанты:
Основная работа Сито — охранник манильского гестхауса Летнего Института лингвистики
(МГ ЛИЛ), но можно и выющиеся растения на стене постричь. Сентябрь 2018.

Фото М. В. Станюкович



Десери, всю жизнь проработавшая в хозяйственной части МГ ЛИЛ, вышла замуж и уезжает
в Японию. Это ее деспедида — прощальный званный вечер с угощением.

Знаменитый филиппинский литсон, запеченный молочный поросенок на столе справа,
еще не распакован. Сентябрь 2018. Фото М. В. Станюкович

где обычно останавливаюсь проездом в горы, на свое место полевой работы. Большинство местных служащих — поварих, охранников, уборщиц — я знаю с 1990-х годов, поэтому уровень доверия достаточно высок. Все интервью взяты на таглиш, смеси тагальского и английского, на которой обычно говорят в Маниле.

Героиню легенды как правило именуют по-английски *White lady* («Белая дама»), по-тагальски — *Babaeng nakaputi* («Женщина в белом»). Женщины-информантки, особенно те, кто в столице недавно, знают только о ее существовании и что она опасна [Инф. 3]. Одна из информанток с о. Панай, живущая в Маниле только 3 года, сказала, что Белая дама, кажется, живет в Интрамуресе (испанский центр Манилы, ныне музеефицированный) [Инф. 4]. Мужчины знают больше и рассказывают подробнее, с явным увлечением. Когда спросишь, почему так мало знают женщины, информанты отвечают, что это шоферская история, а шоферы — мужчины. Интересно, что каждый рассказчик имеет собственную версию. Например, Нандинг [Инф. 5] рассказывал, что дама не голосует на Балете драйв, а хочет ехать туда из другого района города:

В 12 часов ночи красивая женщина останавливает машину. «Куда Вам ехать, мэм?» — «На Балете драйв». Приезжают, шофер оборачивается — а там нет никого! Но я не знаю, правда ли это... [Почему ее зовут Белая дама, почему белая?] Одежда у нее белая. Это злой дух. Говорят, ее там, на Балете драйв, изнасиловали и горло ей перерезали. [Давно?] Да, очень давно. [До или после Второй мировой войны?] Наверно, до, старики говорят, давно, давно. [Так она в любом районе города может машину остановить?] Да, но ехать всегда хочет на Балете драйв. И там пропадает. [Так что, разве шоферы про нее не знают?] Кто знает, кто нет. Поэтому шоферы, у которых есть опыт, они рассказывают другим, что нельзя ее в машину сажать. [Почему?] Очень много аварий там, на Балете драйв. Там все время машины бьются. Посадишь Белую даму, а потом в аварию попадешь [Инф. 5].

Водитель может потерять управление просто от страха — оттого, что Женщина в белом, только что сидевшая на пассажирском сидении, неожиданно исчезла:

Вот посадишь на улице в такси Женщину в белом, доедешь, как она заказывала, до Балете драйв, обернешься спросить, где именно остановить — а там никого! Руль из рук вырывается, вот и авария [Инф. 18].

Другой информант, Сито, чуть младше (49 лет), родом с Мариндуке, живущий в Маниле с 18 лет, упоминает в рассказе то место, где мы разговариваем:

Женщина в белом вроде *асванг* [вид злого духа — *М. С.*], иногда ходит по пустым местам, летает. Слышно, как хлопает крыльями, и такой звук издает — тсик-тсик. Даже у нас тут, за домом, я иногда ее слышал [Инф. 6].

Живет она в дереве балете:

Женщина в белом появляется, когда полная луна, перед тем, как луна исчезнет... Шофер видит женщину на дороге, резко тормозит — авария, машина переворачивается, или в нее сзади врзается кто-то. Например, когда пересекает Балете драйв — на перекрестке вдруг видит Женщину в белом. [Откуда она появляется?] Наверно, из дерева балете, там много деревьев балете, в них духи живут [Инф. 6].

Даже если информант или информантка подчеркивает свое полное незнание чего бы то ни было о Белой даме и неверие в байки о ней, рассказ помещает ее в разряд реально существующих вредоносных духов, связанных с пустынными местами (в первую очередь у женщин) и дорогой (чаще у мужчин):

Я не верю в эти сказки... Белая дама появляется иногда в заброшенных домах, пустых церквях. Даже на берегу моря. Она опасна для тех, кто в нее верит. Мы, христиане, верим в Бога, она нам не опасна. Но мы верим, что такие духи есть, потому что так сказано в Библии. Мужчины, да, знают больше про нее, потому что большинство шоферов — мужчины. Наверно, Белая дама — падший ангел [Инф. 7, муж.].

Падшим ангелом назвала Белую даму и одна из информанток [Инф. 4].

В процессе рассказа те, кто вырос в провинции, иногда переходят к повествованию о более близких им видах нечисти, которая ведет себя сходным образом. Сито [Инф. 6], который сравнил Женщину в белом с асванг, говорит дальше:

Аварию может и свинья вызывать. У нас на Мариндуке нет Женщины в белом. У нас есть *бабуй-бабуян*⁴, оборотни, это люди, которые могут превращаться в большую свинью, или собаку, или птицу. Такая свинья может вызвать аварию, как Женщина в белом. Шофер резко тормозит, — а там никого нет. Я, когда в школе учился, видел — такая свинья может даже за тобой ходить. Один раз мы с мальчишками идем, свинья за нами, большая такая свинья, вот такой высоты! Я думал, это свинья моего одноклассника, говорю: «Смотри, твоя свинья, она потеряется!» Но это была не их свинья, это был бабуй-бабуян. У нас был такой, люди загнали такую большую свинью, били ее палками. На следующий день этот человек, оборотень, был весь в ранах. Но это не Женщина в белом [Инф. 6].

Про свинью вспоминает и профессиональный манильский водитель, уроженец о. Лейте:

Женщина в белом выходит из дерева балете. Раз — и вышла, прямо под колеса. Другой злой дух, на вид как свинья, так же из балете выходит и под колеса бросается [Инф. 17].

Относительно внешности героини легенды нет единства: изредка можно услышать, что она сама белая и с белыми волосами, но чаще — просто про белые одежды. Мешает то, что даже в рассказе по-тагальски ее называют обычно *White lady*. Однако, когда просишь сказать, как ее звать по-тагальски, изредка получаешь ответ *Putting babae* («Белая женщина»), а чаще всего — *Nakaputing babae, Babaeng nakaputi* («Женщина в белом»), что ясно указывает на одежду, *puti ang suot niya* («ее одежда белая»):

White lady — она носит белую одежду, *puti ang suot niya*. [А волосы у нее какого цвета?] Черные волосы [Инф. 13].

Мужчины, которые постоянно водят машину или трайцикл, то есть принадлежат к манильской шоферской культуре, Балете драйв специально никак не выделяют:

Не обязательно на Балете драйв! В любом районе Манилы можно Женщину в белом встретить [Инф. 15 и Инф. 17, наперебой].

Она где угодно появляется, где аварии, где машины бьются — там и она [Инф. 13].

Все информанты уверенно помещают Женщину в белом в категорию злых покойников, неуспокоенных духов умерших «неправильной» смертью:

Это *multo*, так здесь, в Маниле, по-тагальски говорят. У нас, на [о. Панай, на языке] илонго, их называют *murto*. Но Женщины в белом у нас нет [Инф. 14].

Конечно, она *multo*, поэтому и ходит [Инф. 16].

⁴ От основы *бабой* — свинья. Продуктивная модель: полная редупликация основы + суффикс *-ан* — используется для образования существительных со значением «ненастоящности», «игрушечности».

Названия *multo*, *murto* в филиппинских языках происходят от испанского *muerto* — умерший, покойник. Это одно из многих названий для призраков, приведений — их также называют *espíritu* или *kaluluwang pagalagala* ('бродячая, потерянная, неприкаянная душа'):

Женщина в белом — это *kaluluwang pagalagala*, неприкаянная душа. Неправильно умерла, поэтому не может уйти. [Убитая, или самоубийца?] Не обязательно, главное — *hindi mo pa oras para mamatay*, еще не твой час умирать. [Не в свое время, жизнь не прожила?] Да. Их много разных. Женщину в белом простые люди видят, а большинство таких бродячих душ видят только люди, у которых открыт *ikatlong mata*, третий глаз. [У кого есть третий глаз?] Говорят, что он у всех есть, только закрыт. Когда третий глаз открывается — очень плохо, страшно. У моего племянника, когда ему было семь лет, открылся третий глаз. Он очень пугался, кричал, плакал. [Племянник — сын той сестры, которая шины продает, или той, которая зубной врач?] Самой младшей, которая зубной врач. Мы молились, всей семьей молились, и прошло, глаз закрылся. [А сколько сейчас племяннику?] 19 [Инф. 18].

Большинство информантов, которые рассказывали мне о манильской Белой даме, в какой-то момент вспоминают о существовании старого фильма, рекомендуют поискать в ютубе, в интернете: «Был такой фильм... Балете драйв, ты посмотри в интернете» [Инф. 5]; «Я в детстве смотрела по телевизору фильм про Белую даму, не помню ничего» [Инф. 4]. Филиппинский кинематограф неравнодушен к страшилкам и фэнтези и активно использует городские легенды. Уделяют им внимание и на интернет-сайтах, в комиксах. По свидетельству сотрудника ИЛИ РАН, учившегося в магистратуре в ЮПи (Университет Филиппин в Дилимане, Большая Манила), там Белая дама чаще фигурирует не в устных рассказах, а как персонаж юмористических комиксов *Kikomachine*, посвященных жизни студентов в ЮПи [Инф. 8]. Этот же источник сообщает, что в любом *National Bookstore* (книжном магазине) продается нескончаемая серия эротически-религиозных страшилок «*Haunted Erotica*» с самой разнообразной нечистью.

Связь Белой дамы с традиционными филиппинскими и, шире, австронезийскими оборотнями и вампирами несомненна. В Индонезии также существуют похожие духи, например, *понттианак* — бледная женщина с длинными волосами, одетая в белое платье, испачканное кровью, способная превращаться в нарядную красавицу во время охоты на мужчин. Мировой кинематограф, особенно индустрия фильмов ужасов, активно черпает из этого источника⁵ [Benshoff 2014].

СИКИХОР

Еще более интересной представляется сикихорская Белая дама. Сикихор принадлежит к Висайским островам, центральной, наиболее испанизированной части архипелага. На этом маленьком островке живет около 100 тысяч жителей. Как и большинство висая, они говорят на языке себуано, многие знают и государственные языки — филиппино и английский. Язык себуано получил свое название от соседнего острова Себу, где находятся старейшие церкви и национальные святыни — крест Магеллана и фигурка Санто Ниньо, младенца Христа, подаренные, по преданию, Магелланом Радже Хумабону и его жене, когда он в 1521 году крестил их и их подданных. Почти все жители Сикихора — католики (Илл. 3–5).

⁵ Этими сюжетами занимаются вместе со своими студентами индонезистки М. В. Фролова из ИСАА и С. В. Банит с Восточного факультета СПбГУ.



Илл. 3. Католическая церковь городка Банбан, о. Сикихор. Январь 2018. Фото М. В. Станюкович



Илл. 4. Елка перед часовней, о. Сикихор. Надпись на часовне — «Sagrada familia» (Святое семейство). Январь 2018. Фото М. В. Станюкович



Илл. 5. Елка во дворе старейшего на Филиппинах (1565) церковно-монастырского комплекса Santo Niño (Младенца Христа). Город Себу, о. Себу. Январь 2018. Фото М. В. Станюкович

Тем не менее этот остров — общепризнанный центр магии, колдовства и знахарства, причем именно черной, вредоносной магии. Сикихорские колдуны считаются самыми сильными. Филиппинские пациенты едут сюда издалека, когда им надо избавиться от особо опасной порчи — или навести ее на кого-то. Немало и иностранцев. В испанские времена остров назывался *Isla del Fuego* («остров огня»), а в доиспанские — *Katugasan*, от *tugas* — «прутняк», или «авраамово дерево», растущее в здешних горах. Сикихорская растительность считается магической, сюда приезжают за колдовскими травами с других островов, даже с лесистого острова Минданао. Во время полевой работы на Филиппинах в декабре 2017 — январе 2018 года мы с коллегой Р. В. Федоровым совершили короткий выезд на Сикихор, где наблюдали практики и брали интервью у колдунов и знахарей (*mananambal*) в центральной части острова [Станюкович, Федоров 2018]. Коллеги-ботаники из Сикихорского Университета, изучающие травную народную медицину, рекомендовали нам нескольких ритуальных специалистов.

Практики местного целительства, которые мы наблюдали, включают опрос пациента, диагностические действия, включая мануальные (ощупывание и массаж), окуривание смесью трав и древесных стружек, назначение лечения и «выписывание лекарств» — травяных сборов (корни, ветки, кусочки древесины и коры), магических масел, специализированных амулетов, которые в некоторых случаях изготавливаются прямо на месте для пациента. Эти практики частично совпадают с описаниями в блогах висайских целителей [Mananambal 2017, 25 апреля] и исследователей из университетов Паная, Негроса и Сикихора [Bicol 2008; Magos 1992; Mansueto et al. 2014–2015; Mascuñana, Mascuñana 2004], а также с практиками, которые мы зафиксировали на о. Себу (в г. Себу и в муниципалитете Думанхут)⁶, но кардинально отличаются от действий *tamakko* и *timbaki* — шаманок и жрецов ифугао Северного Лусона, с которыми я много лет работаю [Станюкович 2001] (Илл. 6–7).

⁶ Что неудивительно — неоднократно отмечалась общность целительских практик равнинных католиков не только в пределах Висайских островов, но и всего архипелага [Johnson 2014].



Илл. 6–7. Целитель определил причину болезни работающего за границей филиппинского матроса: месть завистников. Чтобы снять порчу, Noel Cordova Torremocha ставит под табуретку жаровню с магическими травами и оборачивает пациента простыней, задерживающей дым. Сикихор. Январь 2018. Фото М. В. Станюкович



Илл. 8–9. Целители перед своими алтарями. Сикихор. Январь 2018. Фото М. В. Станюкович



Илл. 10. «Магический воск». Сикихор. Январь 2018. Фото М. В. Станюкович

У каждого ритуального специалиста в доме стоит алтарь со скульптурными изображениями Девы Марии и святых, именно к их ногам пациент кладет плату, интерпретируемую как пожертвование. Целительство сопровождается произнесением католических молитв и заклинаний *orasyon* (Илл. 8–9, 10).

Колдун всегда заявляет, что все растительные компоненты своих снадобий он собирает на Страстной неделе, тогда же изготавливается на весь год и «магический воск» — смесь воска, масел, трав и минеральных добавок. Это общее заявление соседствует с рассказами о выращивании магических трав в разные сезоны и о походах в лес за растениями в разные месяцы.

Здесь, на Сикихоре, Белая дама совсем другая — она включена в магические практики и близка к духам святых народного христианства, на что недвусмысленно указывает ее неперменный атрибут — *либрета* (*libreta*), книжечка с молитвами, написанными «по-латыни». Появление ее во сне или видении — элемент посвящения ритуального специалиста высокого ранга. Это гигантский призрак женщины с длинными распущенными волосами, в белых одеждах. Лечить массажем и травами могут многие, но особо отмеченным считается только тот, кому Белая дама дает либрету.

Впервые мы услышали о даме и либрете от четы целителей (*mananambal*) и собирателей магических трав (*mangalalap*) Ноной и Ноэля Торремоча [Инф. 9, Инф. 10]. Лечением на наших глазах занимался Ноэль, жена ему лишь слегка ассистировала. Однако впоследствии во время интервью выяснилось, что ведущая роль в этой паре принадлежит Ноной, она — наследственная целительница, а ее муж — примак, которого приняли в семью. (Илл. 11–13).



Илл. 11–13. Дом семейства целителей с плакатом, рекламирующим их услуги;
 Ноной Торремоча помогает мужу и рассказывает семейную историю.
 Сикхор. Январь 2018. Фото М. В. Станюкович

От дара Белой дамы невозможно отказаться — попытки «потерять» или уничтожить либрету ни к чему не приводят. Когда колдун умирает, книжечка исчезает. Прочитать записи в либрете может только тот, кому ее дала Белая дама. Непосвященный, заглянув в либрету через плечо владельца, увидит только каракули (вспомним таинственные письма на портретах европейских Белых дам). Поразительно, что все это нам рассказала чета профессиональных колдунов-целителей, у которых либреты нет, таким образом как бы расписываясь в своем неполном служебном соответствии. Она была у отца Ноной и исчезла с его смертью. Вероятно, статус либретодержателя столь высок, что даже ссылка на то, что либрета была в семье в предыдущем поколении, уже выделяет потомков как выдающихся колдунов.

Нет либреты и у ряда других знаменитых колдунов, в том числе у Висенте Тумала [Инф. 11], имеющего репутацию опаснейшего черного мага (*mandadaot*). Сам он утверждает, что черную магию бросил, потому что дети стали болеть, но в глазах окружающих это лишь уловка. (Илл. 14).

Висенте тоже рассказывал нам про либрету, которую дает (не ему) Белая дама. Его рассказ расходился с тем, что нам говорила чета Терримоча, только в одном пункте: по его утверждению, никто, кроме владельца либреты, не может даже просто увидеть ее, не то что прочитать.



Илл. 12–13



Илл. 14. Рейчел Маэ Тумала, дочь Висенте, на наших глазах сняла сделанные отцом обереги, которые постоянно носит на поясе под одеждой, чтобы показать их нам.
Сикихор. Январь 2018. Фото М. В. Станюкович

Нам, однако, повезло — последняя из опрошенных ритуальных специалистов (целительница, знахарка — мананамбал [Инф. 12]), повторив рассказ про Белую даму, не только показала книжечку, которую получила от нее, но и разрешила нам ее полностью перефотографировать. Текст оказался смесью латинских и себуанских слов с частыми упоминаниями Иисуса и имен святых. На каждой странице сверху пишется назначение заклинания на языке себуано, напр. «от врагов». Далее следует «латинский» текст заклинания, например: «Ego te, ego te» — «Я тебя, я тебя!»⁷ (Илл. 15).

Похоже, что в легендах о Белой даме, как и во многих явлениях филиппинской культуры, смешались поверья, пришедшие на архипелаг вместе с испанцами и американцами, и коренные местные верования. Возможно, стоит и расширить географию. Выше уже говорилось про индонезийских понтианак. Белый — цвет злых духов в дальневосточной культуре, и привидение убиенной девушки в японских «ужасниках» подходит под описание манильской White lady.

Упоминания о манильском дорожном привидении встречаются в работах молодых ученых, но основное место злокозненной Белой дамы пока — на страницах блогов и популярных сайтов, дающих весьма оригинальные трактовки:

⁷ Акад. Н. Н. Казанский, любезно согласившийся посмотреть записи, счел степень трудности восстановления смысла «латинской» части записей очень высокой, однако подтвердил, что они действительно состоят из обломков латыни.



Илл. 15. Либрета, полученная от Белой дамы, в руках целительницы.
Сикихор. Январь 2018. Фото М. В. Станюкович

Профессор Блисс Куа Лим из Калифорнийского университета в Ирвине исследовала филиппинские фильмы ужасов и фильмы о привидениях. Ее статья «Spectral Times: The Ghost Film as Historical Allegory» показывает, что фильмы о привидениях часто обращают наше внимание на историческую несправедливость — призрак, который за тобой гонится, есть лишь аллегория настигающего нас прошлого. В таком случае, возможно, Белая дама заставляет нас противостоять нашему колониальному прошлому и задуматься о том, как оно влияет на наше настоящее [Rodelas 2010, October 30].

Стремление непосредственно связать мифологию с историей и политикой — распространенное явление и в российской антропологии и фольклористике. Образ Белой дамы, например, Н. В. Петров трактует как свидетельство эсхатологических настроений в СССР [Петров 2013].

В отличие от Манилы, где Белая дама — заложная покойница, персонаж городской легенды, сближающийся с разного рода вампирами, на Сикихоре она близка к духам святых народного христианства. Беневоолентная дама с либретой, кажется, исследователями пока не замечена. Возможно, в процессе работы по переводу заклинаний удастся получить о ней на Сикихоре более подробные сведения, однако не исключено, что дарованием книжечки с заклинаниями ее функции и ограничиваются.

Список информантов

- Инф. 1 — А. К. Касаткина, ж., 34 года, индонезистка, антрополог, Санкт-Петербург.
- Инф. 2 — ж., около 50 лет, экскурсовод, Ленинградская обл.
- Инф. 3 — Десери, ж., 42 года, уроженка Илоило, о. Панай, родной язык илонго, 20 лет работает помощником менеджера в гостинице в Маниле.
- Инф. 4 — Карен, ж., 25 лет, уроженка Илоило, о. Панай, родной язык илонго, 3 года работает уборщицей в Маниле.
- Инф. 5 — Нандинг, м., 53 года, родом из Замбоанги, о. Минданао, родной язык себуано, около 30 лет работает охранником в Маниле.
- Инф. 6 — Сито, м., 49 лет, родом с Мариндуке, родной язык тагалог, с 18 лет работает охранником в Маниле.
- Инф. 7 — Ричи, м., 44 года, охранник, родом из Ланао, о. Минданао, родной язык себуано, с юности живет в Маниле.
- Инф. 8 — С. Б. Клименко, м., 31 год, филиппинист, лингвист, Санкт-Петербург, учился несколько лет в Маниле.
- Инф. 9 — Ноэль Кордоба Терремоча, м., около 40 лет, целитель, родом с о. Минданао, родной язык себуано, 20 лет живет в Контабон, Сикихор.
- Инф. 10 — Ноной Кордоба Терремоча, ж., около 40 лет, целительница, родной язык себуано, родилась и живет в Контабон, Сикихор.
- Инф. 11 — Висенте Тумала, м., около 50 лет, целитель и (черный) маг, родной язык себуано, родился и живет в Канг-аса, Сикихор.
- Инф. 12 — Джунель Томарой, ж., 45 лет, целительница, родной язык себуано, родилась и живет в Тамбисан, Сан Хуан, Сикихор.
- Инф. 13 — Родель, м., 35 лет, родом из Боколод, о. Негрос, родной язык илонго, с юности работает водителем трайцикла (мотоцикла с коляской) в Маниле.
- Инф. 14 — Уилроуз, ж., 23 года, уборщица, уроженка Илоило, о. Панай, родной язык илонго, 5 лет живет в Маниле.
- Инф. 15 — Гай, м., 52 года, завхоз, уроженец Илоило, о. Панай, родной язык илонго, 30 лет живет и работает в Маниле.
- Инф. 16 — Нанси, ж., 55 лет, повариха, уроженка Илоило, о. Панай, родной язык илонго, с 20 лет живет и работает в Маниле.
- Инф. 17 — Лолой, м., 55 лет, водитель такси, родом с о. Лейте, родной язык себуано, живет более 30 лет в Маниле.
- Инф. 18 — Джесс, м., 50 лет, водитель высокого класса, работающий для корпораций, мать родом из Бикола, отец из Нуэвы Эсихи, родной язык тагальский, уроженец и житель Манилы.

Литература

- Белая дама вернулась — оживший миф Чуйского тракта: видео (2018, 7 января). Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=ToAC_YmTdKU
- Клименко, С. Б. (2010). Первая филиппинская конференция-симпозиум по многоязычному образованию на родных языках (18–20 февраля 2010, Кагаян-де-Оро, Филиппины). В Е. В. Ревуненкова (Отв. ред и сост.). *Австралия, Океания и Индонезия в пространстве времени и истории: статьи по материалам Маклаевских чтений 2007–2009 гг.*, 114–119. СПб.: МАЭ РАН, 2010. (Маклаевский сборник. Вып. 3).
- Меламед, А. (2015, 30 мая). *Белая дама — черная драма. Параллельный мир: все грани реальности*. Режим доступа: <http://parallelnyj-mir.com/1/23/4342-belaya-dama-chernaya-drama.html>
- Петров, Н. В. (2013). Как баба в белом войну предсказала: эсхатологические настроения в СССР. В А. Архипова (Сост.). *Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве*, 188–199. М.: РГГУ.
- Синдаловский, Н. А. (2012). *Очерки Петербургской мифологии, или Мы и городской фольклор*. М.
- Станюкович, М. В. (2001). Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощникам шаманок: эпос, любовная магия и национальные выборы на Филиппинах. В В. Харитонов,

- Д. А. Функ (Отв. ред.). *Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы междунар. конгресса, посвященные памяти А. В. Анохина, Н. П. Дыренко, С. М. Широкогорова*. Москва, 7–12 июня 1999 г., 177–192. М. Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, 5(3).
- Станюкович, М. В., Федоров, Р. В. (2018). Неотложная полевая этнография Юго-Восточной Азии. Север Камбоджи и юг Филиппин. *Кунсткамера*, 2018(1), 109–121.
- Щепанская, Т. Б. (2003). *Культура дороги в русской мифоритуальной традиции*. М.: Индрик.
- Щепанская, Т. Б. (2006). Мифологические персонажи в неформальном дискурсе «поля». *Антропологический форум*, 2006(4), 326–346.
- Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона 86 томах (1890–1907). СПб. Режим доступа: https://ru.wikisource.org/wiki/Энциклопедический_словарь_Брокгауза_и_Ефрона
- Южакова, О. (2014). Копорье. Каменный страж Руси. СПб.: Центр сохранения культурного наследия.
- Benshoff, H. M. (Ed.). (2014). *A Companion to the Horror Film*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Bucol, A. A. (2008). Toothache Relief Using Toob: An Investigation of Folk Medicine in Siquijor Island, Philippines. *Silliman Journal*, 49(2), 125–128.
- Johnson, D. (2014). Healing in the lowland Philippines: some considerations for discipleship. *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 17(2), 171–186.
- Lucia (2017, September 11). *Haunted Globetrotting: The White Lady of Balete Drive, the Philippines*. Retrieved from <https://theghostinmymachine.com/2017/09/11/haunted-globetrotting-the-white-lady-of-balete-drive-the-philippines/>
- Magos, A. P. (1992). *The enduring ma-aram tradition: an ethnography of a Kinaray-a village in Antique*. Quezon City: New Day Publishing House.
- Mananambal: Filipino magic and wizardry (2017, April 25). Retrieved from <http://pinoywizardy.blogspot.ru>
- Mansueto, J. B., Sia, I. C., de la Pena, M. (2014–2015). Folk healing practices in Siquijor island. September 2014 – July 2015. *Documentation of Philippine Traditional Knowledge and Practices on Health and Development of Traditional Knowledge Digital Library on Health*, 1–35.
- Mascuñana, R. V., Mascuñana, E. F. (2004). *The Folk Healers – sorcerers of Siquijor*. Rex Bookstore, Inc.
- Rodelas, P. (2010, October 30). *Supernatural Series: White Lady BakitWhy*. Retrieved from <http://bakitwhy.com/articles/supernatural-series-white-lady>
- The White Lady of Balete Drive* (2013, March 8). The Paranormal Guide. Retrieved from <http://www.theparanormalguide.com/blog/the-white-lady-of-balete-drive>

References

- Belaya dama vernulas' – ozhivshiy mif Chuyskogo trakta* [The White Lady has returned – revived myth of Chuysk tract]: video (2018, January 7). Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=ToAC_YmTdKU
- Benshoff, H. M. (Ed.). (2014). *A Companion to the Horror Film*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Bucol, A. A. (2008). Toothache Relief Using Toob: An Investigation of Folk Medicine in Siquijor Island, Philippines. *Silliman Journal*, 49(2), 125–128.
- Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron 86 volumes*. St. Petersburg, 1890–1907. Retrieved from https://ru.wikisource.org/wiki/Энциклопедический_словарь_Брокгауза_и_Ефрона
- Johnson, D. (2014). Healing in the lowland Philippines: some considerations for discipleship. *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 17(2), 171–186.
- Klimenko, S. B. (2010). Pervaya filippinskaya konferentsiya-simpozium po mnogoyazychnomu obrazovaniyu na rodnykh yazykakh [The First Philippine Conference-Symposium on Multilingual Education in Native Languages] (February 18–20, 2010, Cagayan de Oro, Philippines). In E. V. Revunenkov (Ed. and compl.). *Avstraliya, Okeaniya i Indoneziya v prostranstve vremeni i istorii: stat'i po materialam Maklayevskikh chteniy 2007–2009 gg.* [Australia, Oceania and Indonesia in the space of time and history: articles on the materials of the Maclay readings 2007–2009], 114–119. Saint-Petersburg: Muzey antropologii i etnografii Rossiyskoy akademii nauk [Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Science]. (Maklayevskiy sbornik. Vyp. 3).

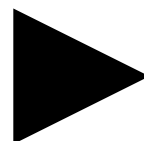
- Lucia (2017, September 11). *Haunted Globetrotting: The White Lady of Balete Drive, the Philippines*. Retrieved from <https://theghostinmymachine.com/2017/09/11/haunted-globetrotting-the-white-lady-of-balete-drive-the-philippines/>
- Magos, A. P. (1992). *The enduring ma-aram tradition: an ethnography of a Kinaraya village in Antique*. Quezon City: New Day Publishing House.
- Mananambal: Filipino magic and wizardry* (2017, April 25). Retrieved from <http://pinoywizardry.blogspot.ru>
- Mansueto, J. B., Sia, I. C., de la Pena, M. (2014–2015). Folk healing practices in Siquijor island. September 2014 – July 2015. *Documentation of Philippine Traditional Knowledge and Practices on Health and Development of Traditional Knowledge Digital Library on Health*, 1–35.
- Mascuña, R. V., Mascuña, E. F. (2004). *The Folk Healers – sorcerers of Siquijor*. Rex Bookstore, Inc.
- Melamed, A. (2015, May 30). *Belaya dama – chornaya drama. Parallel'nyy mir: vse grani real'nosti* [The white lady is a black drama. Parallel world: all facets of reality]. Retrieved from <http://parallelnyj-mir.com/1/23/4342-belaya-dama-chernaya-drama.html>
- Petrov, N. V. (2013). Kak baba v belom voynu predskazala: eskhatologicheskiye nastroyeniya v SSSR [How did a woman in the white has predicted the war: eschatological moods in the USSR]. In A. Arkhipova (Comp.). *Mifologicheskiye modeli i ritual'noye povedeniye v sovetskom i postsovet-skoy prostranstve* [The Mythological models and ritual behavior in the Soviet and post-Soviet space], 188–199. Moscow: RSUH.
- Rodelas, P. (2010, October 30). *Supernatural Series: White Lady BakitWhy*. Retrieved from <http://bakitwhy.com/articles/supernatural-series-white-lady>
- Shchepanskaya, T. B. (2003). *Kul'tura dorogi v russkoy miforital'noy traditsii* [The culture of the road in the Russian mythological tradition]. Moscow: Indrik.
- Shchepanskaya, T. B. (2006). Mifologicheskiye personazhi v neformal'nom diskurse “polya” [Mythological characters in the informal discourse of the “field”]. *Antropologicheskij forum* [Forum for Anthropology and Culture], 2006(4), 326–346.
- Sindalovskiy, N. A. (2012). *Ocherki Peterburgskoy mifologii, ili My i gorodskoy fol'klor* [Essays on Petersburg mythology, or We and urban folklore]. Moscow.
- Stanyukovich, M. V. (2001). Kogda muzhchiny-zhretsi obrashayutsya k dukham-pomoshnikam shamanok: lyubovnaya magiya i natsional'niye vybory na Filipinakh [When male priests address the female shaman's spirit helpers: love magic and national elections in the Philippines]. In V. Kharitonova, D. Funk (Comp., eds.). *Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices: Proceedings of the Intern. Congr.: In memoreum A. V. Anokhin, N. P. Dyrenkova, S. M. Shirokogorov*, 177–192. Moscow. Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices, 5(3).
- Stanyukovich M. V., Fedorov R. V. (2018). Neotlozhnaya polevaya etnografiya Yugo-Vostochnoy Azii. Sever Kambodzhi I yug Filippin [Urgent anthropological field work in Southeast Asia. The North of Cambodia and the South of the Philippines]. *Kunstkamera*, 2018(1), 109–121.
- The White Lady of Balete Drive* (2013, March 8). The Paranormal Guide. Retrieved from <http://www.theparanormalguide.com/blog/the-white-lady-of-balete-drive>
- Yuzhakova, O. (2014). *Kopor'ye. Kamennyy strazh Rusi* [Koporye. Stone guard of Russia]. Sankt-Peterburg: Tsentr sokhraneniya kul'turnogo naslediya.



МЕСТО ЯВЛЕНИЯ БОГОРОДИЦЫ

О сквере между улицами Введенской, Воскова и Большой Пушкарской в Петербурге ходят городские легенды. Рассказывают, что в соседнем доме в 1890 году случилось видение Богородицы отроку Николаю. Он был болен, но исцелился после того, как отправился к иконе Богоматери «Скорбящих Радости», расположенной в отдаленной часовне за Александро-Невской Лаврой. Об этом писали в церковных брошюрах, которые в наше время опубликованы на различных сайтах. В конце 1990-х годов на стене дома появилась соответствующая надпись, которую то закрашивали, то обновляли. В последние годы к надписи добавилось место для икон и свечей. Так эта часть сквера стала местом почитания. — В. Л.

Фотография 2004 года



«СВЯТЫЕ ПИСЬМА», СТРАХ И ЭСХАТОЛОГИЯ В ПОСЛЕВОЕННОМ СОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ КОЗЛОВ¹⁾

✉ DMITRYS.KOZLOV@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-2191-8625

^[1] НАУЧНО-ИНФОРМАЦИОННЫЙ ЦЕНТР «МЕМОРИАЛ», РОССИЯ, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Статья предлагает обзор «святых писем» (особого жанра народной религиозной словесности), имевших хождение в советских деревнях и городах в 1940–1950-х. Анализ реакции на эти письма со стороны контролирующих органов позволяет реконструировать некоторые страхи (в том числе — эсхатологического характера), присущие разным слоям послевоенного советского общества. В отличие от аналогичных текстов первой половины XX века, в «святых письмах» послевоенных лет страх перед грядущим концом света сочетается с опасениями техногенной природы (крупные аварии, атомная война). Вниманию читателей предлагается два документа. Первый из них — это «святое письмо», распространявшееся в Котласском районе Архангельской области, копия которого была направлена в Совет по делам Русской православной церкви уполномоченным Советом по Архангельской области в отчете за первое полугодие 1954 года. Второй документ — обширный фрагмент письма, процитированный в информации о некоторых вопросах научно-атеистической пропаганды среди молодежи в 1957 году, предоставленной Центральным комитетом ВЛКСМ для ЦК КПСС.

Ключевые слова: народная религиозность, послевоенный СССР, «святые письма», страх, эсхатология

Для цитирования статьи:
Козлов, Д. С. (2018). «СВЯТЫЕ ПИСЬМА», СТРАХ И ЭСХАТОЛОГИЯ В ПОСЛЕВОЕННОМ СОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ. *ФОЛЬКЛОР И АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА*, 1(1), 318–325.

“HOLY LETTERS”, FEAR AND ESCHATOLOGY IN POST-WAR SOVIET SOCIETY

DMITRY S. KOZLOV¹⁾

✉ DMITRYS.KOZLOV@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-2191-8625

^[1] RESEARCH AND INFORMATION CENTRE “MEMORIAL”, RUSSIA, SAINT PETERSBURG

The paper dwells upon “holy letters” (special genre of religious folklore), which circulated in Soviet villages, towns and cities in the 1940–1950s. Analysis of reaction to those letters of Soviet control organs allows to reconstruct several fears (with eschatological fear among them) intrinsic to different groups of the post-war Soviet society. In contrast to similar texts of the first half of the 20th century, the fear of the coming apocalypse was combined in the “holy letters” of the post-war years with technological fears (industrial accidents, nuclear war). Two documents are presented to the reader.

Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Сравнивая протестные выступления на советском и постсоветском пространстве», организованного Центром изучения Восточной Европы при Университете Бремена при финансовой поддержке Фонда Фольксваген (Volkswagen Stiftung).

The first one is a “holy letter” that circulated in the Kotlas district of the Arkhangelsk region; a copy of it was sent to the Council for the Russian Orthodox Church by the agent of the Council for the Arkhangelsk district in a report for the first half of 1954. The second one is a lengthy abstract from a letter cited in data concerning some issues of atheistic propaganda among youth in 1957, provided by the Central Committee of the Komsomol to the Central Committee of the Communist Party.

Keywords: eschatology, fear, “holy letters”, people’s religious beliefs, post-war USSR

TO CITE THIS ARTICLE:

Kozlov, D. (2018). “HOLY LETTERS”, FEAR AND ESCHATOLOGY IN POST-WAR SOVIET SOCIETY. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 318–325. (In Russian).

Разговоры об утопичности советского проекта давно стали общим местом. По мнению Шейлы Фитцпатрик, уже в 1930-е «[вера в светлое будущее] не только была составляющей [дискурса] сталинизма, причем очень важной составляющей, но частью повседневного опыта каждого человека» [Фитцпатрик 2008: 84]. Именно появление альтернативных проектов и моделей будущего, «приватизация государственной утопии», наряду с другими изменениями характеризует переход от «классического» к позднему советскому обществу [Острова 2015]. Однако представления жителей СССР о будущем не исчерпывались рационалистичными моделями преобразования природы, общества и человека. В тени утопий на протяжении всей советской истории существовала возможность не только сформулировать собственную модель «светлого будущего», но и вообще отказаться от идеи прогресса как магистральной линии истории. Многим будущее казалось неуютным и опасным, а наиболее вероятным (и порой — желанным) вариантом развития событий представлялся конец света.

Одними из распространенных текстов, дающих возможность судить об эсхатологических настроениях жителей СССР, являются «святые письма» (специфический жанр народной религиозной словесности), в которых упоминается конец света. В таком письме повествователь рассказывает о произошедшем чуде и принуждает читателя его переписать и распространить и в обмен на это обещает переписчику спасение после катастрофы. Александр Панченко показывает, что о грядущем (или уже наступившем) антихристовом царстве говорят «магические письма» начала века и отчасти — 1920–1930-х годов [Панченко 2003: 627]. По мнению Дарьи Радченко, в течение XX века идет активный процесс «секуляризации» «святых писем», который она связывает с тем, что «информация о грядущем апокалипсисе малопонятна и нерелевантна для неверующих», которые при этом все больше включались в цепочки их распространения¹ [Радченко 2017: 17]. Поэтому подобные тексты 1980–1990-х годов, даже сохранившие религиозные элементы (молитвенный зачин, упоминание Бога и Богородицы), связывают изменения в судьбе читателя-распространителя только с непосредственным (не)размножением письма [Лурье 1993: 148–149].

Антропологи и историки, которые работают с ранними образцами «святых писем», как правило, видят в них отражение народных страхов, спровоцированных масштабными политическими изменениями и катаклизмами советской истории. Стивен Смит, рассматривающий циркуляцию «святых писем» в 1920–1930-х в контексте насильственной модернизации традиционной культуры русского крестьянства, связывает эсхатологические настроения с опасениями

¹ О том, как распространение «святых писем» из квазирелигиозной практики превратилось в элемент детской субкультуры, также см. статью [Радченко 2015].

повторения большой войны [Смит 2005: 285]. Проявлением страхов уже послевоенного советского крестьянства считает «святые письма» Ульрика Хун. В качестве типичного примера она цитирует в своей монографии письмо, полученное корреспонденткой газеты «Правда» В. И. Ривольской в 1950 году под Полтавой и переправленное ею главному редактору издания, М. А. Суслову. Приводимый Ульрикой Хун текст — редкое зафиксированное свидетельство того, что традиция «святых писем» не прерывалась в середине XX века [Huhn 2014: 288].

Дискуссия о месте «святых писем» в городской и/или крестьянской культуре, о политических и психологических интенциях их авторов, о динамике и схемах распространения подобных текстов будет более плодотворной после заполнения явной лакуны между двумя зафиксированными всплесками распространения «святых писем», первая из которых приходится на 1920–1930-е годы, а вторая — на 1980–1990-е. Безусловно, это станет возможным только в ходе систематического источниковедческого поиска в архивных фондах Совета по делам Русской православной церкви (Совета по делам религии) и его региональных уполномоченных, а также партийных и комсомольских органов, ответственных за антирелигиозную пропаганду. Однако уже отдельные архивные и библиографические находки позволяют несколько расширить наши представления о таком своеобразном феномене, как «святые письма».

Вниманию читателей предлагается два документа.

Первый из них — это «святые письма», распространявшееся в Котласском районе Архангельской области, копия которого была направлена в Совет по делам Русской православной церкви уполномоченным Совета по Архангельской области в отчете за первое полугодие 1954 года.

Двенадцатилетний мальчик у синего моря в роще повторял 100 раз. Молитесь богу хоть два раза в день, он говорил, не забывайте бога. Письмо передавайте, получите большое счастье. Кто это письмо получит, пусть переписет 9 раз, тот получит большое счастье. Одна семья не переписала и получила неизлечимую болезнь. Молитесь богу два раза в день во имя отца и святого духа (аминь).

12 июля 1956 года земля обольется кровью. Перестанет светить солнце и начнется война, произойдет страшный бой. Кто не поверит этому письму, тот письмо после поверит, но будет поздно. Молитесь богу, не забывайте пресвятую богородицу. Кто сохранит это письмо, тот сам будет сохранен во имя отца и святого духа (аминь). Останется одна треть человечества. Дети, слушайте родителей. Кто это письмо переписет, тот получит большое счастье. Не бойтесь этого письма, оно ходит по всему миру (аминь)².

Второй документ — обширный фрагмент письма, процитированный в информации о некоторых вопросах научно-атеистической пропаганды среди молодежи в 1957 году, предоставленной Центральным комитетом ВЛКСМ для ЦК КПСС.

Не забывайте бога, письмо передавайте по почте в разные города и села, тогда будете иметь счастье. Кто переписет это письмо 9 раз, тот через 30 дней получит большую радость. Одна семья переписала, но не передала и получила неизлечимую болезнь... Скоро будет огромный бой, начнется атомная война. Реки наполнятся кровью, погибнет половина народа. Кто сохранит это письмо, тот будет спасен. После этого придет Иисус Христос на землю и будет страшный суд. Останется 3-я часть народа жить³.

² Доклад уполномоченного по делам РПЦ по Архангельской области о состоянии и деятельности русской православной церкви за первое полугодие 1954 года. ГААО. Ф. Р-5620. Оп. 1. Д. 26. (Далее — Доклад 1954). Л. 56. В цитируемых фрагментах сохранена орфография и пунктуация источника.

³ Информация ЦК ВЛКСМ в ЦК КПСС о некоторых вопросах научно-атеистической пропаганды среди молодежи. 1957. РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 32. Д. 845. (Далее — Информация 1957). Л. 7.

Первый текст представляет собой своеобразное промежуточное звено между «святыми письмами» — «молитвами», датируемыми самым началом XX века, и «светскими» письмами счастья, распространявшимися на протяжении всего столетия. С одной стороны, это письмо сохраняет элементы молитвы (или, скорее — заговора), пусть и редуцированные до возгласа «Аминь», и содержит призывы не забывать Бога и Богородицу. С другой стороны, гарантия спасения в мировой катастрофе соседствует в нем с обещанием «большого счастья» переписавшему. Относительно второго текста, поскольку он доступен лишь фрагментарно, невозможно сказать, отсутствовали ли в нем молитвенные формулы изначально, либо они были выпущены переписчиками из числа работников ВЛКСМ.

Отличительной особенностью обоих публикуемых текстов являются достаточно подробные описания грядущего конца света, явно вдохновленные «Откровением Иоанна Богослова» либо апокрифическими апокалипсисами. Особенно интересен в этом отношении второй текст, отождествляющий Апокалипсис с атомной войной, что позволяет рассматривать его в контексте народных представлений 1940–1950-х о ядерном оружии, которые сочетают в себе ужас и анархический восторг от его разрушительной силы.

Процитированные, а также большая часть упоминаемых в этой статье «святых писем» имели хождение среди сельских жителей, однако назвать их явлением исключительно деревенской культуры было бы некорректно. Так, информация Ульяновского обкома ВЛКСМ отмечает распространение писем в Ленинском (центральном) районе Ульяновска⁴. Также разнообразны и способы их распространения. Если письма в Котласском районе Архангельской области пересылались по почте, то информация ЦК ВЛКСМ 1957 года, очевидно, обобщающая сведения из нескольких регионов СССР, говорит о «подметном» способе распространения: «их находят колхозники у колодцев, на реках и прудах, где женщины полощат белье, под дверями домов и т. д.»⁵.

Приведенные в статье «святые письма» цитируются по вторичным источникам: отчетам, информационным сводкам партийных и комсомольских органов или пропагандистским статьям в периодике, что, с одной стороны, вызывает вопросы к точности передачи изначальных текстов писем, но, с другой, позволяет сделать важные замечания об интенциях тех, кто зафиксировал случаи их распространения. Оказавшиеся в роли невольных распространителей магических текстов, авторы комментариев не ограничивали себя ролью регистраторов необычного явления, но стремились выявить цепочки распространения «святых писем», проанализировать их или, в крайнем случае, дать «идейно верную» оценку.

Первыми советскими «исследователями» «святых писем» становились люди, по долгу службы связанные с антирелигиозной пропагандой: партийные и комсомольские работники, сотрудники Совета по делам Русской православной церкви, агитаторы и журналисты. Борьба с религией не прекращалась на протяжении всей советской истории, однако в зависимости от текущей кампании менялись ее интенсивность, адресаты и религиозные группы, институты и явления, представлявшие наиболее вредными. Так, в послевоенные годы, наряду со «служителями культа» объектами антирелигиозной пропаганды стали лица, чья деятельность способствовала распространению суеверий: бродячие проповедники, «пророки», странники и гадалки. Именно таким «прорицателям»

⁴ Информация Ульяновского обкома ВЛКСМ в ЦК ВЛКСМ о состоянии антирелигиозной и научно-естественной пропаганды в Ульяновской области. 1955. РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 32. Д. 756. (Далее — Информация 1955). Л. 30.

⁵ Информация 1957. Л. 7.

корреспондент ленинградской комсомольской газеты «Смена» ставит в вину распространение в Тихвине по почте «посланий», обещающих, «что вскоре с неба посыплется каменный дождь, а моря и реки выйдут из берегов». Автор статьи не называет эти тексты «святыми письмами», но то, что в них, для того «чтобы спастись от этих бедствий, предлагается молиться», не оставляет сомнения, что тихвинцы имели дело именно с ними [Богловский 1948].

Также в 1940–1960-х сменился и основной адресат антирелигиозной пропаганды. Хотя потепление в отношениях государства и церкви, произошедшее во время Второй мировой войны, уже в конце 1940-х сменилось новым витком борьбы с «религиозными пережитками», одним из главных его следствий стала возможность для значительной части верующих практически беспрепятственно участвовать в религиозной жизни. Однако религиозность детей, подростков и молодежи по-прежнему вызывала особенную тревогу [Панченко 2014]. Поскольку «объективных причин» для нее у юношей и девушек, родившихся и сформировавшихся при советской власти, быть не могло, она объяснялась «недоработками на местах», главной из которых было низкое качество культурной и воспитательной работы. Так, в описании удручающего положения в селе Покровское Павловского района Ленинградской области, наряду с проповедями странницы «рабы божьей Тони» и проведением свадебного обряда⁶, упоминается распространение «святых писем»:

На клубе покоился замок, о лекциях давно позабыли, самодеятельность заглохла. Библиотека тоже прекратила свое существование. Вместо книг молодежи частенько приходилось читать подброшенные чьей-то рукой безграмотные записки. Если, дескать, хочешь спасти свою душу, то распространи сие послание в десяти экземплярах, — глаголил некто, видимо, пекущийся о «спасении собственной души». Письма проникали даже в школу. И странное дело, никто здесь не поинтересовался их происхождением [Стороженко 1951].

Принципиальная анонимность «святых писем» затрудняла поиск распространителей. Так, уполномоченный Совета по делам РПЦ в Архангельской области П. Я. Сазонов в отчете о «состоянии и деятельности русской православной церкви» во вверенном ему регионе, не найдя непосредственного автора писем, распространявшихся в Котласском районе Архангельской области в 1953–1954 годы, предполагал, что им могла быть уже известная ему «пенсионерка [проживающая] в доме инвалидов»⁷. На подробный, хотя и путанный пересказ своего расследования, Сазонов получил от председателя Совета резкий ответ: «Приводить в докладе текст “святого” письма не следовало, и загромождать отчет подобной бессмыслицей нет надобности»⁸. Однако именно благодаря особому рвению уполномоченного (которое могло быть связано с тем, что именно в 1954 году ему пришлось резко входить в курс дел после внезапной смерти предшественника) сохранился не только полный текст «святого письма», но и перечисление тех, к кому он обращался за помощью. По его словам, ни районное, ни областное партийное начальство, ни представители МГБ не высказали интереса к письмам, и только после того, как он сообщил о них председателю облисполкома, уполномоченный МГБ по области взял у него письмо. С одной стороны, это свидетельствует о том, что органы госбезопасности, знавшие о существовании писем еще до обращения Сазонова, не считали их действительно опасным

⁶ Из статьи остается непонятым, было ли совершено венчание, но на страницах газеты достаточно подробно описана попытка реконструкции традиционного деревенского свадебного обряда.

⁷ Доклад 1954. Л. 57.

⁸ Доклад 1954. Л. 59.

явлением. С другой стороны, бесконтрольное распространение текстов («Меня это письмо интересовало как факт наличия таких писем, которые попадают к населению, если это письмо неизвестного отправителя»⁹) вызывало у уполномоченного тревогу, корни которой находились в сфере деятельности МГБ. Вероятно, его волновало не только религиозное содержание писем, но и схожесть их с листовками («некоторые факты о распространении листовок — святых писем»¹⁰), наиболее вероятным источником которых можно было назвать иностранные спецслужбы или эмигрантские политические организации. Попытки забросить антисоветские листовки через экипажи судов заграничного плавания (и с 1956 — с помощью аэрозондов) регулярно фиксируются в Архангельской области в 1950-х¹¹.

Еще более остро чувство тревоги звучит в информационном сообщении 1955 года, подготовленном для ЦК ВЛКСМ сотрудником ульяновского обкома комсомола, который сообщал о распространении в селе Баевка Барановского района «святого письма» «явно контрреволюционного содержания». Судя по цитируемым фрагментам письма, его текст мало отличался от приводимых в приложении, но повышенная бдительность позволила автору сообщения проинтерпретировать «святое письмо» то ли как попытку посеять панику, то ли как сообщение о готовящейся диверсии:

В нем говорится, что «половина людей погибнет 12 июля 1956 года», в этот день, т. е. предполагаемый день пуска Куйбышевской ГЭС¹², «реки наполнятся кровью, солнце перестанет светить», что спасение от такого бедствия получит лишь тот, кто будет размножать и распространять эти письма¹³.

Подобные тексты появлялись в разных регионах страны, как минимум, с 1950 года, т. е. до начала строительства Куйбышевской электростанции, что не позволяет отождествить их текст с конкретными событиями в Поволжье (равно как где бы то ни было еще). Важно и то, что в письме, скопированном В. И. Ривольской, корреспонденткой «Правды», датой начала Апокалипсиса названо 12 июля 1950 года, а не 1956: «12 июля 1950 погибнет половина мира, 15 июля начнется мировая война, 16 июля солнце перестанет светить. Люди вспомнят день и час, но будет поздно. Тот, кто сохранит это письмо, будет спасен. Аминь» [Nuhn 2014: 288]¹⁴. Это позволяет предположить (если только перед нами не ошибка переписчика), что решающую роль в определении даты конца света играл не год, а число, совпадающее с православным праздником апостолов Петра и Павла (Петровым днем).

При этом из двух конкурирующих интерпретаций распространения «святых писем» — как религиозной пропаганды и как идеологической диверсии — более правдоподобной В. И. Ривольской представляется вторая: «Я не думаю, что появление этих писем связано с приближением Пасхи. В письме нет и намека на этот религиозный праздник. Очевидно, распространители

⁹ Доклад 1954. Л. 57.

¹⁰ Доклад 1954. Л. 56.

¹¹ См. напр.: Донесения 1954–1955 — Донесения первых помощников капитанов судов Северного морского пароходства о фактах провокационных действий при стоянках в иностранных портах. 1954–1955 // ОДСПИ ГААО. Ф. 296. Оп. 2. Д. 2085.

¹² Речь идет о пуске очередного узла Куйбышевской ГЭС (с 1958 — Волжская ГЭС им. Ленина, сейчас — Жигулевская ГЭС), строившейся и постепенно вводимой в эксплуатацию в 1950–1957 годы.

¹³ Информация 1955. Л. 30.

¹⁴ Обратный перевод на русский с немецкого выполнен автором статьи.

преследуют цель посеять панику среди населения». Предполагая, что источником письма могли оказаться насельники Козельщанского Рождество-Богородичного монастыря либо «сектанты» («баптисты, штундисты, краснодраконовцы»), она обращала внимание на то, что «в годы войны и неурожая 1946 г. среди населения этих районов распространялось много всевозможных писем и слухов»¹⁵. Тем самым, «религиозники», к какой бы конфессии они ни принадлежали, использовали, по ее мнению, «святые письма» не столько как инструмент обращения в свою веру, сколько для дестабилизации обстановки в Полтавской области.

Изучение документов, фиксирующих и анализирующих распространение «святых писем» в послевоенный период, позволяет не только расширить представление об эсхатологических представлениях, разделяемых частью жителей СССР, но и увидеть, как эти представления вступают в конфликт с господствующим представлением о «нормальном развитии» советского общества. Если природу страха, побуждавшего получателей «святых писем» продолжать их распространение, можно описать только предположительно, то комментарии к письмам представителей властных органов однозначно выявляют другой комплекс страхов, распространенных в советском обществе — опасения, связанные с возможной деятельностью шпионов и/или вредителей.

Литература

- Богловский, Т. (1948, 22 июля). Прорицатели и гадалки в роли воспитателей. *Смена*, 2.
- Кукулин, И., Майофис, М., Сафронов, П. (Ред. И сост.). (2015). *Острова утопии. Педагогическое и социальное проектирование послевоенной школы (1940–1980-е)*. М.: Новое лит. обозрение.
- Лурье, В. Ф. (1993). «Святые письма» как явление традиционного фольклора. *Русская литература*, 1993(1), 144–149.
- Панченко, А. А. (2003). Магические письма. В А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов (Ред.). *Современный городской фольклор*, 620–642. М.: РГГУ.
- Панченко, А. А. (2014). «Религиозные инфекции» и «духовные калеки»: тема детства в советской атеистической пропаганде 1960-х гг. В М. Р. Балина, В. Ю. Вьюгин (Сост. И ред.). *«Убить Чарскую...». Парадоксы советской литературы для детей (1920-е – 1930-е гг.)*, 310–329. СПб.: Алетейя.
- Радченко, Д. А. (2015). «Святое письмо» в советской школьной парте. В М. В. Ахметова, Н. В. Петров. *Ситуация постфольклора: городские тексты и практики*, 53–63. М.: Форум.
- Радченко, Д. А. (2017). «Святое письмо» как коллективный текст: динамика жанра. Режим доступа: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2981615
- Смит, С. (2005). Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма. *Антропологический форум*, 2005(3), 280–306.
- Стороженко, А. (1951, 30 августа). «Венчается раба божия...». *Смена*, 3
- Фитцпатрик, Ш. (2008). *Повседневный сталинизм*. М.: РОССПЭН.
- Huhn, U. (2014). *Glaube und Eigensinn. Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und sowjetischem Staat 1941 bis 1960*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

¹⁵ Письмо В. И. Ривольской главному редактору газеты «Правда» М. А. Суслову о распространении «святых писем» и слухов в Полтаве. 1950. 2 апреля. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 285. Л. 39.

References

- Boglovskiy T. (1948, July 22). Proritsateli i gadalki v roli vospitatelei [Diviners and fortune-tellers as mentors]. *Smena* [Change], 2. (In Russian).
- Fitspatrik, S. (2008). *Povsednevnyi stalinizm* [Transl. from Fitzpatrick S. (1999). *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*. Oxford: Oxford Univ. Press]. Moscow: ROSSPEN. (In Russian).
- Huhn, U. (2014). *Glaube und Eigensinn. Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und sowjetischem Staat 1941 bis 1960*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (In German).
- Kukulin, I., Maiofis, M., Safronov, P. (Eds.). (2015). *Ostrova utopii. Pedagogicheskoe i sotsial'noe proektirovanie poslevoennoi shkoly (1940–1980-e)* [The Isles of Utopia, Pedagogic and social design of post-war school (in the 1940–1980s)]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Lurie, V. F. (1993). “Sviatye pis'ma” kak iavlenie traditsionnogo fol'klora [“Holy letters” as traditional folklore phenomenon]. *Russkaia Literatura* [Russian Literature], 1993(1), 144–149. (In Russian).
- Panchenko, A. A. (2003). Magicheskie pis'ma [Magic letters]. In A. F. Belousov, I. S. Veselova, S. Yu. Nekliudov (Eds.). *Sovremennyi gorodskoi fol'klor* [Contemporary urban folklore], 620–642. Moscow: Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. (In Russian).
- Panchenko, A. A. (2014). “Religioznye infektsii” i “dukhovnye kaleki”: tema detstva v sovetskoi ateisticheskoi propagande 1960-kh gg. [“Religious infections” and “spiritual cripples”: motif of childhood in Soviet atheistic propaganda]. In M. Balina, V. V'iugin. “Ubit' Charskuiu...”. *Paradoksy sovetskoi literatury dlia detei (1920-e – 1930-e gg.)* [“To kill Charskaya...”. Paradoxes of Soviet children's literature], 310–329. Saint Petersburg: Aleteiia. (In Russian).
- Radchenko, D. A. (2015). “Sviatoe pis'mo” v sovetskoi shkol'noi parte [“Holy letter” in a Soviet school desk]. In M. V. Akhmetova, N. V. Petrov (Compl.). *Situatsiia postfol'klora: gorodskie teksty i praktiki* [The situation of postfolklore: Urban texts and practices], 53–63. Moscow: Forum. (In Russian).
- Radchenko, D. A. (2015). “Sviatoe pis'mo” kak kollektivnyi tekst: dinamika zhanra [“Holy letter” as collective text: genre dynamics] Retrieved from https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2981615 (In Russian).
- Smith, S. (2005). Nebesnye pis'ma i rasskazy o lese: “sueveriiia” protiv bol'shevizma [Heavenly letters and stories of forest: “superstitions” versus bolshevism]. *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture]. № 3. 280–306. (In Russian).
- Storozhenko, A. (1951, August 30). “Venchaetsia raba bozhiiia...” [“The Lord's servant marries...”]. *Smena* [Change], 3 (In Russian).

АПОКАЛИПСИС В СТРАНЕ СОВЕТОВ: «СВЯТЫЕ ПИСЬМА» И ПРИЗЫВЫ К ПОКАЯНИЮ

ВЛАДИМИР АНАТОЛЬЕВИЧ КОРШУНКОВ^[1]

✉ VLA_KOR@MAIL.RU

ORCID: 0000-0001-6150-8308

^[1] ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК, ВЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ, РОССИЯ, КИРОВ

Публикуются и комментируются три документа о народной религиозности в русской провинции. Они выявлены в архивном деле с материалами по идеологической работе в Кировской области за 1972 год. Первый документ — письмо в редакцию областной партийной газеты, автор которого наивно спрашивал, где можно раздобыть Евангелие. Он хотел изучить Апокалипсис апостола Иоанна, предсказавшего «катастрофическую гибель мировой системы капитализма». Второй документ — копия листовки, которая не была подписана, состояла из вырезанных печатных букв и которую нужно было прочитывать в зеркальном отражении. Листовка критиковала власть, призывала русский народ к покаянию за грехи, призывала читать Апокалипсис. Распространять ее нужно было наподобие «святого письма». Третий документ — заявление председателю исполкома от гражданки, обеспокоенной случившимися летом 1972 года жарой и пожарами. Она предлагала собрать духовенство и провести крестный ход. Погодные аномалии и социальная неудовлетворенность вызывали апокалиптические предчувствия. Они проявлялись в распространении слухов и «святых писем».

Ключевые слова: народная религиозность, православие, СССР, советское общество, «святые письма», Апокалипсис

Для цитирования статьи:

Коршунков, В. А. (2018). Апокалипсис в стране Советов: «святые письма» и призывы к покаянию. *Фольклор и антропология города*, 1(1), 326–331.

APOCALYPSE IN THE LAND OF SOVIETS: «HOLY LETTERS» AND THE CALLS FOR REPENTANCE

VLADIMIR A. KORSHUNKOV^[1]

✉ VLA_KOR@MAIL.RU

ORCID: 0000-0001-6150-8308

^[1] INSTITUTE OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES, VYATKA STATE UNIVERSITY, RUSSIA, KIROV

Three documents dwelling upon folk religion in provincial Russia are published and commented upon. These were found in a case file with data on ideological work in the Kirov region in 1972. The first document is a letter to the editorial board of the regional party newspaper. The author naively asks where he can get the Gospel. He wants to study the Apocalypse of St. John the Apostle, because John, according to the author, has predicted a “catastrophic collapse of the world capitalist system”. The second document is a copy of an anonymous leaflet compiled of cut out printed letters. It is presumed to be read with the help of a mirror. The authorities are criticized in the leaflet, the Russian people are called to repentance and encouraged to read the Apocalypse. The leaflet was to be distributed like a “holy letter”. The third document is an application to the chairman of an executive committee from a woman worried about the heat and fires in the summer of 1972. She suggested to gather clergy and perform a Cross Procession. Weather anomalies and social discontent caused apocalyptic forebodings. These forebodings manifested via spreading of rumors and “holy letters”.

Keywords: folk religion, Orthodoxy, USSR, Soviet society, “holy letters”, Apocalypse

TO CITE THIS ARTICLE:

KORSHUNKOV, V. (2018). APOCALYPSE IN THE LAND OF SOVIETS: “HOLY LETTERS” AND THE CALLS FOR REPENTANCE. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 326–331. (In Russian).

В Государственном архиве Кировской области (ГАКО), в обширном фонде Кировского облисполкома, имеется несколько архивных дел, в которых собраны документы, относящиеся к культурно-массовой и идеологической работе. В одном из таких дел на смежных листах подшиты три примечательных документа 1972 года¹.

Первый документ — короткое письмо в редакцию областной партийной газеты. Это подлинник, выполненный шариковой ручкой, причем зелеными чернилами.

Письмо в редакцию «Кировская правда».

Уважаемые работники редакции, подскажите, пожалуйста, где можно купить или выписать Евангелие с откровением апостола Иоанна — ясновидца, гениальнейшего, предсказавшего вперед за две тысячи лет катастрофическую гибель мировой системы капитализма.

С просьбой и приветом к Вам К. Душкин.

Кировская область, Верхошижемский р-н, п/о Кулики, д. Ярки².

Как видим, письмо К. Душкина не осталось в архиве газеты, а было передано в отдел по идеологическому контролю над населением. Лукавил ли автор обращения, подлаживался ли он к стилю советской пропаганды, заявляя, будто Апокалипсис Иоанна Богослова предрек «неминуемую катастрофическую гибель мировой системы капитализма», не вполне ясно.

Об Апокалипсисе говорится и в следующем документе. Это машинописная копия листовки. Точнее, в архивном деле — два одинаковых машинописных экземпляра (л. 28, 29). Похоже, что в исполкоме (или в КГБ, откуда ее передали в исполком?) такую листовку могли связать с тем самым К. Душкиным из деревни Ярки. На л. 29 — помета: «Было опущено в почтовый ящик утром 17 августа 1972 г., ул. Азина, 9, кв. 1. Истомину П. В.». А на л. 28 — приписка: «Отпечатано на ротаторе коричневой краской. Печатные буквы вырезаны из какого-то материала наоборот». Поскольку в нашем распоряжении только машинописные копии, то не вполне понятно, какие именно части текста были вырезаны из «материала» (газетного? или из цветной бумаги?) и наклеены так, что читать их нужно было в зеркальном отражении.

Копия
Читай через зеркало

Люди русские,

Вы находитесь в заколдованном котле своего невежества, который сами построили. Из этого круга вам не выпрыгнуть, потому, что кто живет по сатане, соседу и сам по себе, а не по указанию бога тот просвещения и воли не имеет (кто подчиняет законы природы бытия прихотям своего глупого воображения).

Люди русские,

Карл Маркс, Фридрих Энгельс и Ленин морозят сами от себя, а кто говорит сам от себя — то все ложь. Правда может быть только в боге и от бога, которого можно познать через медицину, археологию и колдовство, которое распространяется в нашей стране Советов.

¹ ГАКО. Ф. Р-2169 — Кировский областной исполнительный комитет. Оп. 45. Д. 9.

² ГАКО. Ф. Р-2169. Оп. 45. Д. 9. Л. 27.

Люди русские, покайтесь!

Враги ваши евреи, которые через еврея К. Маркса и через Ленина (который воспользовался ихними лживыми трудами и околпачил свой русский народ) и еврея министра (просвещения) Луначарского (которого поставил Ленин) Рассею посадили в темноту, из которой вырастили «монстра». В настоящее время в Рассеи распространяется эпидемия, которой название «колдовство».

Система правления вашего государства бесконкурентная, поэтому и в промышленности происходит экономический упадок, разложение, катаклизм.

Бог через Хрущева показал, что при неурожае ваша страна бедная.

На ядерное оружие надеяться тоже без толку, потому что оно находится под землей. Если вы ударите — по вам тоже ударят.

Все это произошло по стечению неблагоприятных затянувшихся социальных обстоятельств, которыми Ленин воспользовался и сделал переворот. Ленин не устоял перед славой мира сего. Славой, которая не от бога, а от толпы, которая разлагается.

Люди русские, покайтесь!

Враги ваши евреи. Время вас ведет к большим бедствиям и великому падению.

Читайте «Апокалипсис».

(Нужно написать неменьше десяти штук и распространить после двух часов ночи).

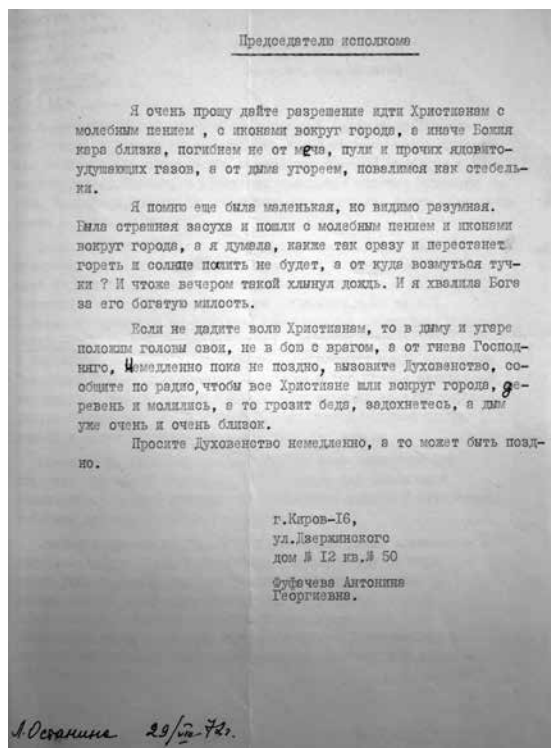
В этом тексте интересно сочетание разнородных стилистических приемов. Во-первых, это советские речевые штампы: «наша страна Советов», «экономический упадок», «по стечению неблагоприятных социальных обстоятельств», во-вторых, просторечные слова («околпачил») и, наконец, религиозно окрашенные выражения: «в боге и от бога», «слава мира сего».

Примечательно, что добравшийся до ротатора пророк предлагает людям переписывать сие послание, подобно «святому письму», и распространять копии в самое глухое время ночи. «Святые письма» ходили по Вятскому краю еще в XIX веке. В 1821 году в церкви с. Екатерининского Котельничского уезда 55-летний неграмотный крестьянин из Круглыжской волости Тит Козлов протянул дьячку «пол-листа бумаги с изображением на нем чернилами креста и во оном надписи». Со слов допрошенного Козлова было записано: какая именно там была надпись, он, «по неучености», не ведает. А подал он листок «с тем, чтоб тот дьячек упомянутую бумагу прочел пред народом...» Но и эту просьбу он, Козлов, делал «единственно по глупости и незнанию закона». Далее он пояснил: «Получил же я оную бумагу во время обратного пути в дом свой нынешнею весною от Соловецких чудотворцев, в городе Устюге от тамошнего мещанина, Ивана по прозванию, в доме ево, единственно по прозбе моей...» Запись, заключенную в контур осьмиконечного креста, скопировали при расследовании, и копия сохранилась в архивном деле. Это было «письмо Иисуса Христа, посланное чудесным образом», написанное золотыми буквами собственною его рукою, излагающее людям важные заповеди³. А в 1893 году один из священников указывал, что в Елабужском уезде паломники под видом пожертвований собирают деньги для себя, распространяя так называемое «святое письмо» и т. п. [Елабужский 1893].

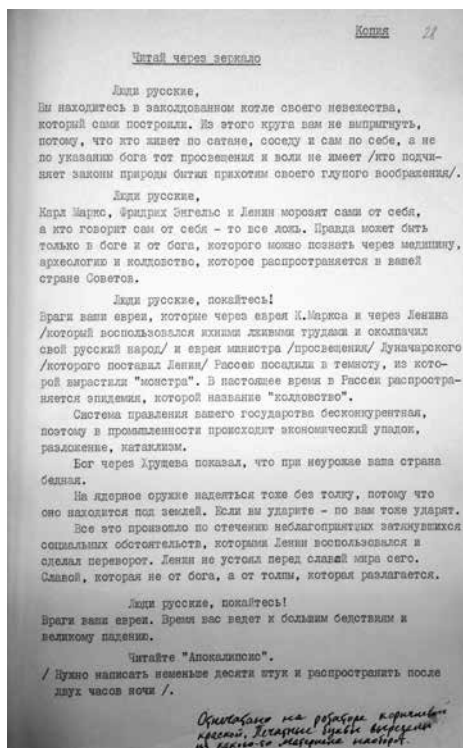
В 1951 году партийные органы проводили расследование в связи с появлением анонимных «религиозных писем»⁴. В 1955 году в документах Отдела пропаганды и агитации Кировского областного комитета КПСС «святые письма» упоминались неоднократно. Они обнаруживались в разных местах области, и

³ ГАКО. Ф. 55 — Котельничский уездный суд. Оп. 1. Д. 130.

⁴ Государственный архив социально-политической истории Кировской области (далее — ГАСПИ КО). Ф. 1290 — Кировский областной комитет КПСС. Оп. 23. Д. 57. Л. 30–32.



Илл. 1. Письмо А. Г. Фуфачевой

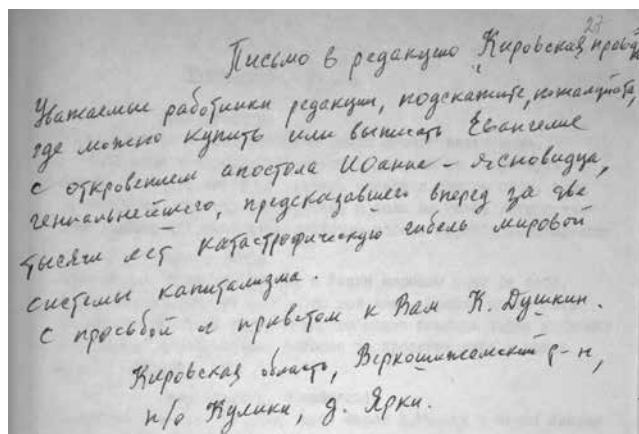


Илл. 2. Листовка «Читай через зеркало»

переписывали их в том числе школьники⁵. В 1971 году «святые письма» стали распространяться в Сунском районе. В ответ на это в районной газете «Родной край» 22 января 1972 года был напечатан фельетон «В расчете на простаков»⁶. А в статье В. Антонова, опубликованной в 1975 году в «Кировской правде», упоминалось о «святых письмах», которое, дескать, найдено было в почтовом ящике и адресовано 10-летнему внуку. Начиналось оно так: «20 лет мальчик сидел у моря и видел человека в белом блестящем ризе Господа Бога...» Далее в этой статье говорилось, что такого рода послания распространялись во время войны в Кировской и Горьковской областях, в Сибири и на Урале. В них содержались призывы не работать в колхозах, уходить состроек — мол, скоро с Востока придет освободитель под знаменем солнца [Антонов 1975]. Председатель совета атеистов при Кировском горкоме КПСС С. Фёдоровский в 1982 году сетовал, что «святые письма» появляются «из года в год, особенно осенью и весной» (намекая, очевидно, на психическое нездоровье тех, кто верит в их действенность). Он возводил такие тексты к «религиозно-монархическим черносотенным группировкам» начала XX века, последователям Иоанна Кронштадтского: «Так, в Вятке появились викторианцы, мало чем отличающиеся по своему учению от иоаннитов, фёдоровцев и др.». Стало быть, С. Фёдоровский приписывал распространение «святых писем» опасным, с точки зрения советской власти, сектантам — «викторианцам» (сторонникам вятского епископа Виктора Островидова) [Фёдоровский 1982]. На самом же деле, «викторианцы» не имели отношения к последователям Иоанна

⁵ ГАСПИ КО. Ф. 1290. Оп. 28. Д. 70. Л. 11, 64, 71, 99.

⁶ ГАСПИ КО. Ф. 1290. Оп. 66. Д. 94. Л. 27–30.



Илл. 3. Письмо К. Душкина в редакцию «Кировской правды»

Кронштадтского и «черной сотне». То же самое приписывается «викторианцам» уже в наше время. Двое авторов (один из которых историк, а другой — священник Русской православной церкви) в 2010–2011 годы записывали у верующих, принадлежащих к Русской православной церкви, воспоминания о епископе Викторе и его сторонниках. Оказывается, те, будучи «раскольниками», «распространяли в 1980-х годах “святые письма” следующего содержания: “Сидел мальчик на берегу моря, увидел Бога. Тот ему сказал: “Вот — расскажи людям (излагается содержание их веры)”. Затем переписывается. Переписать это письмо около 12 раз и разослать другим, а то будут с тобой всякие несчастья (перечисляются несчастья)» [Поляков, Россохин 2011: 144–145].

Так что анонимная листовка, которую нужно было «читать через зеркало», должна была, по замыслу составителя, копироваться наподобие «святого письма». Этот способ казался естественным: «письма» давно и повсеместно переписывались, да и тематика листовки была, можно сказать, религиозной.

Третий документ — тоже в машинописной копии (л. 30). Внизу синими чернилами сделана приписка: «Л. Останина 29/VIII-72 г.». Лена (так!) Фёдоровна Останина (1924–2012) была тогда секретарем горисполкома. Значит, ей было поручено держать на контроле обращение гражданки А. Г. Фуфачевой. Правда, документ сохранился в фонде не городского (где работала Л. Ф. Останина), а областного исполкома. Заявительница жила в областном центре, потому и заявление должна была рассматривать сотрудница горисполкома.

Председателю исполкома.

Я очень прошу дайте разрешение идти Христианам с молебным пением, с иконами вокруг города, а иначе Божия кара близка, погибнем не от меча, пули и прочих ядовито-удушающих газов, а от дыма угореем, повалимся как стебельки.

Я помню еще была маленькая, но видимо разумная. Была страшная засуха и пошли с молебным и иконами вокруг города, а я думала, как же так сразу перестанет гореть и солнце палить не будет, а от куда возмуться тучки? И что же вечером такой хлынул дождь. И я хвалила Бога за его богатую милость.

Если не дадите волю Христианам, то в дыму и угаре положим головы свои, а не в бою с врагом, а от гнева Господняго. Немедленно пока не поздно, вызовите Духовенство, сообщите по радио, чтобы все Христиане шли вокруг города, деревень и молились, а то грозит беда, задохнетесь, а дым уже очень и очень близок.

Просите Духовенство немедленно, а то может быть поздно.

г. Киров-16, ул. Дзержинского, дом № 12, кв. № 50. Фуфачева Антонина Георгиевна.

Действительно, лето 1972 года запомнилось жарой и пожарами. Родственник Л. Ф. Останиной, выпускник Кировского пединститута историк Е. С. Останин (1955 г. р.) на мой вопрос: «Каким было лето на Вятке в 1972 году? Очень засушливым?» — ответил: «Да, очень! Жаркое, засушливое. И торфяники везде в округе горели. Над городом месяц стояла дымная мгла. Вдоль железной дороги, по которой мы, первокурсники, отправлялись на сельхозработы в район, земля дымилась, и в воздухе пахло войной». Он вспоминал, что ближе к 1 сентября стало тревожно. Пахло уже не просто гарью, а горелым торфом. В народе передавались страшные рассказы о том, как люди гибли в ямах, которые получались при выгорании торфяников. Мол, идет себе человек по лесу — вдруг под ним земля проваливается, и он падает в этакую адскую пропасть.

Письмо А. Г. Фуфачевой послано было «председателю исполкома» как раз в конце лета. И в нем отчетливо выступают военные образы: меч и пуля, «ядовито-удушающие газы», «положим головы свои», «в бою с врагом», но интерпретируются они как «Божия кара», «гнев Господень». За что же мирному вятскому народу следует такое наказание, в письме не сказано: в конце концов, оно было направлено большому советскому начальнику, объявлять которому Божьи заповеди и волю Божию во всех подробностях гражданка не считала нужным.

Распространение разнообразных слухов и «святых писем» в более или менее благополучную брежневскую эпоху становится «маркером тревожности». Погодные аномалии проявляли исподволь копившееся социальное недовольство. Оно выражалось в апокалипсических предчувствиях и призывах к покаянию.

Литература

- Антонов, В. (1975) «Святое» письмо. *Кировская правда*, 1975(192), 3.
- Елабужский, М. (1893) Паломничество как промысел: (из Елабужского у. Вятской губ.) *Церковный вестник*, 1893(26), 413.
- Поляков, А. Г., Россохин, Р. В. (2011) Викторианство («ИПЦ» в Санчурском районе Кировской области) в воспоминаниях местных жителей. В А. Г. Поляков, Л. Г. Сахарова (Отв. ред.) *Самобытная Вятка: история и культура: Сб. науч. тр.*, 3(7), 142–145. Киров: [Б. и.].
- Фёдоровский, С. (1982) Кто они, авторы «святых» писем? *Блокнот агитатора*, 1982(16), 14–19. Киров.

References

- Antonov, V. (1975) "Svjatoe" pis'mo ["Holy" letter]. *Kirovskaja pravda* [Truth of the Kirov Region], 1975(192), 3. (In Russian).
- Elabuzhskij, M. (1893) Palomничество kak promysel: (iz Elabuzhskogo u. Vjatskoj gub.) [Pilgrimage as trade]. *Cerkovnyj vestnik* [Church Herald], 1893(26), 413. (In Russian).
- Fjodorovskij, S. (1982) Kto oni, avtory «svjatyh» pisem? [Who are they, the authors of "holy" letters?]. *Bloknot agitatora* [Agitator's notebook], 1982(16), 14–19. (In Russian).
- Poljakov, A. G., Rossohin, R. V. (2011) Viktorianstvo ("IPC" v Sanchurskom rajone Kirovskoj oblasti) v vospominanijah mestnyh zhitelej [Viktorianstvo ("IPC" in the Sanchursk district of the Kirov region) in recollections of the locals]. In A. G. Poljakov, L. G. Saharova (Eds.). *Samobytnaja Vjatka: istorija i kul'tura* [Distinctive Vyatka: History and Culture], 3(7), 142–145. Kirov. (In Russian).

СЛУХ О БОГАТЫРШЕ: ПИСЬМО СКАЗИТЕЛЬНИЦЫ М. С. КРЮКОВОЙ 1948 года

НАТАЛЬЯ ГЕННАДЬЕВНА КОМЕЛИНА^[1]

✉ KOMLNG@MAIL.RU

^[1] ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ) РАН, РОССИЯ, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Вниманию читателя предложена публикация письма архангельской сказительницы Марфы Крюковой (1876–1954) к собирательнице фольклора Э. Г. Бородинной-Морозовой 1948 года. Переписка Марфы Крюковой с Э. Г. Бородинной-Морозовой продолжалась с момента их знакомства в 1936 году до смерти сказительницы в 1954 году. Письмо публикуется по автографу с сохранением орфографии и пунктуации источника, оригинал находится в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской Академии наук. В письме пересказывается слух о приезде в Москву «дикарской богатырши», найденной в «горах в Карпатских», с просьбой описать ее. Также публикуется присланное по просьбе публикатора письмо Н. Г. Охотина, в котором излагается тот же сюжет: в послевоенные годы в Москве мальчишки бегали на вокзал встречать огромную женщину (лежа она занимает целую железнодорожную платформу), якобы пойманную в Сибири (на Дальнем Востоке), а милиция их разгоняла.

Ключевые слова: городской фольклор, слухи, советская сказительница

Для цитирования статьи:

КОМЕЛИНА, Н. Г. (2018). СЛУХ О БОГАТЫРШЕ: ПИСЬМО СКАЗИТЕЛЬНИЦЫ М. С. КРЮКОВОЙ 1948 ГОДА. *ФОЛЬКЛОР И АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА*, I(1), 332–334.

RUMOR OF A FEMALE BOGATYR: A LETTER FROM THE STORY-TELLER MARFA KRYUKOVA

NATALIA G. KOMELINA^[1]

✉ KOMLNG@MAIL.RU

^[1] INSTITUTE OF RUSSIAN LITERATURE (THE PUSHKIN HOUSE) OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, RUSSIA, ST. PETERSBURG

Hereby we publish a letter from the Arkhangelsk storyteller Marfa Kryukova (1876–1954) to the folklorist E. G. Borodina-Morozova, 1948. Their correspondence had been going from 1936, when they first met, till the storyteller's death in 1954. The letter is published after the manuscript, in accordance with the original spelling and punctuation; the source itself is kept in the Manuscripts Department of the Institute of Russian Literature (the Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences. The letter retells a rumor of a "savage female bogatyr" discovered in the "mountains of the Carpathians" arriving to Moscow and contains a request to describe her. The letter from N.G. Okhotin, sent by demand of the governor, is also published, retelling the same plot: after the war the kids in Moscow used to go to the railway station to witness the arrival of a giant woman (it took her a whole rail gantry to lie down) reportedly captured in Siberia (in the Russian Far East), and the police chased them away.

Keywords: Urban folklore, rumors, Soviet storyteller

TO CITE THIS ARTICLE:

KOMELINA, N. (2018). RUMOR OF A FEMALE BOGATYR: A LETTER FROM THE STORY-TELLER MARFA KRYUKOVA, 1948. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, I(1), 332–334. (IN RUSSIAN).

Письма сказительницы Марфы Семеновны Крюковой я разбирала в 2008 году [Комелина 2008]. В одной из библиотек Петербурга я рассказала о вычитанном в письме городском слухе литературоведу А. Б. Блюмбауму. Он мне поведал, что его московский друг пересказывал такой же слух: в послевоенные годы в Москве мальчишки бегали на вокзал встречать богатыршу, а милиция их разгоняла.

Этим московским другом оказался Н. Г. Охотин, который любезно согласился изложить этот сюжет:

После войны (кажется, в 1946–47 гг.) в Москве ходили упорные слухи, что в Сибири (на Дальнем Востоке) поймали огромную женщину, великаншу и везут в столицу, при этом она занимает лежа целую железнодорожную платформу. Были люди, которые ходили на Ярославский вокзал, чтобы повидать ее в момент приезда, но, видимо, ее сгрузили на Сортировочной и увезли в неизвестном направлении.

Мой информант, П., профессор МЭИ, 1904 г. р., естественно, считал, что это обывательские слухи, но подчеркивал их устойчивость — они муссировались несколько месяцев, и потом еще изредка всплывали. Его сын, тоже физик, 1930 г.р., подтверждал, что слухи ходили, и они с приятелями даже хотели наудачу сходить к трем вокзалам, но так и не собрались.

Я услышал эту байку в конце 1970-х и запомнил, как забавный пример городского фольклора. Тогда же мне пришло в голову, что источником этого дикого сюжета могла стать книга Казанцева «Пылающий остров» (1941), где была описана чернокожая великанша, выжившая в тунгусской тайге после катастрофы космического корабля пришельцев (= тунгусский метеорит)¹.

Переписка Марфы Крюковой с Э. Г. Бородиной-Морозовой продолжалась с момента их знакомства в 1936 году до смерти сказительницы в 1954. Письмо публикуется по автографу с сохранением орфографии и пунктуации источника.

24 мая 1948 г.

Добрый день или вечер! Здравствуйте, много уважаемая дорогая асаулочка Эрна Георгиевна и Александр Антонович!² Шлю вам по горячему сердечному привету и желаю вам здоровья долголетия, счастливой спокойной жизни. Привет вам шлет Саруся³ и кот Руф, коровушка Заманушка и ее сынок Власик и овечки наши. Привет вам шлет Петя, Дуня и мать его Татьяна Вас[ильевна] и дети его Венциян Петрович⁴, и Шуня⁵, и Таня. Вы напишите мне, что обучила нет Шуня Таню читать. Шуня читает и Петю не учит. Ее она не учит и в голову стучит. Но Таня очень бойкая и со всеми говорит, а Шуня не хорошая девочка растет, все молчит и говорить все не с кем не хочет, а Венциян бегаёт на улицу и говорит все, а сестер бьет чем попадет. Конечно опишу на счет развески, не чево еще нет, я писала всюду, но ответу нет. Вас прошу: похлопочите

¹ Из личной переписки с Н. Г. Охотиным (орфография и пунктуация автора сохранены). Март 2018 г. Приношу большую благодарность Никите Глебовичу за эти сведения.

² Имеются в виду фольклористка Эрна Георгиевна Бородинна-Морозова и ее муж Александр Антонович Морозов.

³ Серафима Семеновна Крюкова — сестра Марфы Крюковой.

⁴ Венциян Петрович Пономарев — внучатый племянник Марфы Крюковой.

⁵ Марфа Петровна Пономарева (в замужестве Борисенкова) — внучатая племянница Марфы Крюковой. В экспедициях 2008, 2010 годов в Нижней Зимней Золотнице с ней записаны интервью.

и опишите, будите нет в Арх[ангель]ск опиши. Реки у нас скрылись давно вместе с Двиной-рекой Северной, на горах снегу нет. Думаете нет заезжать в гости в Золотицу. Со мной повидатся и на вечно распростится. Опишите, где книга Грумант из какого учреждения она выходила, я ее не получила⁶. Она большая или мала, опиши мне про это. Вы, Эрна Георгьевна, знайте нет, что есть в Москв[е] завезти дикарская богатырица, если знайте, то опишите мне. У нас говорят, что она есть, нашли ее в горах в Карпатских. Привет вам шлет Саруся и бабушка Илеиха и баба Катя. С сердечным приветом к вам ваша знакомая Крюкова Марфа Семеновна. Желаю вам долголетия счастливой спокойной жизни⁷.

Литература

Комелина, Н. Г. (Публ.). (2008). Из переписки Э. Г. Бородиной-Морозовой и М. С. Крюковой. В Е. А. Костюхин, А. Н. Розов, Т. Г. Иванова. *Из истории русской фольклористики*. Вып. 7, 62–87. СПб., 2008.

References

Komelina, N. (Publ.). (2008). Iz perepiski E. G. Borodinoy-Morozovoy i M. S. Kryukovoj [Extracts from correspondence of E. G. Borodina-Morozova with M. S. Kryukova]. In E. A. Kostyukhin, A. N. Rozov, T. G. Ivanova. *Iz istorii russkoj folkloristiki* [From the history of Russian folklore studies], 7, 62–87. Saint-Petersburg: Nauka. (In Russian).

⁶ От Марфы Крюковой было записано сказание о Груманте (Шпицбергене).

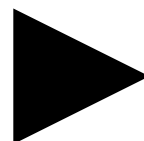
⁷ Письмо М. С. Крюковой к Э. Г. Бородиной-Морозовой от 24 мая 1948 года. РО ИРЛИ. Р. V. Кол. 146 (Бородина-Морозова Э. Г.). П. 14. Л. 255.



БЛОКАДА

Правда о ленинградской блокаде открывается очень медленно. Официальная точка зрения сталкивается с «неудобной правдой». Поэтому память о блокаде сохраняется не только в официальном дискурсе, но и перепроживается в городских легендах и стрит-арте. Один из частых сюжетов рассказов о блокаде — истории о добывании воды в замерзающем и умирающем городе. Художница Зоя Зоя в 2017 году нарисовала на стене идущего под снос доме на улице Чапаева женщину-блокадницу с ведром воды и чайником. — В. Л.

Фотография 2017 года



МЕЖДУ ЖИЗНЬЮ И СМЕРТЬЮ: ОНЛАЙН-ПРИЗРАКИ И ПОГОСТЫ (РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ MOREMAN, C. M., LEWIS, A. D. (Ed.). (2014). DIGITAL DEATH: MORTALITY AND BEYOND IN THE ONLINE AGE. ABC-CLIO)

ОКСАНА ВЛАДИМИРОВНА МОРОЗ^{[1], [2]}

✉ OXANAMOL@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-4711-5652

^[1] МОСКОВСКАЯ ВЫСШАЯ ШКОЛА СОЦИАЛЬНЫХ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, РОССИЯ, МОСКВА

^[2] РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ, РОССИЯ, МОСКВА

Для цитирования статьи:

Мороз, О. В. (2018). Между жизнью и смертью: онлайн-призраки и погосты (рецензия на книгу MOREMAN, C. M., LEWIS, A. D. (Ed.). (2014). DIGITAL DEATH: MORTALITY AND BEYOND IN THE ONLINE AGE. ABC-CLIO). *Фольклор и антропология города*, 1(1), 336–350.

BETWEEN LIFE AND DEATH: ONLINE GHOSTS AND CEMETERIES (A REVIEW OF: DIGITAL DEATH. MORTALITY AND BEYOND IN THE ONLINE AGE BY CHRISTOPHER M. MOREMAN AND A. DAVID LEWIS. PRAEGER, 2014)

OKSANA V. MOROZ^{[1], [2]}

✉ OXANAMOL@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-4711-5652

^[1] MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES, RUSSIA, MOSCOW

^[2] RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, RUSSIA, MOSCOW

TO CITE THIS ARTICLE:

MOROZ, O. (2018). BETWEEN LIFE AND DEATH: ONLINE GHOSTS AND CEMETERIES (A REVIEW OF: DIGITAL DEATH. MORTALITY AND BEYOND IN THE ONLINE AGE BY CHRISTOPHER M. MOREMAN AND A. DAVID LEWIS. PRAEGER, 2014). *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, 1(1), 336–350. (IN RUSSIAN).

ПРОБЛЕМАТИЗИРУЙ ЭТО: ИССЛЕДОВАНИЕ В ЛОГИКЕ DIGITAL DEATH STUDIES

Что такое смерть, как не рекомбинация состояния живого, не «предельность», с помощью которой это живое, индивидуальное определяется и раскрывается, не «переход», одновременно буквально заменяющий понятный физический, социальный, антропологический опыт, оставляющий на его месте небытие и распад, и производящий практики, позволяющие остающимся жить оформить пустоту в нечто значимое? Такое громоздкое определение можно назвать условно «рабочим» для самых разных дисциплинарных

пространств. Историки повседневности, вслед за Филиппом Арьесом, вероятно, согласятся с оценкой смерти как физического и/или социального несуществования, перспектива неизбежного столкновения с которым провоцирует осознание «своей собственной идентичности, личной истории» [Арьес 1992: 13–14]. Амбассадоры биохакинга и трансгуманизма увидят здесь вызов, необходимый к преодолению, радикальное не-благо, которое требуется отменить ради достижения счастья человечества [Huberman 2018]. Наконец, некросоциологи (аналитики, работающие, по определению исследователя Дмитрия Рогозина, в парадигме социологии смерти) и представители Death Studies в принципе поприветствуют множественность определений смерти, поскольку наличие дискуссий даже методологического характера помогает снятию табу с обсуждений конкретных утрат и вообще смертности человека [Рогозин 2013].

Впрочем, изучение смерти as it is фактически невозможно без анализа стратегий ее репрезентаций, паттернов ее визуализации, которые связаны с фреймами выражения скорби, горя, прощания, мемориальных практик. И, поскольку в настоящее время сложно игнорировать нарастание эффектов так называемой «смешанной реальности», в которой онлайн-активность представляется продолжением офлайн-действий [Ohta, Tamura 2015], неудивительно, что исследования смерти обретают расширения в виде аналитики виртуальных пространств ее представления. Именно такую проблематизацию умирания, припоминания покойных, мест их посмертного пребывания и способов конструирования оптик, режимов, нарративов описания (post)mortem статуса субъектов можно обнаружить в текстах сборника научных статей «Digital Death: mortality and beyond in the online era». Который, заметим, составляет определенный этап формирования направления Digital Death Studies, к настоящему моменту уже пополнившегося книгами «Your digital afterlife» за авторством Джона Романо и Эвана Кэрролла, практическим руководством для психологов и танатологов «Dying, death, and grief in an online universe», философским трактатом Эрика Стенхарта «Your digital afterlives: computational theories of life after death», коллективной монографией «Death and digital media» под редакцией Майкла Арнольда, Мартина Гиббса, Тамары Кон и др.¹, а также статьями Майкла Массими, Николы Райт, Дженни Хуберман².

По словам редакторов обсуждаемой ниже книги — Кристофера М. Моремана, профессора Департамента социологии Университета штата Калифорния, и Аарона Дэвиса Льюиса, автора исследований графических романов, комиксов и репрезентации религиозных представлений в жанрах массовой культуры — идея собрать под одной обложкой тексты о смерти как «гибридном» феномене физического и социального мира, переживающем медиатизацию, родилась в продолжение конференций, проводимых подразделением Американской

¹ См. подробнее: Carroll, Romano 2010; Sofka, Cupit 2012; Steinhart 2014; Arnold et al. 2018.

Первая книга представляет собой опыт фиксации понятий «цифровые останки», «цифровые следы», а также предлагает конкретные, утилитарно полезные каждому пользователю способы управления цифровым наследством. Вторая — материал, полезный для психотерапевтов, прорабатывающих с клиентами горе от утраты близких и чувствующих необходимость решать задачи наращивания пользовательской цифровой грамотности в вопросе управления эмоциональным благополучием после чьей-либо смерти. Трактат Стенхарта основан на описании представлений о бессмертии, которыми манипулируют футурологи, трансгуманисты и сторонники Элизера Юдовского, Реймонда Курцвейла и их концепции сингулярности. Сборник под редакцией Арнольда, Гиббса и др. состоит из исследовательских заметок и наблюдений в духе культурной критики за тем, как «люди скорбят, припоминают покойных и взаимодействуют с ними при помощи цифровых медиа» [оригинал: «Death and Digital Media» provides a critical overview of how people mourn, commemorate, and interact with the dead through digital media» — перевод мой — О. М.]

² См. подробнее: Huberman 2018; Massimi, Charise 2009; Wright 2014.

академии религии (American academy of religion, AAR), с говорящим названием «Death, dying and beyond». При этом подавляющее большинство авторов весьма условно могут быть названы религиоведами. Гораздо в большей степени их можно определить как представителей цифровой гуманитаристики, специалистов в области современных цифровых технологий, а также аналитиков специфичных имплементаций этих технических новшеств в социальное окружение современного человека.

С одной стороны, присутствие экспертов в области Computer science, Science and technology studies, специализирующихся, в том числе, на проблемах экологичности человеко-машинных отношений, а также знатоков цифровых медиа, мемориальных онлайн-практик и феномена конструирования индивидуальных и коллективных сетевых идентичностей в пределах, например, миноритарных сообществ позволяет продемонстрировать весьма полифоническое описание феномена смерти в цифровом окружении. Так, тексты из первой части сосредоточены вокруг изучения социальных медиа и иных коммуникационных сервисов как пространств горевания. Вторая часть монографии представляет собой обзор стратегий дигитализации ухода из жизни, простирающихся от желания оснастить локации, в которых традиционно «обретается» смерть (кладбища, например), цифровыми артефактами (скажем, QR-кодами), до плана по созданию такого цифрового пространства, где умирание не просто обретает прописку, но становится точкой отсчета различных этичных и эмпатичных дизайнерских практик и решений разработчиков. Наконец, главы из третьей части книги фокусируются на виртуальных методах пользовательской инициативной проработки смерти — в онлайн-играх, сериалах, переживающих трансмедиацию в обсуждениях на специализированных площадках.

С другой стороны, при внимательном взгляде на оглавление легко заметить, что глоссарий, постановка проблемных вопросов и выбор объектов/предметов исследования у самых разных авторов с отличным бэкграундом выглядит почти идентично. В результате деление на главы и части — более чем условно: все эксперты как будто обсуждают ограниченный набор доступных и/или видимых цифровых «вещей» (алгоритмических решений, аффордансов, платформ) и связанных с ними социальных практик. В значительной степени такой эффект наблюдается из-за отсутствия базовой договоренности о том, что же считать опытом смерти, умирания, скорби и траура в пределах смешанной реальности. Проще говоря, на чем ставить смысловой акцент: на воспроизводстве знакомых по офлайн-ритуалам знаков и символов, но на этот раз на сетевых площадках, или на возможностях цифровой среды обитания человека создавать новое понимание смерти как феномена, определяющего жизнь и, что шире, существование, бытийственность? И вообще — может ли действительно «происходить» в цифровой среде смерть? Или же пользователи конструируют опыт ее «переживания» и «проживания» онлайн в терапевтических целях, не всегда принимая в расчет непроработанность и а-этичность релевантных машинных технологий? А может, смерть в сети вообще есть только для тех самых digital things — морально устаревающих сервисов, ПО, но не для людей, в цифре фактически представленных посредством элементов вещного, зашифрованного двоичным кодом мира данных?

На эти вопросы есть простой ответ: монография как единое целое и ее конкретные главы не служат цели окончательного определения содержания ключевых понятий, вынесенных в заглавие. Они позволяют проблематизировать

«аффилированные» со смертью, маркированные в социальных науках как «релевантные» ей феномены. Переходя от разговора о прагматике ритуалов, позволяющих в рамках сетевой коммуникации нормализовать и дисциплинировать переживания, к дискурсивной борьбе с алармизмом относительно противоестественности цифровых двойников в социальных медиа, продолжающих вести социальную жизнь после смерти владельца аккаунтов, и рассуждениям о способах формирования макабрических образов в медиа, авторы расставляют новые реперные точки в обсуждении проблематики самой жизни. По большому счету они запускают важный диспут о том, что в повседневности смешанной реальности вообще можно назвать живым и живущим — только лишь человека (и вообще «carbon-based life»), или наращивающие субъектность элементы машинной системы тоже обладают правом на такое признание?

Часть первая. СКОРБЕТЬ ОНЛАЙН ПРАВИЛЬНО

Первая часть книги полностью отдана, как следует из названия «Death, Mourning, and Social Media», обсуждению смерти и практик скорби в пределах социальных медиа. В большинстве случаев авторы четко обозначают как минимум контекст исследования — и чаще всего он связан с экосредой конкретного популярного коммуникационного сервиса (к примеру, Facebook, Twitter, Instagram, популярного в англоязычной среде MySpace) или приложений, разработанных для расширения функционала площадок-«доноров». Такая центрация на массовых сервисах — вынужденная мера. Все-таки большинство социальных медиа сегодня работает либо по точным лекалам, либо по аналогии с упомянутыми сервисами. Это не значит, что результаты наблюдений за паттернами онлайн-поведения пользователей Facebook (в случае упоминаемых статей — преимущественно англоязычных) можно с высокой долей вероятности экстраполировать на дискурсивные привычки других сетевых коммуникантов. И не означает, что исследователи игнорируют проблему цифрового неравенства и забывают об ограниченности своих наблюдений только сообществами, имеющими доступ к интернет-технологиям [DiMaggio et al. 2004]. Их интенции — обсудить прецедентные кейсы, пренебрежение которыми ведет к инфляции знаний о содержании и специфике онлайн-общения как важнейшей составляющей актуальных коммуникативных культур.

Открывает главу текст Эринн Стейли (Erinn Staley), лектора Колледжа Уэлсли, посвященный описанию около- или квазитеологических представлений о загробной жизни, формируемых или поддерживаемых социальными медиа. Ее исследование похоже на публицистический очерк, фиксирующий наличие некой тенденции в формировании отношений с умершими посредством социальных сетей. Однако, несмотря на отсутствие количественных данных, подтверждающих значимость мнений конкретной выборки респондентов, с некоторыми наблюдениями сложно не согласиться. Например, практически невозможно отрицать, вслед за авторами, на которых ссылается Стейли³, что часть сообщений, отправляемых пользователями умершим близким, содержит

³ В частности, речь идет о Джеде Брубекере, доценте Колорадского университета и специалисте в области медиакommunikation, принявшем участие в написании следующих текстов: Brubaker, Hayes, Dourish 2013; Brubaker, Hayes 2011; Brubaker et al. 2012.

имплицитные отсылки к религиозным представлениям о существовании посмертного бытия. Публикуемые по памятным датам статусы с тэги́рованием покойных, чем-то напоминающие поминки — особенно если такие посты появляются в большом количестве, снабжаются комментариями и заполняют собой новостную ленту/стену умершего — в той или иной степени подразумевают, что последние могут «воспринимать» онлайн-сообщения, каким-то образом «узнавать» о посмертной заботе друзей или фолловеров. Так что часто даже вполне светские высказывания (в формате типа «I'm confident I'll see your beautiful smile again!») оказываются способом проговаривания присвоенных топикстартером религиозных воззрений на посмертное существование.

Или сложно не заметить, что зачастую поминальные нарративы имеют большую терапевтическую силу, нежели аналогичные им офлайн-ритуалы вроде надгробных речей у могилы. По крайней мере, легкость, с которой пользователи могут создавать в поле социальных медиа публичные мемориальные пространства или делегировать друг другу функции хранителей памятных нарративов, провоцирует возникновение множественных способов выражения горя. И каждый из них обладает потенциалом построения сообщества, члены которого толерантно, с уважением выстраивают собственные нормы скорби. С одной стороны, умножение вариантов «нормального» горевания может приводить к конфронтации между носителями разных мнений о траурных практиках. Одним из таких примеров служат печально известные акты RIP-троллинга, имевшие место в начале 2010-х годов в англоязычном сегменте Facebook и ставшие одним из кейсов в обсуждении «новой искренности» сетевых пользователей [Phillips 2015: 71–95]. С другой стороны, наличие различных суждений о допустимых форматах онлайн-оплакивания и соответствующих высказываний, функционирующих в цифровой среде в качестве перформативов, демонстрирует перспективы развития и трансформации прежних социальных институтов и комьюнити, традиционно считавшихся обладателями права на управление пред- и посмертным опытом человека и его окружения.

Стейли высказывает предположение, что онлайн-ритуалы могут стать топливом для развития неконвенциональных религиозных и теологических воззрений. Однако если продолжить ее мысль, можно увидеть в самих технологиях вызов прежним гейткиперам индустрии смерти. Уже сейчас и технологические гиганты, и маленькие стартапы вроде упоминаемого автором приложения «If I Die» предлагают своим клиентам программировать и проектировать как завершение социальной жизни, так и ее *postmortem* продолжение. В конце концов, для онлайн-действительности именно интеракции с другими есть синоним бытия, так что регуляция их качества, присутствия или отсутствия и означает управление умиранием. Тот, кто организует для людей новое пространство социальной жизни, полностью монополизирует возможности преодоления социальной смерти.

Хайди Эберт (Heidi Ebert), исследовательница из Торонто, продолжает перечислять особенности сетевых практик припоминания покойных, которые устанавливают социальные медиа. С ее точки зрения, эмансипационные возможности цифровых сервисов-гегемонов сильно преувеличены — эти гиганты скорее борются за право производить собственные нормы культуры скорби. Тот же Facebook, скажем, приучающий людей к необходимости постоянного продвижения элементов сконструированных автобиографических нарративов [Van Dijck 2013], активно работает над созданием *видимости* социального бессмертия. Если пользователь достаточно озабочен вопросом сохранения

качественного цифрового следа, то с помощью программ отложенного постинга (или просто благодаря выбору грамотного хранителя) он может оставить после себя дискурсивно активного цифрового двойника, как будто сохраняющего сетевое «место присутствия» конкретного человека. Однако, по словам Эберт, по-настоящему активными все равно оказываются живые. По мере увеличения «мертвых» аккаунтов они получают возможность, как будто общаясь с ними, на самом деле продолжать писать свои биографии в слабо управляемом нарративном мемориальном пространстве покойных.

Так что любые социальные медиа, сегодня получающие поддержку в качестве демократичного поля для выражения персональных соболезнования и горя, в значительной степени интенсифицируют болезненную привязанность к объектам скорби. Возникает порочный круг, разорвать который чрезвычайно сложно. Глядя на аккаунты мертвых, живые обнаруживают себя в их присутствии, в вечном акте интерперсональной коммуникации с теми, кто в нашем профанном мире вряд ли может быть действующим и самостоятельным актором. А покойники, ранее защищаемые традиционными, связанными с темпоральными и спатальными ограничениями, ритуалами внешнего выражения печали, теперь оказываются по умолчанию вовлеченными в обмен, манипуляции культурными артефактами. Они становятся почти обязательным элементом той самой, характерной для социальных сетей и блог-сервисов, культуры self-promotion, практик тотального конструирования воображаемых идентичностей и сообществ. Так что, да, коммуникационные интернет-пространства, безусловно, позволяют длить социальную жизнь после физической смерти — в данном случае путем возгонки постоянных мемориальных вербальных и визуальных высказываний. Только остается вопрос, действительно ли эта социальная жизнь принадлежит умершим клиентам сервисов или хотя бы оставшимся от них аккаунтам, цифровым следам? И не является ли скорбь — эта трагическая тень памяти — в онлайн-среде по умолчанию оскорбительным «нахлебничеством», какуо бы форму она не принимала?

Как утверждает Ари Стиллман (Ari Stillman), религиовед из Университета Вандербильта, популярные социальные сети, как будто пышущие жизнью, можно вообще воспринимать как виртуальное кладбище, наличие которого позволяет снимать культурные ограничения с обсуждений смерти. Если доказательство конечности чужой жизни как свидетельство собственной бренности постоянно присутствует в виде аккаунтов мертвых друзей, их оригинальных посмертных постов, напоминаний об их прошлых активностях, пристрастиях и/или в качестве всплывающих рекламных сообщений с их именами, то волей-неволей у онлайн-пользователей формируется некоторая макабрическая «насмотренность». Ссылаясь на таких исследователей, как Маршалл Маклюэн, Юрген Хабермас, Мирча Элиаде, Энтони Гидденс, Мартин Хайдеггер, автор предлагает критически взглянуть на приватно-публичное существо социальных медиа, гарантирующее буйство витальности и одновременно дарующее как будто уникальный шанс разнообразной проработки опыта смерти.

Надо сказать, что в этой критике сложно найти что-то оригинальное. Стиллман настаивает, что социальные сети подобны мифической фата-моргана. Создавая видимость социального пространства, они претендуют на полную подмену «реальных» взаимодействий и стратегий конструирования идентичностей более простыми и технологически понятными «виртуальными» тактиками: инструментами фолловинга, подписки, почти сакральной триадой «лайк-шер-репост». Последние в отличие от прежних, безусловно, идеализируемых

автором социокультурных традиций никак не связаны с пиететом перед нематериальным наследием, а результативность их применения зависит лишь от степени совпадения пользовательского опыта и решений, предлагаемых дизайнерами интерфейсов. Потому, по словам Стилмана, тот же Facebook оказывается одним из монополистов коммеморативной культуры интернет-общения. Именно компания Марка Цукерберга обладает инструментальными и финансовыми мощностями по формированию трендов онлайн-платформ, пользование которыми гарантирует для многих самый простой доступ к процедурам социализации и инкультурации. Раз соцсети имитируют жизнь, они фальсифицируют как смерть, так и социальное бессмертие. В таком случае любой, кто посчитает возможным действительно, по-настоящему скорбеть в пределах этого кладбища или осмелится поверить в возможность вечной жизни «в интернете», выступит своего рода «осквернителем» важнейшего экзистенциального статуса бытия в его торжественно-ужасной конечности.

Финальный текст главы, принадлежащий Канди Канн (Candi K. Cann), известному критику практик сетевой коммеморации, усложняет эту достаточно неглубокую и пафосную позицию. С точки зрения Канн, любой пользователь, регистрирующийся в каком-нибудь peer-to-peer сервисе для общения, рано или поздно оказывается в статусе скорбящего субъекта. Twitter напоминает о смерти хэштегами, в которые могут быть преобразованы любые формулы горевания, обретающие в этом пространстве способность становиться навигатором по мемориальным флешмобам. Instagram и Pinterest предлагают разнообразные примеры визуализации смерти и благодаря распространенности мобильного, носимого интернета в очередной раз напоминают о ее будничности. Заметим, даже в большей степени, чем их типологический предшественник — викторианские фотографии *postmortem*, все-таки бывшие не столь массовым примером эстетизации мертвого. Facebook просто стремительно «стареет», что увеличивает количество мертвых аккаунтов и плакальчиков, их окружающих. В конце концов, как утверждал цитируемый другими авторами коллективной монографии Тимоти Хатчингс, специалист по цифровой теологии из Даремского университета, было бы странно, если в эпоху Web 2.0 социальные медиа не имплементировали функционал мемориальных пространств [Hutchings 2016].

Тем не менее важно помнить, что прозаичность конструирования образов смерти и мемориальных нарративов в онлайн-среде не является прямым отражением примитивности переживаний и опыта пользователей, якобы выбирающих простые и неэнергозатратные способы выстраивания отношений с умершими и самим феноменом ухода из жизни. Скорее, дигитализация смерти может служить симптомом гегемонии модуса «быстрой» жизни, что не оставляет места трауру как основательному переживанию. А также иллюстрацией особенностей построения социальных связей⁴, во множестве которых сложно обнаружить те, что маркируют субъектов, требующих производства глубоких и глубинных чувств. В то же время публичность сетевого горевания и вообще массовость реакции на смерть позволяют специалистам в области социальных наук, по мнению Канн, замерять и проблематизировать особенности «синтаксиса» и «грамматики» меняющихся ритуалов, связанных с умиранием, и эмоций, что с их помощью переживают нормализацию. Правда, в таком случае рассуждать о «правильной» представленности смерти в интернете или спорить о степени «конвенциональности» и «оскорбительности» реагирования на

⁴ О феномене силы слабых связей, переосмысленном в эпоху социальных медиа, см. классическую работу социолога Марка Грановеттера: [Granovetter 1977].

нее — например, в виде погони за цифровым бессмертием или центрации на необходимости повсеместного публичного горевания — бессмысленно. Такие разговоры могут провоцировать в лучшем случае культурное угнетение других, скорбящих иначе.

Часть вторая.

Призраки и двойники на виртуальных кладбищах

Авторы глав из второй части книги сосредотачивают свое внимание на феномене дигитализации пространств горевания, предлагая более подробно обсудить следующий вопрос, звучавший в предыдущих текстах: действительно ли стоит видеть в цифровых сервисах места памяти, локации, дублирующие реальные пространства прощания? А, соответственно, в активных онлайн-мертвецах — циничную реализацию фантастического сценария зомби-апокалипсиса?

Майкл Арнтфилд (Michael Arntfield), доцент из Университета Западного Онтарио, обсуждает феномен сетевых некрологов, которые, очевидно, напоминают даже в интернете свой оригинал — журналистский жанр официального выражения скорби. Представляя некую генеалогию жанра с кейсами из реальных газет XVIII–XX веков и сравнивая его образчики с мемориальными онлайн-пространствами и коммеморативными флешмобами, Арнтфилд находит пару общих черт у этих нарративов. Во-первых, некрологи всегда коммодифицируют смерть и прощание с умершими. Во-вторых, некролог как тип экспликации отношения к покойным всегда содержит элементы китча⁵, позволяющие «продать» траур и горе подороже.

Раз смерть — явление повседневное и при этом связанное с трангрессивностью экзистенциального, оно привлекает массовый интерес. В эпоху цифры это любопытство может выражаться в норме обязательного публичного выражения сожаления по поводу смерти — в самом деле, любого субъекта (посредством публикации прощальных постов разной степени интимности⁶, лайков, репостов и комментариев, смены аватаров в аккаунтах на традиционные для культурных паттернов скорби образы/цвета). Зачарованность смертью можно опознать и в привычке к созданию онлайн-мемориалов, призванных аккумулировать эффекты желательной к выражению скорби как знака эмпатичности и искренности пользователей. Публичное и массовое горе, по мнению Арнтфилда, вообще отличный повод для «упаковки» этих страшных эмоций, переживаний в форму специальных вместилищ памяти — скажем, в виде продаваемых продуктов с соответствующей символикой⁷. Обмен скорби на ее «вещный» знак — операция более чем применимая в сети, где люди готовы платить за создание виртуальных могил для своих реальных покойных и доплачивать за их специальное «убранство» (за музыкальное сопровождение «захоронения», публикацию биографии и фотоматериалов на отдельных страницах).

⁵ Стоит отметить, что некоторые черты онлайн-мемориалов скорее соотносимы с принципами не китча, но кэмпна как последовательно неклассической эстетики, в данном случае превращающей изображение сценариев и формул, сопровождающих смерть (а не воспроизводство их содержания), в основную дизайнерскую задачу. См. классическую работу про феномен кэмпна: Sontag 1964.

⁶ В российском сегменте Facebook такую «мемориальную истерию» можно было наблюдать после новости о смерти журналиста Аркадия Бабченко, позже оказавшейся фейком.

⁷ Вряд ли кого-то удивит, что уже спустя 2 дня после смерти американского сенатора Джона Маккейна — публичного политика, но вовсе не представителя популярной культуры — в сети появились десятки сайтов, торгующие футболками с надписями «RIP McCain».

При этом, по словам Арнтфилда, эти замечания можно было бы рассматривать как доказательство тезиса о цифре как совокупности нового типа «мест памяти», с каждым днем обретающих все большую популярность. Разумеется, интернет-инструменты не могут отменить процесс физического умирания, но они дают шанс на превращение практик припоминания в гораздо более разнообразный, индивидуально настраиваемый опыт. А если традиционные форматы захоронения заменить на цифровые решения вроде IoT-урн⁸, то именно виртуальные локации могут служить целям «фиксации» нового места пребывания покойных.

Как показывают в следующей главе Бйорн Нансен, Майкл Арнольд, Мартин Гиббс и Тамара Кон⁹ (Bjorn Nansen, Michael Arnold, Martin Gibbs, Tamara Kohn), цифровая среда предлагает массу таких онлайн-пространств и не меньшее количество специальных сервисов, позволяющих создать по-настоящему смешанный, сетевой и имплементированный в физическую реальность субъекта опыт переживания чужой смерти и моделирования своей. Кроме виртуальных некрополей, более чем подробно описанных Арнтфилдом, исследователи рассказывают о более техноцентристских и девайсо-ориентированных способах дигитализации «настоящих» кладбищ — посредством дополнения их QR-кодами и геоинформационными системами для лучшей навигации посетителей, создания интерактивных надгробий и гробов, позволяющих транслировать мультимедийный контент, заранее подготовленный самим покойным или его/ее семьей и т. д. Это перечисление, правда, выглядит лишь наброском более подробных и системных авторских классификаций цифровых практик, сопровождающих уход из жизни и/или призванных репрезентировать это событие [Gibbs et al. 2012; Gibbs et al. 2015; Meese et al. 2015].

Все эти случаи «оцифровки» демонстрируют еще один тренд отношения к смерти. Ее физическая и физиологическая «брутальность» благодаря посредничеству digital-сервисов переживает геймификацию, которая гибридизирует и объединяет разные тактики ее претерпевания. В результате, хотя умирание и становится более видимым и заметным как явление культуры (достаточно вспомнить «мемогенный», но этически амбивалентный феномен сэлфи на кладбищах), пространства и стратегии коммеморации претерпевают индивидуацию, оказываются настраиваемы. Собственно, как интерфейсы и девайсы, являющиеся предметной составляющей цифровой организации смерти.

Впрочем, по заверениям психологов и специалистов в области современных коммуникационных технологий Пэм Бриггс и Лизы Томас (Pam Briggs, Lisa Thomas) из Нортумбрийского университета, гораздо более важной характеристикой цифровой среды можно считать актуальные тенденции ее трансформации в соответствии с положениями «танатосенситивного дизайна» [Massimi, Charise 2009]. Если отбросить жонглиж бесконечным количеством кейсов и обратить внимание на дискуссии специалистов в области человеко-машинного взаимодействия, web-дизайна и цифрового права, станет очевидно: современные пользователи, особенно функционально грамотные в своих онлайн-интеракциях, понимают ценность цифровых следов, менеджмента цифровых архивов (в том числе, посмертного) и даже знакомы с технологиями курирования процессов создания виртуальных двойников. Некоторые из

⁸ См., например, продукцию компании ModUrn: <https://www.modurngroup.com/>.

⁹ Эти авторы являлись редакторами уже упомянутой, самой новой книги в пространстве Digital Death Studies: Arnold et al. 2018.

представителей сетевых сообществ даже с интересом вовлекаются в бета-тестирования приложений для настройки цифровой загробной жизни¹⁰. Все-таки соответствующие рекламные кампании обещают помощь в «оживлении» мертвых. А это может быть интересно как скорбящим родственникам, некоторые из которых вполне не против иногда беседовать с чат-ботами как эманациями умерших, так и тем, кто заранее планирует свой уход из жизни.

И тем не менее тот факт, что потребители цифровых сервисов научились использовать аффордансы платформ для регуляции своих отношений со смертью, а маркетологи и стартаперы предпочли удовлетворять эти макабрические запросы, не означает, что виртуальные среды и интерфейсы в действительности позволяют переносить в свое машинное пространство, пространство баз данных и алгоритмов антропологические и социальные модели переживания/проживания смерти. Цифровая среда в недостаточной степени «танатосенситивна», она не может в полной мере преобразовать в функции, элементы дизайна ту гамму переживаний и (квази)терапевтических по своему содержанию ритуалов, традиций поминовения, мест прощания, которые закреплены в разных культурах и потому желаемы и/или необходимы людям в моменты траура, горя, оплакивания. В то же время, самым актом своего существования как пространства обитания не живого, а его виртуальных копий, цифра позволяет подвергнуть сомнению любой алармизм тех, кто беспокоится по поводу примитивизации и обесценивания отношения пользователей к жизни и смерти как фундаментальным экзистенциальным и/или онтологическим категориям. В цифровой среде нет ни жизни, ни смерти — по крайней мере, в ее антропоцентричном и спесишистском понимании. А мертвые и места их оплакивания — лишь конструкт, необходимый людям и ими же не без помощи машин создаваемый.

Кроме того, как пишет Ребекка Мур (Rebecca Moore), религиовед из Государственного университета Сан-Диего, виртуализация смерти — например, в виде публичной демонстрации фотографий умерших, распространения слухов и сплетен о причинах и обстоятельствах кончины (которые иногда считают эффектом вирусного распространения пользовательского контента) — дополнительно дегуманизирует покойных. А тот факт, что каждый артефакт, публикуемый в связи с чьей-либо смертью, представляется всего лишь эффектом работы машинного кода и программ-компиляторов, и вовсе делает реальное онлайн-сопереживание наивным. Правда, как говорит Мур, это доверие мощностям цифры может не иметь ничего общего с простодушием.

Припоминая вслед за Жаком Деррида о существовании «архивной лихорадки», автор утверждает: документация, в том числе в сетевых форматах, есть акт проявления власти — как над фиксируемым прошлым, так и над проблематизирующим его будущим. Тот, кто обладает правом или возможностями задавать технологические и содержательные тренды виртуальной коммеморации, реализовывать в конкретных цифровых вещах (софте, девайсах, алгоритмах) оригинальные подходы к управлению своей и чужой смертью, обладает высокой степенью суверенитета. Интернет-технологии демократизируют доступ к этому суверенитету. Вопрос только в том, насколько пользователи готовы брать на себя ответственность за создание архивов, которые, оставаясь конструктом, могут быть весьма

¹⁰ Наиболее полный список стартапов, обещающих полноценное социальное посмертное существование, включен в реестр ПО и сайтов, составленный Джоном Романо и Эваном Кэрроллом как дополнение к их книге: <http://www.thedigitalbeyond.com/online-services-list/>.

эффектны и эффективны в рассказывании и демонстрации историй о жизни и смерти. Мур, создавшая один из влиятельных онлайн-мемориалов Джонстауна и погибших в массовом (само)убийстве членов неорелигиозной общины «Храм народов», потерявшая в этой трагедии сестер и племянника, полагает такую меру ответственности вполне соизмеримой тем потенциальным политическим, в широком смысле слова, результатам, которые может дать применение цифровых технологий. И вот тут алармисты могут снова приступить к привычным ламентациям. Ведь, согласно последним замечаниям, смерть, фактически отсутствуя в цифровой среде, фигурируя там только в виде визуальных и вербальных напоминаний о конечности бытия, тем не менее остается сильнейшим источником манипуляций и аффективных «заражений».

Часть третья.

Подлинная ненастоящая смерть в цифровом пространстве

Финальная часть книги позволяет, наконец, взглянуть на конкретные медийные образы смерти, возникающие в сети не столько в связи с решениями дизайнеров, архитекторов и кодеров, сколько благодаря пользовательским креативным и конструктивистским интенциям [Belshaw 2012: 206–220]. Эти case-study, центрированные на конкретных прецедентных примерах, лишены методологического богатства предыдущих обсуждений феномена. Они лишь еще раз эксплицируют стратегии репрезентации и конструирования реакции на смерть, которые чаще всего можно встретить в онлайн-сообществах. В то же время, главы предстают отличной иллюстрацией слабых и сильных сторон исследований полидисциплинарного направления Digital Death Studies, для которых часто характерно наличие четко очерченного комплекса источников при отсутствии герметичного или ясного по постановке исследовательского вопроса.

Так, Эрика Андрус (Erica Hurwitz Andrus) из Вермонтского университета предлагает проанализировать партиципаторные акторные возможности пользователей по созданию онлайн-мемориала в память о погибшем персонаже минисериала «Звездный крейсер “Галактика”». Кейс очень прост: в 2003 году телеканал Sci Fi запускает ремейк одноименной фантастической медиафраншизы, первоначально представленный публике в конце 1970-х годов. В качестве одного из главных персонажей в сериале действует Лора Розлин — министр образования, страдающая от рака (и в конце сериала умирающая), но становящаяся после гибели всех остальных бюрократов — от рук инопланетных агрессоров, конечно — президентом оставшихся представителей человечества. Собственно, анализу активности посетителей мемориального паблика RememberLaura, созданного фанатами сериала на платформе LiveJournal, и посвящен текст Андрус. В продолжение подробного разбора связи оригинальных сюжетных линий, в которых был задействован персонаж, и постфактум пользовательских реакций на конкретные эффекты презентации Розлин в тот или иной момент, автор описывает, каким образом онлайн-комьюнити дополняет фантастический канон так называемым «фаномом» — проще говоря, фанфиками.

Фанфикшн, определяемый Андрус посредством ссылок на работу Генри Дженкинса «Textual poachers: television fans and participatory culture», представлен как почти политический, властный жест борьбы¹¹ зрителей с волонтаризмом

¹¹ Концепт «власть» используется Андрус в значении, которое в него вкладывал философ Режи́с Дебре при описании ситуации «меднокра́тин».

шоураннеров, как акт отмены смерти излюбленного героя и завершения сериала. Любительские тексты, продолжающие оригинальное повествование, становятся демонстрацией того самого креативного суверенитета, который субъект обретает благодаря возможностям пополнять архивы сети UGC-контентом. Правда, этот обретенный навык по превращению конвенциональных ритуалов прощания в длящееся, никогда не завершаемое переживание потери вряд ли можно назвать терапевтически удачным. Отмена смерти персонажа позволяет фанатам вечно бродить по порочному кругу припоминаний, не имея возможности смириться с тем, что даже фантастические повествования каким-то образом связаны с феноменологией Реального.

В следующей главе философ Дениса Кера (Denisa Kera) предпринимает попытку описания феномена «некромедиа», основываясь на текстах незаконченного романа Владимира Набокова «Лаура и ее оригинал» и произведении Дидро «Сон Д`Аламбера». Несмотря на сложную конструкцию текста и постоянные лингвистические игры, с помощью которых автор строит свою аргументацию, ее базовый тезис довольно прост. Философский трактат эпохи Просвещения, незавершенный роман, увидевший свет спустя более чем 30 лет после смерти автора, и современные примеры онлайн-проработки смерти (в блогах, например) объединяет принадлежность к некоторому набору макабрических практик, с помощью которых люди в эпоху господства любого медиума примиряются с собственной конечностью. И вне зависимости от актуальности ценностей биохакинга, трансгуманизма и иных современных концепций, некромедиа процветают — либо предлагая заглушить боль от конкретной утраты бесконечным сентиментальным и китчевым отыгрыванием мемориальных нарративов, либо передоверяя решение о смерти в руки самих субъектов, которые обладают правом как на самостоятельное программирование ухода из жизни, так и его самую натуральную реализацию. Поскольку отменить смерть нельзя, остается ее деконструировать во что-то нестрашное или, напротив, максимально к ней приблизиться, чтобы разглядеть в деталях.

В логике автора и виртуальный суицид, и стремление бесконечно продлить социальную жизнь после физической смерти, и уже упомянутые онлайн-кладбища позволяют пользователям конструировать какой-то понятный, цельный опыт на месте смерти как распада. В определенной мере бурное развитие этих недостаточных по своим эффектам, но популярных элементов танатосенситивного цифрового дизайна есть результат действия своеобразных механизмов психологической защиты. Пользователи, функционирующие в сети как набор данных, с трудом готовы принять смерть как неподконтрольную и неизбежную данность. Именно потому они всячески пытаются найти — в случае цифровой среды — программные решения, которые перформативным образом, по крайней мере, декларативно преобразуют смерть в нечто технологически управляемое. А, значит, открытое для извлечения какой-то внятной пользы.

Наконец, две последних главы книги, написанные специалистами по creative writing Стивеном Маццео и Дениелом Шоллом (Stephen Mazzeo, Daniel Schall), а также социологом Уильямом Бейнбриджем (William Sims Bainbridge), предлагают обратить внимание на способы конституирования смерти, которые можно обнаружить в (сетевых) компьютерных играх. Стоит отметить, что в этих главах жесткая центрация на кейсах, в случае игровой индустрии устаревающих чрезвычайно быстро, дает максимально негативный гносеологический эффект. Авторы очерков, написанных в 2013–2014 годы, просто не имели возможность проанализировать некоторые известные в игровой культуре элементы

конкретных игровых нарративов и геймплея, которые сегодня считаются отправной точкой дискуссий о способах репрезентации смерти в многообразии игровых миров. Например, именно этим временным лагом можно объяснить отсутствие в обоих текстах анализа чрезвычайно распространенного в коммуникативной онлайн-культуре мема «press F to pay respects», пришедшего из игры «Call of Duty: Advanced Warfare», где этой фразой описывалась последовательность необходимых к нажатию в конкретной сцене клавиш. Зато в текстах обнаруживаются весьма многословные и чересчур подробные рассуждения о том, в чем именно заключается разница переживания смерти персонажа, скажем, в аркадах (где его место занимает сам игрок, «умирающий» для игры в момент проигрыша), шутерах, стратегиях. Или о том, как эти впечатления коррелируют с соответствующей потерей ресурсов (например, значительных темпоральных в случае продуктов жанра *real-time strategy*), вложенных в развитие персонажа, на выполнение заданий, в идеале приводящих к выигрышу.

Конечно, попытка уравнивать отношение к смерти как акту уничтожения чего-либо дорогого, ценного с возникающими у игроков тревогами в связи с откатыванием персонажа до более нижнего уровня или его уничтожением выглядит несколько цинично. Но — ровно до той поры, пока Уильям Бейнбридж не начинает возводить генеалогически игровых персонажей в массовых многопользовательских онлайн-играх в статус двойников живых людей, а самое пространство игры — в виртуальное, *другое*, жизненное пространство. В конце концов, в культовом виртуальном мире «Second Life» люди обретают возможности дополнять свои привычные офлайн-практики более чем продуктивной и результативной онлайн-деятельностью — виртуальным предпринимательством, оборачивающимся заработком реальных средств. Если объединить эту механику с развивающимися сегодня технологиями прижизненного создания цифровой эманации, по смерти владельца обретающей возможность самостоятельных действий¹², то, кажется, получится пережить смерть. Не физическую, конечно. Но немножко ненастоящую для живых людей и при этом подлинно представленную в цифре социальную смерть — точно.

В оптимизме этих завершающих строк книги и содержится важнейшая интенция редакторов, выглядящая как попытка заговорить смерть. Сначала надо зафиксировать очарованность ее многоликостью, испуг перед тотальностью ее образов в сети. Потом необходимо задаться вопросом о том, все ли живое снабжено в смешанной реальности качеством тленности. Для этого нужно пройти по виртуальным некрополям, приглядеться к их обитателям, найти тех, кто готов при жизни делегировать алгоритмам право собирать цифрового двойника — то есть отчуждать фрагменты себя в обмен на вечную сетевую активность. Наконец, стоит представить, что это не-живое, вечное, индуцированное машинами и потому как будто лишенное принадлежности к бренному, может стать залогом преодоления смерти. Такая последовательность дискурсивных действий, конечно, работает как своего рода заклинание — по крайней мере, в той части, где происходит превращение смерти из предмета замалчиваемого или, напротив, истерически обсуждаемого, в нечто, связанное с веб-дизайном и пользовательским поведением, рационализируемым предлагаемыми аффордансами.

¹² См. подробнее: <https://www.eter9.com/>.

Литература

- Арбес, Ф. (1992). *Человек перед лицом смерти*. Москва: Прогресс, Прогресс-Академия.
- Рогозин, Д. (2013). Социология смерти. *Отечественные записки*, 5(56). Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2013/5/sociologiya-smerti>
- Arnold, M., Gibbs, M., Kohn, T., Meese, J., Nansen, B. (Compl.). (2018). *Death and Digital Media*. London: Routledge.
- Belshaw, D. (2012). *What is 'digital literacy'? A Pragmatic investigation*. Durham theses. Durham: Durham University.
- Brubaker, J. R., Hayes, G. R. (2011). We will never forget you [online]: An empirical investigation of post-mortem MySpace comments. *Proceedings of the ACM 2011 conference on Computer supported cooperative work*, 123–132. New York: ACM.
- Brubaker, J. R., Hayes, G. R., Dourish, P. (2013). Beyond the grave: Facebook as a site for the expansion of death and mourning. *The Information Society*, 29(3), 152–163.
- Brubaker, J. R., Kivran-Swaine, F., Taber, L., Hayes, G. R. (2012). Grief-Stricken in a crowd: The language of bereavement and distress in social media. *Proceedings of the Sixth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media*, 42–49. Palo Alto: AAAI Press.
- Carroll, E., Romano, J. (2010). *Your digital afterlife: When Facebook, Flickr and Twitter are your estate, what's your legacy?* San Francisco: New Riders.
- DiMaggio, P., Hargittai, E., Celeste, C., Shafer, S. (2004). From unequal access to differentiated use: A literature review and agenda for research on digital inequality. In K. M. Neckerman (Ed.). *Social inequality*, 355–400. New York, Russell Sage Foundation.
- Gibbs, M., Joji, M., Kohn, T., Arnold, M. (2012). Tombstones, uncanny monuments and epic quests: Memorials in World of Warcraft. *Game Studies*, 12(1). Retrieved from http://gamestudies.org/1201/articles/gibbs_martin.
- Gibbs, M., Meese, J., Arnold, M., Carter, M. (2015). #Funeral and Instagram: Death, social media, and platform vernacular. *Information, Communication & Society*, 18(3), 255–268.
- Granovetter, M. S. (1977). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1380.
- Huberman, J. (2018). Immortality transformed: mind cloning, transhumanism and the quest for digital immortality. *Mortality*, 23(1), 50–64.
- Hutchings, T. (2016). Wiring death: Dying, grieving and remembering on the internet. In D. J. Davies, C.-W. Park (Eds.), *Emotion, identity and death*, 43–59. London: Routledge.
- Massimi, M., Charise, A. (2009). Dying, death, and mortality: towards thanatosensitivity in HCI. In *CHI'09 Extended Abstracts on Human Factors in Computing Systems*, 2459–2468. New York: ACM.
- Meese, J., Gibbs, M., Carter, M., Arnold, M., Nansen, B., Kohn, T. (2015). Selfies at funerals: Mourning and presencing on social media platforms. *International Journal of Communication*, 2015(9), 1818–1831.
- Ohta, Y., Tamura, H. (2014). *Mixed reality: merging real and virtual worlds*. New York: Springer Publishing Company, Incorporated.
- Phillips, W. (2015). *This is why we can't have nice things: Mapping the relationship between online trolling and mainstream culture*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sofka, C., Cupit, I. N. (2012). *Dying, death, and grief in an online universe: For counselors and educators*. New York: Springer Publishing Company.
- Sontag, S. (1964). Notes on Camp. *Partisan Review*, 31(4), 515–530.
- Steinhart, E. (2014). *Your digital afterlives: computational theories of life after death*. New York: Springer Publishing Company.
- Van Dijck, J. (2013). "You have one identity": performing the self on Facebook and LinkedIn. *Media, Culture & Society*, 35(2), 199–215.
- Wright, N. (2014). Death and the Internet: The implications of the digital afterlife. *First Monday*, 19(6). Режим доступа: <https://uncommonculture.org/ojs/index.php/fm/article/view/4998/4088>.

References

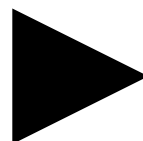
- Aries, P. (1992). *Chelovek pered litsom smerti* [The Hour of Our Death]. Moscow: Progress Progress-Akademiia [Progress, Progress-Academy]. (In Russian).
- Rogozin, D. (2013). *Sotsiologiya smerti* [The Sociology of Death]. *Otechestvennye zapiski* [Annals of the Fatherland], 5(56). Retrieved from: <http://www.strana-oz.ru/2013/5/sociologiya-smerti>. (In Russian).
- Arnold, M., Gibbs, M., Kohn, T., Meese, J., Nansen, B. (Compl.). (2018). *Death and Digital Media*. London: Routledge.
- Belshaw, D. (2012). *What is "digital literacy"? A Pragmatic investigation*. *Durham theses*. Durham: Durham University.
- Brubaker, J. R., Hayes, G. R. (2011). We will never forget you [online]: An empirical investigation of post-mortem MySpace comments. *Proceedings of the ACM 2011 conference on Computer supported cooperative work*, 123–132. New York: ACM.
- Brubaker, J. R., Hayes, G. R., Dourish, P. (2013). Beyond the grave: Facebook as a site for the expansion of death and mourning. *The Information Society*, 29(3), 152–163.
- Brubaker, J. R., Kivran-Swaine, F., Taber, L., Hayes, G. R. (2012). Grief-Stricken in a crowd: The language of bereavement and distress in social media. *Proceedings of the Sixth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media*, 42–49. Palo Alto: AAAI Press.
- Carroll, E., Romano, J. (2010). *Your digital afterlife: When Facebook, Flickr and Twitter are your estate, what's your legacy?* San Francisco: New Riders.
- DiMaggio, P., Hargittai, E., Celeste, C., Shafer, S. (2004). From unequal access to differentiated use: A literature review and agenda for research on digital inequality. In K. M. Neckerman (Ed.). *Social inequality*, 355–400. New York, Russell Sage Foundation.
- Gibbs, M., Joji, M., Kohn, T., Arnold, M. (2012). Tombstones, uncanny monuments and epic quests: Memorials in World of Warcraft. *Game Studies*, 12(1). Режим доступа: http://gamestudies.org/1201/articles/gibbs_martin.
- Gibbs, M., Meese, J., Arnold, M., Carter, M. (2015). #Funeral and Instagram: Death, social media, and platform vernacular. *Information, Communication & Society*, 18(3), 255–268.
- Granovetter, M. S. (1977). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1380.
- Huberman, J. (2018). Immortality transformed: mind cloning, transhumanism and the quest for digital immortality. *Mortality*, 23(1), 50–64.
- Hutchings, T. (2016). Wiring death: Dying, grieving and remembering on the internet. In D. J. Davies, C.-W. Park (Eds.). *Emotion, identity and death*, 43–59. London: Routledge.
- Massimi, M., Charise, A. (2009). Dying, death, and mortality: towards thanatosensitivity in HCI. In *CHI'09 Extended Abstracts on Human Factors in Computing Systems*, 2459–2468. New York: ACM.
- Meese, J., Gibbs, M., Carter, M., Arnold, M., Nansen, B., Kohn, T. (2015). Selfies at funerals: Mourning and presencing on social media platforms. *International Journal of Communication*, 2015(9), 1818–1831.
- Ohta, Y., Tamura, H. (2014). *Mixed reality: merging real and virtual worlds*. New York: Springer Publishing Company, Incorporated.
- Phillips, W. (2015). *This is why we can't have nice things: Mapping the relationship between online trolling and mainstream culture*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sofka, C., Cupit, I. N. (2012). *Dying, death, and grief in an online universe: For counselors and educators*. New York: Springer Publishing Company.
- Sontag, S. (1964). Notes on Camp. *Partisan Review*, 31(4), 515–530.
- Steinhart, E. (2014). *Your digital afterlives: computational theories of life after death*. New York: Springer Publishing Company.
- Van Dijck, J. (2013). "You have one identity": performing the self on Facebook and LinkedIn. *Media, Culture & Society*, 35(2), 199–215.
- Wright, N. (2014). Death and the Internet: The implications of the digital afterlife. *First Monday*, 19(6). Retrieved from <https://uncommonculture.org/ojs/index.php/fm/article/view/4998/4088>.



КРУГЛЫЙ ДОМ

Многим жителям Петербурга известна Ротонда, «место силы» и «портал в другой мир», расписанная пожеланиями и граффити. В последние годы она закрыта от посторонних и отреставрирована. Круглый дом (его еще называют «Двор-кольцо») — менее известное место. Создал его в 1822 году архитектор Иосиф Шарлемань, много сделавший для Петербурга. Это настоящий круглый двор-колодец, построенный в стиле классицизма. Найти его можно по адресу: набережная реки Фонтанки, 92 (проход с площади через ворота). Стоя в центре этого удивительного круглого двора, можно (и нужно) загадывать желание, глядя в небо. — В. Л.

Фотография 2010 года



36-я КОНФЕРЕНЦИЯ МЕЖДУНАРОДНОГО ОБЩЕСТВА ПО ИЗУЧЕНИЮ СОВРЕМЕННОЙ ЛЕГЕНДЫ «ПЕРСПЕКТИВЫ СОВРЕМЕННОЙ ЛЕГЕНДЫ», БРЮССЕЛЬ (БЕЛЬГИЯ), ИЮНЬ 2018

ДЖИНМАРИ РУАЙЕ-УИЛЛОБИ^[1]

✉ J.ROUHIER@UKY.EDU
ORCID: 0000-0003-4272-7411

^[1] УНИВЕРСИТЕТ КЕНТУККИ, США, ЛЕКСИНГТОН

THE 36TH PERSPECTIVES ON CONTEMPORARY LEGEND INTERNATIONAL CONFERENCE OF THE INTERNATIONAL SOCIETY FOR CONTEMPORARY LEGEND RESEARCH, BRUSSELS (BELGIUM), JUNE 2018

Для цитирования статьи:

РУАЙЕ-УИЛЛОБИ, Д. (2018). 36-я конференция Международного общества по изучению современной легенды (МОИСЛ) «Перспективы современной легенды», Брюссель (Бельгия), июнь 2018. *Фольклор и антропология города*, I(1), 352–354.

JEANMARIE ROUHIER-WILLOUGHBY^[1], [2]

✉ J.ROUHIER@UKY.EDU
ORCID: 0000-0003-4272-7411

^[1] UNIVERSITY OF KENTUCKY, USA, LEXINGTON

TO CITE THIS ARTICLE:

ROUHIER-WILLOUGHBY, J. (2018). THE 36TH PERSPECTIVES ON CONTEMPORARY LEGEND INTERNATIONAL CONFERENCE OF THE INTERNATIONAL SOCIETY FOR CONTEMPORARY LEGEND RESEARCH, BRUSSELS (BELGIUM), JUNE 2018. *URBAN FOLKLORE & ANTHROPOLOGY*, I(1), 352–354. (In Russian).

36-я конференция Международного общества по изучению современной легенды прошла в Брюсселе с 5 по 9 июня 2018 года. Эта ежегодная конференция по четным годам проводится в Европе, а по нечетным — в Северной Америке. Конференция этого года была организована Авророй Ван де Винкель (Католический университет Левена, Бельгия), составившей замечательную программу из 43-х докладов, представленных участниками из Бельгии, США, Великобритании, России, Нидерландов, Канады, Испании, Франции, Тайваня, Чехии, Эстонии, Словакии и Венгрии. Хотя докладчики изучают легенды всего мира, на конференции этого года многие доклады были посвящены общим

темам, интересующим современных исследователей легенды. Среди них 1) легенды и интернет; 2) легенды, политика и фейковые новости; 3) легендарная география; 4) взаимодействие легенд с другими фольклорными жанрами и популярной культурой.

Свойственное современности представление о социальных медиа и интернете в целом как угрозе, особенно для детей, стало главной темой для многих докладов. Елена Югай (РАНХиГС) открыла конференцию докладом «Стать плохой феей», в котором она проанализировала опасения родителей и школ по поводу интернет-инструкций, как стать феей огня — зажечь огонь, включив перед тем газовую плиту. В одном из двух докладов об интернет-игре «Синий кит» Александра Архипова (РАНХиГС), Анна Кирзюк (РАНХиГС) и Дарья Радченко (МВШСЭН) показали реакцию в России на моральную панику, порожденную слухами и легендами о том, что эта игра ведет к детскому суициду. Бенджамин Рэдфорд (Center for Inquiry) также рассказал о подразумеваемой опасности игры «Синий кит», но на материале, собранном в США. Мишель Джонс (Государственный университет Юты) сместила фокус обсуждения угрозы, потенциально представляемой веб-технологиями, на представления о возможности включения веб-камеры, когда пользователь компьютера об этом не подозревает. Тьялин Беестра (независимый исследователь) рассказал о легендах про красную комнату, где убийства совершаются в прямом эфире на «продажу» и для просмотров в «дарк вебе».

Интернет также фигурировал в докладах, связанных с фейковыми новостями и политикой. Тимоти Эванс (Университет Западного Кентукки) рассказал о роли интернета в распространении фейковых новостей, о «бойне» в Боулинг Грин в США и о создании народных песен, мемов и пародийных контрнарративов о предполагаемом событии. Патрисия Тернер (Калифорнийский университет) исследовала развитие цикла циркулирующих в сети легенд о Бараке Обаме и его семье после того, как он оставил свой пост. Гэри Алан Файн и Марк Арджеми (Северо-западный университет) представили доклад о роли того, что сегодня называют «фейковыми новостями», во Второй мировой войне. Джинмари Руайе-Уиллоби (Университет Кентукки) сделала доклад о российских легендах об американской угрозе российскому образу жизни. Камилла Ориол и Эмили Сэмпер (Университет Ровира и Виргилли) выявили роль социальных медиа в распространении слухов и противодействии слухам о референдуме по поводу независимости Каталонии в 2017 году.

Важным мотивом, показанным в докладах о политических легендах, оказалось недоверие правительственным или официальным институтам. Александра Архипова и Анна Кирзюк (РАНХиГС) рассмотрели роль недоверия официальным институтам в контексте российских легенд о «красной пленке» и иракских легенд о «рентгеновских очках» американских военных. Зузана Панчова (Словацкая академия наук) рассказала о схожем мотиве в конспирологических теориях, распространяемых словацкими антисистемными группами в сети. Иштван Поведак (Университет г. Сегед) также исследовал антиглобалистские и антиинституциональные представления венгерских националистов. Чиа-Чень Су (Национальный университет Тайваня) представила доклад о предполагаемом «смертельном рукопожатии» президента Тайваня и угрозе, которую оно представляет для тех, кто его касается. Камилла Слейт-Прайс (Государственный университет Юты) размышляла о том, как легенда о насилии полиции над протестующими против проведения Дакотского трубопровода в США породила новую форму остенсии. Люди, которые не присутствовали на месте

протестов, использовали виртуальные «чек-ины» для того, чтобы сбить власти со следа. Питер Бергер и Барт Ван дер Стеен (Лейденский университет) рассказали о лейденской легенде про «горячую монету» и о том, как она отражала неприязнь горожан по отношению к богатым студентам университета.

Тема географии легенд была отражена в докладах Дейзи Элстоун (Государственный университет Юта), Шинейд Андерсон (Британское психологическое общество), Марины Байдуж (МВШСЭН), Джона Боднера (Мемориальный университет), С. Дж. Гвадаррама (Государственный университет Юты), Сэнди Гоббса (Университет Западной Шотландии), Эсты Матвеевой (РГГУ), Никиты Петрова (РАНХиГС), Дэвида Пулья (Городской университет Нью-Йорка), Дарьи Радченко (РАНХиГС). В докладе Боднера была рассмотрена роль мест с привидениями в создании легенд и нарративы о личном опыте встречи с легендарным персонажем — Слендерменом.

Тема мест с привидениями в целом была широко представлена в докладах. Байдуж рассказала о практиках «legend tripping» в Сибири; Матвеева — о том, как дети создают географию «страшных мест» в Москве; Пулья изучил практику посещений могилы Эдгара Аллана По в Балтиморе (США); Петров рассмотрел, как русские легенды о «Каменной Зое» укоренились в Самаре и стали частью ее «бренда», так что многие люди посещают место, где произошли события легенды; Гоббс исследовал легенды о мосте рядом с Дамбартоном (Шотландия), где, как говорят, собаки совершают самоубийства; Андерсон представила доклад о легендах про то, как людей травят газом и грабят в поездах, грузовиках и фургонах; Эльстоун рассказала о посещениях мест, где предположительно видели уничтоженный вид австралийского животного.

Связь легенд с другими жанрами популярной культуры также послужила основной темой нескольких докладов. Иэн Броуди (Университет Кейп Бретон) осветил роль американского анимационного сериала «Где ты, Скуби Ду?» в создании представлений и легенд о сверхъестественном среди американских детей. Ангелина Козловская (Европейский университет) также сделала доклад о детском фольклоре и показала, как нарратив, даже считающийся недостоверным, становится частью детских представлений о сверхъестественном и позволяет им размывать границы между реальным и воображаемым мирами. Ее доклад получил ежегодно присуждаемый приз Бьюкена за лучший студенческий доклад. Эда Калмре (Эстонский литературный музей) рассказала о связях между исторической легендой и эстонской балладой. Микел Ковен (Университет Вустера) рассмотрел роль фольклорной традиции в датско-шведском фильме «Ведьмы». Дэвид Кларк (Шеффилдский университет Гэллема) представил доклад о том, как английские журналисты в 1980-х годах повлияли на создание легенды о проклятой картине, а Луис Фернандо Ромо (Автономный университет Барселоны) исследовал роль журналистов в легендах о спасении великой княжны Анастасии Романовой. Гэйл де Вос (независимый исследователь) завершила цикл докладов на эту тему, проследив, как проповедь американского пастора Билли Грэма была реинтерпретирована как традиционный нарратив индейцев чероки.

Этот обзор иллюстрирует не только текущие тренды в исследовании легенд, но также и значимость вклада исследователей в понимание проблем современного мира. Темы докладов актуальны и показывают жизненную необходимость включенности фольклористов, изучающих легенды, в общественные дискуссии о вере, концепциях истины и социальных вопросах.

ЮБИЛЕЙ ЭДЫ КАЛМРЕ

12 сентября 2018 года исполнилось 60 лет замечательной эстонской исследовательнице Эде Калмре, автору огромного количества работ по современной фольклористике и городской мифологии.

Невозможно переоценить вклад Эды Калмре в изучение детского и школьного фольклора в Эстонии. Эда принимала участие в создании методики работы с детским фольклором, в сборе школьных дневников, письменных анкет и записи устных интервью в эстонских школах как в 1990-е, так и в 2010-е годы. Эти материалы на русском и эстонском языках хранятся в архиве Литературного музея в Тарту и вдохновляют уже не первое поколение эстонских и российских фольклористов, а статьи Эды Калмре о детском фольклоре и письменной девичьей вернакулярной культуре (в том числе, в интернете) занимают почетное место в корпусе работ на эту тему.

Подробное исследование слухов о колбасной фабрике в послевоенном Тарту (Kalmre, Eda (2013). *The Human Sausage Factory. A Study of Post-War Rumour in Tartu*. Amsterdam-New York: Rodopi) получило множество позитивных рецензий и оценок от исследовательского сообщества, включая приз Общества изучения современной легенды — The Brian McConnell Book Award в 2014 году (в текущем номере журнала вы можете почитать перевод переработанной главы из этой монографии). Конспирология, а также механизмы образования и функционирования городских слухов и медиатора являются предметом специального интереса исследовательницы, а статьи на эту тему вошли в юбилейный сборник Kalmre, Eda (2018). *What a Wonderful World of Legends! Articles on rumours and legends*. ELM Scholarly Press.

Труды Эды связаны не только с теоретическими и эмпирическими исследованиями в рамках академической фольклористики но имеют и прикладное значение. Так, например, на основе большой научной работы Эды о слухах и городских легендах, тартуские экскурсоводы выстроили пеший «мистический» маршрут по городу, который пользуется большой популярностью как среди местных жителей, так и среди гостей города. Кроме того как фольклорист, неравнодушный к необоснованной политике изменения местных названий (и местных культурных традиций), Эда активно включилась в политическую жизнь поселения и баллотировалась в местную администрацию.

Нельзя не упомянуть, что Эда является членом множества фольклористических и антропологических научных сообществ, включая и официальные организации, как, например, Общество изучения современной легенды (ISCLR), в правление которого она входит. Редакция нашего журнала вдвойне рада приветствовать Эду Калмре как члена нашей международной редакционной коллегии.

Наша редакция от всей души желает юбиляру дальнейших научных успехов и надеется, что впереди нас ждет еще множество опубликованных текстов и воплощение в жизнь разнообразных исследовательских проектов Эды Калмре.



Научный журнал
Academic journal

Фольклор и антропология города
Urban Folklore & Anthropology

2018, 1

Основан в мае 2018 г.
Established in May, 2018

Научный редактор
Е. Ф. Югай

Редактор английского текста
М.-В. В. Моррис

Корректурa
В. А. Комарова

Верстка, дизайн
В. Ф. Лурье

Academic Editor
E. F. Yugai

English Language Editor
M.-V. V. Morris

Copy Editor
V. A. Komarova

Layout Editor, Designer
V. F. Lurie

ISSN: 2658-3895

Адрес редакции: 119606, г. Москва, просп. Вернадского, 82, корп. 9
Postal address: Russia, 119606, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82, corpus 9

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ

The journal is published by The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
In case of reprinting, reference to the journal is obligatory.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.
All articles published in the journal have been peer-reviewed.

Подписано в печать 19.10.2018

Формат 70×100/16

Тираж 500 экз. (первый завод — 200 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82, стр. 9

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре: ПИ № ФС77-73157 от 22.06.2018

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

© Авторы

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

© Authors

