

DOI 10.15826/izv2.2019.21.1.013
УДК 821.161.1-3 Яхина +
+ 821.581-3 Лу Синь + 392 +
+ 316.74:82

Сунь Цуйин
*Институт иностранных языков
при Столичном педагогическом университете
Пекин, КНР*

О. А. Нестерова
*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Москва, Россия*

ЖЕНСКИЕ КОММУНИКАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ И ТРАДИЦИОННЫЙ УКЛАД ЖИЗНИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Г. ЯХИНОЙ «ЗУЛЕЙХА ОТКРЫВАЕТ ГЛАЗА» И ЛУ СИНЯ «МОЛЕНИЕ О СЧАСТЬЕ»

Статья посвящена исследованию коммуникативных практик, характеризующих систему традиционного уклада жизни женщины в Китае и России. На основе сопоставительного анализа романа Г. Ш. Яхиной «Зулейха открывает глаза» и рассказа Лу Синя «Моление о счастье» выявляются основные особенности взаимодействий женщины с социальным окружением, семьей и природой: светские и сакральные коммуникативные практики, в основе которых лежат социальные и этнокультурные ценности и этнопсихологические установки. Выявляется противоречивость этнокультурной традиции, формирующей образ жизни женщины; исследуются конструктивные и деструктивные аспекты женских коммуникативных практик. На примере женских образов рассматривается трансформация традиционного уклада в контексте конфликтных отношений между сложившимися традиционными нормами и новыми социокультурными реалиями, описываются различные виды социальных запретов и наказания (вплоть до санкционированного насилия). В произведениях Лу Синя и Г. Ш. Яхиной выявляется параллелизм в художественной репрезентации основных особенностей культурной традиции, регулирующей деятельность женщины в семье и обществе и сходные нравственные и психологические характеристики главных героинь. В статье рассматриваются два уровня реализации женских коммуникативных практик: *муж — жена* и *сын — мать*. Подчеркивается, что в изучаемых произведениях коммуникативные практики женщин представлены не только в границах собственно речевого взаимодействия, но и как описание различных способов невербальной коммуникации (тактильные контакты, жесты, позы), что наиболее важно для раскрытия образа традиционной матери. Рассматриваются особенности реализации таких культурно-коммуникативных сценариев, как «эталонный сценарий», «сценарий обретения смысла» и «сценарий утраты смысла».

К л ю ч е в ы е с л о в а: Лу Синь; Г. Ш. Яхина; женщины; этнокультурная традиция; традиционный уклад жизни; коммуникативные практики.

Цитирование: *Сунь Цуйин, Нестерова О. А.* Женские коммуникативные практики и традиционный уклад жизни в произведениях Г. Яхиной «Зулейха открывает глаза» и Лу Синя «Моление о счастье» // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 2 : Гуманитар. науки. 2019. Т. 21. № 1 (184). С. 181–195.

Поступила в редакцию 21.11.2018

Принята к печати 12.02.2019

Sun Cuiying

*College of Foreign Languages,
Capital Normal University
Beijing, PRC*

Olga A. Nesterova

*National Research University
“Higher School of Economics”
Moscow, Russia*

**WOMEN’S COMMUNICATIVE PRACTICES
AND TRADITIONAL LIFESTYLES
IN GUZEL YAKHINA’S *ZULEIKHA OPENS HER EYES*
AND LU XUN’S *THE NEW YEAR SACRIFICE***

This article examines communicative practices characterising the system of traditional lifestyles of women in China and Russia. Referring to comparative analysis of the novel *Zuleikha Opens Her Eyes* by Guzel Yakhina and the short story *The New Year Sacrifice* by Lu Xun, the authors define the basic types and characteristics of communication of women with their social surrounding, family, and nature. They include social and sacral communicative practices based on social and ethnocultural values and ethno-psychological attitudes. The authors reveal the dual character of ethnocultural tradition forming women’s lifestyle studying constructive and destructive aspects of women’s communicative practices. Women’s characters are studied as examples of the transformation of the traditional lifestyle within the context of conflicting relations between the old traditional norms and new socio-cultural realities and various types of social prohibitions and penalties (to the extent of sanctioned abuse). The works by Guzel Yakhina and Lu Xun reveal parallel trends in the artistic representation of basic characteristics of cultural traditions regulating women’s activities in family and society and similar ethical and psychological features of both main characters. The article studies two levels of women’s communicative practices realisation: “husband – wife”, and “son – mother”. It is emphasised that the works under study both represent women’s communicative practices not only as verbal activity, but as a description of various types on non-verbal communication (touching, gestures, positions), which is more important for the image of a mother. The article examines the realisation of women’s communicative scenarios, such as the “standard scenario”, “scenario of finding meaning” and “scenario of losing meaning”.

К e y w o r d s: Lu Xun; Guzel Yakhina; women; ethnocultural tradition; traditional lifestyle; communicative practices.

C i t a t i o n: Sun, Cuiying, & Nesterova, O. A. (2019). Zhenskie kommunikativnye praktiki i traditsionnyi ukhad zhizni v proizvedeniakh G. Yakhinoi "Zuleikha otkryvaet glaza" i Lu Sinia "Molenie o schast'e" [Women's Communicative Practices and Traditional Lifestyles in Guzel Yakhina's *Zuleikha Opens Her Eyes* and Lu Xun's *The New Year Sacrifice*]. *Izvestia. Ural Federal University Journal. Series 2: Humanities and Arts*, 21, 1 (184), 181–195.

Submitted on 21 November, 2018

Accepted on 12 February, 2019

Культурные ценности традиционного уклада жизни ярче всего раскрывались в художественной литературе России и Китая через призму социальных конфликтов и культурных перемен XX и XXI вв., испытывавших на прочность старые механизмы регулирования межгрупповых и межличностных отношений. Драматизм взаимодействия между традиционными устоями и динамикой перемен находил отражение в образной структуре и развитии сюжетных линий, раскрывающих коммуникативные модели и поведенческие установки героев. К художественному исследованию женских коммуникативных практик традиционного типа обращались такие писатели, как Ба Цзинь («Семья», 巴金 «家»), Лу Синь («Моление о счастье», 鲁迅 «祝福»), Цао Юй («Гроза», 曹禺 «雷雨»), М. А. Шолохов («Тихий Дон»), В. Г. Распутин («Прощание с Матёрой»), Б. А. Можаяев («Мужики и бабы»), Г. Ш. Яхина («Зулейха открывает глаза») и др.

Целью сопоставительного анализа двух литературно-художественных источников, раскрывающих уязвимость культурных традиций в периоды социальных трансформаций: романа современной российской писательницы Г. Ш. Яхиной «Зулейха открывает глаза»¹ и рассказа классика китайской литературы XX в. Лу Синя — «Моление о счастье» («祝福») — является выявление сходства и различия представленных в них коммуникативных (вербальных и невербальных) практик традиционного типа, описание которых позволяет авторам раскрыть драматизм судеб главных героинь, живущих в одно время (в первой половине XX в.) в условиях жесткой детерминации этнокультурными нормами и традицией.

В рамках данного исследования коммуникативные практики понимаются как «упорядоченные совокупности образцов рациональной деятельности, направленной на передачу / прием социально-значимой информации» [Зотов, Лысенко], обеспечивающие взаимодействие людей с помощью вербальных и невербальных средств. Этнокультурная традиция рассматривается не только

¹ Роман был впервые опубликован в РФ в 2015 г. в Редакции Елены Шубиной издательства АСТ (литературные премии «Большая книга», «Книга года», «Ясная поляна»). В КНР этот роман в 2016 г. был переведен на китайский язык («祖列依哈睁开了眼睛», (俄罗斯) 古泽尔 雅辛娜 著, 张杰, 谢云才 译. 北京, 人民文学出版社, 2017年.) и признан лучшим зарубежным романом XXI в. (в номинации 2016 г.).

² Рассказ был впервые опубликован в Китае в марте 1924 г. в журнале «东方杂志» («Восток»).

как «основной накопитель и транслятор стандартизированного социального опыта сообщества» [Флиер, с. 337]; но и как *культурный текст*, «аккумулирующий в себе всю совокупность норм и образцов социально рекомендуемого поведения» [Там же]; базовый и устойчивый элемент культуры [李中华, 张文定主编, с. 11]; «способ мышления, психологические состояния, ценностная шкала» [王锦贵主编, с. 5]; «этикет, обычаи, обряды и ритуалы» [朱筱新编著, с. 4]; гарант стабильности развития этнокультурного сообщества и «закрепленные в коллективной памяти <...> стереотипы действий и поведения (трудового, бытового, вплоть до сексуального)» [Кожин, с. 6]. Понимание сущности коммуникативных процессов с позиций семиотики, культурной антропологии и культурологии позволяет изучать традиционные женские коммуникативные практики, представленные в художественной литературе не только в виде диалогов, но и в форме описания невербального взаимодействия героев с социумом и миром сакрального.

Лу Синь раскрыл социальные противоречия, возникшие после Синьхайской революции 1911 г. Критическое осмысление автором традиционных («феодалных») предрассудков, принимавших антигуманные формы, нашло отражение в художественном исследовании судьбы главной героини — тетушки Сян-линь. Всеобщее презрение окружающих людей вселяет в Сян-линь «духовный всеохватывающий страх», который «мучит и убивает ее» [唐弢著, с. 27–28]. Чэнь Юн в статье «Анализ реализма в рассказах Лу Синя» [陈涌] выявляет в произведении конфликт между личностью и этнокультурной традицией, разрыв между мечтой о личном счастье и социальными табу.

Роман Г. Ш. Яхиной раскрывает противоречивую роль этнокультурной традиции в семейной и социальной жизни женщины в СССР в 30-е гг. XX в., с одной стороны, формирующей картину мира героини, помогающей сохранить нравственные ориентиры, а с другой — лишаящей возможности стать счастливой. Зулейхе, хрупкой женщине из татарской деревни, отправленной под конвоем вместе с тысячами других раскулаченных крестьян-переселенцев зимой 1930 г. в далекую Сибирь, удалось выжить. Традиции, с детства заложенные в основу ее мировоззрения, помогли ей в критической ситуации, в отличие от Сян-линь, которую традиционные предрассудки убивают.

Сян-линь, нищенка с бамбуковой корзинкой, седая, истощенная, опирающаяся на «长的竹竿, 下端开裂了» [鲁迅, с. 103] («длинную бамбуковую палку, расщепленную внизу» [Лу Синь, с. 132]³), просит подаяния в местечке Лучжэнь. В свои сорок лет она похожа на старуху. В канун празднования Нового года (Праздника весны — 春节) во время совершения обряда «Моление о счастье» (祝福, 祈福) Сян-линь кончает жизнь самоубийством. «还不是穷死的» [鲁迅, с. 105] («Умерла от бедности» [Лу Синь, с. 135]) — считают люди, но в действительности женщину убивает не бедность, а презрение окружающих.

³ Здесь и далее фрагменты текста Лу Синя даны в переводе на русский Ал. Рогачева [Лу Синь, с. 130–149].

Нарушив конфуцианские требования соблюдения женского целомудрия во время вдовства (особые коммуникативные предписания, которые Линь Юйтан называл «людоедским ритуалом» [Линь, с.138]) и не имея материальной и моральной поддержки своей семьи, оставшись без мужа и потеряв сына, Сян-линь превратилась в отверженную. В рассказе Лу Синя, как и в романе Г. Ш. Яхиной, раскрывается амбивалентность национальной традиции, которая, с одной стороны, имеет конструктивный характер (объединяет людей, регулирует отношения между ними, дает им ценностные ориентиры), а с другой — деструктивный: отрицает всё, что ей противоречит.

Созданные писателями образы женщин, каждый в своей этнокультурной системе координат, отражают конфликтные отношения с традицией, несмотря на то, что героини не идут сознательно на конфронтацию с обществом, не нарушают социокультурные запреты намеренно; не поддаются чувствам и страстям, увлекающим их за пределы норм и приличий; не являются убежденными противницами традиций, — напротив, уважают образ жизни, свойственный их сородичам и предкам, не мыслят свое существование вне его, ищут духовные опоры и психологическую поддержку только в рамках собственной традиционной культуры.

Авторы описывают сакральные и светские (семейные и социокультурные) вербальные и невербальные коммуникативные практики в функциональном, аксиологическом и этическом аспектах.

Сакральные коммуникативные практики

Сопоставление духовно-религиозных основ мировоззрения героинь позволяет обнаружить сходство сакральных семиотических пространств, заданных традиционной культурой и влияющих на формирование моделей их поведения.

Анимистические верования (вера в духов и души умерших) детерминируют содержание вербальных и невербальных коммуникативных практик Зулейхи, героини романа Г. Ш. Яхиной. Анимизм органично сочетается с верой в Аллаха. Представления о сакральных силах природы сформировались под воздействием народных сказаний о волшебном мире за пределами деревни, за лесом, где «начинался дремучий урман, буреломная чащоба, обиталище диких зверей, лесных духов и всякой дурной нечисти» [Яхина, с. 18]. Зулейха различает сферы влияния духов дома, бытовых построек и деревни, знает их предпочтения и характер.

Героиня вступает в сакральную коммуникацию с духами при помощи ритуалов, включающих в себя три компонента: речевые формулы, символические ритуально-обрядовые действия и религиозную мифологию. Общение женщины с миром сакрального вербально представлено просьбами и мольбами: она обращается к духу кладбища и к душе умершей дочери с просьбой о прощении [Там же, с. 67]; разговаривает с синицей, в которую, по ее мнению, вселилась душа дочери [Там же, с. 66]; просит духа околицы потолковать «с духом кладбища,

чтобы присмотрел за могилами дочек, укрыл их снегом потеплее» [Яхина, с. 25]. Зулейха совершает ритуальные действия: приносит в жертву духу околицы сладкую пастилу.

Диалоги с духами автор не воспроизводит. О том, что коммуникация состоялась, свидетельствует результат. По косвенным признакам Зулейха делает вывод о том, что коммуникация прошла успешно и дух околицы, услышав ее, принял жертву: листочки пастилы, брошенные ею в поле, ветер не вернул. Она верит, что просьба будет выполнена. Обращаясь к духу умершей дочери, героиня формулирует желаемый ответ: «Знаю, не сердись. Ты и сама рада помочь родителям» [Там же, с. 67]. В сибирской тайге сакральные коммуникативные ожидания героини связаны с возможной реакцией духов на ее появление в лесу. Поскольку из лесной чащи ей удастся вернуться домой, она расценивает это как благоприятный результат сакральной коммуникации: «урман милостив к ней, не сердится за вторжение» [Там же, с. 335].

Зулейха разграничивает коммуникативные пространства Бога и духов. В Сибири она обращается с молитвой к Всевышнему, но, не получив ответа (жизненная ситуация ее не улучшилась, голод не прекратился), приходит к выводу, что «Аллах их не видит и не слышит» [Там же]. Для Зулейхи этот вид коммуникации становится бессмысленным, поскольку в «урмане молитвы не работают» [Там же, с. 20] и взор Аллаха сюда не проникает. Тайга воспринимается ею как коммуникативная территория исключительно сакральных сил природы.

Если в картине мира Зулейхи представлен симбиоз ислама и анимизма, то в мировосприятии Сян-линь вера в духов переплетается с китайским культом предков и опирается на сложную синкретическую религиозно-этическую систему, сочетающую конфуцианские положения, буддийские и языческие верования и мифы. Это обуславливает уникальность содержания ее коммуникативных практик.

В рассказе Лу Синя описывается вера китайцев в Бога очага (灶神或灶王爷), которого жители Лучжэня провожают накануне Нового года. Для Сян-линь имеет большое значение участие в обряде «Моление о счастье» и умилоствление Бога очага (灶神或灶王爷) [张晓华 主编, с. 26–27], который выполняет важную посредническую функцию в общении людей с богами и, согласно народным поверьям, «ездит на своей лошади на небо к главному богу и докладывает ему о всех добрых и плохих делах, совершенных за истекший год» [Баранов, с. 8]. Домочадцы лишают Сян-линь возможности участвовать в общих приготовлениях из суеверных представлений о том, что «плохие» поступки Сян-линь могут навредить всем членам семьи, лишив покровительства Бога очага, а значит, и Бога счастья.

Согласно народным поверьям, провинившейся героине грозит страшное наказание в аду: «你想, 你将来到阴司去, 那两个死鬼的男人还要争, 你给了谁好呢? 阎罗大王只好把你锯开来, 分给他们. 我想, 这真是» [鲁迅, с. 111] («Сама подумай, — говорит ей матушка Лю-ма, — попадешь на тот свет, а души твоих

мужей начнут там из-за тебя драться. С кем же из них ты пойдешь? Князю ада Ян-ло придется распилить тебя пополам и отдать им по половинке» [Лу Синь, с. 147]).

Сян-линь озабочена проблемами загробной жизни и боится, что расплата за проступки неминуема после смерти. Обращаясь к главному герою-рассказчику, человеку образованному, обладающему прогрессивными гуманистическими взглядами, она задает вопросы: «一个人死了之后, 究竟有没有魂灵的?» («Когда человек умирает, остается после него душа или нет?»); «也就有地狱了?» («Ад тоже есть?»); «那么, 死掉的一家的人, 都能见面的?» («Члены одной семьи могут там встретиться после смерти?») [鲁迅, с. 103]. Ответ «我也说不清.» («Я ничего определенного сказать не могу») [鲁迅, с. 104] героиня воспринимает как подтверждение самых страшных ожиданий. Ее страхи перед загробным миром небезосновательны: князя ада Ян-ло (阎王爷) невозможно обмануть или задобрить.

Прагматичное народное мышление китайцев все же оставляет грешнику надежду на послабление в аду. Согласно народным верованиям, чтобы смягчить наказание или спасти себя от загробных мучений, нужно было совершить ритуал прижизненного символического самоуничтожения: «我想, 你不及早抵当. 你到土地庙里去捐一条门槛, 当作你的替身, 给千人踏, 万人跨, 赎了这一世的罪名, 免得死了去受苦.» [鲁迅, с. 111] («Ты пойдешь в кумирню и сделай пожертвование: купи доску для порога. Этот порог будет как бы твоим телом; пусть тысячи людей пройдут по нему, пусть десятки тысяч людей топчут его. Так ты искупишь свой грех в этой жизни и спасешь себя от загробных мук» [Лу Синь, с. 147]).

Накопив деньги и получив разрешение от хранителя, Сян-линь жертвует все средства на порог кумирни. Результат данной сакральной коммуникации расценивается ею как благоприятный: «她便回来, 神气很舒畅, 眼光也分外有神.» [鲁迅, с. 112] («Когда она вернулась домой, лицо ее выражало полное успокоение, и в глазах появились проблески жизни» [Лу Синь, с. 148]).

В рамках сакрального семиотического пространства порог для кумирни, оплаченный Сян-линь, выступает как знак системы невербальной коммуникации. В рамках выполнения ритуальных действий возникает полилог между главной героиней, жителями местечка и божественными силами. Лу Синь не описывает ритуал целиком, и читателю остается домыслить коммуникативную ситуацию, исходя из описания начального и конечного моментов. Героиня с помощью знаков невербальной коммуникации («порог», с которым она отождествляет себя и свою судьбу) передает сообщение божественным силам: признает вину перед обществом и богами за недостойные поступки; выражает готовность нести ответственность за содеянное и умоляет о смягчении наказания. Жители местечка, приходя в кумирню и наступая на порог, сознательно или бессознательно используют знак «порог» в коммуникативной практике символического наказания. В свою очередь, божественные силы,

оценивая соответствие ритуальных действий установленным нормам, «принимают жертву» и «обещают помилование». Автор показывает, что сакральные коммуникативные практики тесно переплетаются с социокультурными и являются их проекцией: нарушив социальные требования, героиня пытается исправить ошибки с помощью инструментов сакральной коммуникации.

Традиционные светские коммуникативные практики

Женское коммуникативное пространство в рамках традиционной культуры ограничивается пределами этнокультурного сообщества и семьи, которая является стержневым социальным институтом. В рамках данной статьи рассматриваются два уровня взаимодействия, представленные в исследуемых литературно-художественных источниках: «муж — жена»; «сын (муж) — мать (свекровь)»⁴.

Модель традиционных отношений «муж — жена»

В романе Г. Ш. Яхиной отношения между Зулехой и ее мужем Муртазой представлены как лишённые внешней и внутренней диалогичности (отсутствует взаимопонимание; взаимодействие сведено к минимуму), более того, они практически бессловесны. Процесс передачи информации однонаправленный: муж отдаёт краткие руководящие распоряжения; жена их выполняет. Муртаза осуществляет функции руководства, контроля и наказания (применяет физическую силу, угрозы и оскорбления). Вербально выраженная реакция жены на его действия, ее чувства и мнения не представляют для него интереса. Муж реализует репрессивный коммуникативный сценарий, следуя которому он никогда не называет жену по имени (либо просто «женщина», либо «мокрая курица»); редко отвечает на ее вопросы, демонстративно игнорируя их; ругает за нерасторопность и лень; унижает; бьет за малейшую провинность; позволяет в отношении жены грубые и унижительные шутки.

Автору романа удалось выразить специфику чувства благодарности подвластной жены, занимающей низкую ступень в ролевой внутрисемейной иерархии: она склонна к самоуничтожению и возвеличиванию мужа; испытывает чувство страха и стыда. Традиция оправдывает подобное поведение: муж не обязан проявлять нежность по отношению к женщине, которая за пятнадцать лет совместной жизни не родила ему сына. Сексуальные отношения лишены позитивной эмоционально-чувственной окраски. Вступая в них, Зулеха чувствует себя «маслобойкой» и не смеет отказаться от сексуального контакта даже после жестокого рукоприкладства.

⁴ В произведениях Лу Синя и Г. Ш. Яхиной описаны и иные уровни, формы и модели взаимодействия женщины в рамках семьи и этнокультурного сообщества, а также за их пределами, где в качестве коммуникантов выступают, например, свекровь, другие члены семьи, соседи, жители деревни или местечка и люди из социального пространства, внешнего по отношению к традиционному обществу. В данной статье рассматриваются только два уровня коммуникации, которые являются доминирующими для понимания процесса влияния традиционных установок и ценностей на женские коммуникативные практики.

В рассказе «Моление о счастье» коммуникативная модель «муж — жена» сопоставима с предыдущей по нескольким параметрам: возрастное и социальное неравенство супругов; насильственные действия со стороны мужа; уязвимость социальных позиций женщины в ситуации вдовства; изменение ролевого статуса в связи с рождением / гибелью ребенка. В отличие от старого мужа Зулейхи, первый муж Сян-линь моложе ее лет на десять. От первого брака детей (сыновей) не было, что не позволило женщине занять достойное место в большой семье. Вторым мужем стал крестьянин из дальней горной деревни. По мнению окружающих, он «男人有的是力气, 会做活; 房子是自家的。——唉唉, 她真是交了好运了。」 [鲁迅, с. 108] («здоровый, может работать. Дом у них свой. На этот раз ей повезло» [Лу Синь, с. 141]). Семейная жизнь с ним началась у Сян-линь с изнасилования. Несмотря на сопротивление женщины-вдовы, которая «她一路只是嚎, 骂, 抬到贺家坎, 喉咙已经全哑了。」 [鲁迅, с. 108] («выла истошным голосом и ругалась, а когда ее принесли, была совсем без голоса и почти что онемела» [Лу Синь, с. 141]), отказываясь вступать в табуированный традицией брак, ее связали веревкой, отнесли на носилках к месту бракосочетания, силами нескольких мужчин заставили поклониться алтарю, пресекли попытку суицида в священном месте (она разбила висок об угол жертвенного стола) и заперли с женихом в комнате для новобрачных. Невеста долго кричала и на следующий день не смогла подняться с кровати. В данной ситуации бракосочетания вербальная составляющая выполняет вторичную, сопроводительную функцию (слова, особенно мольбы и протесты женщины, не играют никакой роли); главными являются невербальные действия и знаки, выражающие репрессивный характер культурного сценария.

Модель традиционных отношений «сын (муж) — мать (свекровь)»

Сходство коммуникативных практик в рамках реализации данной модели обусловлено тем, что наличие в семье одного или нескольких сыновей является базовой ценностью патриархальной культуры. С наследником связаны надежды на сохранение и воспроизводство семьи как в физическом, так и в социокультурном смысле, поэтому женщина, не способная иметь сына, в рамках традиционного социума обладает низким статусом. Лу Синь и Г. Ш. Яхина обращают особое внимание на описание взаимодействия матери и сына, выявляют их социокультурную и этнопсихологическую основу. В произведениях представлены три сценария женского поведения, обусловленные социальным статусом: 1) «эталонный сценарий» — Упыриха, в соответствии с традицией, полностью реализовала себя как мать (вырастила и воспитала сына, который о ней заботится в старости); 2) «сценарий обретения смысла» — Зулейха проходит путь от презируемой невестки и жены, которая рождает только дочерей, до счастливой матери (воспитала сына и сделала все возможное, чтобы его судьба состоялась); 3) «сценарий утраты смысла» — Сян-линь, обретая статус достойной матери, теряет сына (он погибает).

В романе «Зулейха открывает глаза» этот вид светских коммуникативных практик раскрывается примерами отношений Упырихи и Зулейхи с сыновьями.

При всех различиях формальных элементов коммуникации обнаруживается базовое сходство: дети являются единственной ценностью и воплощением смысла жизни матерей. Отношения характеризуются сильной эмоциональной связью и самопожертвованием. Взаимодействия Упырихи и ее сына Муртазы представлены в произведении как перманентный диалог, основанный на глубоких чувствах и взаимопонимании; они наполнены сильными положительными эмоциями, граничащими со страстью. Вербальная коммуникация усиливается с помощью невербальных средств: «Мама, мама... — Муртаза сжимает тело матери сильно и хватко, как борец кереш обнимает противника, а любовник — тело желанной женщины» [Яхина, с. 55].

Г. Ш. Яхина раскрывает значимость традиционных отношений в описании уникальной коммуникативной практики женщины-матери, которая выстраивает взаимодействие с единственным сыном, не имея возможности его видеть и слышать (она слепа и глуха) и используя такие каналы восприятия информации, как осязание и обоняние. Беседа Упырихи и Муртазы [Там же, с. 52–58], случайным свидетелем которой становится Зулейха, начинается с физиологического ощущения матерью присутствия сына в своей избе (она реагирует на сигнал — низкие частоты его голоса). Затем устанавливается тактильный контакт с сыном (крепкие объятия, не прерываемые во время беседы). Поза, жесты и касания сына свидетельствуют о его полном доверии собеседнице. Мать, не имея возможности воспринимать аудиально и визуально выраженную информацию, интуитивно «считывает» реплики сына по касаниям и позам, сопровождающим речь: перед матерью Муртаза стоит на коленях, «уткнув бритую голову с проблесками седой щетины в живот матери и крепко обхватив ее большое тело» [Там же, с. 52]; говорит, «не отрывая лица от материнского живота» [Там же], «трется лбом о колени матери, глубже зарываясь в нее» [Там же, с. 53].

Столетняя Упыриха, хорошо зная своего сына, «считывает» значения невербальных знаков, поэтому ее реплики звучат в диалоге так, как если бы она их слышала. Она физически ощущает сына как младенца в утробе: до сих пор их связывает крепкая «пуповина» («с руку толщиной», которую после родов «бабка... еле ножом распилила» [Там же, с. 55]) — символ неразрывной связи, взаимопонимания и эмпатии. Мать сопровождает речевые высказывания невербальными знаками: она «гладит сына по спине широко и спокойно, как ласкают, успокаивая, разгоряченных жеребцов после скачек» [Там же, с. 53], гладит по голове, берет его голову в свои ладони и т. д. Для Упырихи не важно, о какой именно проблеме рассказывает ей сын (в диалоге реплики сына могут быть заменены любыми другими), она «чувствует», что проблема существует и что ее Муртаза нуждается не столько в конкретных рекомендациях, сколько в эмоциональной и моральной поддержке, ищет утешения и ласки. Мать внушает ему уверенность и спокойствие. Финал беседы свидетельствует о высокой эффективности коммуникации: собеседники удовлетворены (сын поднимается с колен, благодарит мать, гладит ее, целует руки, укладывает в постель; мать засыпает).

В подсознании Зулейхи образ свекрови долгие годы живет не только как воспоминание о домашней тирании (Упыриха унижала и притесняла ее), но и как своего рода эталон татарской матери. В Сибири женщину посещают видения, где дух умершей Упырихи оценивает ее действия, критикуя за неумение справиться с младенцем («Мой сын так не плакал» [Яхина, с. 312]) и нецензурно ругая за симпатию к убийце Муртазы коменданту Игнатову [Там же, с. 350]. Отношения с сыном Юзуфом, так же, как у Упырихи с Муртазой, имеют ярко выраженную психофизиологическую основу и большой эмоциональный заряд: мальчик «обхватывает ее руками, вжимается головой. Она опускает лицо в макушку сына, вдыхает родной запах» [Там же, с. 397]. На примере Зулейхи, в отличие от свекрови, Г. Ш. Яхина, помимо невербально выраженного эмоционального взаимодействия матери и сына, раскрывает роль женщины в транслировании значимых для следующего поколения культурных образцов и этнокультурных знаний. «Бессловесность» Зулейхи, характеризующая ее коммуникацию с мужем и свекровью, исчезает, и героиня «обретает дар речи» в отношениях с подрастающим сыном, беседы с которым она ведет непрерывно.

В общении Зулейхи с сыном [Там же, с. 398–402] важную роль играет передача ею знаний об окружающем мире, о мифах и легендах, об истории татарского народа. Зулейха не просто излагает сведения о социуме, природе и мире сакрального, она формирует личность художника, которым в дальнейшем станет ее сын. Женщина, прошедшая через разрушительные испытания, злобу, ненависть и насилие, в диалогах с сыном демонстрирует красоту своей души и красоту мироздания. Она внимательно выслушивает вопросы, подробно отвечает на них, иногда сопровождая речь шутливыми действиями, которые вызывают смех сына. Зулейха корректирует свои высказывания, учитывая замечания Юзуфа, который «внимательно следит за тем, чтобы ни одна деталь не выпала из любимой истории» [Там же, с. 400]. Рождение мальчика актуализирует в ее сознании базовые архетипы традиционной культуры, наполняет ее жизнь смыслом.

Лу Синь, описывая действия тетушки Сян-линь, представляет особый вид коммуникативной практики: внутренний диалог с погибшим сыном опосредован диалогами с представителями этнокультурного сообщества. Жителям местечка она «她就只是反复的向人说她悲惨的故事，常常引住了三五个人来听她。」 [鲁迅, с. 110] («без усталости повторяла свой горестный рассказ, и всегда находилось несколько человек, готовых ее послушать» [Лу Синь, с. 145]). Люди сначала выражали сочувствие (плакали, тяжело вздыхали, просили повторить рассказ, демонстрировали понимание и сострадание). Затем история вдовы приобрела нулевую информативность: «她的悲哀经大家咀嚼赏鉴了许多天，早成为渣滓，只值得烦厌和唾弃。」 [鲁迅, с. 110] («ее печальный рассказ, так долго волновавший окружающих, всем надоел и вызывал теперь только раздражение» [Лу Синь, с. 145]), люди стали смеяться и издеваться над ней. Лу Синь пишет, что женщины, вступая в диалог с героиней, поначалу даже «不独宽恕了她似的，脸上立刻改换了鄙薄的神气，还要陪出许多眼泪来。」 [鲁迅, с. 110] («прощали содеянный ею грех и не только переставали презирать ее, но и плакали вместе с ней над ее

горем» [Лу Синь, с. 144]). Автор передает специфику отношений в традиционном обществе и показывает, что в китайской национальной психологии существенное место занимают коммуникативно-прагматические установки и иерархия социальных ценностей, доминирующие над внутренним (психологическим и нравственным) миром отдельного человека и управляющие им. Совесть, стыд, смущение и позор связаны с социокультурными концептами «лицо», «коммуникативные отношения», «связи» и «воздаяние за услуги» [Спешнев, с. 126]. Концепции «лица» и «стыда» (как этнопсихологические феномены) «определяют содержание и во многом обуславливают мотивационную сторону коммуникативного поведения китайцев» [Собольников, с. 49].

Лу Синь раскрыл разрушительную изнанку и внутренние противоречия традиционных коммуникативных практик. Поведение женщины не может безнаказанно выходить за заранее установленные и четко обозначенные традиционными социальными институтами пределы. Позор женщины воспринимается в традиционном социуме как позор для всех членов сообщества, и, чтобы избавиться от него, традиционная культура предлагает различные способы, вплоть до самоуничтожения человека. Устами героя-рассказчика автор озвучивает жестокий постулат: «在现世, 则无聊生者不生, 即使厌见者不见, 为人为己, 也还都不错。」 [鲁迅, с. 105] («В современном обществе тот, кто теряет интерес к жизни и кончает счеты с ней, или исчезает с глаз людей, у которых одним видом своим вызывал неприязнь, — тот совершает благое дело и для себя, и для других» [Лу Синь, с. 136]). Чувство вины пронизывает жизнь Сян-линь: вина перед сыном, которого не уберегла; вина перед обществом, законы которого не смогла соблюсти; вина перед духами и богами, которых не смогла умиловить.

Произведения Г. Ш. Яхиной «Зулейха открывает глаза» и Лу Синя «Моление о счастье», являясь художественными исследованиями важных социальных, культурных и психологических проблем жизни женщины в традиционном обществе, выявляют степень обусловленности традиционных женских коммуникативных практик доминирующими нормами и ценностями. Сопоставительное изучение этих источников позволяет сделать ряд выводов.

1. Этнокультурные традиции и уклад жизни играют значимую роль в регулировании поведения женщины, в формировании коммуникативных ожиданий и в выстраивании культурных сценариев. Писатели обращают внимание на амбивалентность традиций: с одной стороны, они имеют конструктивный характер (создают стабильные основы для осуществления женщиной в семье своих обязанностей; формируют устойчивую систему мировоззренческих и поведенческих координат); с другой — накладывают табу на все коммуникативные контакты, которые могут представлять угрозу для существования семьи и социума. Табуированные формы женского поведения вызывают порицание со стороны членов традиционного сообщества и порождают различные формы наказания (вплоть до санкционированного насилия). Страх, стыд и вина — три базовых чувства, которые подкрепляют действенность культурных запретов и служат регуляторами женских коммуникативных практик в традиционном обществе.

2. В анализируемых произведениях представлен иерархический характер традиционных внутрисемейных отношений, показано место женщины в патриархальной семье. Модели традиционных отношений «муж — жена» и «сын (муж) — мать (свекровь)» имеют однотипный характер. Внутренний мир женщины, с точки зрения традиционной культуры, не обладает ценностью, сравнимой с важностью ее биологических и физиологических характеристик (способность рожать сыновей и выполнять тяжелую работу). Именно поэтому героини Лу Синя и Г. Ш. Яхиной характеризуются сходными чертами: работящие, выносливые, покорные, исполнительные, сдержанные, терпеливые, почитающие традиции, испытывающие чувство вины и стыда.

3. В рамках патриархальной семьи формируются смысложизненные ориентиры и установки женщины. Одной из главных ценностей и приоритетных целей является рождение сына (сыновей), которое не просто усиливает позиции матери в рамках семейной системы, но оказывает воздействие на ее эмоционально-волевые характеристики. В романе Г. Ш. Яхиной главная героиня только с рождением сына обретает смысл жизни, избавляется от чувства женской неполноценности и в условиях социального слома и полного разрушения института традиционной семьи приспосабливается к новой жизни и сохраняет целостность личности. Героиня рассказа Лу Синя, напротив, теряя сына, семью, не находит в себе моральных и физических сил противостоять натиску традиционных предрассудков и, сломленная презрением окружающих, утрачивает смысл жизни и умирает.

4. Писатели обнаруживают значимость сакральной коммуникации в жизни женщины, описывают способы взаимодействия с миром богов, духов и душ умерших людей, тем самым раскрывая компенсаторную функцию религии и религиозно-духовных практик. Героини произведений, участвуя в ритуально-обрядовых действиях, стремятся обрести психологическую и нравственную поддержку, которой лишены в семье и в обществе. Глубоко проникая в духовно-фантастический мир женщины, существующий параллельно реальности и занимающий в картине мира носительниц и татарской, и китайской традиционных культур одну из главных позиций, Г. Ш. Яхина раскрывает внутренний мир своей героини, в котором нашел отражение симбиоз ислама и анимизма, а Лу Синь описывает мировосприятие китайской женщины не только как синтез анимизма с китайским культом предков, но и как синкретичную этико-религиозную систему, сочетающую конфуцианские положения, буддийские и языческие верования и мифы, влияющие на формирование специфических коммуникативных практик.

5. Сложные коммуникативные практики писатели представляют, описывая различные способы невербальной коммуникации, что важно для раскрытия образа матери — любящей, способной к самопожертвованию, выстраивающей отношения с ребенком с помощью всех возможных каналов и средств коммуникации. Тактильные ощущения, жесты, ольфакторные знаки, позы — все это дополняет, а в некоторых случаях и заменяет вербальную коммуникацию матери и сына. В исследуемых произведениях доминирующая роль женщины

раскрывается при актуализации «эталонного сценария», «сценария обретения смысла» и «сценария утраты смысла».

6. Ценностные доминанты традиционного образа жизни женщины ярко высвечиваются в переломные эпохи, когда традиция подвергается критике и разрушению, когда меняются модели поведения, когда происходит трансформация картины мира и изменения коммуникативных практик. В произведениях Лу Синя и Г. Ш. Яхиной на основе образов женщин, подчиненных сложившимся традициям, переосмыслиются нравственные ценности меняющегося мира, раскрывается конструктивность и деструктивность этнокультурной традиции.

Источники

- Лу Синь*. Моление о счастье / пер. с кит. Ал. Рогачева // Лу Синь. Избранное / вступит. ст. Н. Федоренко ; пер. с кит. под ред. Вл. Рогова. М. : Гос. изд-во худож. лит., 1952. С. 130–149.
- Яхина Г. Ш.* Зулейха открывает глаза. М. : АСТ : Редакция Елены Шубиной, 2018.
- 鲁迅, 鲁迅小说全集, 北京, 群言出版社, 2015年. (*Лу Синь*. Полное собрание сочинений Лу Синя. Пекин : Цюньян чубаньшэ, 2015). С. 102–112.

Исследования

- Баранов И. Г.* Верования и обычаи китайцев. М. : Муравей-Гайд, 1999.
- Зотов В. В., Лысенко В. А.* Коммуникативные практики как теоретический конструкт изучения общества [Электронный ресурс] // Теория и практика общественного развития. 2010. № 3. С. 53–55. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/kommunikativnye-praktiki-kak-teoreticheskiy-konstrukt-izucheniya-obschestva> (дата обращения: 21.01.2019).
- Кожин П. М.* Традиции в системе этноса // Этногр. обозрение. 1997. № 6 (ноябрь-декабрь). С. 3–13.
- Линь Юйтан.* Китайцы: моя страна и мой народ / пер. с кит. и предисл. Н. А. Спешнева. М. : Вост. лит., 2010.
- Собольников В. В.* Этнопсихологические особенности китайцев. Новосибирск : Рос. акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации : Сиб. акад. гос. службы, 2001.
- Спешнев Н. А.* Китайцы: особенности национальной психологии. СПб. : КАРО, 2011.
- Флиер А. Я.* Культурология для культурологов. М. : Согласие, 2010.
- 陈涌. 论鲁迅小说的现实主义 // 李宗英, 张梦阳编. 六十年鲁迅研究论文选 (下). 北京: 中国社会科学出版社, 1982年. (*Чэнь Юн*. Анализ реализма в рассказах Лу Синя // Ли Цзуньин, Чжан Мэнъян. Исследовательские очерки творчества Лу Синя за последние 60 лет. Ч. 2. Пекин : Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1982). С. 81–85 (на кит. яз.).
- 李中华, 张文定 主编. 论中国传统文化. 北京: 生活·读书·新知三联书店出版发行, 1988年. (*Ли Чжунхуа, Чжан Вэньдин*. Беседы о традиционной культуре Китая. Пекин : Шэнхо, душу, синьчжи сань лян шудянь чубаньшэ, 1998) (на кит. яз.).
- 唐弢 著, 鲁迅 - 文化新军的旗手, 长沙: 湖南人民出版社, 1979年. (*Тан Тао*. Лу Синь — знаменосец новой культуры. Чанша : Хунань жэньминь чубаньшэ, 1979) (на кит. яз.).
- 王锦贵主编. 中国文化史简编. 北京: 北京大学出版社, 2004年. (Краткие очерки истории культуры Китая / под ред. Ван Цзиньгуэй. Пекин : Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2004) (на кит. яз.).
- 张晓华 主编. 中国传统节日文化研究. 北京: 中国青年出版社, 2007年. (Исследование культуры традиционных китайских праздников / под ред. Чжан Сяохуа. Пекин : Чжунго циньнянь чубаньшэ, 2007) (на кит. яз.).
- 朱筱新 编著. 中国传统文化. 北京: 中国人民大学出版社, 2010年. (Традиционная культура Китая / под ред. Чжу Сяосинь. Пекин : Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2010) (на кит. яз.).

References

- Baranov, I. G. (1999). *Verovaniya i obychai kitaytsev* [Chinese Beliefs and Practices]. Moscow: Muravey-Guide. (In Russian)
- Chen', Yun (1982). An Analysis of Realism in the Stories by Lu Xun. In Li, Zhongying & Zhang, Mengyang, *Sixty Years of Lu Xun's Research Papers* (Pt. 2, pp. 81–85). Beijing: Zhong guo she hui ke xue chu ban she. (In Chinese)
- Flier, A. Ya. (2010). *Kul'turologiya dlya kul'turologov* [Culture Studies for Cultural Theorists]. Moscow: Soglasie. (In Russian)
- Kozhin, P. M. (1997). Traditsii v sisteme etnosa [Traditions in an Ethnic System]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 6, 3–13. (In Russian)
- Li, Zhonghua, & Zhang, Wending (1988). *On Chinese Traditional Culture*. Beijing: Sheng huo-du shu-xin zhi san lian shu dian chu ban fa xing. (In Chinese)
- Lin', Yuytan (2010). *Kitaytsy: moya strana i moy narod* [My Country and My People]. Moscow: Vost. lit. (In Russian)
- Sobol'nikov, V. V. (2001). *Etnopsikhologicheskie osobennosti kitaytsev* [Ethno-psychological Peculiarities of Chinese People]. Novosibirsk: Ros. akad. gos. sluzhby pri Prezidente Ros. Federatsii; Sib. akad. gos. sluzhby. (In Russian)
- Speshnev, N. A. (2011). *Kitaytsy: osobennosti natsional'noy psikhologii* [Chinese People: Peculiarities of National Psychology]. St Petersburg: KARO. (In Russian)
- Tang, Tao (1979). *Lu Xun — the Bearer of the New Culture*. Chang sha: Hu nan ren ming chu ban she. (In Chinese)
- Wan, Jinguei (Ed.). (2004). *Short Notes on the History of the China Culture*. Beijing: Beijing da xue chu ban she. (In Chinese)
- Zhang, Xiaohua (Ed.). (2007). *A Study of Chinese Traditional Culture Festivals*. Beijing: Zhong guo qin nian chu ban she. (In Chinese)
- Zhu, Xiaoxin (Ed.). (2010). *Chinese Traditional Culture*. Beijing: Zhong guo ren ming da xue chu ban she. (In Chinese)
- Zotov, V. V., & Lysenko, V. A. (2010). Kommunikativnye praktiki kak teoreticheskiy konstrukt izucheniya obshchestva [Communicative Practices as a Theoretical Construct of Learning Society]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya*, 3, 53–55. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/v/kommunikativnye-praktiki-kak-teoreticheskiy-konstrukt-izucheniya-obshchestva>. (In Russian)

Сунь Цуйин

кандидат филологических наук, доцент
Института иностранных языков при
Столичном педагогическом университете
105 N West 3rd Ring Rd (Xi san huan bei lu
No.105), Beijing, PRC
E-mail: suncuiying@sina.com

Нестерова Ольга Александровна

доктор философских наук, профессор
департамента зарубежного регионоведения,
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20
E-mail: onesterova@hse.ru

Sun, Cuiying

PhD, Associate Professor
College of Foreign Languages,
Capital Normal University
105 N West 3rd Ring Rd (Xi san huan bei lu
No.105), Beijing, PRC
Email: suncuiying@sina.com

Nesterova, Olga Aleksandrovna

Dr. Hab., Professor,
School of International Regional Studies,
National Research University
“Higher School of Economics”
20, Myasnitskaya Str., 101000 Moscow, Russia
Email: onesterova@hse.ru
ORCID: 0000-0002-3706-8020
Researcher ID: K-9489-2015