

### К вопросу о «слабой» структурированности мифологической прозы

За долгий период изучения мифологической прозы утверждение о ее «слабой» структурированности, «текучести» (особенно языкового уровня) стало хрестоматийным. Более того, этому признаку (наряду с другими: установка на достоверность, приоритетность информативной функции и пр.) придан статус жанрово дифференциального (по нему, в частности, исследователи отделяют мифологические нарративы от сказочных). Между тем, сравнительный анализ повторных фиксаций одних и тех же сюжетов, сделанных от одного информанта с большим временным диапазоном, представленный в виде синоптических таблиц, заставляет усомниться в категоричности подобного заявления, ср.:

Пин <sup>1</sup> , д. Лохново, А.И. Сумкина, 1913 г.р. (ЛАИ <sup>2</sup> 1992, т. 2, № 184)		Пин., д. Лохново, А.И. Сумкина, 1913 г.р. (ЛАИ 1993, т. 2, № 32)
<p>Дак вот я тебе расскажу.</p> <p>Василий</p> <p>...приехал.</p> <p>И вот, говорит,</p> <p><i>он в баню в полночь:</i></p> <p><i>теперь</i></p> <p>И</p> <p>в баню и моется <i>долго</i>. И</p> <p>там к ему в баню, поревели там.</p> <p>«Василий!» – ревут.</p> <p><i>молчит</i>. И потом заглянули в баню –</p> <p>лежит на полку и</p> <p>к полку</p>	<p><b>Дядя</b></p> <p><b>приехал в полночь</b></p> <p><b>пошел</b></p> <p><b>«Пойду</b></p> <p><b>с обдерихами</b></p> <p><b>драться</b></p> <p><b>вот он</b></p> <p><b>ушел</b></p> <p><b>пошли</b></p> <p><b>«Василий! Василий!»</b></p> <p><b>Он</b></p> <p><b>Он</b></p> <p><b>прикован</b></p>	<p>Настасья Федина у нас была.</p> <p>у нее на Шотовой. «И он, – говорит, –</p> <p>домой... А <i>баня</i> топлена. И <i>он</i></p> <p>мыться:</p> <p>говорит</p> <p><i>теперь</i></p> <p>Ну</p> <p>там.</p> <p><i>и нету, и нету.</i></p> <p>И</p> <p><i>не откликается</i>. И утром пришли –</p>

<sup>1</sup> Пинежский район Архангельской области.

<sup>2</sup> ЛАИ – Личный архив А.А. Ивановой.

<p><i>осторожно</i></p> <p>мыться.</p>	<p><b>на досках (к доскам)! Едва (Еле) оторвали</b></p> <p><b>скажут:</b></p> <p><b>в полночь</b></p> <p><b>в бане (в баню)</b></p>	<p>мертвый. Так вот</p> <p>мало ли</p> <p>– не ходите</p> <p><i>опасайтесь.</i> Скажут: в 6 часов и в полночь...</p>
--	---	--

Из таблицы следует, что при новом воспроизведении текста набор ключевых, опорных слов и их позиция в тексте относительно друг друга остается неизменной. Это означает, что разные таксономические уровни фольклорной традиции (идиолектный, локальный, региональный, общерусский) имеют принципиально разные диапазоны варьирования. Между тем, именно фольклорный идиолект (в отношении мифологических нарративов да и несказочной прозы в целом самый устойчивый) оказался наименее востребованным в издательской практике (большинство сборников представляют отдельные региональные традиции, которые подают материал по персонажам и сюжетам). Одним из следствий подобных «пробелов», на наш взгляд, и являются категорические суждения об аморфности поэтических структур мифологических рассказов.

Е.В. Коровина (ИВКА РГГУ)

### **Некоторые параллели к структуре камланий в «Повести о нишанской шаманке»**

«Повесть о нишанской шаманке» содержится в нескольких маньчжурских рукописях, но на сегодняшний день только две из них являются переведенными на русский язык (одна М.П. Волковой и другая К.С. Яхонтовым). Варианты эти достаточно близки между собой.

В повести рассказывается о том, как сильной нишанской шаманкой Тэтэкэ был возвращен к жизни сын Балду Баяна Сергудай Фянгу. Сам сюжет и его сибирские параллели были блестяще рассмотрены в работе Е.С. Новик. Другие аспекты повести рассматриваются, в частности М.П. Волковой, а также в работах К.С. Яхонтова, С. Дурранта, Т.А. Пан и других. Однако, как кажется, до сих пор не было уделено должного внимания особой структуре речи, характерной для камлания нишанской шаманки Тэтэкэ и ее помощника Нари Фянгу.

Сама структура может быть проиллюстрирована следующим фрагментом текста, сказанным, когда нишанская шаманка отправилась в Царство мертвых:

[39]... **Чингэлчи ингэлчи** свечу **чингэлчи ингэлчи** погасили **чингэлчи ингэлчи** в тот вечер... **Чингэлчи ингэлчи** в Поднебесной **чингэлчи ингэлчи** прославилась **чингэлчи ингэлчи** во всех царствах **чингэлчи ингэлчи** была известна **чингэлчи ингэлчи!**

Как видно, структура представляет собой связный текст, разбитый на примерно равные фрагменты «рефреном», не имеющим хорошего перевода с маньчжурского. В исходном маньчжурском тексте структура еще более четкая. Важно отметить, что структура произносимого нишанской шаманкой в рукописи, опубликованной К.С. Яхонтовым, значительно менее строгая: так, там в речи шаманки по большей части отсутствует рамочная конструкция.

Этот рефрен характеризуется рядом особенностей. Во-первых, вставляемые элементы служат преимущественно целям ритмизации и разбиения фрагмента на синтагмы и

сами по себе не несут никакого смыслового компонента. Во-вторых, важной особенностью этих рефренов является то, что невозможно определить, до или после синтагмы вставляется это слово, поскольку отрывок и начинается, и заканчивается этим сочетанием. Со структурной точки зрения представляется полезным разделить эти вставки на две части – к первой части будут относиться два крайних элемента, несущих рамочную или текстоформительную функцию, а ко второй – все остальные элементы, служащие для разбиения синтагм.

Наличие таких рамочных элементов не является уникальной особенностью «Повести о нишанской шаманке», а, скорее, типично для эпических текстов народов Сибири, например, для эвенского эпического стиха или для эвенкийского героического сказания «Храбрый Содани-богатырь». Однако в последнем случае деления на синтагмы не происходит. Вставка элемента также типична для данной традиции, например, для описания Покровителя Пустырей у орочей, хотя в данном случае используется скорее повтор полнозначного слова «каменный» – характеристики духа.

Е.Е. Левкиевская (ИСл РАН)

### **Мифологическое знание у славян и коммуникативные факторы его жанрового воплощения**

В докладе будет рассмотрена проблема достоверности и качества сведений, получаемых в рамках экспедиционной работы, связанная с устоявшимися в отечественной полевой практике методами получения культурной информации через серию интервью с собирателями. Условия интервью ускоряют процесс сбора необходимых сведений при кратковременном пребывании в поле, но в силу искусственности делают этот процесс достаточно поверхностным, т.к. лишают собирателя возможности наблюдать порождение текстов в естественной среде его функционирования. В докладе будет проанализирована зависимость между коммуникативными условиями получения информации при полевом исследовании (ситуация и коммуникативные установки проведения интервью, статус собирателя в глаза информанта, степень доверия информанта к собирателю) и жанровыми формами, а которых реализуется сообщение информанта.

С.Ю. Неклюдов (ЦТСФ РГГУ)

### **Мифологическая проза: план содержания и план выражения\***

Как известно, при исследовании актуальной мифологической традиции мы обычно имеем дело с источниками двух типов. Это, во-первых, нарративы, рассказывающие о соприкосновении человека с агентами потустороннего мира (вредоносными демонами, духами-хозяевами, «магическими специалистами»), и, во-вторых, тексты, в которых излагаются относящиеся к данной культуре поверья и мифологические представления, а также эксплицируются отдельные фрагменты наивной картины мира. Чаще всего тексты подобного рода извлекаются из экспедиционных интервью и прямо спровоцированы вопросами собирателя, следовательно, зависимы от них. Едва ли не каждый фольклорист сталкивался с ситуацией, при которой информант тут же, в ходе беседы, додумывал свой ответ до логической полноты и завершенности, соответствующей вопросу, но, по-видимому, отсутствовавшей у него до начала разговора. Отсюда, однако, не следует, что

---

\* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы, тема проекта «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX – начала XXI в.»

подобные объяснения являются инородными по отношению к данной культуре – материал для них берется из той же традиции, а сами они, как правило, сводятся лишь к структурным преобразованиям «исходной» информации, что, впрочем, может в свою очередь привести и к содержательным модификациям, не говоря уж о прямых проникновениях элементов из других областей того же фольклорного диалекта, модифицируемых сообразно новому контексту.

Итак, экспликации поверий и мифологических представлений возникают как «вторичные» тексты, жестко обусловленные ситуацией диалога и зависимые от нее. В отличие от быличек и бывальщин, которые обладают собственной структурой (конечно, не столь «сильной», как, например, у сказки) и воспроизводятся для собирателя с опорой на свое «естественное» бытование в традиции (как бы цитируются оттуда), подобные «экспликации» не имеют достаточной текстовой устойчивости, хотя встречающиеся в них речевые формулы не исключают возможности их жанрового обособления [Толстая 2001: 152]. Тем не менее, рассматриваются такие тексты преимущественно (и с основанием) в «содержательном измерении», а поскольку мифологическая база у них и у соответствующих жанров народной прозы (быличек и бывальщин) – общая, соблазнительно представить их (точнее, имеющуюся в них информацию) в качестве «плана содержания» данных жанров.

Однако подобный подход не вполне корректен. Как упоминалось, экспликации поверий и мифологических представлений структурируются в соответствии с речевой ситуацией (интервью собирателя), что не исключает рекомбинирования материала, допустимого для носителя традиции, и появления на этой почве некоторых содержательных новаций. Прагматика быличек и бывальщин – иная, но дело даже не в ней, а в жанровой инерции, диктующей свои «повествовательные возможности» и требующей соответствия той «картине мира», которая уместна для данных сюжетов. Тем более это касается балладных разработок, возникающих в рамках некоторых тематических блоков мифологической прозы (скажем, «жених-мертвец»). Наконец, отдельно должны рассматриваться ритуальные практики, относящиеся к той же теме. В силу этого между текстами мифологических экспликаций, соответствующими фольклорно-мифологическими нарративами и обрядовыми действиями нет полного референциального тождества – ни качественного, ни количественного.

Это несовпадение обуславливает некое семантическое напряжение, своего рода «разность потенциалов» в определенном поле мифологических значений, что в свою очередь обеспечивает продуктивность работы в нем текстопорождающих моделей.

Е.С. Новик (ЦТСФ РГГУ)

### **Мифологическая проза народностей Сибири\***

Фольклорные традиции народностей Сибири можно отнести к архаическому типу: на протяжении многих веков и вплоть до проникновения в культуру сибирских народов письменности и школьного образования (конец 1-ой половины XX в.) фольклор служил здесь основным средством передачи культурного опыта от поколения к поколению, источником знаний об окружающем мире, средоточием ценностных ориентаций, нормативов и этических установлений, был теснейшим образом связан с верованиями, обрядами и социальными институтами. В этих условиях понятие «мифологическая проза» покрывает практически все фольклорные повествования, поскольку их сюжеты строятся на взаимодей-

---

\* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы, тема проекта «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX – начала XXI в.»

ствиях (контактах или конфликтах) либо персонажей (= знаки-личности) верований между собой, либо между ними и представителями человеческого коллектива.

В фольклорной традиции каждого этноса существуют термины, с помощью которых обозначаются фольклорные тексты разных жанров, в том числе и нарративных. Интересующий нас раздел, условно называемый «несказочной прозой», у большинства сибирских этносов обозначается термином, который обычно переводится как «вести». Сюда входят мифы, предания, легенды, бытовые рассказы (былички и бывальщины). Именно в этих текстах наиболее полно представлены персонажи актуальных верований – от высших богов и духов, моделирующих отдельные сферы природы и жизнедеятельности людей, до персонажей низшей мифологии (как благожелательных, так и вредоносных).

Целостную систему персонажей актуальных верований удастся выявить, ориентируясь не столько на фольклорные нарративы, сколько на обряды и обрядовые формулы, адресованные этим персонажам, и в зависимости от их масштаба описать пантеоны как систему надстраивающихся друг над другом уровней. Однако в устных повествованиях фигурируют, как говорилось, персонажи, репрезентирующие людей. Их можно назвать «мифологическими», поскольку они тоже являются знаками-личностями, моделируя человеческий коллектив (в целом, как, например, культурный герой) или его сегменты (община, семья, социальная роль или конкретная персона).

Действие «вестей» разворачивается в рамках соответствующего хронотопа (время творения и вселенная в мифе, «историческое» время и географические/природные зоны в преданиях, настоящее время и конкретный населенный пункт или жилище в бытовых рассказах). Что касается сюжетных коллизий, то они, базирясь на ограниченном наборе предикатов, используют различные коды для передачи глубинного смысла одного и того же сообщения, могут актуализировать единичные или многочисленные связи между персонажами разных уровней и, таким образом, образуют открытое множество текстов данной традиции.

Д.А. Носов (ИВР РАН)

### **Отчет сотрудника Ученого Комитета Монголии В.А. Казакевича о поездке в Гоби, совершенной им в 1924 году, как источник по истории монгольского народного мифологического рассказа**

Во время прохождения научной стажировки в Институте Истории АН Монголии в сентябре-ноябре 2012 года в его архиве мною был обнаружен уникальный документ – отчет российского ученого-монголоведа В.А. Казакевича, работавшего в начале 1920-х годов в Ученом Комитете Монголии.

Отчет повествует о результатах поездки, совершенной исследователем по территории бывших Тушету-хановского, Сайн-нойон-хановского и Дзасакту-хановского аймаков, а также Кобдоского округа. Экспедиция начала свой путь 9 июля и возвратилась в Улан-батор-хото 6 декабря 1924 года.

Документ содержит информацию о различных областях жизни Монголии того времени. Мне удалось обнаружить в отчете 15 текстов фольклорных произведений и одно описание мифологического персонажа. Из них 13 текстов – прозаические нарративы, записанные на русском языке и 2 текста малых поэтических жанров, записанные на монгольском языке в так называемой академической транскрипции.

В докладе будут рассмотрены текст мифологического рассказа, повествующего о мифологическом персонаже *тал хүн* ('половина человека'. – Д.Н.) и связанных с ним поверьях, а также описание мифологического персонажа *хүн-хорхой* ('человек-червь').

На примере обоих текстов можно обоснованно показать пригодность фольклорных записей, сделанных русскими путешественниками во второй половине XIX – первой трети XX века, для структурного, стилистического и контекстуального анализа.

Н.В. Петров (ИФИ РГГУ)

### **Метауказатель мифологических мотивов народной прозы\***

В настоящее время не существует системы, учитывающей все возможные локальные мотивы русской фольклорно-мифологической прозы, системы, простой в использовании и снабженной корреспондирующими отсылками к существующим указателям мотивов.

Сейчас насчитывается более 80 указателей мотивов по региональным традициям. Большинство их учитывают в качестве основного материала традиционную сказку, включая лишь попутно тексты сказочных легенд, исторических преданий, мифологических рассказов. Большим недостатком данных указателей оказывается и то, что они построены в соответствии с указателем С. Томпсона, что не учитывает специфики такого жанра, как фольклорно-мифологическая проза. Кроме того, в указателе С. Томпсона отсутствует большинство характерных мотивов народных суеверных рассказов.

Данная проблема поднималась учеными и ранее. В середине XX века финский ученый Л. Симонсуури, рассмотрев попытки создания классификационных систем фольклорно-мифологической прозы, опубликовал свой указатель “*mithische Sage*” (термин, который может быть описан русским понятием «суеверный рассказ» или английским “*mythological legend*”). В 15 рубриках этого указателя содержатся около 130 групп сюжетов-мотивов. Рубрики построены как в соответствии с названиями и функциями финских и карельских мифологических персонажей, так и с учетом необычных и чудесных явлений в качестве топиков (например, категория «клады»). Безусловно, одним из недостатков данной системы оказывается «закольцованность» на финском материале. Одним из достоинств – хорошо разработанная система классификации. Русские фольклористы, описывая локальный материал, сосредоточились на классификации мифологических рассказов по персонажам, что также накладывает свои ограничения на возможности системы. Недостаточная структурированность указателей мотивов такого типа приводит к тому, что, например, бурятские или казахстанские материалы, записанные от русскоязычных жителей данных местностей, оказываются вне круга описания.

В указателе Б. Кербелите при детально разработанном языке описания (группы мотивов укладываются в рамку «цель действия – результат действия») существует возможность увидеть степень глубинной связанности мотивов между собой, однако язык описания настолько абстрактен, что пользоваться указателем очень трудно. Сравнительно недавно вышедшая книга полесских мифологических текстов, подготовленная Л.Н. Виноградовой и Е.Е. Левкиевской содержит индекс мотивов, описывающих опубликованные тексты. Система базируется на программах-вопросниках, с помощью которых собирался материал в Полесье. К сожалению, отсутствие корреспондирующих ссылок на другие указатели по русскому материалу, на интегрирующий указатель С. Томпсона не дает возможности пользоваться данной системой в полной мере.

Для создания метауказателя необходимо: 1) выстроить достаточно непротиворечивую структуру корпуса семантических констант; 2) создать перекрестные гипертекстовые ссылки на существующие указатели мотивов мифологической прозы региональных традиций русских (сибирские тексты, севернорусские тексты).

---

\* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы, тема проекта «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX – начала XXI в.»

В докладе предполагается демонстрация аудитории первых результатов проекта и обсуждение дальнейших шагов по созданию такого метауказателя.

К.Е. Розова (ЦТСФ РГГУ)

### **Духи гор в традиции тюрков Южной Сибири: прагматические характеристики мифа и ритуала\***

Представления о духах-хозяевах различных локусов – общий мифологический элемент для традиций тюркских народов Южной Сибири, в частности, алтайцев, хакасов, тувинцев. Особым сакральным статусом пользуются горы – неотъемлемая и ключевая часть ландшафта юга Сибири, играющая большую роль в духовной культуре проживающих там народов. Считается, что дух-хозяин горы оказывает покровительство живущему рядом сообществу людей – деревне, аалу, поэтому такого духа следует чтить во избежание его гнева и последующих за этим неприятностей.

В процессе полевой работы собиратель записывает ряд текстов пояснительного характера, обосновывающих необходимость и правила исполнения таких обрядов (обрядовые правила и описания обрядовых практик). Именно по этим текстам, помимо непосредственного наблюдения, и реконструируется смысл обрядового действия. Существует и другой пласт текстов традиции, описывающих актуальные верования людей: поверья, былички, предания о духах-хозяевах тайги. Обрядовые правила и описания обрядовых практик, по нашему наблюдению, допустимо охарактеризовать следующими общими установками: так делают / так должны делать; так делают везде; так делают всегда. Мифологические тексты можно описать по-другому: так случается / однажды случилось; так может случиться везде; так случается иногда / когда-то.

Проведены параллели между содержательными элементами обрядового комплекса, связанного с поклонением горам, и мифологических текстов о горных духах-хозяевах в традиции южносибирских тюрков. В результате сопоставительного анализа найдены как прямые совпадения, так и особым образом пересекающиеся смысловые элементы.

Результаты анализа показывают, что смысловые элементы обрядовой сферы трансформируются в структуре мифологического текста особым образом вследствие разницы в форме, общей смысловой направленности, прагматике обряда и мифологического текста. Тексты обрядовой сферы постулируют правила и дают конкретные рекомендации, а мифологические тексты как бы «заглядывают» чуть дальше, рисуя некоторые отступления от нормы ради попытки увидеть потенциальную возможность или первопричину явления.

Христофорова О.Б. (ЦТСФ РГГУ)

### **Прагмасемантика былички, или Когда, как и зачем говорят об икоте?†**

В центре внимания исследователей устной несказочной прозы обычно находится содержание текста, его сюжет, мотивы и семантика образов, в меньшей степени – композиционная структура и особенно прагматика. Изучение последней было затруднено из-за специфики собирательской работы в XIX – XX вв.: текст часто не фиксировался дословно, а вольно пересказывался; при записи опускались диалектизмы, нюансы произношения и

\* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы, тема проекта «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX – начала XXI в.»

† Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы, тема проекта «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX начала XXI в.»

хезитации, не говоря уже о паралингвистических средствах; даже если текст произносился не специально для собирателя, а в естественной обстановке, редко фиксировались сведения о том, кто, в какой ситуации и с какой целью его произносил. В то же время очевидно, что внимание к контексту мифологических рассказов позволяет лучше понять не только то, з а ч е м люди их рассказывают, но и то, о ч е м они, собственно, говорят.

В докладе на основе анализа контекстных записей быличек об икоте, собранных автором у старообрядцев-беспоповцев верховьев Камы, рассматривается ситуация естественного бытования мифологических рассказов в народной культуре. Сопоставляя общение информантов с собирателями – «чужими» – и между собой, среди «своих», мы можем яснее увидеть коммуникативные задачи рассказчиков в разных ситуациях взаимодействия.

Изучение мифологических рассказов с учетом контекста позволяет точнее описать их прагматические функции и проследить, каким образом коммуникативные намерения рассказчиков сказываются на семантике текста и его элементов.