

Российский государственный гуманитарный университет
Центр типологии и семиотики фольклора

XII Международная молодежная научная школа
«Междисциплинарные подходы и инновационные методы
в фольклористике»

Фольклористика и культурная
антропология сегодня

*Тезисы и материалы
Международной молодежной научной школы*

Москва
2012

ББК 82я43+71я43
УДК 821+572:130.2
Ф74

Оргкомитет Школы-конференции:

Архипова А.С.

Козьмин А.В.

Литвин Е.А.

Ляхова Ю.В.

Неклюдов С.Ю. (руководитель Школы)

Николаев Д.С.

Петров Н.В.

Сомин А.А.

Христофорова О.Б.

Шувалова И.О.

Фольклористика и культурная антропология сегодня: тезисы
и материалы Международной школы-конференции — 2012
/ Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев. М.: РГГУ, 2012.
433 с.

Дизайн обложки, компьютерная верстка — Д.С. Николаев

Содержание

I. Тезисы докладов

Структура — стиль — язык фольклора и проблемы текстопорождения

<i>В.А. Черванева.</i> Количественные характеристики пространства в быличке	12
<i>С.В. Николаева.</i> Некоторые результаты формульного анализа старших (эпических) духовных стихов	22
<i>А.С. Малахов.</i> К вопросу изучения природы эпической памяти (по современным записям в семейной «школе» сказочников Матюковых)	28
<i>Ж.И. Суркова.</i> Индивидуальные стратегии текстопорождения в заговорной традиции	35
<i>В. Волк.</i> Русская сказка и адъективные дериваты притяжательных местоимений	43
<i>М.Ю. Кузьмина.</i> Функциональные особенности былинной лексики как показатель территориальной дифференцированности фольклорных текстов	50
<i>С.В. Онисенко.</i> Интертекстуальность в фольклоре: на материале паремий в украинских сказках	58
<i>М.А. Сафьянова.</i> Двойственность традиционной крестьянской вещи в ее языковом отражении (на материале пословиц и поговорок с компонентом «горшок»)	65

«Фольклорные диалекты»

<i>К.А. Климова.</i> Мифологическая лексика новогреческого языка на балканославянском фоне	72
<i>А.П. Липатова.</i> Вариативность текста и проблема определения территориальных границ «фольклорного диалекта»	75
<i>Е.Ф. Югай.</i> Причитания похоронно-поминального цикла на территории Вологодской области: к проблеме разграничения фольклорных диалектов	84

Слово устное — слово книжное

<i>Д.И. Антонов.</i> Посмертная участь Иуды Искариота, или Кочующие мотивы в древнерусской книжности, иконографии и фольклоре	92
<i>Д.С. Пенская.</i> Загадка одного христианского «орлиного» сюжета ..	102

<i>О.А. Баженова.</i> «...И многие емлют тех телес части...»: о месте и роли человеческих останков, не принадлежавших святым, в русских хождениях в Святую землю и Египет конца XVI — начала XVIII вв.	110
<i>А.М. Введенский.</i> Сюжет о пидблянине из летописного рассказа о крещении новгородцев	117
<i>С.Н. Амосова.</i> «Сказание о 12 пятницах»: структура, семантика и прагматика текста	120
<i>С.С. Макаров.</i> Эпический жанр олонхо в аспекте соотношения устной и письменной традиций	128
<i>С.Ю. Королева.</i> Коми-пермяцкие апокрифические молитвы между устной и письменной словесностью	133

Актуальная мифология и ритуальные практики

<i>Ю.В. Ляхова.</i> Посыпание змеи и другие способы избавления от засухи в современных ритуальных практиках и мифологических представлениях монголов	142
<i>Д.Ю. Доронин.</i> Живой ковер, колотушки и пятна на топшуре: вещи-посредники в становлении шамана и жарлыкчы	149
<i>К.Е. Розова.</i> «Дома духов» в обряде и нарративе у народов Южной Сибири	157
<i>Л.Х. Давлетшина.</i> Мифологический персонаж «Хызыр Ильяс»: проблема сравнительной характеристики	166
<i>Т.Г. Голева.</i> Мифологические рассказы и поверья коми-пермяков о небесных явлениях	172
<i>Л.С. Лобанова.</i> Магия великого четверга в скотоводческой практике коми	179
<i>И.А. Канева.</i> Антропонимическая система сельского социума: структура и динамика (на материале Ижемского и Сыктывдинского районов Республики Коми)	184
<i>М.А. Ключева.</i> К сравнительному изучению русской, финно-угорской и тюркской народной игровой терминологии	191
<i>Ю.Н. Наумова.</i> Образ «пуповинной матери» и/или повитухи в традиционном родильном обряде казахов и современном контексте	197
<i>Э.Х. Хакунова.</i> Величание невесты в свадебном обряде: дидактико-прагматический аспект (на материале фольклора адыгов Кавказа и диаспоры)	204

Э.В. Тодуа. Об абхазских быличках и бывальщинах 211

Прагматика фольклора

- И.А. Филиппова.* Социокультурная специфика возрождения крестного хода с Табынской иконой 216
- А.Ш. Галеева.* Народное целительство в современном башкирском обществе: прагматический анализ 224
- Н.В. Горшкова.* Динамика бытования свадебных розыгрышей и испытаний (на материале Северного Прикамья) 228
- Е.А. Ключкова.* Водные источники в культурном ландшафте Чердынского района Пермского края: особенности функционирования 237

Фольклорно-мифологические традиции в современном городе

- Ю.С. Буйских.* «Домовой в машине»: мифология в повседневной жизни современных украинцев 246
- М.И. Байдуж.* Трансформация традиционных представлений о сверхъестественном в городской среде: опыт сбора и систематизации материала 255
- Е.Е. Бычкова.* Новые образы детского городского фольклора 262
- В.И. Абрамова.* Дом как мир (на примере учебного корпуса № 1 ТГПУ им. Л.Н. Толстого) 270
- Д.А. Радченко.* «Очень хочется чуда...»: бытование письма счастья в интернете 280
- А.А. Сомин, Е.А. Литвин.* Песни на трясанке: конструирование социальной идентичности? 288
- И.О. Шувалова.* Смысловые и функциональные трансформации традиционного фольклора в устах городского «фольклорного движения» 298

Фольклор — идеология — политика в советской и постсоветской действительности

- А.И. Шевелева, А.С. Архипова, А.А. Сомин.* Язык власти в речевой игре оппозиции 302
- Н.С. Петрова.* «Живой Мартын Задека в действии»: толкование сновидений в ГУЛАГе 314
- И.В. Козлова.* Типология советского сказителя 325

<i>А.Д. Соколова.</i> «Когда я умру, я завещаю мой труп отдать в мыловарню и сделать из него мыло, а то у вас развивается „коммунистическое двоеверие“». Новые гражданские обряды на институциональном и «реальном» уровне (1920–1980-е гг.)	333
<i>А.В. Козлова.</i> Сочинение о маме: навык ритуальной речи	338
<i>Н.Г. Комелина.</i> Политическая сатира XX века (по материалам «особого хранения» фольклорного фонда ИРЛИ РАН)	343
<i>А.С. Астапова (Ильченко).</i> «Почему все диктаторы с усами»: традиции анекдотов о диктаторах в современной Беларуси	353

II. Аннотации лекций, семинаров, факультативов

Семинары и мастер-классы

<i>М.В. Ахметова.</i> Интернет как фольклористический ресурс	359
<i>С.А. Бурлак.</i> Задачи по лингвистике, фольклористике и культурной антропологии	360
<i>А.В. Козьмин.</i> Как работать с указателями сюжетов и мотивов и картографировать сюжеты	363
<i>А.Б. Мороз.</i> Исследование локальных традиций и принципы этнодиалектного картографирования	364
<i>С.И. Переверзева.</i> База данных «Тело и телесность в культуре и языке» как инструмент исследования наивных представлений человека о теле	366
<i>Н.В. Петров.</i> Как составить указатель сюжетов и мотивов к текстам своей традиции?	374
<i>М.В. Шкапа.</i> Как правильно представить текст на незнакомом языке: основы лингвистического глоссирования	376
<i>Е.А. Ходжаева.</i> Количественные методы в современных социологических исследованиях	377

Лекции и факультативы

<i>А.С. Архипова.</i> Случай на лесопилке: мифология в доносах и следствии	378
<i>А.С. Архипова.</i> Статистические методы в исследовании фольклорных текстов	380
<i>Ю.Е. Березкин.</i> Трикстерские повествования и сказки о животных	382
<i>Ю.Е. Березкин.</i> Среднемасштабные общества: «несвязная однородность» или «связная разнородность»?	383

<i>Ю.Е. Березкин.</i> Последние мигранты в Америке: таежно-сибирский след	384
<i>С.А. Бурлак.</i> Наука и лженаука говорят по-разному	385
<i>Н.М. Заика.</i> Лингвистические особенности баскских сказок, возникающие при модификации фольклорного текста	386
<i>Ю.А. Клейнер.</i> Эпическая формула	388
<i>А.Г. Козинцев.</i> Юмор: на пути к общей теории	390
<i>А.В. Козьмин.</i> Кросс-культурные подходы к исследованию фольклора: количественный аспект	394
<i>Е.Е. Левкиевская.</i> Актуальная мифология и современные методы ее изучения	395
<i>М.Р. Майзульс.</i> Всесильные образы и бессильные образы: зачем выкалывали глаза бесам?	397
<i>Е.А. Литвин.</i> <i>Pizzica tarantata</i> : об одном обряде исцеления и его современном бытовании	405
<i>В.В. Напольских.</i> Реконструкция прапермской религиозно-мифологической системы и проблемы методологии исторических реконструкций в фольклористике и этнографии	409
<i>С.Ю. Неклюдов.</i> «Факт этнографический» и «факт фольклорный» ..	411
<i>Д.С. Николаев.</i> От устности к книжности: пример панегирической поэзии	414
<i>Н.В. Петров.</i> Мифология эпических певцов: контекст исполнения эпоса	415
<i>М.М. Паштова.</i> Фольклор в черкесской диаспоре Турции: функциональные и регионально-локальные особенности	418
<i>О.Б. Христофорова.</i> О «чертовых воротах», просыпанной соли и «шарфике невезения», или Магические практики в современном городе	426
<i>С.А. Боринская.</i> Социокультурная регуляция активности генов и ее результаты	428
<i>J. Roper.</i> 'Labrador Jannies' (показ этнографического кино)	429
Участники Школы	430

От руководителя Школы

Последние десять лет Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета проводит для молодых ученых ежегодную Летнюю школу по фольклористике и культурной антропологии. В этом году мы решили изменить ее формат и совместно с Лабораторией фольклористики Института филологии и истории РГГУ организовать международную школу-конференцию молодых исследователей, которая будет посвящена различным проблемам, актуальным для современного научного сообщества. В рамках этой конференции мы собираем молодых ученых из различных городов России и зарубежья, а также ведущих исследователей в различных областях фольклористики и культурной антропологии. Задачей конференции является интеграция в международное научное сообщество специалистов из разных областей гуманитарного знания, относящегося к фольклорно-мифологическому циклу, освоение навыков совместного освоения междисциплинарных подходов к материалу.

Фиксируемые сегодня устные тексты и обрядовые практики испытывают многообразное давление со стороны урбанистических постфольклорных форм, продуктов массовой культуры и элементов позитивного знания (через школу и СМИ). Однако неконструктивно рассматривать возникающие при этом синтетические формы исключительно как результат деградации некогда монолитной традиции, рудименты которой сохранились до наших дней; что же касается апелляций к некоей широко понимаемой внеисторической «архаике», то нынче они утрачивают свои объяснительные возможности. Хотя наши сведения о прошлом состоянии фольклорно-мифологических традиций отрывочны и имеют относительно небольшую хронологическую глубину, все же можно понять, что трансформации в них протекают непрерывно — как живая реакция на культурные, экономические, политические, религиозные события в жизни народа. В этом плане наблюдаемые теперь изменения (и в традиционном фольклоре, и в постфольклоре), по-видимому, не являются чем-то принципиально иным по сравнению с аналогичными процессами, протекавшими в недавнем или даже достаточно далеком прошлом.

Соответственно, изучение современного состояния фольклорно-мифологических традиций позволяет выработать адекватный инструментарий для изучения не только нынешней фазы развития устных культур, но и динамики их исторического бытования, а также увидеть влияние фольклорно-мифологических моделей на восприятие действительности.

Отдельному обсуждению подлежит проблема национального (этнического) фольклора как диалектного многообразия, сформулированная Б. Н. Путиловым. Речь идет об общеэтнических комплексах фольклорных фактов, с одной стороны, и о дифференциальных признаках, определяющих «фольклорный диалект», с другой. При этом имеется в виду:

- наличие или отсутствие определенных элементов этнической культуры (вербальных, обрядовых и т. д.) в разных областях ее распространения;
- присутствие развернутых (даже жанрово оформленных) нарративов на какую-либо тему в одном районе и существование лишь информации о ней в другом («что-то слышал, но точно не знаю»);
- различные локальные интерпретации одних и тех же элементов устной традиции;
- дополнительность при распределении нарратива и ритуала в поле региональной традиции;
- дистанционные корреляции некоторых локально специфичных тем, их переключка не с фольклором соседних областей, а с традициями достаточно удаленных регионов;
- определение территориальных границ «фольклорного диалекта».

Весьма актуальным, наконец, следует признать исследование организации слабо структурированных текстов: быличек, бывальщин, поверий и т. п. По сравнению с устойчивыми жанровыми формами (сказочно-эпическими, песенными, магическими, паремиологическими и пр.), «устройство» которых изучалось хотя бы в первом приближении, такие тексты рассматриваются почти исключительно с содержательной точки зрения — для извлечения определенной мифологической информации. Между тем формальный анализ подобных текстов чрезвычайно перспективен для понимания процессов narra-

тивизации и фабулизации «первичных» представлений и впечатлений в устной традиции.

Список тем, которые предполагается затронуть во время работы конференции:

- «фольклорные диалекты»
- лингвистика и фольклористика
- новейшие методы в анализе фольклорных текстов, а также этнолингвистических и этнологических данных
- фольклористика и этнология в поле и кабинете
- проблемы реконструкции палеофольклора
- язык и мифология/мифология языка
- фольклорно-мифологические традиции в контексте социальных коммуникаций
- вербальное / визуальное / предметное кодирование ритуально-мифологической информации
- актуальная мифология народов России и Зарубежья
- модели фольклора в политико-идеологических парадигмах
- советская и постсоветская мифология

В рамках конференции будут работать несколько секций, каждая из которых открывается лекцией специально приглашенного докладчика (keynote speaker'a) по исследовательским проблемам, актуальным для данной секции. Каждая секция будет включать в себя от трех до десяти участников. После выступления каждого докладчика выступит специально приглашенный дискуссионщик с кратким оппонированием прослушанного доклада. Keynote speakers и дискуссионщики являются ведущими специалистами в данных областях и специально приглашаются для участия в работе конференции. В конце каждой секции — вопросы и общая дискуссия.

Кроме того, в рамках Школы-конференции (в вечернее время) предполагается проведение круглых столов (посвященных проблемам составления баз данных и работы с ними) и мастер-классов (посвященных количественным и качественным методам, освоению статистических методов при анализе фольклорных текстов и ритуалов, лингвистических и социологических данных, а также работе с указателями фольклорных мотивов и сюжетов).

I. Тезисы докладов

Структура — стиль — язык фольклора и проблемы текстопорождения

Количественные характеристики пространства в быличке

В.А. Черванёва, к. филол. н., доц., Воронежский
государственный педагогический университет, Воронеж,
viktoriya-chervaneva@yandex.ru

Устные мифологические рассказы о контактах человека с демоническими существами (персонажами «низшей мифологии»¹) изучаются достаточно давно и плодотворно. Тексты рассматривались с различных сторон: как материал для выявления мифологических представлений (Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская, С.М. Толстая и др.²) и выяснения стратегий мифологического мышления (С.Ю. Неклюдов³), с точки зрения сюжетно-мотивного состава (С.Г. Айвазян, В.П. Зиновьев, Н.К. Козлова, Е.С. Ефимова и др.⁴), механизмов сюжетосложения (М.Л. Лурье, И.А. Разумова⁵), коммуникативно-речевой организации текста (Е.Е. Левкиевская⁶). В то же время остаются не-

¹ *Неклюдов С.Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М., 1998. С. 6-43. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov8.htm>)

² *Славянские древности.* Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т.1.; 1999. Т.2.; 2004. Т.3.; 2009. Т.4.

³ *Неклюдов С.Ю.* Духи и нелюди в недружелюбном мире (о некоторых стратегиях конструирования мифологического образа) // *Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij.* A cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore. Napoli: M. D'auria editore, 2010. Vol. II. P.101-120. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov52.htm>).

⁴ См. обзор существующих указателей сюжетов несказочной прозы в: *Неклюдов С.Ю.* Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы // Проблемы структурно-семантических указателей. Сост. А.В. Рафаева. М.: РГГУ, 2006. С. 31–37. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov43.htm>)

⁵ *Лурье М.Л., Разумова И.А.* Анализ структуры устных демонологических рассказов // Живая старина. 2002. № 2. С.10-12.

⁶ *Левкиевская Е.Е.* Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М.: РГГУ, 2008. С. 341–363. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya5.htm>).

выясненными многими вопросами, касающимися структурно-содержательной организации этих нарративов, в частности не получила достаточного освещения проблема пространственно-временной организации мифологического текста, особенности которой представляются значимыми маркерами его жанровой природы и воплощенной в тексте картины мира.

Обращение к анализу количественной оценки пространства в демиологических рассказах, предпринятое в настоящей статье, продиктовано следующими причинами. Измерение пространства – один из способов его освоения и упорядочения («космизации») в мифопоэтической модели мира¹. Свойственные данной модели представления об эмпиричности, качественной разнородности пространства, производности от заполняющих его объектов² делают значимыми результаты количественной оценки действительности, обуславливают их семиотизацию и аксиологизацию. Данные особенности пространственно-временных категорий, присущие мифопоэтическому способу их осмысления, а также сложившиеся на их базе традиционные представления, связанные с понятием количества, были унаследованы современной «наивной» картиной мира³ и получили широкую репрезентацию в фольклоре⁴ – одной из форм воплощения народной мировоззренческой системы. В частности, это отмечаемое

¹ *Топоров В.Н.* О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М.: Наука, 1980. С.5.; *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983: 240–242.

² *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. С. 165; *Неклюдов С.Ю.* Структура и функция мифа // Современная российская мифология. Сост. М.В. Ахметова. М.: РГГУ, 2005. С. 9–26. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov4.htm>); *Топоров В.Н.* Пространство // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.2. С. 340. *Успенский Б.А.* История и семиотика (восприятие времени как семиотическая проблема). Статья вторая // Труды по знаковым системам. Тарту, 1989. Т. 23. Вып. 855. С. 18–38. и др.

³ *Яковлева Е.С.* Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М.: Гнозис, 1994. С.20-21.

⁴ *Неклюдов С.Ю.* Структура и функция мифа // Современная российская мифология. Сост. М.В. Ахметова. М.: РГГУ, 2005. С. 9–26. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov4.htm>); *Неклюдов С.Ю.* Центробежные и центростремительные перемещения в фольклорном повествовании // Russian Literature, LIII. 2003. P. 226–235.

исследователями «качественное» осмысление количества в фольклоре, использование количественных характеристик в роли показателей не столько количественного, сколько качественного признака, его интенсивности¹. Указанные обстоятельства, как представляется, обуславливают актуальность заявленного подхода к изучению пространственной организации мифологической прозы.

В статье рассматриваются номинации отрезков пространственной протяженности – вербальные единицы с семантикой количественной оценки, извлеченные из текстов быличек² методом сплошной выборки. Целью ставилось выяснить степень актуальности количественных характеристик пространства для жанра, особенности вербализации количественных смыслов (степень представленности больших и малых величин, способы выражения количественных значений), функции количественных характеристик пространства в быличке, и, по возможности, ставилась задача выявления типизированных смыслов, выраженных номинациями отрезков пространственной протяженности с определенными устойчивыми характеристиками.

В методике лингвокогнитивного анализа были использованы два направления исследования: «от смысла к языку» (выборка всех язы-

¹ *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л.: Гослитиздат, 1940. С.85; *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001. С. 82–87; *Пропп В.Я.* Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. М: Лабиринт, 1998. С. 329; *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М.: Наука, 1976. С. 96.

² Материалом анализа послужили тексты быличек из сборников: Былички и бывальщины Воронежского края: сб. текстов / Сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж: Научная книга, 2009. 386 с. (Воронеж.); *Козлова Н.К.* Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты. Омск: Наука, 2006. 460 с. (К.); *Козлова Н.К., Назырова Ф.* Указатель сюжетов о лешем и тексты ФА ОмГПУ (<http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova6.htm>) (К., Н.); *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера* / Сост. и автор комментариев О.А. Черепанова. СПб.: СПбГУ, 1996. 212 с. (Чер.); *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири* / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 400 с. (Зин.); *Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней: материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой.* СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. 448 с. (Ивл.); *Фольклор Новгородской области: история и современность* / Сост. О.С. Бердяева. М.: Стратегия, 2005. 352 с. (Новг.)

ковых и речевых средств с квантитативной пространственной семантикой) и «от языка к смыслу» (рассмотрение семантики номинаций пространственных отрезков, анализ их лексической дистрибуции, исследование лексической и грамматической семантики контекста).

Наблюдения показали высокую степень зависимости частоты вербализации результатов количественной оценки пространства от жанровых особенностей мифологического текста и от его тематики – отнесенности содержания к тому или иному мифологическому персонажу.

Во-первых, характеристики пространственной протяженности актуальны прежде всего для «классической» былички¹ – повествования о встрече человека с мифологическим персонажем, в текстах других жанровых форм – поверья, дидактического высказывания, обращения к мифологическому персонажу² – они практически не встречаются.

Во-вторых, наиболее широко количественные показатели пространства представлены в быличках о лешем (более 70% всех случаев словоупотребления), прежде всего в текстах сюжетных типов «Леший заводит человека / ребенка / проклятого» (сюжеты А1 5, А1 7, А1 7а по «Указателю...» В.П. Зиновьева³), в текстах же о других мифологических персонажах номинации пространства употребляются sporadически (например, в исследуемом корпусе текстов о домовом такие характеристики вообще не отмечены). Данное обстоятельство объясняется особой актуальностью темы дороги для нарративов о лешем по сравнению с другими текстами несказочной прозы⁴. Локализация

¹ Былички и бывальщины (в понимании Э.В. Померанцевой – как меморат и фабулат (*Померанцева Э.В.* Русская устная проза. М.: Просвещение, 1985. С.173.)) в данном случае мы не разграничиваем, т.к. оба вида повествовательной организации обнаруживают сходные черты представления пространственных категорий.

² *Левкиевская Е.Е.* Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика. Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 2007.

³ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. С. 305–320.

⁴ *Неклюдов С.Ю.* Движение и дорога в фольклоре // *Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik. Jahrgang LII, 2. Reiseriten – Reiserouten in der russischen Kultur.* München: Verlag Otto Sagner, 2007. S. 206–222.

лешего в отдаленном природном пространстве (лесу), функция водить, сбивать с пути¹ обуславливает значимость пространственного перемещения для данного мифологического персонажа.

Таким образом, основной материал для наблюдений составили количественные характеристики пространства в быличках о лешем.

В рассматриваемых текстах представлены два способа измерения пространства – по горизонтали и по вертикали, причем горизонтальное направление перемещения более актуально и более широко представлено примерами количественных характеристик. В этом отношении быличка находится в русле общеязыковых тенденций отражения пространственных представлений – превалированием горизонтальной ориентированности в пространстве².

Оценка расстояния по вертикали в быличке осуществляется относительно земли в направлении вверх, в результате выявляются два вида отрезка пространственной протяженности:

1) высота пространственного перемещения лешего (конечная точка – «выше леса»):

Вот он как шел, так шел, шел — выше лесу даже. Выше леса (К., Н., №45);

Идет лесом и... выше лесу пошел кто-то. Идет он, и колпак медный на голове (Чер., №126);

Смотрю, над лесом, выше леса леший идет (Чер., №143);

2) высота перемещения человека в результате воздействия со стороны данного персонажа (измеряется относительно объектов, оцениваемых как высокие (дерево, гора):

Мы ходили по лесу, по верхушкам! По верхушкам он меня все водил, по верхушкам. А потом, — говорит, — посадил он меня на крышу и сам ушел куда-то (Зин., №44);

Она <девочка, уведенная лешим> на бретине высоко-высоко, и рветь шейки у бреднику... (Ивл., с. 239, №147);

¹ Левкиевская Е.Е. Леший // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т.3. С. 104–109. Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. С. 247–323.

² Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М.: Академия, 1998: С.8-19; Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М.: Гнозис, 1994. С. 31.

Он <леший> их на этот Сергей, на большую-большую сопку, вывел и исчез (Зин., №7).

Оба типа номинаций пространственных отрезков выражают значение большой величины и взаимосвязаны. По сути, они репрезентируют одно и то же свойство рассматриваемого мифологического персонажа – способность передвигаться на расстоянии от земли. Наблюдаемое при этом измерение пространства относительно объектов, его заполняющих, находится в соответствии с принципами «наивной» концептуализации мира, которая, как указывалось, имеет архаические корни¹.

Измерение пространства по горизонтали, как было отмечено, более актуально для рассматриваемых текстов и, соответственно, имеет более развернутую вербализацию. Были выявлены следующие разновидности количественных характеристик пространства с типизированной семантикой:

1. дистанция пространственного перемещения;
2. расстояние между точками в пространстве.

Дистанция пространственного перемещения, которая получает количественную характеристику в быличке, всегда относится к человеку и представлена только номинациями с семантикой большой величины. Это может быть расстояние до места встречи с лешим, которое человек преодолевает сам, достигая точки локализации мифологического персонажа. Локус демона мыслится как отдаленный, и потому расстояние оценивается как большое. Основные средства выражения – наречие «далеко», часто в сочетании с номинациями метрических единиц:

Пошли со свекровкой по ягоды далеко за села. Берем смородину. Навязался какой-то поросенок и бегаёт вокруг. Мы давай его ловить. Бились, бились и замучались.

— Да, ну его к черту.

А он захохотал и захолопал в ладоши. Мы и побежали со страху из лесу (К., Н., №59);

Еще про охотника расскажу. Далеко ходил в лес, охотился на мед-

¹ Аналогичные тенденции количественной оценки пространства отмечены нами и в волшебной сказке: Черванева В.А., Артеменко Е.Б. Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира. Воронеж: ВГПУ, 2004. С. 32–35.

ведей. <...> В этом-то глубоком лесу вздумал ночевать-то. И собаки с ним. Как к избушке подходит, а двери-то полые стоят. Заглянул — праведный [Праведный — одно из наименований лешего] там, лежит на лавоцке (Чер., № 144);

Доехал там до деревни — далеко еще домой, поди, километров шестнадцать — ревит ревом... (Чер., № 161).

Другая разновидность пространственного перемещения человека — под воздействием демонологического персонажа, осмысляемая как форма вредительства:

Вот идем, идем, идем... И он меня завел километров семь или восемь в сторону (Зин., №3);

Поймали ее. <...>

— Я была дома.

А дом ее родителей был за сорок километров (Зин., №46);

Долго шел, не заметил, как заблудился. <...> А утром он опять пришел и вывел Петю на тропинку и сказал, чтобы тот шел по ней, и его скоро люди встретят. Петя пошел и вышел в Скородум, только что за сто километров от Азов. Столько он прошел без воды, не ел, не спал и не устал (К., Н., №31).

Весьма частотным в быличке является выражение количественной оценки этого типа перемещения путем повтора глагола движения. Данный способ имеет синкретический характер, одновременно позволяя выразить оценку пространственной протяженности и временной длительности:

...и пошла, и пошла, и пошла — и ушла. И она потом ее не могла догнать (Зин., №49);

Вот они шли, шли. Он потом: что такое? (Зин., №10);

Так он шёл, шёл за голосом. А завёл дядю леший в соседнее село (Воронеж., №681);

Они взяли ведра и пошли. Как пошли, так пошли, и пошли, и пошли. И целый месяц ходили (К., Н., №26);

Ну, потом, грит: „Ехал-ехал, ехал-ехал, ехал-ехал, гляжу, грит: у меня конь-то встает. Ага. Конь-то встает, грит, уже не может везти-то. Ну, и потом, грит, что делать? Дай, грит, я этого шшененка сброшу“. <...>

[И кто это был, этот щененок?]

А вот это самое-то, холера, лешие-то. Вот они и были (К., Н., №16).

Дистанция между точками в пространстве, получающая количественную характеристику в текстах, – это расстояние, измеряемое от места, где человек, водимый лешим, очнулся, пришел в себя. Выявляются два типа таких отрезков:

1. расстояние до безопасного, известного места (дома, дороги):

И я, говорит, заблудилась. <...> Помолилась, говорит <...> Я, говорит, думаю: „Ну-ка я сюда же и пойду, где светло-то“. Пришла, говорит, я туда. Маленько, говорит, метров 50 прошагала – грива! Петровска-то грива! Я по этой гриве, говорит, сколько раз проходила! Вышла, говорит на Петрово. Да вот, я, говорит, ночью-то домой пришла (К., Н., №67);

Ходили по ягоды артелью. Все бабы и один мужик. Набрали ягод, огонек разложили. Передохнули и пошли домой. Ходили, ходили и опять к огоньку пришли. И так раза 3. И тут одна женщина сняла оболочку, лапти. Выворотила на левую сторону и поднесла к огню. Покрутила над ним и одела. Выругалась и говорит: „Пошли все за мной“. И через 10 метров нашли дорогу. Так как же тут не будешь верить в лешего. (К., Н., №78);

Поехал он домой да и заблудился, хотя недалеко от дома был. <...> И когда этот парень очнулся, то увидел, что плутал совсем рядом с селом (Зин., №12);

2. расстояние до опасного места:

Очнулся – вот 2 шага шагнуть – и в речку. Он уже стал молиться, креститься... Бабушка рассказывала (К., Н., №50);

...немножко, с метру осталось бы, шагнул – и под этот утес <...> Стою над утесом, ишо бы шаг шагнул – и убился бы (Зин., №1).

Несмотря на различное конкретное количественное содержание номинаций дистанции до опасного или безопасного места (*два метра, пятьдесят метров, шаг*), эти отрезки имеют сходную оценочную семантику, определяемую по шкале «много/ мало»: указанное расстояние во всех контекстах оценивается как малая величина. В количественном отношении оба вида отрезков между точками в пространстве противопоставлены дистанции перемещения, которая всегда оценивается как большая.

Различие количественных значений в данном случае обусловлено содержательно. Дистанция перемещения представляет собой пространство преодоленное, дистанция между точками – пространство, не преодоленное движением.

Связь пространственного отрезка с указанной операцией – преодоления / непреодоления пространства – является значимой для развития действия. Возможность преодоления пространства между точками (описываемая как реальная или гипотетическая) приводит или может привести к развязке – как благополучной (в случае преодоления расстояния до известного, безопасного локуса), так и неблагополучной (в случае преодоления расстояния до опасного места), а его малая величина и есть тот фактор, который вызывает эмоциональную напряженность повествования, свойственную быличке как жанрообразующий признак¹. Продолжительное перемещение как форма негативного воздействия демонологического персонажа также создает сюжетную коллизию, и в этом случае фактором, обуславливающим эмоциональную напряженность, является, напротив, большая протяженность пути.

Представим выявленные признаки отрезков пространственной горизонтали в быличке в виде таблицы:

Вид отрезка пространственной протяженности	Количественная оценка пространства		Операции с пространством		Аксиологическая характеристика операций с пространством	
	большая величина	малая величина	преодоление движением	непреодоление движением	желательность преодоления	нежелательность преодоления
дистанция пространственного перемещения	*		*			*

¹ Левкиевская Е.Е. Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М.: РГГУ, 2008. С. 341–363. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya5.htm>).

дистан- ция между точками в простран- стве	до безопас- ного локуса		*		*	*	
	до опасного локуса		*		*		*

Наличие типизированных отрезков пространственной протяженности с определенными устойчивыми взаимосвязанными характеристиками, аксиологизация и семиотизация количественных характеристик, наблюдаемая взаимосвязь количественной оценки пространства и его «качественного» заполнения — данные особенности квантификации пространства в быличке свидетельствуют о влиянии мифопоэтических представлений на формирование пространственно-временной картины мира данного жанра фольклора.

Некоторые результаты формульного анализа старших (эпических) духовных стихов

С.В. Николаева, ст. преп., Петербургский институт иудаики,
Санкт-Петербург, nikolaeva@eu.spb.ru

1. В предлагаемом докладе будет представлена программа исследования формульного репертуара старших духовных стихов, которую автор предполагает осуществить в будущем; некоторые промежуточные результаты формульного анализа мы надеемся представить в докладе. Формульный состав — один из уровней организации текста (наряду с лексикой, синтаксисом, прямой речью и т.п.) — относится к тем аспектам поэтики духовных стихов, которые в работах, посвященных этому жанру, не были рассмотрены подробно. Однако часть из них уже была разработана.

2. Так, Ф. М. Селивановым на материале духовных стихов был составлен указатель сравнений¹. (Ф.М. Селиванову, впрочем, интересна диахрония; он пытается сопоставить «фольклорные» и «книжные», «христианские» сравнения, поскольку духовные стихи, по его мнению, «были собственно народным творчеством, синтезирующим готовые схемы», христианские идеи и понятия, превращающим их в «ткань национального песенного, эпического и лирико-эпического фольклора»².)

Лексический уровень, словарь, а через него — символика, ценностная картина мира, представленная в духовном стихе, подробно рассмотрены С.Е. Никитиной³. Теоретическая база, на которую

¹ *Селиванов Ф.М.* Художественные сравнения в русских народных духовных стихах // Фольклор. Проблемы тезауруса. М.: Наука, 1994. С. 180–217.

² *Селиванов Ф.М.* Русские народные духовные стихи. Духовные стихи — народно-христианские, эпические, лироэпические и лирические песни: Учеб. пособие для филол. фак-тов. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 1995.

³ См., прежде всего, монографии: *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993; *Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю.* Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). М.: Ин-т языкознания РАН, 2000; а также ряд работ С.Е. Никитиной в сборниках «Логический анализ языка» и другие ее статьи (см., например: *Никитина С.Е.* Человек в мире духовного стиха // Человек в славянской культуре: Межвуз. науч. конф. Тез. выступлений.

опираются работы С. Е. Никитиной, — идеи описания текста через словарь, анализа текста «по словам» (что, в свою очередь, явилось следствием понимания поэтики как части лингвистики), анализа семантических связей лексических единиц в тексте и языке и создания порождающих моделей, возникшие в 1960-1970-е гг. С.Е. Никитина использует метод анализа, ориентированный на описание отдельных лексических единиц и их контекстов, выявление семантических связей ключевых лексем.

3. Известные нам работы о духовных стихах (включая и те, в которых подробно анализируется тот или иной сюжет) не содержат, тем не менее, формульного анализа в том понимании, которое дается в классической работе А.Б. Лорда¹. Однако исследователи неоднократно отмечали сходство формул и эпических приемов былин и духовных стихов. М.Н. Сперанский, например, указывает на специфическое, оригинальное содержание ДС, которое лишь отчасти роднит его с эпической поэзией, но отмечает «одинаковость поэтики»². Пожалуй, только Г.П. Федотов придерживается другой точки зрения: он полагает, что «чисто народные стихи сложены в размере тонического русского («былинного») эпоса, резко отличаясь, однако, от былин не только содержанием, но и словарем и *всем эпическим клише* (курсив мой — С.Н.)»³.

По замечанию В.П. Адриановой-Перетц, «связь духовного стиха с другими видами народно-поэтического творчества, особенно с былевым эпосом отмечалась много раз, начиная с «Опыта исторического обозрения русской словесности» О. Миллера»⁴. О том же упоминает в

Курск, 1992. С. 82–83; Никитина С.Е. «Народная филология» в старообрядческой культуре // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 73–79).

¹ Лорд А.Б. Сказитель. М.: Восточная литература, 1994.

² Сперанский М.Н. Русская устная словесность. Введение в историю устной русской словесности. Устная поэзия повествовательного характера. Пособие к лекциям на высших женских курсах в Москве. М., 1917. С. 358.

³ Федотов Г.П. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). М.: Гнозис, 1991. С. 13.

⁴ Адрианова В.П. Житие Алексея человека божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917. С. 47.

своей работе «Особый вид творчества в древнерусской литературе» А.И. Кирпичников. По его мнению, стих о Дмитрие Солунском в позднем варианте «изменен сообразно законам эпического творчества»¹. А.В. Рыстенко в исследовании, посвященном изучению литературной истории сюжета о святом Георгии, также уделяет внимание сопоставлению ДС с былинами, отыскивая отдельные мотивы, формулы, реминисценции из былин в ДС о Егории².

Эти и другие (подобного же рода) замечания и наблюдения заставляют более внимательно отнестись анализу ДС на уровне формул, попробовать выявить репертуар формул, характерный для духовных стихов, а в дальнейшем, может быть, сопоставить его с былинным.

4. В этой работе наиболее естественным, хотя и «ученическим» ходом представляется опора на тот анализ, примеры которого даны в работе А. Б. Лорда. Мы также опираемся на то определение формулы, которое дано М. Пэрри (и которое цитирует и использует А. Б. Лорд): формула — это «группа слов, регулярно используемая в одних и тех же метрических условиях для выражения данной основной мысли»³.

Для наших целей такое понимание формулы и метод анализа представляются наиболее подходящими. Что касается работ последователей формульной теории, то они развивают идеи Пэрри и Лорда в основном в двух направлениях: исследование конкретных формул, их происхождения, особенностей функционирования, трансформаций (например, работы Г. Надя) и более разнообразные диахронические исследования⁴. Оба эти направления для нашего анализа не релевантны.

¹ Кирпичников А.И. Особый вид творчества в древнерусской литературе // Журнал Министерства народного просвещения. 1890. № 4, Отд. науки. С. 306–313.

² Рыстенко А.В. Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах. Одесса, 1909.

³ Лорд А.Б. Указ. соч. С. 43; см. также прим. 1 к главе 3.

⁴ См. его же работы, а также Hoekstra A. Homeric Modifications of Formulaic Prototypes. Amsterdam: North Holland, 1965; Holoka J.P. Homer, Oral Poetry Theory, and Comparative Literature: Major Trends and Controversies in Twentieth-Century Criticism // Zweihundert Jahre Homer-Forschung / Ed. by Joachim Latacz. Stuttgart: Teubner, 1991. P. 456–481; Мальцев Г.И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л.: Наука, 1989; Левинтон Г.А. Лексика славянских эпических традиций и проблема реконструкции праславянского текста // Текст: Семантика и

5. Разумеется, применение методики Пэрри и Лорда к нашему материалу требует некоторых оговорок. В частности по этой причине предметом обсуждения в докладе является сама программа исследования формульного состава старших духовных стихов. Основной прием Пэрри и Лорда — выявление повторяющихся элементов (причем упорядоченных определенным образом в структуре стиха) в обширном корпусе текстов одного сказителя.

Прежде всего, надо отметить, что за неимением подробного описания стиха (и духовных стихов и даже былин) — такого описания, которое позволило бы классифицировать стихи и полустихия по типам, учет метрического контекста неизбежно сводится к констатации положения формулы в стихе. Мы можем говорить только о том, что формула занимает или целый стих, или начальное/конечное полустихие, или более мелкие части стиха (например, начальная или финальная формула в стихе). При представлении результатов анализа там, где этот признак неочевиден, он будет указываться.

Другая оговорка касается корпуса текстов, на материале которых проводится формульный анализ. Лорд приводит примеры, когда формулы вычленяются на материале десяти или двенадцати тысяч строк, записанных от одного сказителя. В нашем случае не приходится говорить о столь обширном корпусе, поскольку сами духовные стихи значительно меньше по объему, чем те тексты, с которыми работал Лорд, а доступных и подходящих записей духовных стихов также сравнительно немного. Поэтому мы вынуждены ограничиться гораздо меньшим объемом.

6. Следовательно, неизбежным окажется отступление от методики формульного анализа Лорда — это нарушение принципа, в соответствии с которым формульный анализ проводится на материале текстов одного сказителя. Напомним: к выборке в 20-30 строк подбираются параллели (именно они позволяют определить формулы) из текстов того же сказителя. Это условие, по-видимому, является практически невыполнимым, когда мы имеем дело с духовными стихами, поскольку количество доступных для анализа (опубликованных) текстов одного исполнителя крайне невелико.

К сожалению, многие крупные собрания духовных стихов вооб-

структура. М.: Наука, 1983. С. 152–172.

ще невозможно использовать в этой работе. Нам приходится рассчитывать только на записи конца XIX — XX века, поскольку опубликованные записи XIX века — собрания духовных стихов, изданные П.В. Киреевским¹, В.Г. Варенцовым², П.А. Бессоновым³, — по-видимому, подвергались редактуре (может быть, текстологическая работа позволит определить степень редакторского вмешательства и сделает эти материалы пригодными для анализа)⁴. Кроме того, все они содержат крайне скудные сведения об исполнителях (уже отмечалось, что, например, у Варенцова многие тексты имеют только одну помету — «получено от акад. Срезневского», и неясно идет ли речь о тексте, бытующем только в письменной традиции или записи устного⁵) Пэрри и Лорда, зачастую просто неизвестно, от кого записан текст.

Текстология опубликованных записей духовных стихов XIX века — отдельный вопрос, который требует серьезного изучения. Вероятно, и эти записи можно было бы использовать как материал для формульного анализа, но только после того, как будут проделаны необходимые процедуры критики текста — в частности, по-видимому, нужно сверять опубликованные тексты с записями, сохранившимися в архивах издателей.

7. В принципе корпус текстов, необходимых для анализа, может быть увеличен двумя способами. Во-первых, за счет включения текстов других жанров, записанных от одного и того же сказителя, — то есть рассматривать в качестве материала для анализа тексты духовных стихов и былин вместе, однако прибегать к этому приему следует в последнюю очередь, так как один из аспектов предлагаемого

¹ *Киреевский П.В.* Русские народные песни. Ч. 1: Русские народные стихи // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1848. Вып. 9. Смесь. С. I–VII, 145–228.

² *Варенцов В.* Сборник духовных стихов. М., 1860.

³ *Бессонов П.А.* Калеки переходные. Вып. 1–6. СПб., 1861–1863.

⁴ О связи формульного анализа и текстологии см.: *Путилов Б.Н.* Искусство былинного певца: (Из текстологических наблюдений над былинами) // Принципы текстологического изучения фольклора. М.; Л.: Наука, 1966. С. 220–259; а также: *Ухов П.Д.* Атрибуция русских былин. М.: Изд-во Московского университета. 1970.

⁵ *Никитина С.Е.* «Стихи духовные» Г. Федотова и русские духовные стихи // Федотов Г.П. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). М.: Гнозис, 1991.

анализа — это сопоставление формул в духовном стихе и в былине. Во-вторых, можно пренебречь установкой Лорда и использовать для анализа тексты, записанные от разных сказителей. В первом случае придется отказаться от идеи выявить и описать репертуар специфических для духовных стихов формул. Во втором выявление таких формул возможно, хотя и на более широком материале (в рамках одной локальной традиции, например)¹, что, естественно, делает результаты исследования менее точными.

8. Основным источником на нынешнем этапе работы является сборник А.В. Маркова «Беломорские старины и духовные стихи»² и некоторые другие публикации стихов, сделанные в XX веке. На первых этапах работы удалось выявить сравнительно небольшое количество собственных формул духовных стихов (*душа / тело грешное окаянное, вольный свет* и другие) и, возможно, эта работа еще потребует более обширного материала. Другая группа — это стандартные формулы, связанные с ситуациями говорения, именами действующих лиц и т. п. (*говорит-то Егорьюшко да таковы слова, вопроговорит Христос Бох царь небесный, мать сыра земля, святые милостивые ангелы* и другие). Это та группа, которую А. Лорд выделяет особо и которую, по его наблюдениям, сказитель осваивает в первую очередь.

В докладе будут рассмотрены группы формул и особенности их функционирования в текстах в духе анализа А. Лорда; особенности того, как формульный стиль реализуется в практике сказителей.

¹ Попытки связать формулу с понятием традиции см. *Мальцев Г.И.* Указ. соч.

² Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). СПб.: Изд. дом «Дмитрий Буланин», 2002.

К вопросу изучения природы эпической памяти (по современным записям в семейной «школе» сказочников Матюковых)

А.С. Малахов, студент, Омский государственный педагогический университет, Омск, schwarcroza@mail.ru

Изучение природы эпической памяти в процессе наблюдения за живой традицией является актуальным на современном этапе развития фольклористики¹. В аспекте этого направления мы представляем результаты исследования, полученные при рассмотрении проблемы текстовой преемственности от «памятливых»² исполнителей в современной семейной «школе» сказочников Матюковых в Седельниковском районе Омской области.

Династия сказочников Матюковых уже в течение 10 лет находится под пристальным вниманием фольклористов³. Семейный меха-

¹ См., например: Брицина А.Ю. Фиксация повторных исполнений и некоторые аспекты теории традиции // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Т. II. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. С. 42–51; Захарова О.В. Былины. Поэтика сюжета. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского государственного университета, 1997; Малахова Е. П. Ситуативный контекст исполнения сказок в современных условиях (к проблеме эпической памяти) // Реальность. Человек. Культура: универсалии научного знания. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2007. С. 52–57; Новиков Ю.А. Стабильность былинного текста и манера исполнения сказителя // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Т. III. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. С. 111–122.

² П.Ф. Матюков, основатель семейной «школы» сказочников, учитывая творческие способности своих внуков, относил их к категориям «памятливых» или «непамятливых». Эти выражения он употреблял в своей сказительской практике, что представляется важным при рассмотрении разных манер исполнения в зависимости от типов эпической памяти (см.: Малахова Е.П. Семейная школа сказочников: обучение и исполнительство // Фольклор малых социальных групп: традиции и современность. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. С. 262–268; Малахов А.С. «Памятливые» сказители и «пачкуны» в контексте их взаимоотношений и творчества // Народная культура Сибири. Омск: Амфора, 2009. С. 250–255).

³ Леонова Т.Г. Отражение динамики фольклорных традиций в материалах по Седельниковскому району Омской области (к 50-летию собирательской деятельности на филологическом факультете ОмГПУ) // Народная культура Сибири. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2001. С. 24–35; Малахова Е.П. Династия сказочников Матюковых // На-

низм трансмиссии сказочной традиции в «школе» сказочников Матюковых до 2008 г. описан и исследован Е.П. Малаховой, однако мы полагаем, что и наши наблюдения за этой сказочной династией позволят нам внести определенные дополнения по вопросам специфики передачи устной традиции и проблемам исследования эпической памяти.

Используя метод включенного наблюдения за передачей устной сказочной традиции в семье Матюковых мы выявили важные, на наш взгляд, закономерности усвоения сказок «учениками»:

1) обучение происходит в аутентичных условиях «из уст в уста» от старшего поколения к младшему;

2) каждый «ученик» на протяжении нескольких лет слушает в семье сказки двух «учителей»-сказочников: отца и мать, или бабушку и отца, или дедушку и мать;

3) «ученик» усваивает от «учителя» ситуативную конкретику в подаче сказок, манеру исполнения;

4) во время обучения «ученик» воспринимает не только цельные тексты, но и слышит в повседневной речи сказочные формулы, с помощью которых осуществляет общение с внешним миром;

5) старшие сказители не выказывают явного предпочтения той или иной сказке, детям повествуется весь репертуар, но осваивают они его по-разному;

6) каждый сказочник семейной династии Матюковых располагает сказки в своем репертуаре в определенном, значимом для него порядке, зависит это от процесса восприятия и усвоения.

Применив методику синоптического анализа текстов В.М. Гацака¹, мы провели обширное синоптическое исследование текстов сказок, зафиксированных от разных групп семейного рода сказочников

родная культура Сибири. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. С. 130–135; Она же. Специфика передачи сказочной традиции в современных условиях // Народная культура Сибири. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2003. С. 235–238; Москвина В.А., Малахова Е.П. Итоги фольклорной экспедиции 2006 года в Седельниковский район Омской области // Народная культура Сибири. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2006. С. 123–128; Шестакова Н.Л. Жанр сказки в современном детском фольклоре (на материале Омско-Иртышского региона). Омск: Изд-во ОмГТУ, 2007. С. 46–72.

¹ Гацак В.М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. М.: Наука, 1989.

Матюковых. Полученные результаты подтвердили наши наблюдения о том, что процесс трансмиссии сказок от «учителя» к «ученикам» с разными типами эпической памяти происходит по-разному.

У «*памятливых*» процесс создания и исполнения сливаются в едином акте. Сказители такого типа могут сочетать черты и сказочников-эпиков, и балагуров, т. к. способны не только хорошо запомнить весь репертуар своих «учителей», но их невербальные исполнительские стереотипы. *«Любимых сказок у нас нет. Если ты памятливым, то схватываешь сказки налету. Памятливые знают в точности все, что им рассказывали. Вот те сказки, которые я запрашивал у деда лет с двух-трех, я их потом за 15 лет раз по 100 и больше слышал, а некоторые один раз, а могу рассказать все равно, как дед»¹. «Непамятливые» усваивают лишь содержание и общую композицию.*

Многие исследователи отмечают заучивание типических мест сказителями наизусть как чрезвычайно редкое явление феноменальной памяти. Синоптический анализ восьми вариантов текстов одного сюжета сказки от трех «*памятливых*» и двух «*непамятливых*» исполнителей семейной «школы» сказочников Матюковых позволил нам заметить, что «*памятливые*» способны с первого прослушивания запомнить наизусть всю сказку от «учителя», а не только типические места. Так, например, старший сын сказочника Петра Федоровича Матюкова (1936-2006) — Анатолий Петрович Матюков (1965 г. р.), в течение года не мог научиться читать в первом классе деревенской школы: все фразы из букваря и литературные тексты он дословно воспроизводил по памяти после единственного прочтения их учителем вслух. *«Памятливый»* ученик получал двойки за дословно воспроизведенный текст при пересказе. *«Мы и не знали, что Толька наш читать не умеет. К весне букварь в школе выучили, стали «Родную речь» читать ды пересказывать. Приходить раз Толька сы школы домой з двойкой за пересказ. Дневник на стол, а сам под кровать. Я в дневник, а там двойка. Я за ремень... Вечером стали учицца читать ды пересказывать вместе з им. Гляжу, мой Толька читает по книжке слово в слово, а глаза не в книжке, а в потолке. Я к Васильевне: „За что*

¹ Личный архив автора статьи — далее ЛАА. Записано в 2006 г. в с. Кейзес Седельниковского р-на Омской обл. от «*памятливового*» внука сказочника П.Ф. Матюкова — Саши (1991 г. р.).

двойка?“ А ина мне: „За то, что выучив наизусть!“ А ён и не учив! Хватились, а ён и буквы совсем не знает, ён учительницу в школе добро слухав и брав все на память. И так, видно, весь год. Стали мы з им учить буквы и читать по букварю занова. Заставляю читать по слогам ды лбом в книжку пихаю, а прогледитишь, ён опять глаза в потолок закатывает»¹.

«Памятливые ученики», по мнению основателя семейной «школы» сказочников П.Ф. Матюкова, настоящие наследники и хранители традиции. С 4–5 лет они уже испытывают потребность в аудитории слушателей. «Один раз потеряли мы Ленку малую, всю деревню обыскали, все колодцы — нет нигде! Прибегаю в школу, а ина там. Зашла к ребятам в класс, рассказала все мальцёвы стишки и басни, все бабины сказки. Я двери в класс открываю, а ина пяеть:

*Сядит кошка на вакошке,
Вышивает сабе хвост.
— Девки, масленка проходить,
Настает вяликий пост!*

Я сгребла яе и домой! Нясу домой на спине, а ина плачеть, ня все рассказала, в школу хочеть. Так с 6 лет и отправили яе у школу. А мальцы пришли сы школы домой ды тожа плачуть, что ина ихные школьные стишки рассказала, ды кап яе у школу такую малую ни пускали»².

«Ученики», не относящиеся к категории «памятливых», продолжают осваивать традицию в повседневном общении среди «памятливых». На широкую аудиторию они не выходят, а рассказывают сказки только в кругу своей семьи, домашним питомцам или друзьям. Так, например, Игорь Матюков, «непамятливый» внук-«ученик» П.Ф. Матюкова, рассказывая сказки или былички маленьким девочкам-подружкам в д. Соловьевке, каждый раз менял и эпизоды, и формулы в своих повествованиях, вызывая смех окружающих. За такое словотворчество с многозначительными паузами-раздумьями, со-

¹ ЛАА: записано в 1999 г. в д. Соловьевка Седельниковского р-на Омской обл. от жены сказочника П.Ф. Матюкова — А.Я. Матюковой (1943–2008).

² Там же.

проводящимися определенной мимикой и своеобразной жестикой, Игорь получил в деревенской среде прозвище «Сказочник». Зачастую «сказочные репетиции» Игоря в кругу домашних питомцев его отец, А.П. Матюков (1965 г.р.) прерывал окриком: «*Стихни, Ямеля!*» На такие прозвища Игорь не обижался, а продолжал настаивать на своем: «*Я не придурковатый, я умный. Я расскажу вам сказку про двух волков, только у мяне яны не возле костра будут сидеть, как у деда, а на камазе ехать будут*»¹.

Старшее поколение сказочников Матюковых соотносит свое знание сказок с коллективным, а младшее поколение — с индивидуальным творчеством своих «учителей». П. Ф. Матюков и его сестра Лидия Федоровна Горбовцева (1928 г. р.) наследуемость своих повествований ведут от времени активного бытования сказочной традиции. «*Дед Федор рассказывал эту сказку про коровку. Они все же знали старые. Раньше ж на сказках жили. Ничого не знали, ни магнитофонов никаких, ничого даже-даже, кроме гармошки*»². Или: «*Эти сказки все раньше знали, и все своим детям рассказывали. Это теперь их в книжках читают, а раньше книжек не было, вот сказки и баяли*»³.

«*Памятливые*» же «ученики» разграничивают в своем фольклорном сознании наследуемость повествований, усвоенных в раннем возрасте от разных «учителей». Так, например, один из «*памятливых*» внуков сказочника П. Ф. Матюкова предпочитает рассказывать сказки как дедушка, хотя может мастерски повторить варианты сказок, усвоенные от матери. Свой выбор для повествования варианта сказки «Цыган и Иван» (СУС №1626=АА*2100)⁴ 16-летний «ученик» в 2007 г. в споре с матерью аргументировал так: «*Вот как мне дед рассказывал — так я и вижу: небо, облака пухнатые, на самом большом облаке сидит огромный Бог и маленький цыган, а боженят там с ними*

¹ ЛАА: Записано в 2006 г. в с. Кейзес Седельниковского р-на Омской обл. от «*непамятливого ученика*» сказочника П.Ф. Матюкова — Игоря (1994 г.р.).

² ЛАА: Записано в 2006 г. в д. Язово, Оконешниковского р-на от Л.Ф. Горбовцевой 1928 г.р.

³ ЛАА: Записано в 2001 г. в с. Кейзес Седельниковского р-на Омской обл. от П.Ф. Матюкова.

⁴ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.

в этой моей сказке нет. Понимаешь, нет! И не появятся они там просто так, потому что их сразу там у нас с дедом Петей не было, у вас с дедом Васькой были, а у нас — не было! Я же сейчас рассказываю, как мой дед, а не как вы!»¹

Многочисленные синоптические сличения вариантов сказок на один сюжет от «*памятливых* учеников» и их «учителей» позволили заметить, что восприятие «учеником» сказок от разных «учителей» порождает не только варианты, но способствует возникновению от одной до трех версий на каждый сюжет сказки. При этом варианты одной и той же сказки имеют общее название, а вот версии — разное. Например, сюжет сказки «Коза луплена» (СУС № 212) бытует в семье Матюковых в трех вариантах и двух версиях. «*Памятливые* ученики» Матюковы, усвоив манеру обращения своего «учителя» со сказкой в разных ситуациях, зачастую выдают варианты версий определенной сказки попадая в искусственно созданные условия для демонстрации их исполнительских способностей. Так, собиратель Н.Л. Шестакова, единожды пообщавшись с юным сказочником из семьи Матюковых и записав от него 8 сказок, сравнила вариант сказки «учителя» «Коза-дереза» с версией «ученика» «Про козу», сделав ошибочные, на наш взгляд, выводы²

Примечательно, что сличение разновременных записей многих сказок от «*памятливых*» исполнителей зачастую не выявляет версий на вербальном уровне, но аудио- и видеофиксации убеждают, что сказочники создают версии, обыгрывая определенным образом отдельные мотивы сказки, тем самым как бы задавая ее сюжетную тему. Интонационную неравноценность мотивов и образов сказки сказочник закладывает заведомо уже в ее название: «*Якую седня сказку будем брехать? Про волков или про быка?*» — спрашивает дед внука. Если «Про быка», то исполнитель больше внимания уделит созданию образа быка, если «Про волков» — обыгрыванию образов волков и петуха, хотя эти версии относятся к одному сюжету «Зимовье животных» (СУС № 130В). А вот если «учитель» и «ученик» договори-

¹ ЛАА: Записано в 2007 г. в с. Кейзес Седельниковского р-на Омской обл. от 4-го «*памятлив*го ученика» сказочника П.Ф. Матюкова — Саши (1991г.р.).

² Шестакова Н.Л. Жанр сказки в современном детском фольклоре (на материале Омско-Иртышского региона). Омск, 2007. С. 62.

лись *баить* «Лесную избушку» (СУС № 130В), то все образы животных в этой сказке будут интонационно равноценные.

Ситуация, в которой исполняется фольклорное произведение, порой весьма существенно влияет на словесную и композиционную ткань текста у «*непамятливых*» сказителей. Мастерски создавать повествование и при этом чувствовать себя свободно в любой исполнительской ситуации способен только «*памятливый*» сказочник-творец. Так, от П.Ф. Матюкова нам удалось трижды зафиксировать «Сказку про Ярошку» (нет аналога в СУС) в 1997, 1999 и 2001гг. в разных ситуативных условиях. Синоптическое сличение этих трех вариантов текста выявило коэффициент вербально-композиционной несовпадаемости равный 1,15 и свидетельствует об ограниченном варьировании текстов. Словесная «текучесть» текста из 75 позиций приходится только на 9. *«Добавлять свои слова в сказку, что-то иногда менять ты начинаешь тогда, когда понимаешь, что эту сказку знаешь и можешь рассказать ее как тебе рассказывали. А пока ты в этом не уверен — будешь повторять, как дед. А когда знаешь, что рассказываешь как надо — вот тогда ты свободен, вот тогда ты сам. А до этой поры, когда ты «и маська не маська, и дойка не дойка, и я не я», ничего не смеешь менять»*¹.

Несомненно, наши наблюдения и исследования в семейно-родственном кругу сказочников Матюковых требуют дальнейшего изучения. Однако собранный и систематизированный материал по данной сказительской династии может служить основой для рассмотрения зависимости разных манер исполнения от типов эпической памяти сказителя.

¹ ЛАА: Записано в 2006 г. в с. Кейзес Седельниковского р-на Омской обл. от 4-го «*памятливого* ученика» сказочника П.Ф. Матюкова — Саши (1991г.р.).

Индивидуальные стратегии текстопорождения в заговорной традиции

Ж.И. Суркова, студент, МГУ им. М.В. Ломоносова,
Москва, chuharka@yandex.ru

До середины XX века магическая практика исследовалась преимущественно как *заговорное искусство*, которым владели избранные представители фольклорной традиции. В значительной мере это было следствием того, что собиратели предпочитали работать с профессиональными знахарями, от которых фиксировали главным образом развернутые тексты. Подобная установка поддерживалась тем, что в самой традиции существовало разделение на *профессиональных* и *непрофессиональных* носителей, о чем свидетельствуют многочисленные рассказы о магических практиках прошлых лет.

В наши дни большинство людей, специализирующихся в области магии, представляют собой совершенно особый тип носителей. Свои знания они черпают не устным путем от местных *знающих* людей (обыкновенно кровных родственников), а из разнообразных «книжных» источников (газет, журналов, книг, интернета), от представителей других локальных традиций, с которыми встречаются во время поездок или пребывания в больнице. В подобных ситуациях заговоры, как правило, переписываются от руки в специальные тетради. При этом тексты не хранятся в памяти в виде системного магического «знания», а как бы отделены от человека и существуют в «застывшей», *письменно* зафиксированной форме, что качественно меняет характер их бытования, способность к варьированию и адаптации к различным контекстам. На этом фоне в течение XX века исследователями фиксируется постепенное сокращение числа профессиональных носителей *устной* заговорной традиции, на что указывала А.М. Астахова уже в 20-е гг. прошлого века: «...сосредоточение большого количества заговоров в одних руках несомненно становится все более редким¹».

В связи с этой проблемой мы обратились к выявлению индиви-

¹ Астахова А.М. Заговорное искусство на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Вып. 2. Л: Academia, 1928. С. 33.

дуальных стратегий приспособления письменных текстов к устной форме бытования, рассматривая их как один из механизмов сохранения локального варианта заговорной традиции в меняющихся исторических условиях. Материалом для нашей работы послужили записи от Анны Никаноровны Калининой (примерно 1933 г.р.) из д. Ёркино Пинежского р-на Архангельской обл., сделанные летом 2008 г. экспедицией кафедры русского устного народного творчества МГУ.

Анна Никаноровна — признанный в округе знаток магической традиции с обширным репертуаром заговоров (не менее 35 сюжетов). После их записи в ходе устного полевого интервью она предоставила в наше распоряжение письменные фиксации нескольких заговоров, сделанные ею и ее матерью. Таким образом в числе прочих к нам в руки попали 4 разных заговора (от исполоха, от родимца, от жабы, на здоровье), представленные в следующих вариантах:

- 1) в устном исполнении Анны Никаноровны (ситуация интервью, смешанная с ситуацией обучения);
- 2) в записи матери Анны Никаноровны;
- 3) в записи Анны Никаноровны (переписаны из рукописи матери).

Сопоставление этих вариантов позволяет выявить ее индивидуальные стратегии текстологической работы и порождения устных текстов на основе письменных источников.

Записи матери Анны Никаноровны

Анна Никаноровна сохранила 8 заговоров, записанных ее матерью. Это классические эпические тексты, по структуре, сюжетике, полноте формульных элементов и перечислительных рядов аналогичные тем, что были зафиксированы в 1927 г. экспедицией Государственного института истории искусств. Тем не менее, в сравнении с последними они отличаются *очевидными искажениями*. Симптоматично, что наиболее подвержены им участки текста, содержащие христианские реалии (начальная и конечная молитвенная формулы, церковно-славянская лексика и грамматика), ср.: «...во имя отца и сына и свята годуха» (АКФ 2008, т. 1, № 547) и

повсеместная замена «имя рек» на «и мрак». Медиальные же формулы, в которых реализуется целевая установка заговоров, передаются достаточно точно (за исключением правил орфографического написания), ср.: АКФ 2008, т. 1, № 549 — «Сполохи исполохи и переполохи полохи нет вам места у раба божия и мрак там вам место в темном лесу в синем море горькая осина гнилая колода там вам место»; АКФ 2008, т. 1, № 554 — «вода водича, вода чарича сними тоску кручину сраби божей понеси тоску кручину в морчку пучину как горе и реки наместе оставаются так тоска кручина народимом месте оставаиссе».

Отдельного внимания заслуживают два заговора (от грыжи и прикоса — АКФ 2008, т. 1, № 556 и № 557 соответственно), которые Анна Никаноровна не решилась переписать и знания которых не обнаружила в ходе доверительной беседы. В них представлены фонетическая система и орфографическая традиция, отличные от остальных текстов письменного собрания, а главное — они не имеют аналогий в зафиксированном на средней Пинеге материале, что дает основание говорить об их *чужеродности* для анализируемой локальной традиции. Думаю, этим объясняются многочисленные темные места и искажения, что в целом делает заговоры маловразумительными. Соседство текстов с разными орфографическими и фонетическими системами¹ свидетельствует о том, что заговоры в записях матери Анна Никаноровна формировались из двух источников: устного *своего* (самозапись или запись под диктовку) и письменного *чужого*.

¹ Ср.: АКФ 2008, т. 1, № 556 — «Мат осподи сусе христе пречистаа божия мать богородича пособи уразы шоптати уразничком святым приказничкам залатничком тебе уразничку потрупоски поренкском мягкая постель послана там тебе место не еште не гудите у рабы божьей грыжи не болели в утробе не разбивайтесь и там тебе место житель от ныне до веку веков Аминь. Девять раз прочитать "Во имя отца и сына и святого духа ныне и присно и во веки веков аминь". Это грыжи»; АКФ 2009, т. 1, № 550 — «Господи исусе христе и сыне божье стану благословесь, пойду из избы дверьми из двора воротами выйду на восточну сторону есть там чистое поле в этом есть синее море в этом море есть булатный камень этот камень оброс мохом и травой под этим камнем есть щука берегова у этой щуки зубы железны лака медны глаза окованны. Эта щука чарапыва мох и траву так же с раба божия и мрака уносит все прикосы уроки исполохи родимчи в синее море под 9 бревно под гнилую колоду во имя отца и сына и святого духа и ныне».

Тексты, переписанные Анной Никаноровной из рукописного собрания матери

К Анне Никаноровне собрание ее матери перешло в виде разрозненных потрепанных тетрадных листов, которые она для удобства и надежности переписала в отдельную 12-листовую ученическую тетрадь. Характерно, что исполнительница хранит оба варианта вместе как равноценные. Но уже сам факт *переписывания* свидетельствует о стремлении не просто сохранить тексты, но и преобразовать их, исправить, *создать более точный вариант*. Эти две, на первый взгляд, противоречивые, установки обуславливают подход Анны Никаноровны к работе с письменным текстом. Переписывая, она вносит от двух до десяти изменений в каждый заговор, оставаясь при этом уверенной в полной идентичности исходного и конечного текстов. Попытаемся проследить логику этих изменений.

Основные изменения напрямую следуют из очевидных текстовых искажений, содержащихся в рукописи матери, поэтому они могут быть квалифицированы как *сознательные исправления* текста. Большая их часть связана с восстановлением значения молитвенных начальных и конечных формул, которые приводятся Анной Никаноровной в соответствие не с церковными канонами, а с локальной заговорной традицией (!). Так, в заговоре от исполоха «господи исусе христе сына божьего помилуй мя грешного» (АКФ 2008, т. 1, № 549) она исправляет на «Господи исусе христе и сыне божий помилуй меня грешну» (АКФ 2008, т. 1, № 553) и оставляет неисправленной формулу «аминь, аминь, аминь, зааминь, аминь», не соответствующую канонической молитве, но типичную для локальной традиции. Об этом же свидетельствует замена оборота «и мрак» на не соответствующий ему церковный «имя рек», а на «имя», или вовсе исключение неясного оборота из текста.

К сознательным исправлениям могут быть отнесены и некоторые грамматические замены. Например, в формуле «стану утренна заря Марья Вечерняя Мария укротить уморить у раба Божия жаба худа и черна нутренна ветренна суха и мокра и все двенадцать жаб...» (АКФ 2008, т. 1, № 547) Анна Никаноровна заменила инфинитивы глаголов на императивы, восстановив таким образом

нарушенную грамматическую структуру предложения и вернув формуле более характерный для этого типа заговоров вид: «встану Утренна заря Мария Вечерняя Мария укротись уморись у раба Божия (имя) жаба худа и черна нутренна ветрена суха и мокра и все двенадцать жаб...» (АКФ 2008, т. 1, № 552).

Провела она и ряд замен в лексике, восстанавливающих одновременно и логику текста, и его соответствие традиционным формулам: в том же заговоре вместо «от крепкой **КОЖИ**» — «от крепкой **КОСТИ**».

Определенный интерес представляют и *орфографические исправления*, например, замена *ч* (родимчи — АКФ 2008, т. 1, № 550) на *ц* (родимцы — АКФ 2008, т. 1, № 554). Обе орфографические системы отражают совпадение *ц* и *ч* в одном звуке, и звук этот, разумеется, один и тот же, [ц'], но в одном случае его выражает графема *ц*, а в другом — *ч*. К этому же типу исправлений относится, например, замена «стану» на «**встану**». Материалы, которыми мы располагаем, к сожалению, не дают возможности судить о том, насколько и как именно эти исправления осознаются самой исполнительницей.

Сравнительно небольшое число изменений можно отнести к разряду *невольных и неосознанных искажений* текста — два пропуска слов и один случай замены глагольной флексии: «**нестаньте** вы жабы от раба божия...» (АКФ 2008, т. 1, № 552) вместо «**отстаньте** вы жабы от раба божия...» (АКФ 2008, т. 1, № 547). В последнем случае искажение приставки нарушает синтаксическую структуру предложения и не соответствует формуле, принятой в основном заговорном репертуаре Анны Никаноровны.

Последняя группа изменений основана на *равнозначности вариантов*, их полной или частичной синонимии. Эти изменения происходят в обе стороны с грамматической категорией числа слова «кость». Так, в заговоре от ураза (АКФ 2008, т. 1, № 551) Анна Никаноровна заменяет ед.ч. на мн.ч., а в заговоре от жабы (АКФ 2008, т. 1, № 552) — наоборот.

Итак, *текстологическая работа* Анны Никаноровны при переписывании заговоров сводится к нахождению в текстах явных искажений и их исправлению с опорой на собственное знание локального варианта вербальной магии. В тоже время в процессе

этой работы она иногда и сама допускает «ошибки», которые могут быть устранены при устном воспроизведении текста.

Соотношение устного и письменного вариантов заговора

Устные варианты рассмотренных выше заговоров, записанные в ходе полевого интервью, значительно отличаются от письменных своей способностью к варьированию, приспособлению к разным контекстам и функциям. Например, заговор от жабы Анна Никаноровна использует и для лечения зубной боли; при этом меняются члены перечислительного ряда, ср.: «отстань, ты, жаба, от мягкого мяса, от тела, от кости, от жил, от поджил...» (АКФ 2008, т. 1, № 454) и «отстаньте вы, жабы, **из зубов**, из лаков» (АКФ 2008, т. 1, № 533). В обоих случаях исполнительница выбирает из «всеобъемлющего» перечислительного ряда письменного варианта только те элементы, которые подходят для конкретной ситуации. Например, отвечая на вопрос о лечении глаза у ребенка, Анна Никаноровна воспроизвела лечебный заговор, записанный в тетради в своем несубъективированном, «нейтральном» варианте («чтобы не было ни шипоты, ни ломоты, ни опухоли») и добавила в него новые элементы, соответствующие характерным признакам этой болезни у детей — бессоннице и крику: «чтобы спали спокойно» (АКФ 2008, т. 1, № 522).

Можно сказать, что письменный вариант используется Анной Никаноровной как своего рода «справочник», содержащий полную информацию, из которой для каждого конкретного случая изымается нужная часть. Это касается *парадигматики* системы заговорных текстов. Что до *синтагматики*, то она основана на устойчивой ассоциативной *связи* формульных элементов с определенными типами целевых установок. Например, формула «встану благословясь...» устойчиво ассоциируется у исполнительницы с заговором от исполоха и родимца, который она даже не смогла вспомнить.

Таким образом, письменный текст не только актуализируется, но и корректируется в устных вариантах. Примечательно, что все изменения в записях Анны Никаноровны, квалифицированные нами как

искажения, оказались исправленными при устном их воспроизведении в ходе интервьюирования.

Сравнивая заговоры, записанные от Анны Никаноровны, с заговорами других представителей данной локальной традиции, можно выделить особенности ее *индивидуального стиля*: высокую степень вариативности текстов, легкость в комбинировании формул (то, что может быть охарактеризовано как тактика текста), предпочтение, отдаваемое определенным формулам (например, большинство лечебных и обережных заговоров Анна Никаноровна начинает с молитвенной формулы к Богородице «Пресвятая Божья Мати, скорая помощница...»). Все эти черты свидетельствуют о мастерском владении традицией.

Выводы

Материалы, записанные от Анны Никаноровны Калининой, позволяют судить о ее индивидуальных стратегиях работы с письменным текстом и стратегиях порождения устного текста, ее индивидуальном мастерстве. Однако эти стратегии представляют *универсальный* способ адаптации письменного текста к местной локальной традиции.

Можно выделить несколько основных механизмов, по которым это приспособление происходит:

1) отбор (исключение маловразумительных, неупотребляемых и неаутентичных текстов);

2) устранение неточностей и искажений на лексическом, грамматическом, формульном и композиционном уровнях текста, исходя из норм местной устной традиции;

3) возвращение заговорному тексту способности к варьированию на языковом и структурном (тактическом) уровне организации¹;

4) актуализация текста (выборочное использование формульных

¹ Характерно, что заговорным текстам не присуща вариативность речевого уровня организации текста: вариативность текстовых функций видо-временных форм глагола, синтаксических единиц, субъектных перспектив, единиц коммуникативного уровня звучащей речи. Поэтому же практически не встречается неточностей и исправлений на речевом уровне текста (ср. с вариативностью текстов таких жанров, как сказка и автобиографический меморат).

единиц, исходя из ситуации и контекста) при каждом устном исполнении;

5) включение текста в общую систему магических знаний (наделение парадигматическими и синтагматическими связями с другими заговорами, присвоение «ярлыка» — ассоциативной связи основной формулы с функцией текста).

Так производится саморегуляция традиции: «профессиональным» носителям удастся адаптировать письменные источники к живой устной традиции, освоить и «присвоить» их. В этом случае «диапазон колебаний»¹ текста заговора по-прежнему задается локальной магической традицией. «Профанные» же носители, оказываются не в состоянии провести эту операцию над письменными текстами, так как не владеют традиционными стратегиями текстопорядения. Противопоставление «профессиональных» и «профанных» носителей заговорной традиции, таким образом, сохраняется, и влияние распространения письменных заговорных текстов на последних — минимально.

¹ Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М.: ОГИ, 2005. С. 92.

Русская сказка и адъективные дериваты притяжательных местоимений

В.С. Волк, аспирант, МГУ, Москва, vitaly.s.volk@gmail.com

В современной лингвистике большое внимание уделяется проблеме жанра как языковой категории (см., например, [Biber 1988]). Было показано, что на основании кластерного анализа определенных языковых параметров можно отчетливо выделить отличающиеся друг от друга типы текстов, до какой-то степени соответствующие традиционным жанрам. Это дает возможность по-новому взглянуть на традиционные жанровые классификации — в частности, на жанровые классификации фольклора — и попытаться понять, стоит ли за ними какая-то лингвистическая реальность. Например, в применении к сказочному тексту (мы в дальнейшем будем иметь в виду работу с **русским** сказочным текстом, но в принципе этот подход применим к тексту на любом языке) в этой парадигме оказывается возможным поставить такие вопросы:

- существует ли сказка как особый речевой жанр? можно ли выделить чисто языковые особенности сказки? отличаются ли эти особенности в разных языковых ареалах?

- отличаются ли с лингвистической точки зрения книжнозависимые сказки от сказок, не испытавших книжного влияния? можно ли диагностировать книжнозависимость по языковой информации?

- можно ли по языковым соображениям обнаружить внесенные собирателем или редактором искажения?

В рамках такого подхода возможны два типа исследований. Одни исследователи, используя заранее выделенные параметры, выделяют на многофакторной шкале отдельные кластеры — жанры. Другие сосредотачиваются на выделении таких параметров, то есть языковых явлений, потенциально применимых для разделения жанров. Исследование, суммированное в настоящих тезисах, относится ко второму типу. Мы, не претендуя на всесторонний анализ лингвистики сказочного текста, сосредоточимся на одной ее стороне — появлении в сказке так называемых «адъективных дериватов притяжательных местоимений».

Адъективными дериватами притяжательных местоимений мы называем лексемы, образованные от притяжательных местоимений с помощью суффиксов, характерных для прилагательных — *евойный*, *нашенский*, *ихний* и подобные. Эти лексемы традиционно принято связывать с русскими диалектами, но, как показано нами в работе [Волк 2009], реальная ситуация существенно сложнее. Для иллюстрации этой сложности приведем следующие факты. С одной стороны, прямой опрос носителей литературной нормы показывает, что адъективные дериваты воспринимаются ими как недопустимые [Волк 2009]. С другой — адъективные дериваты регулярно встречаются в текстах, написанных на литературном языке. Так, поиск по художественным текстам в Национальном корпусе русского языка дает 2 443 вхождения лексемы «ихний» (данные на 23.01.2012).

В связи с адъективными дериватами можно поставить много интересных лингвистических вопросов — например, таких:

- Какие местоимения допускают образование дериватов и почему? В частности, почему возможны такие формы, как «нашенский», «евойный» и «ихний» и невозможны или чрезвычайно редки формы типа «мойный» или «твойский»?

- Какие суффиксы используются при их образовании, как они распределены в зависимости от местоимения? Как используемый суффикс зависит от диалекта?

- Каковы причины появления адъективных дериватов? Есть ли системные основания для их появления?

Мы, однако, в настоящем докладе этими вопросами специально заниматься не будем, сосредоточившись на использовании адъективных дериватов как потенциального жанрового маркера.

Приведем данные о встречаемости адъективных дериватов в текстах сказок. Нами использовались следующие издания:

- **Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, тт. 1–3** (Серия «Литературные памятники») (далее [Афанасьев]).

- **Сказки и легенды пушкинских мест** (М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950, Серия «Литературные памятники») (далее [Пушкинские места]).

- **Русская сатирическая сказка**: В записях середины XIX—XX века (М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955, Серия «Литературные памятники») (далее [Русская сатирическая сказка]).

• **Русская сказка. Избранные мастера: В 2 т.** (Ред. и коммент. М.К. Азадовского. [М.; Л.]: Academia, 1932) (далее [Русская сказка. Избранные мастера]).

Для сравнения приведем также данные о встречаемости адъективных дериватов в поисковой системе Google и в Национальном корпусе русского языка — в основном (НКРЯ) и диалектном (диал.НКРЯ) корпусах. Приведены все формы адъективных дериватов, встретившиеся в сказках (то есть хотя бы в одном из использованных изданий) хотя бы один раз. Подсчет производился по документам, а для поисковых систем — по страницам. Данные Яндекса и Google приведены на 01.04.2009. Данные взяты с последней страницы выдачи.

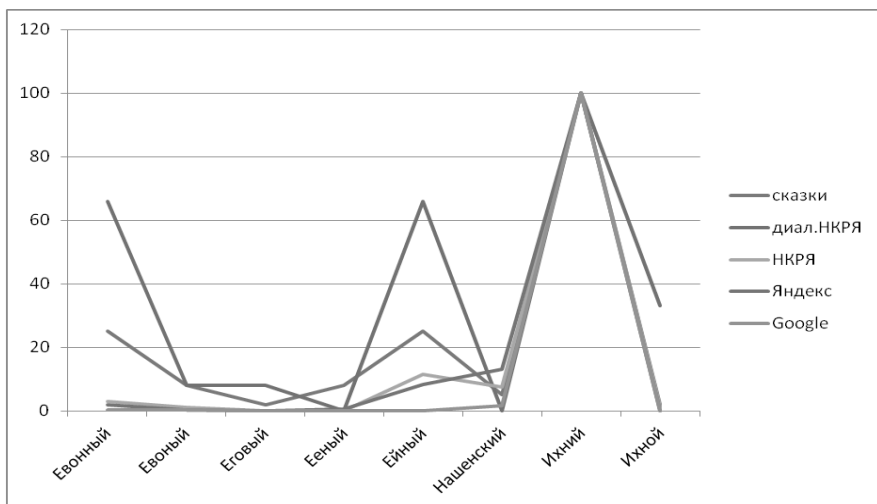
Табл. 1. Абсолютные частоты

	сказки	д.НКРЯ	НКРЯ	Яндекс	Google
Евонный	9 док.	8 док.	36 док.	61 тыс. страниц	3 290 страниц
Евоный	3 док.	1 док.	13 док.	11 тыс. страниц	3370 страниц
Еговый	1 док.	1 док.	0 док.	2389 страниц	302 страницы
Ееный	3 док.	0 док.	1 док.	16 тыс. страниц	1190 страниц
Ейный	9 док.	8 док.	127 док.	246 тыс. страниц	28700 страниц
Нашенский	2 док.	0 док.	83 док.	392 тыс. страниц	26200 страниц
Ихний	36 док.	12 док.	1 109 док.	3 млн страниц	1 520 000 страниц
Ихной	1 док.	4 док.	17 док.	2665 страниц	1090 страниц

Для наглядности приведем относительные частоты отдельных дериватов, приняв частоту деривата «ихний» за 100.

Табл.2 Относительные частоты

	сказки	д.НКРЯ	НКРЯ	Яндекс	Google
Евонный	25	66	3	2	0,2
Евоный	8	8	1	0,3	0,2
Еговый	2	8	0	0,07	0,01
Ееный	8	0	0,09	0,5	0,07
Ейный	25	66	11,4	8,2	0,01
Нашенский	5	0	7,4	13	1,7
Ихний	100	100	100	100	100
Ихной	2	33	1,5	0,08	0,07



Можно увидеть, что пропорции в сказочных текстах существенно смещены, как относительно диалектного и «основного» корпуса НКРЯ, так и относительно Интернета. Однако особый интерес представляет распределение встречаемости дериватов по сборникам. Приведем его.

евонный — 9 документов, из них

[Пушкинские места] — 7 документов

[Русская сказка. Избранные мастера] — 1 документ

(из них

— П.Богданов 1)

[Русская сатирическая сказка] — 1 документ

евонный — 2 документа, из них

[Пушкинские места] — 2 документа

еговый — 1 документ,

[Русская сказка. Избранные мастера]

(М.Д.Кривополенова)

еенный — 3 документа, из них

[Пушкинские места] — 3 документа

ейный — 9 документов, из них

[Пушкинские места] — 6 документов

[Русская сказка. Избранные мастера] — 3 документа

(из них:

- П.Богданов 1
- М.И.Медведева 1
- М.Д. Кривополенова 1)

нашенский — 2 документа, из них

[Афанасьев] — 2 документа

ихний — 36 документов, из них:

[Афанасьев] — 23 документа

[Пушкинские места] — 7 документов

[Русская сказка. Избранные мастера] — 4 документа

(из них:

- Е.И.Сороковников 2
- Е.М.Кокорин 1
- П.Богданов 1)

[Русская сатирическая сказка] — 2 документа

ихной — 1 документ

[Русская сказка. Избранные мастера] — 1 документ

(А.В.Чупров)

Видно, что дериваты распадаются на три типа. Дериват «ихний» встречается во всех использованных сборниках, дериват «нашенский» встречается **только** в текстах Афанасьева, а дериваты «евонный», «евонный», «егонов», «еенный», «ейный» и «ихной» — в других сборниках, но никогда в сборнике Афанасьева. Этому возможны три объяснения:

(1) Диалекты рассказчиков, которых записывал Афанасьев, и диалекты, которые записывали остальные собиратели, существенно различались.

(2) Афанасьев (или собиратель) переработал исследуемые нами тексты без внимания к лингвистическим чертам своих переработок.

(3) Тексты, собранные Афанасьевым, книжнозависимые.

Текстологический анализ, как кажется, подсказывает вариант (2) (один из текстов, № 208, записан не Афанасьевым, а другой, № 171, как указывает комментатор, им существенно переработан в пользу усиления «диалектных черт»), хотя не исключает и остальных вариантов.

При этом при объяснениях (2) и (3) дериват «нашенский» следует

вообще признать нехарактерным для фольклорного текста. Подтверждением этого может служить анализ встречаемости дериватов в былинах и в заговорах, который показывает, что дериват «нашенский», в отличие от остальных дериватов, в них не встречается никогда (данные, за недостатком места, будут продемонстрированы непосредственно на докладе). Этот же вывод, хотя и с некоторыми оговорками, можно сделать и из данных словарей к аутентичным сборникам [Зеленин 1914], [Зеленин 1915] и [Соколовы 1915], которые не содержат деривата «нашенский», но содержат другие дериваты (хотя и не все). Важно, что все три сборника записывались в разных местах, что снижает вероятность диалектной аберрации в записи Афанасьева.

При этом нельзя считать, что дериват «нашенский» вообще не существует в русских диалектах. Этому препятствует, например, словарная статья НАШ из словаря [Даль 1880], в которой можно найти следующее указание:

Нашинский, ая, ое, пск. ниж. тамб. нашский, наский тул. наший, ая, ее, новг., наш, из наших, свой, принадлежащий нам, как общине, краю, родине.

Таким образом, приходится признать, что дериват «нашенский» несвойственен не вообще диалектному, но именно фольклорному тексту или, по крайней мере, фольклорному тексту определенных жанров, и его появление в тексте можно использовать как повод для проверки книжнзависимости текста или наличия в нем правки.

Литература (кроме указанной особо):

Biber 1988 — *Biber D. Variation Across Speech and Writing*. Cambridge: CUP. 1988.

Волк 2009 — *Волк В.С. Адъективные дериваты притяжательных местоимений в русском языке*. Дипломная работа. ОТИПЛ МГУ, 2009

Даль 1880 — *Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка, второе издание*. М.; СПб., 1880.

Зеленин 1914 — *Великорусские сказки Пермской губернии*. Пг., 1914.

Зеленин 1915 — Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915.

Соколовы 1915 — Соколов Б.М., Соколов Ю.М. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

Функциональные особенности былинной лексики как показатель территориальной дифференцированности фольклорных текстов

М.Ю. Кузьмина, аспирант, Курский государственный университет,
Курск, Ma-RUS-ja@yandex.ru

1. Признано, что «народно-песенная речь — хранительница и эталон языка»¹, этим объясняется непреходящий интерес к языковым особенностям основных фольклорных жанров, среди которых одно из важных мест занимает былина. В качестве материала исследования были выбраны три региона для сравнения былинных текстов, зафиксированных в конце XIX — начале XX века. Это сборник беломорских былин, собранных А.В. Марковым², былины, записанные Н.Е. Ончуковым на берегах Печоры³ и сибирские тексты из свода «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока»⁴. Предлагаемый материал является благодатной почвой не только для исследования «бытования» концептов, но и проведения на основе полученных данных сопоставительного анализа, направленного на выявление территориальной специфики русского героического эпоса.

2. Для обозначения «совокупности текстов, которые воспринимаются или исследуются как единое дискурсивное целое»⁵ мы используем термин «мегатекст». Поскольку мегатекст — это «искусственное образование», «текст, объединяющий конкретные паспортизованные тексты, текст, существующий реально, материально

¹ Хроленко А.Т. Введение в лингвофольклористику: учебное пособие. М.: Флинта: Наука, 2010. С. 3

² Беломорские былины, записанные А. Марковым. М.: Т-во А.А. Левенсон, 1901. 618 с.

³ Печорские былины. Записал Н. Ончуков. СПб.: Типо-литография Н. Соколова и В. Пастор, 1904. 424 с.

⁴ Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. Наука. Сибирское отделение, 1991. 497 с.

⁵ Эпштейн М. Онтологические прогулки. Проективный словарь философии. Новые понятия и термины // Литературно-философский журнал «Топос», 22.11.2004. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.topos.ru/articles/0411/04_10.shtml

представленный в письменной или электронной форме»¹, мы разграничиваем три мегатекста в пределах нашего исследования: печорский, беломорский и сибирский.

3. На отличия былинных текстов, связанные с местом бытования, указывали многие собиратели. А.Т. Хроленко замечает, что главная трудность региональных исследований состоит не в нахождении доминанты, чего-то необычного, хотя на это стоит обратить пристальное внимание, а в анализе специфики «общеизвестного» и широко распространенного.² Для выявления территориальной дифференцированности былинных текстов исследуем особенности функционирования в трех мегатекстах частотной лексики *слово*, семантически связанной с ней лексемой *речь* и лексемами *светлый* и *улица*, сочетание которых в одном из сборников является устойчивым.

4. Понятие «слово» является одним из ключевых в лингвистике. Интуитивное знание о слове появляется у человека на ранних этапах развития, обобщая индивидуальный и коллективный опыт использования языка. Это знание существовало и существует в форме концепта. Подробное исследование концепта «слово» в фольклоре играет важную роль и актуально в современной лингвистике. Содержание концепта «слово» в былинных текстах ограничивается значениями, представленными в словарях, не затрагивая поле образных сравнений, что объясняется каноничностью и строгостью языка былин, по сравнению с другими фольклорными жанрами. Выделим все возможные значения лексики *слово*, встречающиеся в трех исследуемых мегатекстах. 1. (ед. ч. в том же знач., что и мн. ч.) Высказывание, словесное выражение мысли, чувства и т. п. 2. Единица речи, представляющая собой звуковое выражение понятия о предмете или явлении объективного мира³.

Процесс говорения в былинах важен, так как не только повествование формирует сюжет, диалоги также являются неотъемлемой сюжетообразующей частью былинных текстов. Построение диалоговых

¹ Праведников С.П. Основы фольклорной диалектологии. Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2010. С. 51.

² Хроленко А.Т. Листая годы и страницы. Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2008. С. 206

³ Словарь русского языка: в 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; под ред. А.П. Евгеньевой. 3-е изд. стереотип. М.: Русский язык, 1988. Т. 4. С. 139–140.

реплик имеет устойчивую формулу, образованную при помощи глагола говорения (*сказать, молвить, говорить* и т.д.) и лексемы, обозначающей высказывание. В трех исследуемых мегатекстах лексема *слово* обозначает «речение»¹ в 331 случае из 332. Кроме того, в формулу входит устойчивый компонент — местоимение *таковой* (*такой, таки*): *таковы слова* — 127 употреблений, *таково слово* — 121 (248 из 332). Подобная формула характерна для всех исследуемых мегатекстов.

5. Следуя за составителями «Словаря русского языка» (МАС), мы разграничиваем контексты, включающие лексемы *слово* и *слова*, так как на наш взгляд форма числа в данном случае существенно влияет на семантику, что отражено в словарной статье СЛОВО 1². Понимание лексемы *слово* как высказывания, позволяло обозначать *словами* (в единственном и множественном числе) в древнерусском языке как целые речевые произведения, так и их части. В ходе дальнейшего развития возникла дифференциация по числу, и высказывание стало чаще обозначаться только формой множественного числа. Можно предположить, что *слово* стало осмысляться как единица языка (в современном понимании). Для вербализации концепта «слово» используются существительные *слово* (*слова*), *словечко*, *словечушко*. Это характерно для всех мегатекстов.

6. В беломорских былинах форма множественного числа лексемы *слово* встречается почти в 2 раза чаще, чем форма единственного числа. Контексты, в которых употребляются формы единственного и множественного числа со значением «высказывание, речение», имеют общие признаки: вступают в атрибутивные отношения; выступают в качестве члена, формирующего предложение; возможно выявить основные глаголы говорения, управляющие обеими формами лексемы *говорить, сказать*; местоимения, входящие в формулу, употребляются как с формой единственного, так и множественного числа: *таково/таковое слово* (20), *таковы/таки слова* (68); в контекстах с лексемой *слово, слова* упоминается адресат высказывания.

Специфическими чертами, выявленными при изучении концеп-

¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. М.: Русский язык, 1991. Т. 4. С. 221.

² Словарь русского языка... Т. 4. С. 139.

та *слово* в беломорском мегатексте, считаем:

1) контекст, где лексема *слово* имеет семантику 'единица речи, представляющая собой звуковое выражение понятия о предмете или явлении объективного мира', встречающийся единожды только в беломорских былинных текстах.

2) специфической чертой глаголов говорения *молвить* и *вымолвить* является их употребление только в контекстах с лексемой *слово* в единственном числе. Следует учитывать, что другие глаголы говорения употребляются не только с иными лексемами в роли прямого дополнения, но и без них.

3) употребление числительного *один* в сочетании с лексемой *слово*: *одно слово* (2), *в одно слово* (1) в значении «вместе, одно и то же». Числительное *два* фиксируется в единичном контексте с уменьшительно-ласкательной формой *словечушко*.

7. В отличие от былинных текстов Беломорья и Сибири в былинах Печоры количество словоупотреблений формы единственного числа *слово* в 7 раз превышает количество контекстов с формой множественного числа. При этом зафиксирована семантическая особенность употребления форм множественного числа (19): в большинстве случаев при наделении высказывания отрицательными характеристиками употребляется форма множественного числа *слова*. Сборник былин, записанных на Печоре, отличается большим многообразием сочетаемости лексемы *слово (слова)*: более 10 примеров атрибутивных отношений; 14 вариантов глаголов говорения; отметим, что глаголы говорения *молвить* и *вымолвить*, как и в текстах беломорских былин, употребляются исключительно с лексемой *слово* в единственном числе; более 10 адресатов высказывания; частотное употребление местоимений; в качестве подлежащего лексема *слово* выступает в 4 контекстах. Просматривается специфическое устойчивое образование (5), сформулированное в виде просьбы, содержащее лексему *слово, словечко*, прилагательное *единый* в значении числительного «один» и варианты глаголов говорения, близких по семантике, в отрицательной форме *не утаивай* (3), *не уранивай* (1), *не затаивай* (1). Следует уточнить, что диминутив *словечко* встречается только в подобных контекстах.

8. Поведение концепта «слово» в сибирском сборнике значитель-

но отличается от других исследуемых мегатекстов. Количество словоупотреблений формы множественного числа *слова* в 7 раз превышает количество контекстов с формой *слово*, при этом в 47 контекстах из 49 лексема включена в устойчивое сочетание *таковы/таковые слова* и вводит прямую речь. Количество глаголов говорения в сибирском мегатексте значительно меньше по сравнению с текстами Печоры и Беломорья. Форма *слова* управляется тремя глаголами: *говорить* (47), *сказать* (1), *переставить* (1). Таким образом, можно говорить о том, что в сибирском мегатексте закрепляется значение 'высказывание' за формой множественного числа лексемы *слово*. Форма единственного числа не сочетается с местоимениями и имеет атрибутивную связь с одним прилагательным: *со добрым словом*. Глаголы, управляющие лексемой в форме единственного числа, немногочисленны: *вымолвить слово* (2), *найти словом* (2), *прийти со словом* (1), *молвить слово* (1). Глаголы *молвить* и *вымолвить*, как и в мегатекстах Печоры и Беломорья, употребляются только в контекстах с концептом «слово» в форме единственного числа. В качестве члена, формирующего предложение, лексема *слово* выступает в одном контексте. Уменьшительно-ласкательная форма лексемы *слово* в былинах Сибири — *словечушко*. Фиксируется в мегатексте дважды в идентичных контекстах в пределах одного былинного текста «Добрыня и Олеша»: *сам **словечушко** выговаривает...* Семантика концепта «высказывание, речение» остается неизменной вне зависимости от формы числа лексемы. Атрибутивные связи в концепте выражены единичными прилагательными *добрый* и *приветливый*. Адресат высказывания выявляется единожды. Это становится отличительной чертой по сравнению с многообразием и частотой упоминания адресатов в других мегатекстах. Употребление числительных в контекстах с лексемой *слово* не обнаружено.

9. Помимо лексемы *слово* в качестве обозначения высказывания может выступать лексема *речь*, которая находится в том же грамматическом и семантическом окружении. В печорских былинах из 65 случаев употребления в 58 лексема *речь* имеет значение «высказывание». При этом в 32 случаях контекст, характеризующий дальнейшее высказывание, выстраивается в соответствии с приведенной формулой (только во множественном числе). В беломорских былинах из 111

употреблений в 109 случаях *речь* обозначает высказывание. Однако специфической чертой беломорских былин по сравнению с печорскими является наличие лексем *речь* и *слово* в пределах одного контекста, что говорит об их неполной контекстной синонимии. В текстах беломорских былин фиксируется устойчивый оборот: *таковы речи да таковы слова* (вариант — *таковы слова да таковы речи*) — 5 употреблений, наличие которого подтверждает не абсолютную синонимию данных лексем в беломорских текстах. В сибирском мегатексте лексема *речь* встречается в 4 контекстах, в каждом из случаев она обозначает высказывание, но окружение лексемы иное. В 2 контекстах лексема употребляется с глаголами говорения. Один из контекстов разграничивает лексемы *слово* и *речь*.

Имя *слово* восходит к индоевропейскому корню *kleu-/*klu- со значением 'слух', 'слышать'. Изначально слово — это 'то, что слышно'¹. Во всех трех мегатекстах лексема *слово* не употребляется с глаголами слухового восприятия. Существенно то, что лексема *речь* в сочетании с подобными глаголами фиксируется в былинах всех изучаемых регионов. Выявленный факт дает возможность сделать вывод о том, что лексемой *слово* обозначается только говоримое (произносимое кем-то когда-то или в данный момент) высказывание. Лексема *речь* является номинацией высказывания как произносимого, так и слышимого (когда-то или в данный момент), то есть речи «ораторской». Таким образом объясняется причина противопоставления и разведения в былинных текстах лексем *слово* и *речь*.

10. Особенности былинной лексики, ограниченной местом фиксации текста, ярко обнаружены при исследовании функционирования лексемы *улица*. Прямое значение 'пространство между двумя рядами домов в населенном пункте для прохода и проезда, а также два ряда домов с проходом, проездом между ними'² зафиксировано во всех исследуемых былинных текстах. Широкое распространение получили устойчивые образные сочетания, которые не отражают значений, представленных в словаре МАС. Подобные контексты,

¹ Степанов Ю.С. Слово // Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Изд-во Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 246.

² Словарь русского языка... Т. 4. С. 486.

указывающие на силу и удаль героя, например, *а куда же махнет, да тут и улица*, обнаружены в трех мегатекстах (Печора — 18,5%, Беломорье — 26%, Сибирь — 35% от числа всех употреблений лексемы *улица*). Для былин Печоры наиболее характерно употребление формулы, содержащей изучаемую лексему, *вон на улицу*, имеющую значение 'место вне помещения, под открытым небом'¹ (63% случаев употребления лексемы *улица* в сборнике). Подобное значение представлено во всех трех мегатекстах, но формула *вон на улицу* помимо былин Печоры фиксируется единожды только в беломорских былинах. Обращает на себя внимание тот факт, что с учетом коэффициента выравнивания количество употреблений лексемы *улица* в сборниках Сибири и Печоры в два раза превышает показатели беломорских былин. Особенностью употребления лексемы *улица* в былинах Сибири считаем устойчивую атрибутивную связь лексемы с прилагательным *широкий* (47% употреблений). Для беломорского сборника характерно употребление устойчивого сочетания *светлая улица* (23%).

11. Прилагательное *светлый* не является частотным (Печора — 25, Беломорье — 28, Сибирь — 21), но тем не менее показательно при анализе внутритекстовых связей. Сочетание *светлая улица* фиксируется только в беломорском мегатексте (8), только для беломорского сборника свойственны *светлый день* (4) и *светлые образы* (1). Лексема *светлый* входит в сочетание, зафиксированное во всех трех мегатекстах, *светлый месяц* (Печора — 6, Беломорье — 4, Сибирь — 4), где прилагательное выступает только в краткой форме *светел*. Светлой в былинах называется комната (*гриня, гриденка, гринюшка*), где находятся иконы. Для печорских былин это сочетание самое частотное (16 из 25). Беломорские тексты характеризуются устойчивым сочетанием *светлая светлица* (11 из 28), не зафиксированным в печорском мегатексте. Уточним, что *горница* в беломорских текстах не имеет атрибутивной связи с лексемой *светлый*. В сибирском сборнике употребляются оба сочетания *светлая гриня/гриденка/гринюшка* (4), *светлая светлица* (5). Таким образом, на уровне микрогеографии на близлежащих территориях

¹ Там же.

сказителями из сочетаний *светлая гриня* и *светлая светлица* выбирается только один из вариантов, при этом на отдаленной территории Сибири употребляются оба варианта.

12. Итак, анализ функционирования лексем *слово* и *речь*, *улица* и *светлый* в трех былинных мегатекстах позволяет говорить о ярко выраженной территориальной дифференциации былинных текстов на уровне стилистических, парадигматических и семантических особенностей.

Интертекстуальность в фольклоре: на материале паремий в украинских сказках

С.В. Онисенко, соискатель, Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
Киев, s_potapenko@meta.ua

Фольклор представляет собой сложнейшую семиотическую систему, содержащую знаки различного характера и функционирующую на всех уровнях жизни человека. Фольклорная система имеет свои уникальные формальные и содержательные характеристики, присущие различным уровням ее экзистенции. Несмотря на усилия исследователей, многие задачи, касающиеся практического и теоретического осмысления явлений традиционной культуры, остаются невыполненными. Изучение произведений устной словесности требует системного подхода, сочетания различных методов и учета широкого культурно-исторического материала, что в последние годы неоднократно подчеркивают исследователи народного творчества¹. Поэтому на современном этапе развития фольклористики встает вопрос об освоении новых исследовательских стратегий.

Гуманитарная наука конца XX — начала XXI века подвергалась (и подвергается) всевозможным преобразованиям, переживала кризисы старых теорий и рождение новых, вследствие чего возникали новейшие теоретические дискурсы и исследовательские подходы. Среди них — теория интертекстуальности, которая выросла на идеях М. Бахтина и сформировалась в ходе философских и литературоведческих поисков второй половины прошлого века. По нашему мнению, идея интертекстуальности как философской категории соотносима с основными свойствами народного творчества как уникального феномена духовной деятельности человека: с его традиционно-

¹ *Каргин А., Неклюдов С.* Фольклор и фольклористика третьего тысячелетия // Первый всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов. Т. 1. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. С. 14-28; *Копаниця Л.* Поетичний текст в усній і книжній традиції: Питання поетики та художньої семантики: навчальний посібник. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2010. С. 24.

стью, обращением к истокам, стремлением сохранить установленные формы, повторением снова и снова когда-то уже сказанного.

Условно говоря, фольклор — это текст: вербальный, акциональный, предметный и т. д. Фольклор как текст соотносится с определением Текста Р. Барта. По мнению последнего, «создавая произведение, любой автор с необходимостью зачерпывает из необъятного текстового «хранилища», строит свою смысловую конструкцию с помощью материала, который содержится в Тексте — будь то отдельные слова, фразы или пассажи, сознательно взятые из чужих произведений, прочитанные в газете, услышанные на улице, с телеэкрана и т. п., или всевозможные топосы, жанры, стили, социальные коды, языки, дискурсы и др., из которых, собственно, и состоят как отдельные культурные контексты, так и Текст культуры в целом. Тот, кто говорит / пишет, может лишь в незначительной степени осознавать свой собственный «текст» (свою культурную память), однако, независимо от его воли, эта память начинает овладевать им с самого детства»¹. Фольклорное же произведение, по сути, это всегда «чужое слово», слово, которое произносилось предками и с рождения «живет» в сознании каждого воспитанного в родной культуре человека; более того, часто это подчеркнуто чужое слово: традиционность, повторяемость, «ориентация на сохранение, а не на развитие»² — отличительные признаки фольклора.

Феномен интертекстуальности в фольклоре в большей или меньшей степени рассматривается лишь в единичных работах. Это, в частности, публикация российского исследователя Г. Левинтона «Интертекст» в фольклоре» (2000); в украинской теоретической фольклористике вопрос применения интертекстуального метода в изучении произведений народной словесности поднял С. Росовецкий в монографии «Украинский фольклор в теоретическом освещении» (2005), а развил в труде «Тарас Шевченко и фольклор» (2011). Связанные с указанной проблематикой исследования Т. Цивьян «Модель мира и ее роль в создании авантекста» (2002), а также С. Неклюдова «Авантекст

¹ Косиков Г. Текст/Интертекст/Интертекстология // Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности / Пер. с фр. / Общ. ред. и вступ. сл. Г. К. Косикова. М.: Издательство ЛКИ, 2008. С. 30.

² Копаниця Л. Поетичний текст... С. 14.

в фольклорной традиции».

Опираясь на достижения предшественников — исследователей явления интертекстуальности, интертекстом мы называем сферу надтекстовых значений и коннотаций, возникающих в результате междутекстового взаимодействия, особое семантическое и когнитивное поле, образующееся в результате вхождения одного текста (текстов, их фрагментов, элементов) в другой текст, включая те новые функции, которые получает встроенный текст в новом контексте. Интертекстуальность понимаем как общее свойство любого текста и словесности в целом, естественный способ ее существования, словесно выражаемое наличием «чужих» текстов или текстовых элементов в основном тексте. Наконец, интертекстовость следует определять как характеристику текста, обозначающую его способность вступать во взаимодействие с другими текстами.

Фольклорная интертекстуальность, оставляя за собой статус универсального свойства народной словесности, характеризуется специфическими чертами, отличающими фольклорный текст от текста в его литературоведческом или лингвистическом смысле.

Фольклорную интертекстуальность можно охарактеризовать на примере паремий в сказках. Известно, что в сказочных текстах содержатся различные паремии, в частности пословицы и поговорки. На это явление уже давно обращали внимание исследователи. Так, еще в 1986 г. профессор Университета святого Владимира П. Владимиров рассматривал пословицы в тесной связи со сказками, песнями и загадками, а также отстаивал происхождение части паремий из сказок¹. Наличие паремий в сказочных произведениях отмечали М. Кравцов, В. Аникин, В. Юзвенко, В. Гнатюк, И. Березовский, Л. Дунаевская, Н. Кухта и др. Г. Пермяков в контексте разработанной им теории речевых клише анализировал связь между пословицами и поговорками, с одной стороны, и сказками, с другой, вытекающую из тщательно выстроенной ученым единой структурно-семантической цепи постепенного преобразования языковых форм, в которой языковые клише последовательно переходят из фразовых единиц (слова,

¹ *Владимиров В.* Введение в историю русской словесности: Из лекций и исследований. К.: Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1896. С. 136.

фразеологизмы, поговорки, пословицы) в надфразовые единства (побасенки, анекдоты, байки, сказки, загадки)¹.

Анализ около 2500 текстов украинских сказок в публикациях второй половины XIX — начала XX века позволяет утверждать, что своеобразие функционирования, семантика и структурные особенности дают основания относить сказочные пословицы к явлениям фольклорной интертекстуальности. Установлено, что около 7% проанализированных сказок содержат пословичные интертекстуальные включения; условно говоря, в каждой девятой сказке есть пословица. Относительно жанрового распределения следует отметить, что украинские волшебные и новеллистического сказки демонстрируют примерно одинаковую насыщенность паремийным интертекстом. В зависимости от места своего расположения в тексте пословицы-интертексты могут начинать сказку (напр.: «Е, сину, скажу я тобі про долю: **доля у кожного чоловіка є, та не кожний її знайде**» («Доля»²)), выступать завершающим суждением («Не вернеш риби: **уже те пропало, що з воза впало!**» («Москаль-рибалка»³); «Післав додому по коні, поїхав з нею додому і пустив по світі таку поголоску, що **з бабою ніхто кінця не виведе**» («Як мудра дівчина пана перехитрувала і з ним шлюб взяла»⁴)), наконец, пословицы имеют свойство повторяться в основной части текста (паремия «**Стара хліб-сіль не помниться**» без изменений появляется в новеллистической сказке «Мужик, вовк і лисиця»⁵, сопровождаемая троекратно повторяющуюся сказочную ситуацию встречи человека и волка, ищущих справедливость, с лошастью, собакой и лисой). В этой связи очевидным стает родство

¹ Пермяков Г. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). М.: Наука, 1970.

² Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. Чернигов, 1895. Вып. I. №130.

³ Народные южнорусские сказки. Издал И. Рудченко. К.: В Типографии Е.Федорова, 1870. №40.

⁴ Казки та оповідання з Поділля: В записях 1850–1860 рр. / Упоряд. М. Левченко. К., 1928. Вип. I-II. № 618.

⁵ Чорноморські народні казки й анекдоти: Зібрав Митрофан Дикарів // Етнографічний збірник. Т. II. Львів, 1896. С. 1-50. № 16.

сказочных пословиц с традиционными сказочными формулами — инициальными, финальными и медиальными (Н. Рошияну). Таким образом, в аспекте междутекстовых связей сказочные формулы следует отнести к явлениям фольклорной интертекстуальности.

В свете теории интертекстуальности можно говорить о формах интертекста, представленных, в частности, сказочными паремиями. Так, применение сказителем в процессе рассказывания сказки пословицы с этой точки зрения — не что иное, как цитата, которая полностью владеет набором соответствующих характеристик, позволяющих так ее идентифицировать: указание на источник («Досить того, що то так зробилося, як то кажуть люди, що *«Пішла душа по руках, — дісталася чортові»* (новеллистическая сказка «З паном не братайся, дружині правди не кажи, а чужої дитини не бери за свою»¹); «...і тоги, як то казка каже, вже пан, бо не загинув...» (волшебная сказка «Як Івась від пана тікав, у діда служив і з чортівкою одружився»²)), интонационное выделение из общего повествования, акцент на авторитетности цитируемого источника («Як кажуть, що багатому чорт діти колише, то й правда!» («Убогий та багатий, і дівка-чорнявка»³); «То воно правда: хто з Богом, то і Бог з ним!» («Як москаль заляту панну врятував і з нею шлюб узяв»⁴)). Разница же между литературной и фольклорной цитатой заключается в том, что в фольклоре цитируемый источник всегда анонимен. «Слушатель знает, что пословица, использованная говорящим, не была создана этим человеком. Это поговорка из культурного прошлого, чей голос говорит правду в традиционных формах. Это „кто-то“, „старейшины“ или „они“, которые руководят через слова „Говорят...“. Используя пословицу — всего лишь инструмент, посредством которого пословица обращается к аудитории»⁵.

¹ Казки та оповідання... № 242.

² Галицькі народні казки (№ 26–77) / Зібрав Осип Роздольський // Етнографічний збірник. Львів, 1899. Т. VII. № 26.

³ Народные южнорусские сказки... № 33.

⁴ Казки та оповідання з Поділля... № 497.

⁵ Shirley I. Arora. The perception of proverbiality // De Proverbio. 1995. Vol. 1, N 1 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.deproverbio.com/display.php>

Паремии в сказках представлены также в форме аллюзий и реминисценций. Например, аллюзией на поговорку *Бог — батько: як буде нас тримати (держати), то буде й годувати* следует считать слова хозяина из сказки «Про хлопця сироту»: «Що це тобі, сину, Бог дав?» — «Бог його знає, дядьку, що це воно таке — гадюка вискочила із огню і вчепилась мені на шию <...>» — «Ну, подерж, сину. **Бог нас держить на світі**, держи і ти її»¹. В сказке «Як батько після смерті дав синам чарівну калиточку, ріжок та стільчик, а лукава королівна виманила» звучит наставление: «І так **жінці правди не кажи ніколи і не вір**, бо іно тільки вийде за поріг, то вже на іншого дивиться». По нашему мнению, в этом утверждении прочитываются реминисценции таких украинских пословиц: *Жінці правди не кажи, чужої дитини не бери, з панами не братайся* и *Не вір ніколи жінці, коняці й собаці*.

Функции, которые пословицы выполняют в текстах сказок, следующие: в волшебных сказках они используются для (авто)характеристики персонажей, для донесения до слушателя обучающего мотива сказки, с развлекательной целью и с целью украшения сказочного повествования; пословицы в новеллистических сказках служат прежде всего дидактической цели, а также выполняют эстетическую (развлекательную) функцию и, как и в волшебных сказках, являются орнаментальным элементом сказочного сюжета. В случае, когда паремии становятся сказочными формулами, они выполняют и функции структурирования текста сказки.

Таким образом, на вооружении современного исследователя народной словесности, как нынешних ее форм, так и традиционных, должны быть новейшие достижения в области теоретической мысли, в частности теория интертекста. Фольклорная интертекстуальность представлена в сказках, содержащих паремийные тексты, в частности пословицы. Понятие «паремийный интертекст в сказках» охватывает не только собственно тексты малых фольклорных жанров, включенных в сказки (то, что П.Х. Тороп называл «интекстом» — «текст в

a=4&f=DPjournal&r=DP,1,1,95/ARORA.html

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... Материалы и исследования, собранные д.чл. П.П. Чубинским. СПб., 1878. Т. II. Ч. 1: Сказки мифические. №2.

тексте»), но и значение, функции и т. д. этих паремий в повествовательной структуре сказочных нарративов, их роль в воспроизведении и восприятии народных сказок.

Исследование интертекстуальности в фольклоре должно производиться на современном коллективном творчестве, в частности на материале городского фольклора ввиду его признанной цитатности:¹ при изучении различных народных переделок известных произведений (фольклорные перифразы), псевдоцитат, пародийных текстов, анекдотов и т. п. В этом случае существует возможность изучать эти произведения в их живом бытовании, выяснить особенности включения одного текста в другой, жанровую специфику, определить предтекст, проследить закономерности трансмиссии фольклорного произведения, своеобразие его устного или письменного существования.

¹ Лисюк Н. Постфольклор в Україні. К.: [Агенство «Україна»], 2012. С. 117.

Двойственность традиционной крестьянской вещи в ее языковом отражении (на материале пословиц и поговорок с компонентом «горшок»)

М.А. Сафьянова, аспирант, Тюменский государственный университет, Тюмень, intancta@rambler.ru

Изучение традиционной русской культуры в аспекте ее языкового воплощения — важнейшая часть современных этнолингвистических разысканий. Как писал в своей статье «Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин» Н.И. Толстой, «этнолингвистика <...> раздел лингвистики, объектом которого является язык в его отношении к культуре народа. Она изучает отражения в языке культурных, народно-психологических и мифологических представлений и «переживаний»¹. Наряду с прочими явлениями языка, язык фольклора и, в частности, его малых форм — пословиц и поговорок — дает богатый материал для исследований различных областей жизни и быта человека: от сугубо материальных явлений, к каковым относится, например, устройство всевозможных приспособлений, используемых в традиционном крестьянском быте, до культурных и духовных обобщений, приводящих нас в сферу таких понятий, как ментальность, языковая картина мира, традиционное языковое сознание и т. п.

В силу того, что почти всякая функционирующая в традиционном крестьянском быте вещь, помимо своей сугубо утилитарной функции, была окружена целым рядом знаковых, символических, сакральных характеристик и связанных с ними обычаев и поверий, можно говорить о двойственности существования такой вещи: с одной стороны, она представляет собой конкретный предмет, с присутствующими ему качественными и иными характеристиками, а с другой стороны, она есть знак, отсылающий нас к определенным, связанным с этим предметом, традициям и представлениям. Опираясь на труды таких маститых ученых, как Н.И. Толстой, Е. Бартминьский, С.М. Толстая, Н.Л. Чулкина, Ю.С. Степанов и др., об этом, в частности, пишет Т.Б. Банкова: «Языковой знак, являющийся манифестантом

¹ Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 39.

укорененного в жизнеустройстве крестьянина предмета, становится и выразителем особого мировидения, медиатором ментальных сущностей»¹.

Изучая семантический и семиотический статус различных вещей (на материале пословиц и поговорок с компонентами-наименованиями «орудие труда» и «бытовой предмет»), мы убедились в этой двойственности. Чем (с одной стороны) проще устройство предмета, чем (с другой стороны) важнее его использование в быту, тем большим количеством поверий, традиций и символических характеристик он окружен и тем в большем количестве пословиц и поговорок встречается его наименование. Рассмотрим это на конкретном примере лексемы *горшок*.

В отобранном нами из словарей В.И. Даля², В.И. Зимины³ и В.П. Жукова⁴ паремиологическом материале встретилось соответственно 75, 17 и 6 словоупотреблений данной лексемы. Лексема *горшок* по количеству словоупотреблений стоит на втором месте после лексемы *топор* (у нее — 83, 45 и 8 словоупотреблений соответственно) и приблизительно соответствует количеству словоупотреблений лексемы *ложка*.

Согласно словарю В.И. Даля, «горшок — округлый, облый глиняный сосуд различного вида, выжженный на огне»⁵. В этнолингвистическом словаре под ред. Н.И. Толстого «Славянские древности» находим указание на то, что «горшок — один из наиболее ритуализованных предметов домашней утвари»⁶. Итак, рассмотрим, какие свойства и характеристики данного предмета актуализируются в преремиях.

¹ Банкова Т.Б. Диалектное слово: материальное и духовное содержание // Вестник Томского государственного университета. № 315. Филология. Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2008. С. 7.

² Даль В.И. Пословицы русского народа. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1997. 614 с.

³ Зимин В.И. Словарь-тезаурус русских пословиц, поговорок и метких выражений. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2008. 736 с.

⁴ Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок. М.: Русский язык — Медиа, 2004.

⁵ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х томах. М.: 1991. Т. 1. С. 387.

⁶ Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах // под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т.1. С. 526–531.

Во-первых, горшок как предмет характеризуется по ряду конкретных, существенных для него признаков:

1) по размеру: большой и маленький. Прилагательное «маленький» в данном случае выражает реальный размер, а «большой» — то, какое количество людей горшок может обслужить. Например, *Мал горшок да угодник; Горшок на всю семью большой* и др. Кроме того, прилагательное «большой» во втором примере может также иметь значение «почетный, знатный, важный», которое обусловлено восприятием горшка как «кормильца» семьи. Небольшой размер горшка может быть выражен и имплицитно, как, например, в пословице: *Слепой и в горшке дороги не найдет*. В данном случае подчеркивается, что слепой настолько беспомощен, что даже и в малом пространстве заблудится.

2) по функции: варит, лечит, оберегает. Например, *Мал горшок, да мясо варит; Горшок на живот — все заживет; Горшок лиха не попустит* и др. Как мы видим, горшок выполняет как реальные, бытовые функции, так и сакральную функцию оберега.

3) по содержанию: в горшке могут находиться щи, каша, уха, молоко, пиво — все это традиционная крестьянская еда и напитки;

4) по материалу: глиняный, деревянный. Например, *Одной глины горшки; Деревянный горшок да свиной рожок* (о приданом) и др. В последнем случае использование прилагательного *деревянный* является насмешкой, поскольку основная функция горшка, как мы могли увидеть из пословиц, — варить. Деревянный же горшок не может осуществлять этой основной функции, следовательно, с позиции традиционного сознания, в таком своем качестве он бесполезен.

Во-вторых, с наименованием горшка связан ряд устойчивых и повторяющихся действий-мотивов:

1) мотив битья, пересекающийся с мотивами пьянства, удара, выстрела, падения. Данный мотив связан с представлением о хрупкости горшка, например, *Хвалилась кобыла, что с возом горшки побила; Сердитый с горшками не ездит* (перебьет); *Одним камнем много горшков перебьешь* и др. Интересны, на наш взгляд, пословицы *Кто пьет, тот и горшки бьет; Муж пьет, а жена горшки бьет*. Помимо собственно бытового объяснения их происхождения, можно вспомнить о традиции русских бить посуду и, в частности, горшки по слу-

чаю значимых событий, например, по случаю похорон. Возможно, и в данных пословицах есть отсылка к такому вероятному исходу пьянства, как смерть.

2) мотив купли-продажи — *Словно горшки на торг везет; Севастьян горшки продает, а Севастьяниха подтаргивает* и др.

3) мотив обжига — *Нужда научит горшки обжигать; Быть тебе в раю, где горшки обжигают* и др. (Этот мотив встречается также в пословицах, где горшок является олицетворением земного в противовес небесному, но об этом мы подробнее скажем чуть ниже).

4) мотив кипения — *Сапог-то скрыпит, да в горшке не кипит; Баба, что горшок: что ни влей — все кипит; Семейный горшок всегда кипит.*

5) мотив угождения — *Горшок упольник, везде угодник: в колья и мялья и в лес по помелье; Мал горшок, да угодник*; но с другой стороны — *Не горшок угодник, а стряпуха*;

6) мотив осквернения — *Не велик сверчок, да поганит горшок*;

7) мотив исчезновения — *Из горшка мяса (коровы) не выкупишь*. Данный мотив обусловлен смешением всех компонентов, попавших в горшок, так что даже за деньги («не выкупишь») их невозможно оттуда извлечь. Языковое сознание акцентировало данный мотив на образе мяса, что показывает большую ценность мяса по сравнению с другими продуктами. Для сравнения: *В артельный котел говядины без сетки не пускай* (матросск.)

Некоторые из этих мотивов обусловлены исключительно материальными характеристиками рассматриваемого предмета, другие же совмещают в себя материальное и символическое значения, что связано с олицетворением в лексеме *горшок* ряда явлений.

Горшок может олицетворять собой женское начало, сопоставляться с ним или же выступать как помощник женщине: *Баба, что глиняный горшок: вынь из печи, он пуще кипит* (имеется ввиду, если начать относиться к женщине мягче, т.е. «вынуть из печи», она будет еще больше злиться — «пуще кипит»); *Всякий дом большаком прост, а горшок большухой (большак, большуха имеют значение «хозяин, хозяйка», а прилагательное прост употреблено здесь в значении «славен», т.е. приготовление пищи — женское дело, женский талант); Жена не горшок, не расшибешь (а расшибешь — берестой не перевьешь)* (в дан-

ной пословице отразился русский «обычай» в целях воспитания бить жену, и, с одной стороны, подчеркивается, что она не такая хрупкая, как горшок, а, с другой стороны, если ненароком «прибьешь», то уже ничего поправить не сможешь); *Муж возом не навозит, что жена горшком наносит* и др. Горшок может также олицетворять семью, как, например, в пословице *Семейный горшок всегда кипит*, или, в целом, человека — *Гора с горой не сойдется, а горшок с горшком столкнется* (ср. *Гора с горой не сойдется, а человек с человеком столкнется*); *Хоть горшком назови, только в печку не ставь*, а также определенный коллектив — *Артельный горшок гуце кипит*. В ряде пословиц горшок отождествляется с головой человека, например: *У него горшок не варит*; *У него башка из табачного горшка*. Все это является отражением антропоморфизма, который присущ русскому народному сознанию в восприятии посуды и, в частности, горшка.

С горшком также сравниваются постройки, например, в пословице *Хоромшки, что горшки стоят: ни кола, ни двора*. В данном случае имеет место ирония.

Кроме того горшок выступает в качестве символа земного (и inferнального) мира в противовес небесному. Например, *Не годится Богу молиться, годится горшки покрывать* (как отмечает В.И. Даль, так говорили об иконах, написанных суздальскими богомазами); *Во Ржеве и в горшке крестят* (насмешка о раскольниках); *Не боги и горшки обжигают*; *Быть тебе в раю, где горшки обжигают*. В последнем примере также имеет место насмешка: с одной стороны, говорится о том, что «быть тебе в раю», а с другой стороны — «где горшки обжигают». Вторая часть пословицы указывает нам не на рай, а на ад, поскольку именно с адом связаны образы огня и всего ему сопутствующего. Все это обусловлено, с одной стороны, сугубо бытовыми функциями горшка, а с другой стороны, его связью с символикой печи, очага и земли.

В проанализированных поговорках встретилось и непосредственное отражение существовавших традиций. Например, пословица *Насыпь по краю мукой, так и горшок твой* пошла от обычая покупать горшки в обмен на насыпанную в них муку. В поговорке-присловье *Красны девицы, пирожны мастерицы, горшечные пагубницы* вероятно отразился обычай на Святки воровать горшки у горшечника и разби-

вать их, чтобы не остаться в девках.

В рамках пословиц и поговорок наименования различных предметов вступают между собой в определенные отношения, которые условно можно назвать парадигматическими и синтагматическими. Такие отношения не обошли стороной и анализируемую нами лексему *горшок*. Данная лексема вступает в антонимические отношения с лексемами *чугун* (в значении *чугунный горшок*), *котел* и, соответственно, в антагонистические отношения вступают и стоящие за ними понятия: *Горшок чугуну не товарищ; Горшку с котлом не биться; Горшок с котлом не наспорится*. Вероятно, такие отношения возникли в результате схожести функций данных предметов и значительного различия в материалах, из которых они изготовлены, а также в размерах и объеме.

В синтагматические отношения лексема «горшок» вступает с такими лексемами, как *покрышка*, *уполовник* (черпак), *ухват*, *лещ* (ложка). Все эти предметы, во-первых, выступают неизменными «спутниками» горшка. Во-вторых, *уполовник*, ложка и *покрышка* могут иметь также и символическое значение, связанное с необходимостью заполнить или покрыть полое пространство горшка. Например, *На всякий горшок найдется покрышка; По жильцам квартира, по горшку и покрышка; Он на все горшки уполовник; Пара липовых лещей (ложек) да горшок пустых щей* и др.

Итак, мы имели возможность еще раз убедиться в том, что вещь традиционного крестьянского быта имеет два плана существования — реальный и символический. Будучи реальным предметом, горшок обладает определенными характеристиками — размером, функцией, материалом, из которого сделан, некоторым возможным содержимым. Он выполняет определенные действия и сам подвергается воздействию. С другой стороны, будучи знаком, горшок может олицетворять человека, группу людей, неодушевленные предметы или являться указанием на одну из сторон мира в его трехчастном делении (небесное — земное — inferнальное). Кроме того ряд приписываемых ему свойств и функций напрямую не обусловлен его материальными, реальными характеристиками (например, способность служить оберегом).

Функционирует в сложном, иерархически устроенном мире кре-

стьянского быта, горшок соприкасается с другими предметами и вступает с ними в определенные отношения, которые находят отражение в языке пословиц и поговорок. Данные отношения вызваны к жизни, с одной стороны, реальным положением вещей — например, *котел — горшок* (антагонисты в силу разности своей природы), а с другой стороны, традиционными представлениями (полый, пустой предмет должен быть покрыт, отсюда дополнительное, символическое, осмысление получает пара горшок — крышка).

Мы надеемся, что комплексное лингвистическое изучение наименований предметов крестьянского быта и труда, частью которого является и данная работа, поможет нам в познании богатого и увлекательного мира традиционных народных представлений, традиционной русской культуры.

«Фольклорные диалекты»

Мифологическая лексика новогреческого языка на балканославянском фоне

К.А. Климова, к. филол. н., преп., МГУ, Москва, kklimova@list.ru

Система мифологических персонажей (далее — МП) современной Греции сильно отличается от древнегреческой. Во-первых, и это отличие принципиально, все составляющие новогреческую систему существа относятся к так называемой «низшей» мифологии, к «нечистой силе». Во-вторых, сведения об этих персонажах можно почерпнуть из немногочисленных и сравнительно поздних источников, часто дающих только косвенное представление, в то время как античная мифологическая система была тщательно проработана и зафиксирована, что во многом также было обусловлено ее статусом официальной религии. В-третьих, греческая культура претерпела серьезные исторические изменения, связанные с многочисленными длительными контактами с другими этносами, что не могло не отразиться на мифологических воззрениях современных греков.

Несмотря на все эти отличия, в новогреческой мифологии обнаруживаются многочисленные элементы, совпадающие с античной традицией, что является доказательством непрерывности греческой культуры. Одним из примеров генетической связи между древнегреческой и новогреческой традициями являются народные поверья о духах–прорицателях (Мойрах), в которых явно угадываются черты аналогичных древнегреческих персонажей: женская ипостась, тройственность, внешний облик, занятие прядением, функция наделять новорожденного судьбой. Другие МП имеют лишь косвенное, опосредованное отношение к древнегреческой мифологии, например и названия nereid, и некоторые их признаки, такие как связь с морской водой, множественность, функция заманивать юношей и т.д., указывают нам на происхождения этих персонажей от древнегреческих nereid; в то время как другие важные характеристики: связь с растительностью, с пресной водой (реки, источники, озера), функции вредить роженицам и новорожденным и т.д., являются новыми элементами образа nereidy.

Византийская культура, основанная на христианском сознании, также наложила отпечаток на народную демонологию современной Греции. Самым ярким примером этому может служить осмысление многих МП как «нечисти», и представления о том, что крест, икона, молитва — самые действенные обереги от демонических существ. Многовековая история развития и многочисленные контакты с другими народами балканского и средиземноморского ареала оказали большое влияние на формирование нынешней системы персонажей, и можно говорить о создании общебалканского типа некоторых МП, например, святочных демонов *каликандзаров*, или женских персонажей типа *вила/самовила*, греческим аналогом которых являются *нереиды*.

Исторические условия постоянных контактов греков с языками и культурами южнославянского ареала привели к появлению в новогреческой системе некоторых новых МП, которые восходят к славянской традиции. Так, например, произошли МП *мора* и *смердаки* и соответствующие лексемы (*мѡра*, *смерѡѡки*), представления о которых, очевидно, перенимались греками у славян. В других случаях заимствовалося только слово, так, например, довольно рано в греческий язык пришла славянская лексема *вѣрколак* > *βρικѡλακας*, затем она получила широкое распространение, однако основные характеристики славянского персонажа (например, способность к оборотничеству) в греческую культурную традицию не перешли.

Система персонажей новогреческой демонологии состоит из множества разнородных образов, среди которых выделяется группа центральных, или «ключевых» персонажей (нереиды, стихьо, вурдалак, мойры, каликандзары, смердаки, дьявол), обладающих развернутыми характеристиками, имеющих обширные ареалы распространения на территории греческого мира, наиболее часто упоминаемых в мифологическом контексте; и второстепенных персонажей (Бубуласа, Пэфтаргу, Каламодонтес и т. д.), сведения о которых более скудны.

Говоря о греческих мифологических заимствованиях в балканославянских языках, следует разграничивать «книжные» и «народные» заимствования. Для грецизмов книжного происхождения характерной особенностью является широкий ареал их распространения — как в южных, так и в восточных славянских языках, что обусловлено религиозным характером этой лексики. В интересующей нас сфере на-

родной мифологии грецизмов сравнительно немного, при этом они практически полностью сохраняют свое первоначальное греческое значение. С морфологической точки зрения — это преимущественно существительные, от которых очень редко могли образовываться производные слова. Все лексемы этой группы обладают фонетической, морфологической и семантической однородностью. Сама система МП, обозначаемых в славянских языках с помощью грецизмов, также довольно стабильна, что объясняется особенностями ее происхождения. Для заимствований в сфере народной культуры обнаруживаются следующие особенности: большое число производных слов, образовавшихся от заимствованной лексемы; разнородность морфологического состава; диалектная поливариативность и значительные семантические колебания в зависимости от региона, в котором было зафиксировано слово.

Кроме непосредственно лексических заимствований в сфере мифологии нами были рассмотрены некоторые концептуальные мотивы ('тень', 'полдень', 'суббота', 'ветер'), общие для народной культуры Греции и Южной Славии. Как показало исследование, зачастую такая общность представления о МП и схожесть мотивов номинации персонажа обусловлены наличием неких единых общебалканских представлений о том или ином явлении, например, «субботние» люди с внутренней формой 'суббота', 'вампир, ходячий покойник' с внутренней формой 'тень' и 'демон-хранитель постройки, происходящий от замурованной тени' с внутренней формой 'тень'.

Новогреческая мифологическая лексика представляет собой интереснейший материал для научного исследования, изучать который можно с помощью разных методов анализа: с помощью этимологического анализа имени или названия МП можно определить исторические корни происхождения самого персонажа; посредством анализа внутренней формы слова — выявить в новогреческом и южнославянских языках то общее, что объединяет мифологию этих регионов (общие представления и способы номинации, основанные на каком-либо едином балканском концепте (например, рассмотренные названия, связанные с концептом 'тень') или схожие представления о важном мифологизированном явлении (названия, связанные с концептом 'ветер').

Вариативность текста и проблема определения территориальных границ «фольклорного диалекта»

А.П. Липатова, к. ф. н., Ульяновск, antonina.antonina282@yandex.ru

Статус сакрального объекта влияет и на характер информационного фонда в целом, и на природу включенных в него текстов. Анализ рассказов о явленных иконах показал, что тексты об официально признанном сакральном центре (почитаются не только на территории области, но и за ее пределами) и тексты о локальных сакральных центрах (почитаются жителями одного района) различаются характером вариативности¹. В первом случае изменения осуществляются по «константному», во втором — по «трансформантному» типу².

Предмет дальнейшего анализа — выявление зависимости характера вариативности текста от «фольклорного диалекта». Материал анализа — рассказы о Никольской горе (пос. Сурское Сурского района Ульяновской области), точнее о чуде, в результате которого данный локус стал почитаться как святой. Никольская гора — официально признанный общерусский сакральный центр. Рассказы о ней записывались не только в пос. Сурское и в Сурском районе, но и в районах, удаленных от данного сакрального объекта³. Информационный фонд Никольской горы сложился уже в XIX веке. О ней можно узнать и из устных рассказов, и из многочисленных и разнообразных письменных источников (из архивных документах, различных печатных изданий, в том числе и художественного характера, из публикаций местной прессы). «Активная популяризация ландшафта, хранящего в себе большой пласт традиционной культуры» приводит к «ее дегра-

¹ Липатова А.П. «Чудо» / «история»: характер вариативности предания и легенды // Традиционная культура. 2008. № 2. С. 88–95.

² Для «константного» типа характерна вариация «константных» элементов, для «трансформантного» — «трансформанты». См.: Зарипов Р.Х. Машинный поиск вариантов при моделировании творческого процесса. М., 1983. С. 232.

³ Полевые исследования проводились в рамках фольклорно-этнографических экспедиций, осуществляемых кафедрой литературы УлГПУ (2000–2008 гг.), и автором лично.

дации и потере»¹. Фиксация сюжета выполняет консервирующую функцию, поскольку закрепляют «в письменной форме местный инвариант текста», сводя к минимуму «его текстовые трансформации и варианты»². Рассмотрим, как официальное признание сакрального статуса локуса влияет на характер вариативности рассказов о нем.

Б.Н. Путилов предлагает в рамках «системы отношений между вариантами» видеть «ряд ступеней, определяемых по характеру близости или раздельности»: «варианты», «редакции», «версии», «самостоятельные произведения»³. Опираясь на концепции Б.Н. Путилова (о ступенях вариативности фольклорного текста) и А. Дандеса (о единицах этических и эмических⁴), мы предложили следующую схему трансформации рассказов, относящихся к области фольклорной несказочной прозы⁵:

Первая ступень	Вторая ступень	Третья ступень	Четвертая ступень
Этический уровень		Эмический уровень	
В основе текстов лежит один алломотив (вариант) мотивы. Изменения текстов касаются образов и их атрибутов.	Тексты реализуют одну мотиву, один ее алломотив, но сюжет текстов различается: появляются новые сюжетные ходы. Изменения сюжета не приводят к появлению нового алломотива.	Тексты реализуют одну мотиву, но разные алломотивы мотивы.	В основе текстов — рассказ об одном событии. При этом тексты являются реализацией разных мотивов.
Варианты	Редакции	Версии	Самостоятельные произведения

¹ Веденин Ю. А. Информационные основы изучения и формирования культурного ландшафта как объекта наследия // Известия РАН. Сер. «География». 2003. № 3. С. 11.

² Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 40.

³ Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура; In memoriam. СПб., 2003, с. 211.

⁴ Дандес А. От этических единиц к эмическим в структурном изучении сказок // Дандес А. Фольклор: Семиотика и/или психоанализ. Сборник статей. М., 2003. С. 14–30.

⁵ Липатова А.П. Указ. соч. С. 88–95.

Анализ полевого материала показывает, что характер вариативности текстов, записанных непосредственно в Сурском, и в местностях, удаленных от него, принципиально различается.

Все рассказы о святой горе в Сурском реализуют легко определяемый инвариант: святой Николай останавливает врагов, угрожающих селению. «Вот этот Николай Угодничек. Это ище когда татарская ига шло. <...> Вот и вдруг значит неба, говорит, раскрывается, вот, грит, озарилась каким-то этим вот. И, говорит, сразу спускается вот как бы конь огненный — на коне, грит, этот Николай Угодник. <...> И он ослепляет этих татарская иго. <...> И они все ушли»¹.

В местностях, удаленных от Сурского, данная версия является преобладающей (точнее, практически единственной). При пересказе варьируются единицы этического уровня, что не приводит к трансформации сюжета. Например, при варьировании образ врага все варианты (единицы этического уровня) — «татары», «ханы», «турки» и др. — так или иначе, не выходят за рамки смысловой зоны «враги, захватчики, иноверцы, «нехристи», неправославные» (эмический уровень). Подобным образом варьируется и способ, которым святой Николай спасает Сурский край: враги уходят, испугавшись чудесного (неожиданного, устрашающего) появления святого; Николай Чудотворец ослепляет вражеское войско; явившийся Николай не озаряет, а, наоборот, погружает все во тьму («затмение сделал»), чем преграждает путь неприятелям. Все варианты, так или иначе, объединены идеей «святой вселяет во врагов страх (ослепляет, пугает); враги уходят». Рассказывают, что явилась икона, а не святой Николай. Икона (предмет) в традиционной культуре синонимична святому (человеку), изображенному на ней. В случае с иконой варьирование осуществляется по «выработанной» схеме. Помимо этого нарративы о явлении иконы встраиваются в сюжетную парадигму о явленных иконах, поэтому в рассказы добавляются специфические мотивы: явившаяся икона дается не каждому; родник на горе засыпают, он все равно выбивает.

Для рассказов о Никольской горе, записанных за пределами Сурского, характерна первая ступень вариативности текста. Изменения

¹ Зап. от Н.С. Лагиной, 1937 г.р., в пос. Сурское Сурского района // Архив автора (далее — АА). 2006. Соб. А.П. Липатова.

затрагивают поверхностные структуры нарративов, так как касаются образов и атрибутов, функция же актанта (предотвращение беды, нависшей над Сурским) остается неизменной. В основе текстов лежит один алломотив мотифемы. Вариативность не приводит к модификации сюжета. При ретрансляции осуществляется не рассказ, построенный по законам фольклорного текстообразования, а «пересказ» всем известной истории. Неслучайно среди записей, осуществленных в удалении от святого места, велик процент редуцированных текстов.

Рассказы, записанные в непосредственной близости к святому локусу, обладают иными характеристиками.

Процент рассказов о татарах и чудесном появлении Николая велик и здесь. Но даже вариативность элементов этического уровня (первая ступень изменений сюжета) здесь имеет свою специфику. Рассказывают, что врагов отпугнула не икона и даже не святой Николай, чудом явившийся на горе, врагов испугало некая сила, не имеющая антропоморфного выражения («существо», «чудовище»). «И вот, в общем, где-то с этой самой горы появилось там, в общем, существо. И бросилось, прям, не бросилось прямо, а полетело это чудовище. Вот эта вот сила Николая Спасителя»¹. По другой версии, татар остановило неожиданное появление церкви (храма). «Это не Николай. Это мож быть когда были эти, как оне, татары-то, татаро-монголы. А у нас же там была как церквушка. Церковь была как серебриста. И им показалось, что как будто там чао-то стоит что-то такая. И они не пошли к нам через Суру-то. Это вон в истории. Эта церковь осветила — как будто напугала. <...> Нет, это не Николай, там церковь была. Она блестела. И они сюда не пошли. Татаро-монгольско иго было»². Несмотря на то, что из рассказа «исчезает» святой Николай, остается мотив чудесного света (блеска, сияния, свечения), ослепившего татар³. Существует версия, что татар остановил белый конь. «Ходили,

¹ Зап. от А.М. Маколина, 1931 г.р., в пос. Сурское Сурского района //АА. 2008-5. Соб. А.П. Липатова.

² Зап. от А.Г. Мартыновой, 1945 г.р., в пос. Сурское Сурского района //АА. 2008-7. Соб. А.П. Липатова.

³ Никольская гора представляет собой «меловую» сопку, лишенную растительности; возможно, поэтому мотив «ослепления» врага так характерен для рассказов о дан-

ходили. <...> А вот на этой-то горе, видать, вот это — или икону нашли Николая или что. И вот. Когда татары-те, они ведь хотели взять это — Промзино оно ведь раньше называлось. А там, грит, появился белый конь. И они ушли, и не стали брать. „Ала-ала-ала“, — удирали. Белый конь и они побоялись»¹. Рассказывают, что враги испугались чудом вышедшей горы. «Когда они подъехали сюда, хотели переплыть, и вот Никольска гора как вроде вышла (у меня вот прям мурашки). И осветила им все глаза. Зарево. Такое. И они все ослепли. И повернули и уехали»².

Варианты, записанные в Сурском, показательны. У жителей отдаленных от святого локуса местностей чудесное событие ассоциируется исключительно с образом святого Николая. Это неслучайно. Название горы — «Никольская» — исключает возможную вариативность в этом вопросе. Необходимо отметить, что название «Никольская» закрепилось за данным сакральным локусом относительно недавно: еще в конце XIX века гора называлась «Белой»³. Жители Сурского же рассказывают о том, что каждый день оказывается перед глазами. Одинокая Никольская гора с размещенной на ней часовней выглядит достаточно необычно для равнинной местности Присурья. По мнению тех, кто проживает в непосредственной близости к святому месту, именно гора, чудом «вышедшая» на неприятелей, и церковь и испугали врагов.

В Сурском записаны тексты, в которых в привычном сюжете появляется новый сюжетный ход. Подобные изменения характерны для

ном сакральном локусе.

- ¹ Зап. от А.П. Чирычкина, 1926 г.р., в с. Сара Сурского района //АА. 2006-10. Соб. А.П. Липатова.
- ² Зап. от В.Д. Романовой, 1932 г.р., род. в с. Бар. Слободе, с 1986 г. прожив. в пос. Сурское Сурского района // АА. 2008-4. Соб. А.П. Липатова. Среди жителей Сурского существует представление о быстром росте горы, о росте горы из камня. «Она выросла эта гора — выросла из камня. Из этого камня образовалась такая гора. <...> Камни же растут. Вот она какая выросла» (Зап. от П.А. Потехиной, 1927 г.р., в пос. Сурское АА. 2007-1. Соб. А.П. Липатова).
- ³ «Что касается дальнейшей судьбы этой меловой горы, с давних пор известной под названием „Белой горы“...». См.: Историко-статистическое и археологическое описание села Промзино-Городище Алатырского уезда, Симбирской губернии / Сост. И. Токмаков. М., 1895.

второй ступени вариативности текста («редакции»). Рассказывают, что святой Николай не просто чудесным образом вселил «неопределенный» ужас в неприятелей, а неоднократно являлся им во сне с конкретной угрозой ослепить, если они не покинут пределы Сурского края. «У свекрови была вот книжечка небольшая. Ей кто-то дал ее почитать. Это не ее личная была. Вот я тоже читала. Вот как он явился. Вот они пришли на ту сторону Суры, они встали. А там такой лес — дебри. Они стояли. И наши-ти стоят смотрят, и татары-ти стоят. Наши-ти бояцца этих. И вот он это — ему во сне приснилось одному. Здесь вот. Чтоб он переправился, к ним, один, наш-то, стражник. А там, грит, во сне приснился. Он, грит, его предупредил: „Если не покинешь это место — ослеплю“. И вот он не послушал его, говорит: „Чао эт, грит, приснилось — ни знай чао: старец, грит, в белых ризах, в белом одеянии. Аж блеск, грит, от него шел“. Он ему на вторую ночь приснился. Они троя суток там стояли, по преданию. И вот когда, значит, он ему во вторую ночь приснился, поднялась буря, вот, и больно уж вот эти — бурелом вот был, так деревья ломало, и они, грит, это. <...> А он уж рассказал — вот чао приснилось. Они, значит, в панике. Они заблудились все — не вышли, грит, они. А тут болота, все озера. Ослепил их вот это — молнии сверкали больно уж. Гроза, молнии. И их, грит, ослепило всех. А здесь вот нет — мол, они отступили. А там вот написано было — гроза, больно уж разразилась гроза, они, грит, все, затерялись в этих болотах, в этих озерах и в этих дебрях»¹. Текст реализуют тот же алломотив мотифемы, что и привычные тексты про татар. Новый сюжетный ход (сон, в котором и является старец) не способен трансформировать сюжет.

Помимо вариантов и редакций в Сурском имеют хождение и версии (третья ступень варьирования) чудесного события. Версиями тексты оказываются в том случае, если они реализуют одну мотифему, но разные ее алломотивы. В одной версии рассказывается о том, что от татар спас не святой Николай, а обычный человек, героически сражавшийся с врагом. «Вот еще существует про пустынного. Вот я читала, что когда он здесь скит вырыл, к нему пришли и другие и стали здесь жить. Потом опять же татаро-монголы напали, только там

¹ Зап. от Н.П. Павельевой, 1931 г.р., в пос. Сурское Сурского района // АА. 2008-5. Соб. А.П. Липатова.

другой вариант: бились, тоже сражение, только они сами бились. В результате он погиб и его захоронили в этой горе якобы. А потом обрели икону, потому что он был праведник, такой образ жизни вел, и потому что он якобы охранял наш поселок»¹. По другой версии, жители вышли против татар крестным ходом с иконой святого Николая. «Ему молились. Да. Когда татары шли сюда. Они захватили и этот Сурск, и Ульяновск — туда по этому направлению. Ему молились. Его иконой выходили и все обходили. И он остановил. Они пошли по другому пути. Татар остановил. А там написана, где стела стоит, где икона его»².

Итак, несмотря на то, что и в местностях, удаленных от сакрального локуса, и в самом Сурском рассказывают о татарах, эти рассказы принципиально различаются. За пределами Сурского хождение имеют только варианты сюжета (первая ступень варьирования), в самом же Сурском, помимо вариантов, появляются редакции (вторая ступень варьирования) и версии (третья ступень варьирования) сюжета.

Особенность информационного фонда Сурского — наличие рассказов о сакрализации Никольской горы, реализующих другую мотивему. Тексты, повествующие об одном событии, но являющиеся реализацией разных мотивем, являются самостоятельными произведениями (четвертая степень варьирования сюжета в системе Б.Н. Путилова). Записи таких рассказов единичны (и не всегда понятны современному слушателю), но всех их объединяет одно — в них говорить о пребывании святого Николая на горе. При этом святой Николай в этих рассказах — не воин-защитник (как в версии с татарами), а, скорее, бог-демиург.

Явление святого необычно. «Там явился Николай Угодник. <...> Вот ребятишки как раз были на Никольской горе. И вот такой вот паутина — вот этот вот шар спускался. А их там было ребятишек троя. Спустился. И там появился Николай Угодник — старичок с бородкой. Поэтому она и называется Никольская гора. <...> Шар, и в нем Нико-

¹ Зап. от Г.В. Морозовой, 1969 г.р., библиотекарь, в пос. Сурское Сурского района // АА. 2008-2. Соб. А.П. Липатова.

² Зап. от В.М. Котовой, паломница, род. в д. Дубенки (Мордовия) // АА. 2007-2. Соб. А.П. Липатова.

лай Угодник был — спустился»¹.

Святой Николай чудесным образом и в короткие сроки творит гору. «За ночь Николай Угодник эту гору таскал. Землю. <...> Да. Как вроде вот так говорили. [Он землю шапкой натаскивал?] Да, натаскивал один гору. И там гору-ту вы не видели? Раньше вот говорили такие-то эти старинные люди. Николай Угодник таскал за ночь эту гору. Большая была гора» (зап. в д. Хмелевка)². «Появлялся. Он из трубы вылетел. Где основная купель. Там, ну где домик [купальня в лесу] стоит, и там домик стоял, но другого типа. Щас желоб идет и по желобу — вода. А раньше была деревянная труба. Деревянная. Внутри просверлили. И из этой трубы. <...> И он оттуда кубарем вылетел. Вперед голова. И вот так кубарем — оттуда развернулся и встал на ноги. <...> Он за ночь сотворил эту гору»³.

Где Николай Угодник проходил, образовались роднички. «Он явился. Он по всей горе ходил. Там, видишь, сколько родников пробито. <...> Он ходил. И его в то время даже кто-то видал»⁴. «Я слышала от бабушек, по преданию. <...> Вот якобы Николай Угодник спустился на эту Никольскую гору. <...> А вот эти три колодца святых, где воду берут. В первом источнике была исследована вода, она серебряная, имеет такой привкус серебряная, то есть в этом колодце он якобы на коне подъехал, и конь у него выпил — напился этой воды из этого колодца. Затем второй колодец, там когда-то даже был пионерский лагерь очень хороший. Во втором колодце сам Николай — вот там купальня щас — Николай Угодник искупался в этой воде, в колодце. <...> В третьем колодце он напился сам. Николай Угодник напился воды»⁵.

¹ Зап. от А.А. Васиной, 1923 г.р., пос. Сурское Сурского района // АА. 2008-5. Соб. А. П. Липатова.

² *Фадеева Л.В.* «Память пространства»: устные рассказы о святых местах в полевых записях // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. мат-в научн.-практич. конф. Вып. 4. М., 2002. С. 131.

³ Зап. от В.М. Котовой, 1944 г.р., пос. Сурское Сурского района // АА. 2007. Соб. А.П. Липатова.

⁴ Зап. от В.Д. Каштановой, 1944 г.р., д. Ащерино Сурского района // Фольклорный архив кафедры литературы УлГПУ. 2007-26. Соб. А.П. Липатова.

⁵ Зап. от В.П. Кудряшовой, 1925 г.р., пос. Сурское Сурского района // АА. 2008-6. Соб. А.П. Липатова.

Сегодня рассказы с «этиологическим» сюжетом малочисленны: они разрознены и непродуктивны. Мотивы, использованные в них (например, мотив выбивания святыни), неспецифичны для исследуемой территории. Но анализ источников XIX века позволяет утверждать, что ранее подобные рассказы все-таки существовали (хотя уже тогда версия с татарами преобладала). В брошюре XIX века, посвященной Белой горе, помещен следующий рассказ: «неизвестный старец, убеленный сединами, долгое время ходил в храм с. Промзино, становился впереди всех и молился усердно, показывая собой пример благочестия народу»; «встречая беспорядочного или безнравственного человека, старец строго обличал его»; жители Промзино изгнали старца из селения; ночью местный житель «увидел обличителя — старца на белом коне, и где ни ступит конь его копытом, там является небольшая горка или холм, а где станет сам старик — на том месте образуются родники»¹.

Итак, вариативность текстов о Никольской горе, записанных в удалении от святого места, и бытующих в непосредственной близости к нему, принципиально различается. В первом случае можно говорить о вариативности единиц этического уровня. При ретрансляции осуществляется пересказ всем известной истории, а не рассказ, подчиненный законам фольклорного текстообразования. В процессе пересказа появляются варианты, неспособные трансформировать сюжет. Во втором случае вариативность текстов «перешагивает» на новые ступени. Помимо вариантов в традиции бытуют редакции, версии и самостоятельные произведения; происходит трансформация не только единиц этического, но и эмического уровня.

Анализ рассказов об официально признанном сакральном центре позволяет заключить, что характер вариативности текста является важным признаком, способствующем определению территориальных границ «фольклорного диалекта».

¹ Историко-статистическое и археологическое описание села Промзино-Городище Алатырского уезда, Симбирской губернии. М., 1895. С. 11-12. Возможно, какое-то время этиологическая версия и версия с татарами сосуществовали: в XIX веке главным героем «героической» версии был святой Георгий, а «этиологической» — святой Николай. В дальнейшем образ святого Николая как более характерный вытеснил образ святого Георгия, «позаимствовав» при этом у него атрибуты (коня, саблю).

Причитания похоронно-поминального цикла на территории Вологодской области: к проблеме разграничения фольклорных диалектов

Е. Ф. Югай, к. филол. н., Вологда, Leta-u@yandex.ru

1. Причитание (плач, причёт, причеть) — фольклорный жанр, сопровождающий обряды инициации. Оплакивание умершего было строго регламентировано: отсутствие плача осуждалось, как и слишком долгое горе, несвоевременный причёт. Причитания всегда привлекали внимание исследователей и собирателей, но территория страны изучалась неравномерно. Объектом изучения становилась восточнославянская причеть в целом, реконструкция семантической и ритмической структуры архаического причитания¹. В настоящий момент исследования отдельных регионов русской причети немногочисленны. В исследованиях жанра с позиции общенационального часто обобщения делаются на материале русских причитаний Карелии, тогда как севернорусская традиция неоднородна, и есть основания для более подробного ее деления. Можно говорить о специфических особенностях области, района, деревни.

2. Современное состояние причетной традиции на территории Вологодской области имеет ряд особенностей. Причитания сейчас чаще всего записываются по просьбе собирателя. Вырванные из контекста обряда, они вступают во взаимодействие с такими фольклорными жанрами как устный рассказ, быличка, частушка. Иногда ответ на вопрос о причитаниях приобретает форму былички, сюжетным ядром которой может быть нарушение места или времени причитания. Например, сообщение о том, как в лесу на причёт пришел «лесовой»², где присутствуют такие стандартные элементы демоно-

¹ Невская Л.Г. Балто-славянские причитания: реконструкция семантической структуры. М.: Наука, 1993; Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004; Харитонова В.И. Восточнославянская причеть (проблемы поэтики, типологии и генезиса жанра): дисс. ... канд. филол. наук. М., 1983.

² Экспедиционный фонд МУК «Каду́йский ЦНТКиР». Исп.: Малышева М.И., 1913 г.р. Вологодская область, Каду́йский район, Барановский с/с, д. Вережок. Зап. А.В. Кулев. 1995. АФД — 021. № 5.

логического рассказа, как появление лешего в образе человека, возможность наказания от лешего за неправильное поведение в лесу, защита от лешего с помощью вовремя сотворенного креста. Причитание в лесу оказывается в роли запретного действия, за которое леший может наказать. Также от причитальщиц записаны тексты о ходячих покойниках, вещих снах.

Интересен для рассмотрения фрагмент, записанный в Тарногском районе. В разговоре о причитаниях информант рассказывает, как была свидетельницей появления в тексте причёта импровизации: «Научит горё плакати / ... Да без руна шерсти черные, / Да без рябые-то курушки»¹. В соседней деревни записан похожий рассказ². В обоих текстах присутствует общая сюжетная схема: 1) женщина просит опытную причитальщицу за плату научить ее причитать — 2) смерть родственника происходит прежде завершения обучения — 3) женщина причитает на похоронах, у нее хорошо получается — 4) появляется фрагмент-импровизация в тексте причети. Вариативность текстов проявляется в том, что опытная причитальщица названа в одном случае соседка, в другом — старуха, и — что важнее — умершим родственником в одном случае является мать, в другом — муж. Это показывает, что рассказывающему важно не соблюсти фактическую точность, а передать идею (горе — лучший учитель причитания). Эти и другие отличия, при общей сюжетной схеме, позволяют говорить, что в данном случае комментарий к причёту, поданный как свидетельство очевидца, приобретает характеристики самостоятельного фольклорного текста, в котором присутствует структура и вывод дидактического характера.

3. Современную Вологодскую область можно разделить на следующие зоны в соответствии с историческими, географическими и культурными факторами: западную, центральную и восточную. К западной относятся земли, лежащие вдоль дороги Вологда-Новая Ла-

¹ «Не пристать, не приехать ни к которому бережку»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Е.Ф. Югай. Вологда, 2011. (Вып. 1: Тотемский, Тарногский, Бабушкинский и Никольский районы). С. 55–56.

² «Не пристать, не приехать ни к которому бережку»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области. Вологда, 2011. С. 58.

дога: Бабаевский, Белозерский, Вашкинский, Вытегорский, Кадуйский, Кирилловский, Устюженский, Чагодощенский, Череповецкий и Шекснинский районы. Территория входила в состав Новгородских земель, затем — Ленинградской области. Сейчас в этих местах ведут собирательскую работу МУ «Межпоселенческий центр традиционной народной культуры Череповецкого муниципального района» и МУК «Кадуйский центр народной традиционной культуры и ремесел», фонды которых содержат более 200 текстов причитаний. Также существует несколько публикаций причитаний западной части Вологодской области¹. Центральная часть включает в себя Вологодский, Усть-Кубинский, Сямженский, Грязовецкий, Вожегодский, Верховажский, Сокольский и Харовский районы. Эти районы расположены вдоль дороги Москва–Архангельск, имеющей большое значение с XIV в. (Холмогорский тракт) по сей день. В центральной части Вологодской области сейчас традиция причитания ослаблена или отсутствует, но некоторые записи были сделаны в XIX — начале XX вв. Лучше других исследована традиция востока Вологодской области: Бабушкинский, Великоустюгский, Кичменгско-Городецкий, Междуреченский, Никольский, Нюксенский, Тарногский, Тотемский районы (территория бывшего Тотемского и Никольского уездов Вологодской губернии). Связанные речными путями (Сухона и ее притоки), эти земли образуют единую культурную общность. Ценным источником для изучения причитаний на данной территории служит книга «Севернорусская причеть»², включающая 60 текстов плачей по умершим с напевами, записанных в междуречье

¹ Белозерский район: *Громова А.* Похоронно-поминальный обряд в Панинском сельсовете Белозерского района (приложение: Похоронно-поминальные причёты) // Известия Вологодского общества изучения Северного края. Вологда: Древности Севера, 2004. Вып. XIII; *Разова И.О.* Похоронный обряд Белозерского района Вологодской области // Белозерье. Вологда: Русь, 1994; Кадуйский район: Сказки и песни Вологодской области / Сост. С.И. Минц и Н.И. Савушкина. Вологда: Областная книжная редакция, 1955; Территория современного Череповецкого района: *Барсов Е.В.* Причитанья Северного края. Ч. 1. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М.: Типография Современных Известий, 1872; Территория современного Кирилловского района: Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых: В 2 кн. СПб.: Тропа Троянова, 1999. Кн. 2.

² *Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть. М.: Советский композитор, 1980.

Сухоны, Юга и верховьев Кокшенги, а также материалы экспедиций Вологодского областного детско-юношеского центра традиционной народной культуры за период 1991–2011 гг. (около 150 текстов). Кроме того, в разное время причитания данной местности публиковались в фольклорных сборниках¹.

4. Различия в текстах наиболее ярко прослеживаются в поминальных причётах, которые более устойчивы по сравнению с похоронными. К поминальным относят причёты на девятый, двадцатый, сороковой день, год, а также причёты, приуроченные к календарным праздникам (например, Троице). По мнению многих исполнительниц, причитать можно на кладбище в любой день. Душу приглашают на трапезу причётом, в тексте которого приглашение в гости предваряется мотивом оживления покойного². Мотив имеет свои локальные особенности в восточных и западных районах Вологодской области. Общее — обращение к стихиям с просьбой вложить действия в неподвижное тело оплакиваемого: *вдыханьице* — в *легкие-печени*, *хожаньице*, *хожденьице* — в ноги, *маханьице* — в руки, *говореньице* — в уста. В причётах запада Вологодской области весь фрагмент оживления подчинен фразе «вложите в бело тело душеньку»: «Прилетите с неба ангелы / С неба ангелы крылатые, / Расколился, гробова доска, / Ты клади-ка в тело душеньку: / В белы ноженьки хоженьицо / Чтоб в уста да говореньицо»³. В причётах востока области (в основном, Тарногский район) оживление совершается при помощи ветра, а также серых гусей: «Прилетите-то, гуси серые, да / Розгребите пески

¹ Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Вологодская губерния. СПб.: Деловая полиграфия, 2008; Обрядовая поэзия: Кн. 3. Причитания / Сост., подгот. текстов и коммент. Ю.Г. Круглова. М.: Русская книга, 2000; Никольские песни, записанные в Никольском районе Вологодской области / Сост. М.Л. Мазо. М.-Л.: Советский композитор, 1975. и др.

² См. подробнее о содержании мотива: *Алексеевский М. Д.* Мотив оживления покойника в севернорусских поминальных причитаниях: текст и обрядовый контекст // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 227–262.

³ *МЦТНК Череповецкого района.* Зап. от Храпичевой М. К. 1910 г.р. и Удальцовой А.М. 1907 г.р. В.о., Бабаевский р-н, Тимошенский с/с, д. Новосерково. Зап. Кулев А.В., Балакшина С.Р. 1992. АФ 028 — №52. Также: Зап. от Макаровой О.М. 1927 г.р. Кадуйский р-н, д. Алканово. 1995. АФ 099. № 11. Зап. от Звонцовой А.К., 1911 г.р. Кадуйский р-н, п.Сосновка, 1995. АФ 076. №20–22. *Личный архив автора.* Исп. Тиканова Е.К., 1925 г.р. Белозерский р-н, с. Маэкса. Зап. Зуева Т.А., Югай Е.Ф. 2011.

желтые / На крутые да могилушки / У моего чады милого да / Дуньте-то ветры восточные / Росшибите гробову доску, да»¹. Образ серых гусей встречается в записях, сделанных Ю. Г. Кругловым и Б. Б. Ефименковой в 1960-1970 гг., а также в записях последних 20 лет². Слова «тело» и «душа» в восточно-вологодских причётах не зафиксированы.

5. Кроме угощения в поминальные дни для душ топят баню. Обряд широко распространен не только на Вологодчине. «Душу зовут, топят против сорочин. Вымоются и снесут туды белье, в байну. Чтобы оне все мылись тоже. Вода останется там и белье это ее. Ну, конечно, он не придет и не переоденется. Так оно и будет тут висеть. А что вот мыть, моют. Потом его домой принесешь³», «Таз уж нальешь воды, мыло приготовишь, мочалку. «Приходите, мойтесь, все готово». Вперед покойникам мыться. Как покойники вымоются, хоть сразу идти. <Долго ли моются?> А когда как — поторопишь, так и не долго⁴». Наличие приглашения покойников мыться в бане в текстах причётов — особенность запада Вологодской области (Кадуйский и Бабаевский районы): «Ой ты приди-ко да моя матушка / Ой ты во парушу да во баенку / Ой про тебя да байна натоплена / Ой про тебя да наготовлена»⁵, «Приходи-ко в пару — баенку, / Да тело белоё да зама-

¹ Фонд фольклорно-этнографических материалов Вологодского детско-юношеского центра традиционной народной культуры. Зап. от Тимофеевской А.А., 1923 г.р. Тарногский р-н, Шебеньгский с/с, д. Афоновская, 1998. Зап.: Бабушкина Н.В., Карамышева Л., Чернявская Н., Смирнов К., Пирогов К. Касс. 141.

² Ефименкова Б.Б. Севернорусская причеть. М.: Советский композитор, 1980. № 27, с. 121, № 35, с. 137, № 47, с. 151, № 50, с. 155; Обрядовая поэзия: Кн. 3. Причитания. М.: Русская книга, 2000. № 330, с. 456, №336, с. 460, № 343, с. 470. «Не пристать, не приехати ни к которому бережку»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области. Вологда, 2011. Тарн. 5, с. 42, Тарн. 12, с. 54, Тарн. 13, с. 55, Тарн. 15, с. 56.

³ Экспедиционный фонд МУК «Кадуйский ЦНТКиР». Исп.: Платонова М.И., 1910 г. Вологодская область, Кадуйский район, Чупринский с/с, д. Малая Рукавицкая. Зап. Гусева Т.М. 1998 г. АФД-093. № 21.

⁴ Фонд фольклорно-этнографических материалов Вологодского детско-юношеского центра традиционной народной культуры. Исп.: Евдокия Андреевна, д. Калинино, Тербаевского с/с. 1914 г.р. Вологодская обл., Никольский р-н, Осиновский с/с, П. Левобережный. Зап.: Комягина О. Н. 1995 Касс. 281. № 40.

⁵ МЦТНК Череповецкого района. Зап. от Храпичевой М.К., 1910 г.р. и Удальцовой А.М.,

ралось, / Да платьё светло запылилось, / Да, приходи, да ты помо-
ешшы»¹. Различие между западом и востоком Вологодской области в
том, что хотя на уровне предметов и обряда приготовление бани для
душ присутствует на всей территории Вологодчины, на востоке обла-
сти соответствующих фрагментов в текстах причитаний не фиксиру-
ется.

6. Другой особенностью поминальных причётов является образ
«Забыть-реки», встречающийся только на территории Кадуйского
района. Впервые образ зафиксирован в сборнике «Сказки и песни
Вологодской области», изданном в 1955 году². В комментариях к это-
му причёту, записанному в Кадуйском районе, составители отмеча-
ют, что «обряд проводов на „Забыть-реку“ так же, как и самый образ
„Забыть-реки“ не встречается ни в одном из сборников причитаний». В
более поздних экспедиционных записях и публикациях, сделанных
на материале центральных и восточных районов Вологодской
области, Забыть-река также не встречается. Однако в архивах
существуют еще несколько записей причётов сорокового дня, в
которых плачя просит умершего не пить забытной воды³. Все запи-
си сделаны в Кадуйском районе. Жительница Кадуйского района,
упомянув об образе Забыть-реки в причётах, комментирует: «может
каждая река — Забыть»⁴. В комментарии к соответствующему фраг-
менту причёта⁵ другая жительница ссылается на практику заговоров:

1907 г.р., Бабаевский район, Тимошенский с/с, д. Новосерково. Зап. Кулев А.В.,
Балакшина С.Р. 1992. АФ28 — №48.

¹ МЦТНК Череповецкого района. Зап. от Малышевой М.И., 1913 г.р., д. Порог. Кадуй-
ский р-н, Барановский с/с, д. Бережок, 1995. Зап. Кулев А.В., Зуева Т.А.,
Шохалова Л., Кулев Н. АФ 097.

² Сказки и песни Вологодской области / Сост. С.И. Минц и Н.И. Савушкина. Вологда:
Областная книжная редакция, 1955. С. 156.

³ МЦТНК Череповецкого района. Зап. от Макаровой О.М., 1927 г.р. Барановский с/с,
д. Алектаново. 1995. АФ 099. № 11; Зап. от Лучкиной Т.К., род. из Нижнего. Мазский
с/с, д. Заэрап Зап. Кулев А.В., Зуева Т.А., Шохалова Л. 1995. АФ100. № 17. *Экспедици-
онный фонд МУК «Кадуйский ЦНТКиР»*. Исп.: Платонова М.И., 1910 г.р., Вологодская
область, Кадуйский район, Чупринский с/с, д. Малая Рукавицкая. Зап. Гусева Т.М.
1998. АФД-093. № 21.

⁴ МЦТНК Череповецкого района. Исп. Маланичева Е. П. 1914 г.р. Мазский с/с, д. Шобо-
рово. Зап. Кулев А.В., Зуева Т.А., Шохалова Л. 1995. АФ 91 — № 29.

⁵ ...Ой, бабушка, да не ходи ты да на забыть-реку, / Забыть-то река обманчива, / А ты

«А это как раньше было: если пойдешь на забудь-реку, то призабудёшь». Для избавления от тоски нужно стать посреди реки, умыться, поклониться Богу, помолиться и трижды сказать: «Куда вода течет, туда тоска моя пускай идет»¹. Присутствующая при записи ее соседка вспоминает другой текст, слышанный от матери: «Ты быстрая, ты шустрая. Тебе речка на течение, а мне рабе Божей на излечение»². Тоска часто ассоциируется с жидкостью, в том числе, с *забытной водой*: «во многих случаях забывание оказывается простым синонимом избавления от тоски»³. В заговоре связь тоски и речной воды видна как на словесном, так и на акциональном уровне. Образ Забыть-реки связан с причётами сорокового дня: завершением проводов на тот свет. Переход через реку является окончательным переходом души в мир мертвых.

7. На востоке Вологодской области о Забыть-реке не слышали, но в поминальных причётах на Тихвицкую и на Троицу встречается описание реки, а также — моря, с заросшими берегами: «Не придти, не приехать, / Ни к которому бережку, / Как у правого бережка / Все шипица колючая, / А у левого бережка / Все крапива да жгучая/ Уж живу я, горюшица, / Никому я не нужная»⁴. А. А. Потеня отмечает наличие похожего образа в лирических песнях свадебного цикла⁵. Колючесть — признак растений и предметов, используемых в различного рода магии, в том числе — отгонной и апотропеической,

забудешь меня да сиротиночку... *Личный архив автора*. Исп. Сазонова З.С., 1923 г.р., Вологодская обл., Кадуйский р-н, Заэрапский с/с, д. Шоборово. Зап. Югай Е.Ф., Дудкин А.А., Архипова Т.В. 2011.

¹ *Личный архив автора*. Исп. Сазонова З. С., 1923 г.р. Вологодская обл., Кадуйский р-н, Заэрапский с/с, д. Шоборово. Зап. Югай Е. Ф., Дудкин А. А., Архипова Т. В. 2011.

² *Личный архив автора*. Исп. Петрова М.П., 1933 г.р., Вологодская обл., Кадуйский р-н, Заэрапский с/с, д. Шоборово. Зап. Югай Е. Ф., Дудкин А. А., Архипова Т. В. 2011.

³ Байбурун А.К. Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Труды факультета этнологии. Вып. 1. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2001. С. 101–103.

⁴ «Не пристать, не приехать ни к которому бережку»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области. Вологда, 2011. Ник.13, с. 98. Также: Ник. 3, с. 90, Ник.7, с.93, Ник. 8, с. 94; Ефименкова Б.Б. Севернорусская причеть. М., 1980. № 7–8, с.100; Никольские песни. М.; Л., 1975. № 18, с. 27.

⁵ Потеня А.А. Символ и миф в народной культуре. М.: Лабиринт, 2000.

причем «оберегом служили не только сами колючие и острые растения и предметы, но и их упоминание в магических формулах¹». Колючие растения в причётах могут рассматриваться не только как одна из напастей, обрушившихся на головы сироты, но и как тайный оберег от мира мертвых, с которым он соприкасается в причитании.

Можно сделать вывод, что разделение Вологодской области на западную и восточную части подтверждается различиями в текстах причитаний. На уровне образной системы и лексики причитаний можно говорить о большей значимости растительного кода в восточно-вологодских причётах и христианской символики — в западных. Различается также их место в обряде. Например, на западе Вологодской области существует причёт на приглашение покойников в баню, а на востоке при сохранении обряда причёт отсутствует, уступая место короткому приговору «Приходите, мойтесь». Кроме того, на востоке области бытуют специфические причёты на Троицу и на Тихвинскую. Отнесение центральных районов к какой-либо из этих традиций невозможно в силу отсутствия в настоящее время как живой традиции причитать, так и развернутых рассказов на эту тему.

¹ Левкиевская Е.Е. Колючий // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. Т.2: Д–К / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. С. 567.

Слово устное — слово книжное

Посмертная участь Иуды Искариота, или Кочующие мотивы в древнерусской книжности, иконографии и фольклоре

Д.И. Антонов, к. ист. н., доц., РГГУ,
Москва, antonov-dmitriy@list.ru

Апостол-предатель Иуда Искариот — самый демонизируемый злодей Библейской истории. В средневековой культуре он играл много ролей, выступая своеобразной анти-моделью для разных осуждаемых пороков и греховных занятий: Иуда — «самый алчный из купцов», «священник, думающий о земном», жадный иудей и т.п. Он воплощает грехи сребролюбия, предательства и отчаяния.

В апокрифах и легендах Иуда превращается в онтологического злодея или попросту в демоническое существо. Это подчеркивает даже его родословная: Иуда происходит из колена Данова, как грядущий Антихрист. В широко распространенном «Сказание об Иуде предателе» (XII в.)¹ он повторяет путь Эдипа, убивая отца и совершая incest. Узнав правду, он кается и примыкает к ученикам Христа, но в итоге предаёт и самого Спасителя. В апокрифическом «Видении» псевдо-Даниила рассказано об Антихристе, который поднимется из преисподней в виде рыбки: ее поймает некий человек по имени Иуда, продаст за 30 сребреников, и в результате Антихрист родится на свет от девицы, которая съест демоническую рыбину²...

¹ Русский текст: Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб. 1890. С. 231–235. О легенде см.: Baum P.F. The Mediæval Legend of Judas Iscariot // PMLA. Vol. 31, No. 3, 1916; Sullivan L.R. The Hanging of Judas: Medieval Iconography and the German Peasants' War // Essays in Medieval Studies. Vol. 15 (1998). P. 96; о ее бытовании в славянском фольклоре: Белова О.В. Иуда Искариот: от евангельского образа к демонологическому персонажу // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 346; «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004. С. 337–338.

² Книга об Антихристе: Антология / Сост., вступ. ст., коммент. Б.Г. Деревенского. СПб., 2007. С. 473–474. Под именем пророка Даниила бытовало много апокрифических текстов византийского происхождения.

В многочисленных средневековых легендах жизнь и смерть предателя обрастали массой подробностей. Яркий пример — «Золотая легенда» Якова Ворагинского (XIII в.). Если в Новом Завете кратко сказано, что чрево Иуды «расселось» и внутренности его выпали наружу (Деян. 1:18), то средневековая история объясняет всю «механику» этого события. После смерти душа бывшего апостола не могла выйти из его уст, как это обычно происходит с усопшим человеком, так как горло было пережато петлей, а предательский поцелуй «запечатал» его губы. В результате душа вырвалась сквозь желудок, прорвав его насквозь¹.

В народной культуре Европы, Византии и Руси известно множество поверий об Иуде. Страшные детали наполняют рассказы о жизни, смерти и загробной участи предателя. Он родился с дурными, «злыми» физиологическими особенностями: рыжим, косым или картавым. После предательства Иуда удавился на осине, и поэтому ее листья до сих пор дрожат; хотел удавиться на березе, и она побелела от страха; удавился на ольхе и оттого ее древесина покраснела. По распространенной версии, он поспешил удавиться не от горя, а из тонкого расчета, стремясь оказаться в аду со своими сребрениками до Христа, чтобы Спаситель вывел его из преисподней вместе с другими грешниками. Однако предатель опоздал, попал уже в опустевший ад и стал его первым узником после Воскресения Христа. Иуда сидит в аду вместе с сатаной, держит мешочек с деньгами, а из его тела на земле выросло проклятое растение — табак².

Чтобы не уподобиться Иуде, во многих областях люди избегают усаживаться за стол, если их собралось 13 человек или не подают другому за столом соль. Иуду боятся, как нечистого духа или заложного покойника. Многие верят, что его душа скитается по земле, вызывая болезни. Он сближается с демонами. В некоторых славянских культурах те или иные формы имени «Иуда» (*Juda*, *Judasz* и др.) обозначают

¹ *Sullivan L.R.* Op. cit. P. 96, 97. См. также: *Depold J.R.* How They Will Suffer Pain: Death and Damnation in the Holkham Bible. Master's Thesis. California State University, 2009. Fig. 1, P. 53.

² Подробнее об этих легендах и ареале их распространения см.: Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 430; Белова О.В. Иуда Искариот... С. 344–353; «Народная Библия»... С. 149–150.

беса, дьявола. Кроме него, здесь встречаются и совсем оригинальные персонажи: *триюда*, *архиюда* и *приюдники* (бесы). У болгар Юда — злая демоница, у македонцев *juda* — дух ветра и урагана, и т.п.¹ В многочисленных славянских заговорах Иуда — оборотень, водяной, воздушный демон, «беззаконный чорт». На масленицу ряженные используют чучело и маску Иуды. Ряженные Иудой обходят селения перед Пасхой. В Чехии и Моравии пекут печенья в форме человека или петли под названием *judáš*, которое должно спасти от укуса змей²... Хотя лингвисты предполагают, что в основе некоторых слов может лежать славянский корень **juda*, восходящий к индоевропейскому³, в Средневековье персонажи с такими именами должны были прочно ассоциироваться с библейским злодеем, демонизированным в народной культуре. Большинство же таких вариаций, скорее всего, произошло непосредственно от имени апостола⁴.

Древнейший русский заговор, который включает имя Иуды, датируется XII в. Это надпись на Мед.199 из храма св. Софии Новгородской. По реконструкции А.А. Зализняка, первая часть упоминает мрачных персонажей «Голод» и «Железнец» с каменной грудью, медной головой и липовой челюстью, а во второй встречается обращение: «бес Сатана, вор-мытарь, беззаконный Иуда!...»⁵. Это не

¹ *Хобзей Н.* Наименование «адской» нечистой силы в украинских говорах карпатского ареала // *Между двумя мирами: Представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (Сборник статей)*. М., 2002. С. 73–74.

² *Славянские древности*. Т. 2. С. 430; *Белова О.В.* Иуда Искарот... С. 354–360.

³ *Хобзей Н.* Указ. соч. С. 75.

⁴ Объясняя, кто такой Иуда, информанты указывают, что это библейский предатель, нечистый дух, злой человек и т.п. См., к примеру, такие трактовки в изложении севернорусских крестьян: *Мороз А.Б.* «Жидовики-некрещеники...»: Евангельские события и евреи в восприятии современного севернорусского крестьянина // *Между двумя мирами: Представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (Сборник статей)*. М., 2002. С. 253–257.

⁵ См.: *Зализняк А.А.* Заклинание против беса на стене Новгородской Софии // *Язык. Личность. Текст: Сборник статей к 70-летию Т.М. Николаевой*. М., 2005; *Зализняк А.А.* Еще раз о надписи № 199 из Новгородской Софии // *Вереница литер: К 60-летию В.М. Живова*. М., 2006; *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные

единственный пример — зловещая фигура демонизированного предателя возникает в самых разных магических текстах. К примеру, в сибирской гадательной книге говорится: «Окаянный Иуда поиде на море, вверг удицу и улови себе змею скорпию...»¹.

Фигура Иуды — воплощение предательства, сребролюбия и отчаяния — обыгрывалась в культуре барокко, служив орудием политической и социальной инвективы. В 1709 г., после неожиданного предательства гетмана Мазепы, Петр I велел отлить медаль («монету» на цепи) с повесившимся на осине Иудой, тридцатью сребренниками и надписью: «Треклят сын погибельный Иуда еже за сребролюбие давится». «Орден Иуды» стал для Мазепы символическим замещением Андреевского ордена, которого он был с позором лишен. После этого «Иудина медаль» не потеряла актуальности, и, судя по некоторым свидетельствам, использовалась в дипломатических и «потешных» играх петровского двора².

Если в средневековых легендах и народной культуре Иуда превращался то в грешника, женившегося на собственной матери, то в демона, его иконографическая «судьба» была не менее яркой. Предателя изображали не только сидящим в числе учеников Христа, целующим Спасителя в Гефсиманском саду, удавившимся на дереве или заключенным в аду. Фантазия художников иногда оказывалась изобретательной.

Иуда появляется на изображениях очень рано. Сцена его самоубийства вырезана на костяной пластине из Италии, которая датируется 420–430-х гг.³ В христианской иконографии Иуда мог не отличаться от других апостолов, однако очень часто его наделяли знаками греха. На западных изображениях у Иуды бывают рыжие волосы⁴ или

заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010. С. 219–221.

¹ Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. редакторы А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002. С. 65.

² *Зицер Э.* Царство Преображения: Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого. М., 2008. С. 95–105.

³ *Schnitzler N.* Juda's Death: Some Remarks Concerning the Iconography of Suicide in the Middle Ages // *The Medieval History Journal*. 2000. Vol. 3. № 1. P. 103, 105, Fig. 1. См. также: *Murray A.* Suicide in the Middle Ages. Vol. 1, 2. Oxford, 2000. P. 327.

⁴ См.: *Pastoureau M.* L'homme roux. Iconographie médiévale de Judas // *Pastoureau M.*

вздыбленная бесовская прическа¹. В отличие от других апостолов, у него нет нимба, или же его нимб оказывается черным². На многих композициях рядом с ним стоит дьявол³.

На русских иконах и фресках Иуда появлялся достаточно часто благодаря широко распространенной иконографии Тайной вечери. Кроме того, он фигурирует и в других евангельских сценах («Омовение ног», «Поцелуй Иуды»). Как и в европейском искусстве, Иуда часто не выделяется среди других учеников Христа — его можно опознать лишь благодаря позе (жадно тянется к чаше на столе). Однако авторы миниатюр иногда наделяют предателя различными знаками греха. Чаще всего это происходит на изображениях, которые не иллюстрируют напрямую текст Нового завета, а представляют самостоятельные иконографические сюжеты. Возможно, самый яркий пример — миниатюры из старообрядческого Цветника 1780-х гг. с Северной Двины. Иуда изображен здесь дважды. На обороте листа 447 читатель видит огромное страшное, развернутое анфас лицо, которое занимает все пространство миниатюры. Коричневая кожа, искаженная гримаса, вздыбленные волосы создают устрашающую картину. На следующей миниатюре «Иуда предатель» оказывается уже в объятиях своего «отца» — дьявола⁴.

В старообрядческих рукописях есть еще одна композиция с участием Иуды, которая заканчивает цикл адских мучений. Это иллю-

Une histoire symbolique du Moyen-Âge occidental. P., 2004.

¹ О визуальной демонизации Иуды в западной иконографии см.: *Murray A.* Op. cit. P. 323–368; *Schnitzler N.* Ibid; *Weber A.* The Hanged Judas of Freiburg Cathedral: Sources and Interpretations // *Imagining the Self, Imagining the Other. Visual Representation and Jewish-Christian Dynamics in the Middle Ages and Early Modern Period.* Leiden, 2002.

² Как на фресках Беато Анджелико (Мифы народов мира 1. С. 581) или на иллюстрации к «Житиям святых» Якоба Ворагинского (Аугсбург, 1471; Репрод.: *Махов А.Е.* *Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря.* М., 2006. С. 302). См. подборку изображений Иуды без нимба на фресках в Ассизе: *Robson J.* Judas and the Franciscans: Perfidy Pictured in Lorenzetti's Passion Cycle at Assisi // *The Art Bulletin.* Vol. 86, No. 1 (Mar., 2004).

³ Как на фреске Джотто из Капеллы Скровеньи (Капелла дель Арена) в Падуе (XIV в.). Опубл.: *Рассел Дж. Б.* Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции. СПб., 2001. С. 231.

⁴ БАН. Плюшк. № 112. Л. 447об., 448об.

страции к «видению Иоанна», входившему в «Великое зеркало». Визионер наблюдает различные адские муки, среди которых выделяется страшная казнь Иуды Искариота: в глубочайшей пропасти стремительно вращается колесо, к которому привязан бывший апостол. С треском и грохотом оно проваливается в бездну преисподней, и все бесы и грешники начинают бить предателя. Этот сюжет восходит к «Плаванию св. Брендана» — циклу легенд, созданных, вероятно, во второй половине VIII в.¹ Похожий рассказ — о том, как предатель Христа с шумом низвергается в глубины преисподней на огненном колесе — встречается в видении цистерцианского новicia XII в., которое было воспроизведено в тексте «Великого Зеркала» (XIII в.), составленного доминиканским монахом Винцентом из Бове². История представлена во многих старообрядческих сборниках, где на серии отдельных миниатюр или на одном горизонтально разворачивающемся листе изображены грешники (немилостивый воин на огненном коне, блудник с блудницами, жестокий властелин, поджариваемый на вертеле, грешные иноки и инокини, которых дубинками избивают бесы), а в конце — часть громадного колеса, на котором мучается бывший апостол³. Однако в старообрядческих рукописях этот сюжет мог быть переосмыслен в контексте полемической традиции филипповского согласия. Сторонники гарей использовали тот же образ адского колеса, доказывая, что

¹ См.: Махов А.Е. Указ. соч. С. 40; Махов А.Е. Сад демонов — Hortus Daemonum: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 2007. С. 30. Легенда о плавании св. Брендана была известна на Руси. В XVI в. на нее ссылается инок Снетогорского монастыря Корнилий: он упоминает о том, как св. Брендан, во время странствия, увидел на дне океана сверженного сатану в облике гигантского змея (*Серебрянский Н.И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле, с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории псковского монашества. М., 1908. С. 528).

² *Speculum Historiale*, XXIX, 9 (по изданию: *Vincent de Beauvais. Bibliotheca Mundi. Speculum quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale. Vol. 4.* Douai, 1624. P. 1188). См. также: *Покровский Н.В.* Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства. Одесса, 1887. С. 91; *Державина О.А.* «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965. С. 69, 70.

³ См. в опубликованном цикле миниатюр: *Багдасаров Р.В.* Движения души. Рисованные листы русских старообрядцев. XIX в. Каталог. Усольск, 2010. С. 43–48, Илл. XIII. 29–36.

отказавшимся от самосожжения людям уготована именно такая мука¹.

В одной из рукописей XVIII в. из собрания РГБ длинный цикл «адских» сцен (бесы-палачи, изощренные адские казни) заканчивается оригинальным пересказом того же фрагмента из «видения Иоанна». На миниатюре два беса вращают над огнем колесо, к которому прикручен человек. Подпись гласит: «Июда Искаротский къ колесу прикованъ моучится въ преисподнем аде, *аще бы тебя не было проклятого, то бы и стуку во аде не было*»².

Если посмотреть, в каких сюжетах русской иконографии (кроме Тайной вечери) чаще всего фигурирует Иуда, мы увидим, что в большинстве случаев он восседает на коленях сатаны. Этот мотив часто был представлен самостоятельно (как на миниатюре северодвинского сборника), но кроме этого, он входил в такие распространенные композиции, как «Страшный суд», «Сошествие во ад» и «Плоды страданий Христовых». Изначальной моделью для средневековых художников послужили, вероятно, именно композиции «Страшного суда» — сатана с Иудой изображался на них, по крайней мере, с XI в. Впрочем, некоторые случаи оказываются спорными.

Персонаж, восседающий в преисподней на руках у дьявола, известен и в греческой, и в европейской иконографии. В редких случаях он, предположительно, мог означать не Иуду, а Антихриста. Это соотносится с эпитетом «сын погибели», который ему дал апостол Павел (2 Фесс. 2:3). Хорошо известный пример — изображение Люцифера с человеком на коленях в энциклопедии «Сад утех» аббатисы Геррады Ландсбергской (XII в.)³. Обнаженная фигурка прижимает руки к груди и ничем не выдает свою демоническую природу, однако рядом имеется подпись: Антихрист⁴.

Однако в Священном Писании эпитет «сын погибели» применя-

¹ Там же. С. 13–14.

² РГБ. Ф. 344. № 184. Л. 63об.

³ Опубл.: Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (*Exempla* XIII века). М., 1989. Илл. 64; Махов А.Е. Сад демонов... С. 171.

⁴ Отмечу, впрочем, что рукопись погибла во время пожара в 1870 г. и сохранилась лишь копия начала XIX в.

ется не только к апокалиптическому врагу Церкви: в Евангелии от Иоанна эти слова отнесены к Иуде (Ин. 17:12). Иногда (если фигура не подписана и не идентифицируется при помощи каких-то маркеров), искусствоведы колеблются между двумя версиями. На известной мозаике конца XI в. в базилике Санта-Мария Ассунта (остров Торчелло), на коленях Гадеса-сатаны сидит человек в белых одеждах, чья поза копирует позу сатаны. Некоторые исследователи полагают, что это образ Антихриста, подражающего дьяволу. При этом они опираются на один и тот же известный пример с подписью — миниатюру из «Сада утех». Другие, основываясь на бесчисленном множестве средневековых примеров, утверждают, что это Иуда¹.

На русских композициях фигурка, сидящая в «лоне» сатаны, *in sinu diaboli*, всегда обозначает Иуду (обратных примеров мне не известно). Знаком, который помогает отличить апостола-предателя, традиционно выступает небольшой белый мешочек. Он отсылает к мотиву платы за предательство и наглядно свидетельствует об алчности: даже в преисподней Иуда вынужден держать свои сребреники. Часто рядом с фигуркой можно увидеть надпись «Июда» — она встречается на русских (как и на западных) храмовых фресках и на многочисленных миниатюрах. В циклах миниатюр такие же мешочки держат в лапах и мытарственные бесы сребролюбия.

Сценка с Иудой на коленях сатаны — сквозной мотив, который включен в разные композиции, а в рукописях порой играет самостоятельную роль, иллюстрируя те или иные тексты, посвященные адским мукам. Более того, из средневековых текстов и изображений этот мотив перешел в народную культуру, пополнив там богатый корпус легенд на библейские темы.

Русские источники указывали читателям, кто страдает в аду в лапах сатаны («сатана съ Иудюю предателемъ мучатся во веки»)². Описывая адский сегмент на иконах Страшного суда, толковые Подлинники снабжали иконописцев четкой инструкцией: у дьявола «Иуда на коленяхъ, огненный»³. Фигурка в «лоне» сатаны действи-

¹ Подробнее см.: Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в средневековой иконографии: семиотика образа. М., 2011. С. 186.

² Покровский Н.В. Страшный суд... С. 91.

³ Булаев Ф.И. Изображение Страшного суда по русским подлинникам // Сочинения

тельно чаще всего изображалась красным цветом.

Мотив такого сатанинского «отечества» родился, скорее всего, не только из евангельских слов об Иуде-«сыне погибели», но и благодаря разным христианским сочинениям, в которых упоминается загробная участь бывшего апостола. Краткое описание можно найти, к примеру, в видении Григория из Жития Василия Нового — визионерском рассказе о каре грешников после Страшного суда. Там говорится, что ариане будут ввергнуты «в лютыя муки, *идеже бе дияволь съ бесы его, и предатель Июда*»¹.

О том, что на Руси в «лоне» дьявола привыкли видеть именно Иуду, свидетельствуют не только визионерские истории² и довольно неожиданные тесты. Один из них датируется началом XVII в. — это пассаж из «Повести, како восхити неправдою на Москве царский престол Борис Годунов...», созданной вскоре после воцарения Василия Шуйского. Описание связано с демонизированной фигурой Лжедмитрия. Порицая самозванца за гордыню, автор утверждает, что еретик «подщався быти еще и самого сотоны в пропаstech адовых превысочайши» и захотел пребывать «в недрах» дьявола *вместо Иуды*³.

Однако самые интересные ходы в этом сюжете возникают в народной культуре. Здесь широко известно, что Иуда сидит на коленях у сатаны⁴. Некоторые информанты уверяют, что дьявол уже в детстве качал его на своих коленях⁵. Другие утверждают, что на коленях сатаны пребывают все самоубийцы. Третьи превращают сатанинские «колени» в некий адский аналог лона Аврамова и полагают, что все грешники, не

Ф.И. Буслаева. Т. 2: Сочинения по археологии и истории искусства. СПб., 1910. С. 136. (По двум спискам XVIII в.).

¹ РГБ. Ф. 98. № 375. Л. 194об.

² См., к примеру, в старообрядческом «Слове о некоем муже именем Тимофей» (1680-х гг.): *Пигин А.В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006. С. 252. О «Слове» см.: С. 208–217.

³ Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. (РИБ. Т. 13). СПб., 1909. Стб. 166.

⁴ Славянские древности. Т. 2. С. 430; «Народная Библия»... С. 346, 308, 402.

⁵ Такое представление встречается у лемков — в западной Украине, Польше и Словакии. См.: *Белова О.В.* Иуда Искарот. С. 345; «Народная Библия»... С. 337.

прощенные Богом, обретаются там вместе с Иудой¹. Наконец, существует и особая «этиологическая» легенда, которая не объяснет, почему Иуда оказался в столь необычном месте, но показывает, почему его участь не изменилась после Воскресения Христа. Когда Спаситель выводил людей из ада, он спросил Иуду, хорошо ли ему. Дьявол начал толкать бывшего апостола под бока, веля говорить «хорошо». Так повторялось трижды, и в результате Иуда остался в аду — сидеть там, где его изображали на многочисленных иконах, фресках и миниатюрах².

¹ «Народная Библия»... С. 402.

² Там же. С. 308; Славянские древности. Т. 2. С. 430.

Загадка одного христианского «орлиного» сюжета

Д.С. Пенская, аспирант, РГГУ, Москва,
d.penskaja@gmail.com

Не так давно, в начале 1980-х гг., в историю византийской литературы почти незаметно для византинистов вошел «новый» текст. В славянской традиции он носит самые разнообразные названия: «Сказание отца нашего Агапия, чего ради оставляют роды и дома своя и жены и дети и вземше крест идут въслед господа, яко же Евангелие велить» (это заглавие Успенского сборника XII в. является наиболее близким вариантом к афинской рукописи «Сказания»), «Хождение святаго отца нашего Агапия»; «Повесть о преподобном Огапии како ходил в рай во плоти»; «Житие и хождение отца нашего Агапия» и т. д. Событие почти заурядное — не так уж редко выходят на свет прежде неизвестные научному миру греческие оригиналы славянских переводных памятников.

Наряду с прочими апокрифическими произведениями, повествующими о мире ином, «Сказание Агапия» было чрезвычайно популярно на Руси, о чем говорит почти сотня имеющихся южно- и восточнославянских списков. Вплоть до начала XX в. им зачитывались, использовали в богословских спорах, переписывали, причем традиция эта была живой — несмотря на бытование текста в составе письменных памятников, он постоянно претерпевал изменения, утрачивая символическое наполнение и все больше обретая сказочные черты.

В то время как место «Сказания Агапия» в славянском культурном контексте ясно различимо, относительно начального, византийского этапа его бытования нет буквально никаких достоверных сведений. Неизвестны ни «внешние» упоминания о нем в других источниках, ни время, ни место написания, ни приложивший к этому руку автор. На данный момент обнаружены всего две греческих рукописи этого текста: одна, хранящаяся в Афинской Национальной Библиоте-

ке, опубликована в 1983 г.¹, вторая, из коллекции БАН², только готовится к публикации.

Исследователи справедливо отмечают, что описания мира иного, в особенности Рая, существовали на периферии византийской культуры³. тема эта Несмотря на мнение исследователей, будто тема эта не играла значительной роли, вызванное преимущественно сравнением с изобильным западным материалом, Византия знала целый ряд повествований о Рае, чудесных землях и царстве блаженных, чаще облеченных в форму видения, но иногда, как и наш памятник, путешествия. К последним относятся «Житие Макария Римского», «Хождение Зосимы к рахманам», апокрифические «Деяния апостолов Андрея и Матфея».

Из этого ряда «Сказание Агапия» выбивается двумя особенностями — насыщенной мифологической и фольклорной образностью в сочетании с глубоким символическим подтекстом.

Сюжет произведения вкратце таков: прожив тридцать пять лет в миру, некий благочестивый христианин Агапий уходит в монастырь и становится его настоятелем. Следующие 35 лет он проводит в неустанной молитве, прося Господа дать ему ответ на вопрос: «на что уповают те, кто покинул дом свой, родителей, жен и детей и последовал за Тобой?» (1)⁴. По Божиему велению, герой покидает монастырь и, следуя за орлом, оказывается на островке в море среди диких зверей. Оттуда его вызволяет прекрасный отрок-кормчий и на корабле привозит в райский сад. Совсем было решив обосноваться там, Агапий встречает Христа в сопровождении двенадцати апостолов и узнает, что ему суждено продолжить путь. В указанном Господом месте под названием Феоктист — Богозданье, — Агапия встречает пророк Илия и, посвятив героя в таинства, открывает ему

¹ *Pope R. The Greek Text of the «Narration of Our Father Agapios the Syrian» // Cyrillomethodianum 8-9. Thessalonique, 1984-85. P. 233–260.*

² БАН РАИК. №160.

³ *Живов В.М. Между раем и адом: кто и зачем оказывался там в Московской Руси XVI века // Факты и знаки: Исследования по семиотике истории. Вып. 2. Москва: Издат. дом «Языки славянских культур», 2010. С. 82-83.*

⁴ Нумерация глав дается по переводу, который находится в процессе подготовки к печати.

божественную премудрость. Перед уходом Агапий принимает из рук Илии ломоть хлеба, который приносит с собой в мир, сам питаясь от него до конца жизни и по дороге совершая с его помощью чудеса, повторяющие чудеса Христовы, — вплоть до воскрешения четырехдневного мертвеца.

Живое, не застывшее в форме канона соединение черт мифа и сказки с библейской и агиографической традицией характерно для всех уровней произведения — от сюжета и композиции до нарратива и отдельных образов. Едва ли не самый насыщенный из них мифологическими и фольклорными коннотациями — образ орла.

Соответствующий эпизод краток:

«Пойдя своим путем, я, Агапий, увидел орла, спускавшегося ко мне с неба, и исполнился Святого Духа. И орел полетел передо мною по пути и тенью своею указывал мне путь. А я тем путем шел за ним следом. И привел меня орел на островок в море и улетел прочь от меня» (2).

Для читателя-христианина каждое предложение здесь содержит загадку: почему с неба спускается именно орел? отчего он указывает путь тенью? Да и как герой мог так незаметно для себя очутиться посреди моря?

Мы попытаемся разрешить недоумение, объяснив появление этих мотивов в тексте.

1. Нисхождение орла и исполнение Святым Духом

Начало эпизода несомненно прочно связано с христианской традицией.

Новый Завет изобилует примерами подобного состояния, в котором люди обретают способность предугадывать и пророчествовать, т.е. как бы духовно выходить за пределы этого мира. Лк. 1,41-42: «Когда Елисавета услышала приветствие Марии, взыграл младенец во чреве ее; и Елисавета исполнилась Святого Духа и воскликнула громким голосом, и сказала: благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего!». Также Лк. 1,67; Деян. 2,4; 9,17; 13,9; 4,8; 4,31-33.

Состояние исполненности Святым Духом может быть и неотъемлемой чертой праведника. Лк. 1,15: «Ибо он будет велик пред Господом; ... и Духа Святаго исполнится еще от чрева матери

своей», — как предсказывает ангел о судьбе Иоанна Крестителя. Также Лк. 11,13; Деян. 6,3; 11,24; 13,52; Еф. 5,18.

«Оформление» эпизода перекликается с евангельской сценой крещения Христа: Мф. 3,16 «И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, — и се, отверзлись ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, который сходил, как голубь, и ниспускался на Него». Также Мк. 1,10. Лк. 3,22. Ин. 1,32.

Первая загадка, которую удастся разрешить не раньше, чем будут рассмотрены остальные мотивы, связана с тем, что в христианских текстах орел почти никогда не символизирует Святой Дух — обычно Он нисходит с небес в виде голубином. Один из редчайших примеров изображения Святого Духа в образе орла появляется в византийской душеполезной истории, где в Скиту во время Евхаристии клир видел подобие орла, спускавшегося всякий раз, как приносили Священные Дары¹.

2. Орел-проводник

Орел в «Сказании Агапия» исполняет роль проводника в мир иной. Такая функция закреплена за ним во многих мифологических и фольклорных традициях, и главным его качеством оказывается способность быстро преодолевать расстояния между мирами.

Примеров этому немало: похищение Ганимеда в греческой мифологии; средневековая легенда об Александре Македонском, пытавшемся достичь неба на двух орлах; аккадский миф о том, как орел переносит Этану на небо; миф североамериканских индейцев кроу о том, как герой защитил детей орла, и в последствии в благодарность они отвели его с неба домой; в шумерском тексте дети орла Анзу ведут Нинурту в преисподнюю; у сибирских народов орел — помощник шамана и проводник его по небу и подземному миру.

Этот образ — и шире — образ проводника-животного и птицы

¹ *Wortley J.A* Repertoire of Byzantine «Beneficial Tales». W539 <http://home.cc.umanitoba.ca/~wortley/main500-599.html>

хорошо знаком сказкам и народным легендам (конь¹; волк²; змея³; рак⁴; сокол⁵; ворон, орел⁶; чудесная птица Моголь⁷; птичка золотой хохолок⁸; райская птица⁹), встречается он также в византийских сказаниях о странствиях в чудесные земли.

Навстречу Зосиме из пустыни выходит верблюд, и часть пути отшельник совершает верхом¹⁰. В «Житии Макария Римского» героев ведут олень; голубь¹¹. В позднейшей византийской агиографии животное в этой роли сменяет ангел: «Житие Филарета Милостивого»¹²; «Житие Андрея Юродивого»¹³; «Житие Нифонта Константианского»¹⁴; «Житие Василия Нового»¹⁵.

В этом мотиве «Сказания Агапия» ясно различима важнейшая для мифологии и фольклора функция орла как проводника, способного быстро переносить героя через пространства между мирами — именно поэтому Агапий не замечает, каким образом он очутился посреди моря.

¹ Афанасьев А. Народные Русские Сказки. Полное издание в одном томе. Москва: Альфа-книг», 2010. №169-170; 176.

² Там же. № 168

³ Там же. № 128

⁴ Там же. № 170

⁵ Там же. № 159; 176

⁶ Там же. № 176 переносит героя в волшебное царство 219–221, 224; выносит его на белый свет № 128

⁷ Там же. № 157

⁸ Там же. № 130

⁹ Афанасьев А. Народныя Русскія легенды, собранные Афанасьевымъ. Изданіе полное. Лондон, 1859. С. 62–66.

¹⁰ Vassiliev A. Anecdota graeco-byzantina. Pars prior. Mosquae, 1983. P. 97,6.

¹¹ Там же. С. 140–141.

¹² Известия Русского археологического института в Константинополе. Одесса: Издат. Экономическая типография, 1900. С. 84.

¹³ Rydén L. The Life of St. Andrew the Fool. II. Text, Translation and Notes. Appendices. Uppsala, 1995. P. 52, 604–605

¹⁴ Матеріали з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови / Подг. А.В. Ристенко. Одеса, 1928. С. 178,29-180,4.

¹⁵ Вилинский С. Житие Василия Нового. Ученые записки Новоросс. ун-та. Истор.-филол. ф-т, VII. Одесса, 1911. С. 13, 19–22.

3. Продвижение за тенью

Как и в предыдущем случае, в значительной степени этот мотив определяет воспринятая буквально и реализованная в сюжет библейская метафора. Ср. Пс. 56,2: «Помилуй меня, Боже, помилуй меня, ибо на Тебя уповает душа моя, и в тени крыл Твоих я укроюсь, доколе не пройдут беды». Также Пс. 16,8: «в тени крыл Твоих укрой меня».

От образности Псалмов «Сказание» отличается одной существенной деталью: Агапий не пребывает в тени крыльев Господних, но следует за их тенью точно так, как в сказке герой идет за волшебным мячиком / клубком / кольцом, который указывает ему путь в мир иной¹.

Таким образом само возникновение этого мотива и его форму задает фольклорная традиция.

Оставленный нами напоследок вопрос о том, кто же предстал перед героем в облике орла, находит разгадку в самом тексте «Сказания», однако, уже за пределами этого эпизода, когда Христос в райском саду открывает, что это Он вел Агапия, обратившись орлом.

4. Метаморфозы: бог–орел

С одной стороны, снова видна прочная опора на ветхозаветную метафорику. Ср. Втор. 32,11-12 «Как орел вызывает гнездо свое, носится над птенцами своими, распростирает крылья свои, берет их и носит их на перьях своих, так Господь один водил его, и не было с Ним чужого бога»; Исх. 19,4 «Вы видели, что я сделал Египтянам, и как Я носил вас как бы на орлиных крыльях, и принес вас к Себе». Все эти сравнения принадлежат ветхозаветной традиции, но нам не известно ни одно ни одно описание такой буквальной метаморфозы Христа.

Ничуть не снимая исключительность этого мотива в христианской традиции, объяснение ему подсказывает глубинный пласт архаической мифологии. Во многих традициях орел — атрибут и символ верховного божества: шумерского бога войны Нинурты;

¹ Афанасьев А. Народные Русские Сказки. Полное издание в одном томе. Москва: Альфа-книга, 2010. №173 с. 347; №212. с. 474; №213 с. 482; №214 с. 485; №215 с. 489; №216 с. 495.

ассирийского бога бури, молнии и плодородия Ашшура; шумеро-аккадского владыки подземного царства Нергала и верховного бога Мардука.

К примеру, в греческой мифологии орлу отведено особое место: уже в «Илиаде» он назван «самой совершенной из птиц»¹. Аристотель именует его божественной птицей, поскольку орел является неизменным атрибутом Зевса, одной из его любимых птиц и скорым гонцом²; в критской традиции с самого рождения Зевса орел его кормит и оберегает; согласно одной из версий бог и орел родились одновременно³. Особое почитание орла Аристотель объясняет его «естественными» свойствами, полагая, что толчок этим представлениям дала его способность парить на необычайной высоте.

Антонин Либерал в «Метаморфозах» приводит этиологию связи образа орла с верховным богом греческого Пантеона: якобы личину орла принял чрезмерно почитавшийся людьми правитель Афин Перифант, за это навлекший на себя гнев Зевса. Благодаря заступничеству Аполлона в наказание Перифант не был предан смерти, но превратился в орла, стал царем птиц и с тех пор восседает у трона бога, охраняя его скипетр⁴.

Греческая мифология сохраняет немало примеров этого древнего, восходящего к тотемизму пласта, связанного с сюжетами оборотничества бога: ср. критское изображение Зевса в виде орла; миф о Ганимеде, похищенном орлом по Зевесову поручению, — согласно дру-

¹ Allen T.W. *Homeri Ilias*, vols. 2–3. Oxford: Clarendon Press, 1931. VIII 247.

² Allen T.W. *Homeri Ilias*, vols. 2–3... XXIV 292; 311; *Diggle J. Euripidis fabulae*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1981. 156-160; *Pfeiffer R. Callimachus*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1953. I, 68.

³ *Erbse H. Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*. Vol. 1. Berlin: De Gruyter, 1969. VIII 247-50; Vol. 7. Berlin: De Gruyter, 1988. XXIV 293a1.

⁴ *Cazzaniga I. Antoninus Liberalis. Metamorphoseon synagoge*. Milan: Istituto Editoriale Cisalpino, 1962. 6, 1.

гой версии, вид орла принял сам бог¹; похищение Эгины²; сюжет о преследовании Астерии³; сражение с Асопом Флиасийским⁴.

Итак, прочтение данного эпизода исключительно в парадигме христианства представляет неразрешимые трудности, а очевидное противоречие канону здесь, как и в других местах «Сказания Агапия», вероятно, и стало причиной его забвения в Византии. Все трудности интерпретации возникали из-за того, что живая архаическая семантика, наполнив христианскую оболочку еще не образовала с ней единого целого, что и привело к видимым противоречиям и загадкам. Только обращение к мифологическому материалу помогает найти ключ к главной из них и понять, кто же предстал в образе орла перед героем, еще до получения ответа в самом тексте.

¹ *Аполлодор*. Мифологическая библиотека / Перевод, заключительная статья, примечания, указатель В.Г. Боруховича. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1972. III, 12, 2. *Публий Овидий Назон*. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии / Перевод с латинского С.В. Шервинского. М.: Художественная литература, 1983. X, 155–161; *Lucianus*. *Dialogi Deorum* / M.D. Macleod, Lucian, vol. 7. Cambridge: Harvard University Press, 1961. P. 240–352. Dial. 4.

² *Keydell R. Nonni Panopolitani Dionysiaca*, 2 vols. Berlin: «Weidmann», 1959. VII, 210–216.

³ *Публий Овидий Назон*. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии... VI, 108.

⁴ *Keydell R. Nonni Panopolitani Dionysiaca*... XXIII, 279 ff.

**«...И многие емлют тех телес части...»: о месте
и роли человеческих останков, не принадлежавших
святым, в русских хождениях в Святую землю и Египет
конца XVI — начала XVIII вв.**

О.А. Баженова, канд. культурол., доц., Санкт-Петербургский
государственный университет сервиса и экономики,
Санкт-Петербург, olgabazhenova07@yandex.ru

Мощи святых — один из видов реликвий, которым уделялось внимание в русских паломнических текстах. Наряду с этим, некоторые поздние, не ранее XVI в., хождения в Иерусалим и Египет включают в себя сообщения об останках, которые не принадлежали святым. Тела усопших сохраняют целостность, неповрежденность долгое время после смерти, либо не поддаются захоронению, либо обнаруживаются при особых обстоятельствах и в определенные сроки и др. Данная работа посвящена вопросу, позволяют ли эти, прежде не характерные для хождений, известия узнать что-либо о «живых» процессах в сознании русских паломников того времени.

Сведения, которыми пользовались авторы, не однородны по своему источнику, кроме того, рассказы о человеческих останках проживают некоторую историю в составе рукописного текста как целого — и, в том виде, как дошли до нас, обнаруживают связи с разными традициями почитания мощей, разным пониманием нетленности и целостности тел после смерти¹. Для хождений значимы прежде всего греческая и русская традиции. Важны также и представление о всеобщем воскресении мертвых в преддверии Страшного Суда, и евангельское повествование о смерти и воскресении Иисуса Христа. Его смерть сопровождалась землетрясением, и тела усопших восстали из разверзшихся гробов и затем являлись живым (Мф. 27: 51–53). В связи с этим нельзя не упомянуть рассказы Василия Гагары и Арсения Суханова о мертвых телах в Египте, выходящих на поверхность земли в Страстную пятницу и лежащих так до Вознесения.

¹ *Успенский Ф.Б.* Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций // *Восточнохристианские реликвии* / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 151–160.

В хождении Василия Гагары, ездившего на Восток в 1634-1637 гг., говорится, что «за Геономъ же рѣкою [Нилом] 8 поприщъ есть езеро, съ великой пятницы по вся годы стоить кроваво до Вознесениева дни. Да близь того же езера *въходятъ изъ земли кости чловѣчьи* съ великой же пятницы до Вознесениева же дни, *голови и руки и ноги и ребра шевелятца, уподобися живымъ*, а головы съ волосами, а бывають наруже поверхъ земли. И нѣхто бысть турецкой паша, именемъ Саферъ, во Египтѣ въ ненависти христьянские вѣры, и тѣ кости повелѣ въ великую яму все погresti въ землю, а на утрее тѣ кости по прежнему стали наруже, верху земли, коя гдѣ была, потому же *шевелятца до урошного дни, до Вознесения*¹ (здесь и далее курсив мой — О.Б.).

Речь идет об утративших целость останках, мертвые не могут встать, войти в град и явиться многим (повторить бывшее в Иерусалиме, согласно Евангелию), но все-таки служат доказательством того, что христианская вера — правая. Состояние их не призвано сообщить, святы или грешны были эти люди при жизни, какой смертью они умерли и свято ли место, где они обнаруживаются. Как уже было сказано, греческая и русская традиции почитания мощей не совпадают между собой в понимании целостности и нетленности и притом дают различные рефлексy в хождениях. Однако по своему значению и статусу упомянутые выше части мертвых тел, которые уподобляются живым и шевелятся, явно отличаются, с одной стороны, от святых «в нетленныхъ плотѣхъ», неподвижно пребывающих «что живыя», «яко живы», «в неистлѣнии» и тем самым прославленных Богом², с другой — от людей, когда-то проклятых митрополитом в церкви и лежащих «что живыя», «не в разсыпани», «в целости» потому, что каждого из них, кого ни похоронят, земля «выкинетъ вонъ», «уже-де инымъ от нихъ 300 лѣтъ»³. Останки,

¹ Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары 1634-1637 гг. / Под ред. С.О. Долгова // Православный палестинский сборник. Том XI, выпуск третий (33-й). СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1891. С. 16-17.

² Хождение в Святую землю московского священника Иоанна Лукьянова, 1701-1703 / Изд. подгот. Л.А. Ольшевская, А.А. Решетова, С.Н. Травников. М.: Наука, 2008. С. 19, ср.: 140, 256-257; см. также: Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары. С. 44, 71 и др.

³ Хождение в Святую землю московского священника Иоанна Лукьянова. С. 69, ср.: 184-185, 310.

упомянутые в хождении Гагары, называются «костями», но притом у них другая судьба, чем у сложенных в пещере костей новых мучеников, греческих монахов из лавры св. Саввы¹, и у нагих и целых костей странников, которых хоронят в купленном ценою крови Христа селе Скудельниче (Мф. 27: 6–7) и чьи тела, пролежав 40 дней, в одну ночь становятся землей².

Текст не позволяет судить, связывалось ли в понимании автора, редактора и т.п. появление этих костей с какими-либо народными традициями поминовения умерших на Пасху или Радуницу. Русские обряды и обычаи, приуроченные к Святой и следующей за ней Фоминой неделям, а также их смыслы, осознаваемые участниками, известны в настоящее время по фольклорно-этнографическим материалам XIX–XX вв. Помин «родителей» и христосование с ними включались в крестьянский, земледельческий календарь. Также и представления об особой Пасхе умерших, «справляемой покойниками, а не живыми людьми — с умершими и для умерших»³, насколько они изучены на русской почве, не отделимы от крестьянских воззрений XIX–XX вв. на посмертное бытие человека в целом, на его местопребывание в потустороннем мире и/или его «кладбищенское» существование. Не следует напрямую связывать отдельные элементы этого комплекса традиционных крестьянских верований с данными средневековых хождений на Восток.

Хождение Гагары не содержит прямых указаний на то, какие представления, например, об участи грешников в аду в период с

¹ См.: Там же. С. 86, ср.: 201, 350.

² См.: Там же. С. 104–105; ср.: 222, 346; см. также: Хождение Трифона Коробейникова / Под ред. Х.М. Лопарева // Православный палестинский сборник. Т. IX, выпуск третий (27-й). СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1888. С. 37; Хождение купца Василья Познякова по святым местам Востока / Под ред. Х.М. Лопарева // Православный палестинский сборник. Том VI, выпуск третий (18-й). СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1887. С. 55; *Голубцова М.А.* К вопросу об источниках древнерусских хождений во Св. землю: «Поклоненье св. града Иерусалима» 1531 г. Издание имп. Общества истории и древностей российских. М.: Синодальная тип., 1911. С. 46 и др.

³ *Власова М.Н.* Пасха мертвых (по фольклорно-этнографическим материалам XIX–XX вв.) // Временник Зубовского института. Вып. 3. Пасха: Многообразие культурных традиций / Ред. сост. В.В. Виноградов. СПб.: ГНИИ «Институт истории искусств», 2009. С. 83.

Воскресения Христова до Вознесения, были актуальны для русского автора и потенциального круга читателей. Равно трудно предполагать, было ли значимо для связи таких известий именно с Египтом распространенное в книжности отождествление Нила с Гионом (Геоном), одной из рек, чей исток находится в Эдеме (Быт. 2:13).

Арсений Суханов, совершивший поездку на Восток в 1649–1653 гг., в своем «Проскинитарии» (сохранился в нескольких десятках списков, среди которых 2 — с собственноручными авторскими пометами) рассказывает: мертвые тела выходят из земли вблизи пирамид, «идѣже столпы древние фараоновы могилы учинены великаго дива, яко горы учинены; снизу широки, а сверху заострены. Тутъ же поле великое ровное: на томъ полѣ по вся годы *выходятъ наверхъ земли мертвые люди*; а возстануть въ ночи подѣ пятокъ великой...»¹ Мертвые из года в год появляются, лежат на земле до праздника Вознесения и тогда бесследно исчезают — до следующей Страстной пятницы.

Источником сведений называется греческое духовенство: «И Арсений о томъ у многихъ грековъ и во Египтѣ у синайского архиепископа и у старцевъ выспрашивалъ, и они всѣ сказываютъ, не ложно такъ. *Только-де преждь сего выходили люди цѣлые, а нынѣ де кости, и люди разрушенные, руки, ноги, головы и прочие составы, а цѣлой де на притчу гдѣ сыщется*; о томъ-де сказывалъ митрополитъ Гаврииль назаретский»². Последнему будто бы случилось жить в Египте на послушании у патриарха и участвовать в поездке, организованной местным турецким пашой для проверки сведений о выходящих из земли усопших. Гавриил еще в четверг видел «мѣсто порожне», а ночью, встав на молитву, первым обнаружил мертвого человека, «и какъ де дождалися дня, стали смотрѣть, ажно поле великое, ...а могилъ или ямъ не знать ничего; а лежать люди большие и малые и

¹ Проскинитарий Арсения Суханова / Под ред. Н.И. Ивановского // Православный палестинский сборник. Том VII, выпуск третий (21-й). СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1889. С. 39–40.

² Там же. С. 40. Приписываемый Гавриилу, архиепископу Назаретскому, путеводитель по Иерусалиму не содержит никаких сведений о Египте. См.: Повесть о святых и богопроходных местах святого града Иерусалима, приписываемая Гавриилу, Назаретскому архиепископу / Под ред. С.О. Долгова // Православный палестинский сборник. Том XVIII, выпуск первый (52). СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1900.

младенцы *въ саванахъ, а сухи*. И ему де случилось братья и за саванъ и за плоть, и за кости; и за что де не приметя, то *все мягко и валится изъ перстовъ розно, якобы червоточина въ древь, все тлѣнно*¹.

Паша, как и в рассказе Василия Гагары, распорядился сделать так, чтобы человеческих останков больше не объявлялось, место было покрыто привезенным туда навозом, но в урочное время мертвые снова оказываются на поверхности, *«и многие емлютъ тѣхъ тѣлесъ части: руку, или ногу, или голову и держать у себя въ сундукахъ; и какъ де приидеть вознесенъевъ день, невидима бываетъ, и гдѣ положена въ сундукъ, не обрѣтается*. Синайского монастыря диаконъ взять младенца съ саваномъ и держалъ его въ сундукъ; а послѣ вознесенъева дня хватились, а его ужъ нѣтъ тамъ»².

Описываемые останки, как и упомянутые в хождении Гагары, находятся в положении, не предусмотренном ни богословской мыслью, ни церковной практикой, хотя появляются в знаменательный день. Тела подвержены тлению и распаду, с годами обнаруживают даже тенденцию к дальнейшему разделению на части, но «обретаются» не вполне истлевшими, и никаких сроков и «норм» для процесса их тления нет. Исчезают они безо всяких следов, а не сделавшись землей, хотя бы даже и за одну ночь, как плоть с костей паломников, похороненных в селе Скудельниче (впрочем, именно Суханов в рассказе о Скудельниче и другом захоронении такого типа не приводит сведений об истлении за одну ночь и говорит о разных степенях разложения³). Усопшие выходят на поверхность земли, но это — еще не воскресение всех мертвых перед Страшным Судом. Сами по себе они не являются святынями, хотя подвергаются воздействию священного.

При попытке определить смысловую нишу, которую занимают описываемые объекты внутри русских паломнических текстов, в сознании их авторов и читателей, важно помнить: люди, по сообщению Арсения Суханова, стараются взять эти останки себе. В более широком смысле такие действия относятся к практике разбора святынь на

¹ Проскинитарий Арсения Суханова. С. 41-42.

² Там же. С. 42.

³ См.: Там же. С. 171-172, 182-183.

личные реликвии, «на благословение».

Изучению в историческом аспекте доступно только сказанное об этой практике ее современниками, здесь — самими паломниками. Количество сведений о том, что составляет ее суть, за период между хождениями XIV-XV вв. (причем сохранившимися в списках более позднего времени) и хождением Иоанна Лукьянова (1701–1703 гг.), нарастает лавинообразно. Этот рост происходит одновременно с тем, как распространяются описания останков, не принадлежавших святым.

Хождение Василия Познякава (побывавшего с 1558 по 1561 г. в Царьграде, Александрии, Каире, монастырях Синая, Иерусалиме) в том виде, как оно дошло до нас, включает в себя сведения, новые для таких текстов: 1) паломники хотели бы получить не только часть того, во что было одето, обернуто нетленное тело или нагие кости (нагие мощи), но и частицу самих мощей; 2) не только человеческие останки, но и другие реликвии (камни, деревья), в свою очередь, могут быть разобраны «на мощи», что в таком случае будет означать «на мелкие части»; 3) действуют запреты на взятие мощей, которые могут подкрепляться волей самого святого, угрозой особого влияния костей из села Скудельнича на ход корабля с паломниками по морю¹. До XVI–XVII вв. для русских хождений в Иерусалим и Египет взятие православными паломниками чего-либо из мощей святых в личную собственность оставалось «невидимым». Отделение частей от других объектов почитания (кроме человеческих останков) отмечалось скупом, но вместе с тем и не описывалось как запретное.

Тем бóльшим на этом фоне предстает масштаб, которого раздробление, разрушение святынь усилиями паломников, желающих получить нечто «на благословение», достигает по сведениям Арсения Суханова: «...на всяко лѣто и нынѣ приходятъ православнии христиане, такожъ и еретицы зовоми, а вси хотятъ взять на благословение того камени и прочиихъ святых мѣсть, и приходятъ цѣловать съ шилами и съ долотцами, и тайно колупають; а еслибъ повелѣно было, инобъ толикими лѣты многими, не токмо ту лавочку, или полатку, еже есть гробъ Христовъ, разнесли, но и всю бы гору ту до основания

¹ См.: Хождение купца Василья Познякава по святым местам Востока. С. 27–28; 32–33, 57, 61; 55.

разнесли; такожь того ради и гора Голгофа вся мраморами оклеяна»¹. В тексте Иоанна Лукьянова — уже серия сообщений о том, что сам рассказчик и его спутники «брали» (или «ломали») что-либо «на благословение»².

Итак, наиболее предпочтительные объекты поклонения в Святой земле — те, что соприкасались с телом Спасителя либо находились близко к нему. На следующем месте по важности — тела святых, а также камни и иные объекты, связанные с их жизнью и особенно — мученической смертью. Однако заметен контраст: в русских хождениях XVI — первых годов XVIII вв., при изобилии рассказов о разборе камней и деревьев «на благословение», немного упоминаний о том, что странники пытаются или помышляют взять что-нибудь из мощей святых или же других останков, и ничего — об успехе таких попыток. Паломники получают лишь предмет, соприкасавшийся с мощами, либо сообщается: кости или тела не были взяты из страха перед тем, что сверхъестественная сила не позволит кораблю с паломниками выйти в море, либо известно — останки исчезнут без следа.

Значит, в XVI — начале XVIII вв. в паломнических хождениях нашлось место для описания такой практики, как отделение от святынь некоторых частей на личные реликвии. Человеческие останки (не только нетленные), в том числе, и стадии их разложения, разрушения, оказались достойны подробного рассказа, интерес к материальной стороне смерти (связанный с интересом к посмертной участи человека) стал выраженным, но на его фоне также проступили некоторые характерные для данной области запреты на действие и его описание.

¹ Проскинитарий Арсения Суханова. С. 147–148.

² Хождение в Святую землю московского священника Иоанна Лукьянова. С. 82, ср.: 197, 324–325; 90, ср.: 207, 330; 101, ср.: 218, 341; 102, ср.: 218, 342 и др.

Сюжет о пидблянине из летописного рассказа о крещении новгородцев

А.М. Введенский, асп., ИРЛИ РАН (Пушкинский дом),
Санкт-Петербург, gerundist@gmail.com

Рассказ о крещении новгородцев дошел до нас в огромном количестве списков летописей новгородского и общерусского характера. Подробный текстологический анализ рассказа вышел в 61 томе Трудов отдела древнерусской литературы¹. До этого данному сюжету не было уделено должного внимания ни с текстологической, ни с фольклорно-этнографической точки зрения, хотя к анализу текста обращались А.А. Шахматов² и В.Л. Янин³. С точки зрения фольклора и этнографии в последнее время его рассматривал В.Я. Петрухин, но исследователь сравнивал описания крещения новгородцев и киевлян (схожих между собой) с текстом переводных древнерусских хроник, фактически не касаясь интересующего нас сюжета⁴.

Первоначально текст рассказа о крещении новгородцев не имел дополнения об отталкивании идола Перуна пидблянином. Эти дополнительные сведения появились, скорее всего, в конце XII в. А. А. Шахматов связывал появление данного рассказа со сводом 1185 г.⁵ Приведем текст о крещении новгородцев по Новгородской первой летописи младшего извода:

«В лѣто 6497 Крестися Володимиръ, и вся земля Руская; и поставиша в Киевѣ митрополита, а Новуграду архиепископа, а по инымъ градомъ епископы и попы и диаконы; и бысть радость всюду. И прииде къ Новуграду архиепископъ Аким Корсунянинъ и требища разруши, и Перуна посѣче, и повелѣ влещи въ Волхово. И поверзъше

¹ *Введенский А.М.* Текстологический анализ летописного сказания о крещении Новгорода // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2009. Т. 61. С. 267–280.

² *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах // Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 157–158, 462.

³ *Янин В.Л.* Летописные рассказы о крещении новгородцев // Русский город. М., 1984. Вып. 7. С. 40–56.

⁴ *Петрухин В.Я.* «Русь и все языцы». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011. С. 209–215.

⁵ *Шахматов А.А.* Разыскания... С. 462.

ужи влечаху его по калу, биюще жезлЪемъ; и заповеда никому же нигдѢ же не прияти. И иде пидблянинъ рано на реку, хотя горънци вести в город; сице Перунъ приплы къ берви и отрину и шистомъ: «ты, рече, Перушице, досыти еси пиль, и яль, а нынѢ попллови прочь»; и плы съ свѢта окошьное»¹.

Сюжет о пидблянине встречается и в более поздних летописях почти без изменений. Искажению подвержено лишь незнакомое за пределами Новгорода название жителя села Пидбы, находившегося на одноименной реке. Река Пидба впадает в Волхов в 5 километрах от Новгорода. В месте впадения реки в Волхов археологами было обнаружено поселение, в котором было найдено множество обломков керамической посуды и гончарные круги, что говорит о профессиональном занятии жителей данного села гончарным ремеслом².

Славянский фольклор знает большое количество текстов о гончарах и горшовозниках. Как правило, устные записи о гончарах представляют жанр былички или бывальщины. В русской фольклорной традиции гончары могут осмысляться как трикстеры, без труда курсирующие между миром мертвых и миром живых³. Персонажи, которые часто противопоставлены гончару в быличках — упырь или черт, причем гончар сводит на нет все их попытки навредить живым⁴. В летописном рассказе пидблянин также выпроваживает старого бога из нового христианского мира. Причиной введения данного нарратива в летопись является уподобление летописцем дохристианских богов бесам, которые устраивают людям всяческие козни. В более поздних летописях между рассказами о побивании Перуна жезлами и о столкновении идола с гончаром появляется еще один сюжет, объясняющий причины кулачных боев на новгородском мосту. По мнению летописца, когда Перуна скидывали в Волхов, в него вселился бес, который бросил палицу Перуна на мост, и

¹ Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. М.; Л., 1950. С. 159–160.

² *Бобринский А.А.* Гончары-Пидбляне // Советская археология. М., 1959. № 1. С. 155.

³ *Топорков А.Л.* Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 43.

⁴ См., например: *Пошивайло О.* Етнографія українського гончарства. Київ, 1993. С. 67 и сл.

донуине «безумнии убивающесе, утеху творят бѣсомъ»¹. Следует отметить, что действие пидблянина является ответом на просьбу Владимира из подобного сюжета о свержении Перуна в Киеве, который читается в Новгородской первой летописи под предыдущем 988 г.: «Володимиръ рекъ сице: «Аще гдѣ пристанеть, то отрѣвайте и от брега, дондеже проидет пороги, охабитесе его»². Этот приказ Владимира, очевидно, также был важнейшей мотивировкой для включения рассказа о горшовознике в летопись, поскольку в повествовании о киевском свержении идолов он не получил никакого развития (нарушения или выполнения). Тот факт, что проводы Перуна осмыслялись как отправка его в иной мир, подтверждается заключительными словами рассказа: «и плы съ свѣта окошьное». В более поздних летописях второй половины XV века непонятное «съ свѣта окошьное» заменяется на «в бездну океаную»³.

Как представляется, новгородский составитель летописи воспользовался устным нарративом о гончаре из селения Пидба (либо топонимическую привязку сюжет получил под пером самого летописца), и приурочил его к летописному рассказу о свержении идолов в Новгороде. Вероятнее всего, изначально это был нарратив, который следует отнести в разряд устной несказочной прозы, сюжет которого типологически близок современным быличкам и бывальщинам о встрече гончара с нечистой силой. Возможно, летописец сам построил весь сюжет по аналогии с известными ему устными нарративами о гончарах. В пользу такой трактовки говорит тот факт, что основное действие пидблянина — отталкивание Перуна шестом — обусловлено приказом Владимира, а не какими-то внелетописными устными традициями.

¹ Полное собрание русских летописей. СПб., 2003. Т. 32. С. 53.

² Новгородская первая летопись... С. 156.

³ К примеру, в своде 1479 года.

«Сказание о 12 пятницах»: структура, семантика и прагматика текста

С.Н. Амосова, н. с., ГРЦРФ, Москва, sveta.amosova@gmail.com

Доклад будет посвящен анализу текста «Сказания о 12 пятницах». «Сказание о 12 пятницах» имело широкое распространение как в России, так и в Восточной, и Западной Европе¹. В России «Сказание...» бытовало в двух видах — в виде духовного стиха и рукописного текста (обычно он имеет более свернутый вариант по сравнению с духовным стихом). В тексте перечисляются 12 пятниц накануне крупных годовых праздников, согласно ему, человека, соблюдающего пост в эти пятницы, ожидают определенные поощрения на том и этом свете.

Источники

Доклад будет основан на анализе пятидесяти вариантов «Сказания...». В основном это тексты духовных стихов и рукописные тексты, которые были собраны и опубликованы исследователями в XIX — нач. XX вв.², а также тексты «Сказания...» из Тенишевского архива и «Древлехранилища» Пушкинского дома, современные записи из Каргопольского архива РГГУ, архива ГРЦРФ, Полесского архива ин-та

¹ См. об этом: *Веселовский А.Н.* Опыты по истории развития христианской легенды: IV. Сказание о 12-ти пятницах // Журнал министерства народного просвещения. 1876 № 185: июнь. С. 326–367; список рукописей с западноевропейскими вариантами «Сказания...» см.: *Ivanov S.V.* The Legend of twelve golden Fridays in the western Manuscripts. Part I: Latin // *Colloquia classica et indo-germanica* / Отв. ред. Н.А. Бондарко, Н.Н. Казанский. СПб: «Наука», 2011. Р. 561–572.

² *Дикарев М.* Апокрифы, собранные в Кубанской области // Юбилейный сборник в честь Вс. Ф. Миллера, изданный его учениками и почитателями / под ред. Н.А. Янчука. М: Типо-литографии А.В. Васильева, 1900. С. 88; *Бурцев А.Е.* Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902. Т. 2. С. 129–136. *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник (ЗРГО по ЭО; т. 27). М., 1903. Ч. 4. С. 690–691; *Песни Дмитровского уезда Орловской губернии, записанные В.Н. Добровольским // Живая старина.* 1905. Вып. 3–4. С. 335–336; *Быт великорусских крестьян землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии)* / Авт.-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993. С. 86. № 103 и др.

Славяноведения РАН и фольклорного архива Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

История изучения

«Сказание о 12 пятницах» известно на Руси примерно с XV в., к этому времени относится самый ранний русский список, который был опубликован Н.С. Тихонравовым¹. «Сказание...» упоминается и в славянских списках отреченных и ложных книг². Фольклорные варианты «Сказания о 12 пятницах» одним из первых опубликовал П.А. Бессонов (в сборнике духовных стихов «Калики перехожие»), он приводит одиннадцать текстов, среди которых есть устные (стихотворные) и рукописные варианты сказания³. Затем различные варианты публикуются во многих других дореволюционных подборках духовных стихов, песен, апокрифов и пр.⁴. Существуют современные записи «Сказания...», сейчас оно в основном встречается в рукописных тетрадах и почти не бытует в устном исполнении⁵.

Одной из первых работ, где рассматривался текст «Сказания о 12 пятницах», был цикл статей А.Н. Веселовского об истории развития христианской легенды. В этих статьях было показано, что «Сказание...» было распространено почти у всех европейских народов, в частности, автор приводит английский, французский и итальянский варианты. Самые ранние тексты «Сказания о 12 пятницах»

¹ Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым. СПб., 1863. С. 316.

² Кобяк Н.А. Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература. Источниковедение. Сборник научных трудов. Л: «Наука», 1984. С. 53.

³ Бессонов П.А. Калики перехожие. Сборник стихов и исследований. М., 1864. Ч. 2. Вып. 6. С. 119–157, № 579–590.

⁴ Бурцев А.Е. Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902. Т. 2. С. 126–132, 146; Песни Дмитровского уезда Орловской губернии, записанные В.Н. Добровольским // Живая старина. 1905. Вып. 3–4. С. 335–336 и др.

⁵ См., например, варианты из Нижегородской обл.: Нижегородские христианские легенды. Сборник народных христианских легенд / Сост., вступ. статья и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Нижний Новгород: ООО «КиТиздат». 1998. С. 86.

(французский и сербский) датируются примерно XIV в.¹ Русские варианты «Сказания...» А.Н. Веселовский делит на две редакции: Элевферьевскую и Климентовскую². Элевферьевская редакция «Сказания» начинается с легенды о прении христианина Элевферия и еврея Тарасия. В свою очередь, эта редакция делится еще на две группы: А и В. Группа А начинается с мартовской пятницы и заканчивается Рождеством, группа В начинается с Вознесения³. Климентовская редакция названа по имени св. Климента, которому приписывается авторство этого поучения. Перечень первых пяти пятниц совпадает с Элевферьевской редакцией, а затем начинаются расхождения⁴.

Во второй половине XIX в. появляется большое количество публицистических статей о культе св. Параскевы-Пятницы, о почитании пятничного дня, в этом контексте их авторы обращаются и к «Сказанию о 12 пятницах». В различных губернских епархиальных ведомостях и журнале «Руководство для сельских пастырей», например, писали в числе прочего о том, что это сказание чрезвычайно распространено в русском народе. Статьи, в основном, имели полемический характер, главная их идея заключалась в обличении суеверий, связанных с пятницей, авторы отмечали, что эти суеверия (например, запрет работать в пятницу) имеют языческое происхождения⁵. Что касается происхождения текста «Сказания...», то авторы этих работ в основном придерживаются точки зрения, в соответствии с которой считается, что текст появился в Западной Европе и попал в Россию через Болгарию⁶.

Специально к вопросу о генезисе «Сказания о 12 пятницах» об-

¹ Веселовский А.Н. Указ. соч. С. 326–327.

² Там же С. 334.

³ Там же. С. 341.

⁴ Там же. С. 346–348.

⁵ См., напр., Луканин А. Воскресные беседы // Руководство для сельских пастырей. 1872. № 44. С. 311–320; Троицкий А. Пятница в народном почитании // Пензенские епархиальные ведомости. 1893. № 21. С. 836–853; № 22. С. 885–896; № 23. С. 903–916; Пятница в народном почитании // Правительственный вестник. 1894. №191; №192; № 193; М.Д. Откуда ведет свое начало народное сказание о двенадцати пятницах // Рязанские епархиальные ведомости. 1908. № 12. С. 433–443.

⁶ Пятница в народном почитании... № 193.

ращается И.С. Некрасов. Он считал, что сказание появилось в первые века принятия христианства на Руси, а Пятница, которой посвящено сказание — какое-то божество «незапамятной древности, оно воспевалось всеми славянами». Затем божество стало предметом духовного стиха, и, соответственно, по мнению автора статьи, ни о каком заимствовании сказания с Запада речи быть не может¹.

В 1920–1990-е гг. публикации по духовным стихам и рукописным сборникам молитв фактически отсутствовали, нет, соответственно, и работ, посвященных «Сказанию о 12 пятницах». Одной из первых статей, автор которой вновь обращается к анализу текста «Сказания...», является статья С.М. Толстой о полесских версиях текста. Помимо полесских материалов С.М. Толстая рассматривает и все известные славянские варианты. В частности, она приходит к выводу о том, что распространению текста «Сказания...» способствовал перешедший от южных славян на Русь культ св. Параскевы².

Среди работ иностранных авторов можно отметить статью А. Ангушева-Тиханов, которая обращается к анализу хорватских текстов «Сказания...» на общеславянском фоне, и пишет, что у текстов «Сказания...» были два типа источников — латинские и греческие (византийские). Исследовательница приходит к выводу, что и кириллические, и глаголические хорватские редакции находятся под влиянием и западноевропейской, и восточноевропейской литературы³.

Прагматика текста

Следует отметить, что в основном исследователей интересовали генезис текста, его структура, и, к сожалению, лишь в незначительной степени прагматика этого текста — для чего и как он использовался, где исполнялся. В. Ольховский в статье про духовоборов пишет,

¹ Некрасов И.Ю. Замечания по поводу русского народного сказания о двенадцати пятницах // Филологические записки. 1870. Вып. 3. С. 1–26.

² Толстая С.М. Следы апокрифической традиции в полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» // Толстая С.М. Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. С. 558.

³ Angusheva-Tihanov A. The medieval Croation apocryphical tradition in the context of the Old Slavic patterns: the story about the twelve fridays // Prvi hrvatski slavistiki kongres. Zbornik radova. Zagreb, 1997. P. 513–519.

что «Сказание...» читается во время похоронного обряда: «...после прочтения „сна“ (Сна Богородицы) над умирающим читают „О двенадцати пятницах“»¹. Известно также, что тетрадку с рукописным текстом «Сказания...» и «Сном Богородицы» крестьяне вешали на шею, когда шли на суд, чтобы дело решилось в их пользу². В этом смысле интересно посмотреть, в кругу каких текстов встречается «Сказание...» в рукописных тетрадях. Так, по некоторым предварительным наблюдениям можно отметить, что чаще всего этот текст соседствует с различными апокрифическими текстами (чаще всего «Сном Богородицы») и молитвами, но в некоторых случаях (например, в рукописных тетрадках из архива ГРЦРФ) «Сказание...» помещено среди поминальных стихов.

Структура текста

В тексте «Сказания...» можно выделить обязательные и дополнительные структурные элементы. Обязательными элементами являются — перечисление самих 12 пятниц и «формулы вознаграждения» — то есть описание того блага, которое ждет человека, если он постится в указанный день. В духовных стихах обычно каждая пятница сопровождается рассказом о том, какое библейское событие случилось в эту пятницу и почему ее нужно особенно почитать.

В некоторых рукописных вариантах сам текст «Сказания...» дополняется нарративной рамкой. В начале текста дается «история» появления сказания или упоминается о том, что Климент, папа римский написал это поучение. В некоторых вариантах оно довольно короткое: *«Почтение иже во святых отца нашего Климента папы Римского о двенадцатипятницах»*³. Завершается текст обычно формулой, запрещающей в пятницы сексуальные отношения, в варианте из Нижегородского архива завершающая формула выглядит так: *«А кто в сии святыедни будет блуд творить, муж с женой, блудник с блудницею,*

¹ Ольховский В. Обряды духоворцев // Живая старина. 1905. Вып. 3–4. 1905. С. 259.

² Крюкова С. С. Русский крестьянин и вещественный мир его правосудия (вторая половина XIX в.) // Этнографическое обозрение. 2012. № 3 (в печати).

³ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 4: Нижегородская губерний. СПб, 2006.

то родится у них дитя и будет глухой или немой, слепой или безногий, вор или разбойник, или душегубец. Всякому человеку следует постить и почитать сии всякие двенадцать пятниц. Аминь»¹.

Формулы вознаграждения и праздники

Во всех списках «Сказания...», которые есть в нашем распоряжении, отсчет пятниц начинается с первой недели Великого поста. Такое начало характерно для Климентовской редакции «Сказания о 12 пятницах». Затем идет пятница перед Благовещением, на Страстной неделе, четвертая пятница — перед праздником Вознесения, затем перед Духовым днем, далее список праздников варьируется, наиболее часто встречаются Рождество Иоанна Предтечи, Ильин день, Успение Богородицы, последние три пятницы также, как и первые, почти неизменны — перед Михайловым днем, Рождеством и Богоявлением.

Интересно рассмотреть формулы вознаграждения, которые встречаются и их соотношения с праздниками. Как отмечал А.Н. Веселовский, эти формулы очень часто соответствуют народным представлениям, которые связаны с определенным праздником или святым². Кроме того, интересно «перемещение» формул по календарю в разных вариантах «Сказания...».

Самой стандартной и неизменной в большинстве вариантов «Сказания...» является формула, соответствующая пятнице перед Ильиным днем («*тот человек от грома и молнии сохранен будет*» / «*От громово удара сохранен будет*»)³. Этот праздник — один из громовых или грозных дней в русской традиции, его праздновали, чтобы избежать удара грома и молнии, Илью, например, могли называть

¹ Нижегородские христианские легенды. Сборник народных христианских легенд / Сост., вступ. статья и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Нижний Новгород: ООО «Китиздат». 1998. С. 86.

² Веселовский А.Н. Указ. соч. С. 352—354.

³ Архив Государственного республиканского центра русского фольклора (далее АГРЦРФ): «Сказание о 12 пятницах» из коллекции Е.Ф. Беловой 1922 г.р. (с. Малышево). Соб. Алексеевский М.Д., Ипполитова А.Б.; АГРЦРФ: «Сказание о 12 пятницах» из коллекции Н.П. Хохловой, 1916 г.р.(п. Новый Быт). Соб. Алексеевский М.Д., Ипполитова А.Б.

Громовиком¹. Таким образом, здесь мы видим прямую связь между формулой вознаграждения и семантикой праздника.

Остальные формулы оказываются менее устойчивыми, чаще перемещаются в разных вариантах от одного праздника к другому. В докладе будут проанализированы все известные «формулы вознаграждения» и их соответствие тому или иному празднику. Показано, как соотносится или не соотносится семантика праздника и значение формулы. Кроме того, будет сделана попытка проанализировать источники «формул вознаграждения».

В некоторых случаях в качестве мотивировки выступает отсылка к народным представлениям о празднике или святом, как с формулой вознаграждения за пост в пятницу перед Ильиным днем или Троицкой неделей (см., напр.: *«тот человек от напрасной смерти сохранен будет»* / *«От потопления сохранен будет»*²). Неделя перед Троицей (в частности четверг — Семик) воспринимались в русской традиции как день поминовения людей умерших «не своей» (напрасной) смертью, в частности — тех, кто утонул. Троицкая неделя носит также и название Русальной недели (ср. связь русалок и утонувших)³.

Мотивировка может обращаться к апокрифической или житийной литературе (см, напр., некоторые варианты формул за пост в пятницу перед Козьмой и Демьяном): *«перед Кузьмою Демьяном кто сию пятницу постится — тот человек от смертной язвы сохранен будет»*⁴. Согласно житию, эти святые были целителями, помогали людям и животным, в русской традиции (помимо множества других ипостасей) они могут почитаться и как врачи-бессребреники⁵.

¹ Агапкина Т.А. св. Илья // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под. ред. Н.И. Толстого. Т.2: Д-К. М., 1999. С. 403.

² АГРЦРФ: «Сказание о 12 пятницах» из коллекции Е.Ф. Беловой 1922 г.р. (с. Малышево). Соб. Алексеевский М.Д., Ипполитова А.Б.; АГРЦРФ: «Сказание о 12 пятницах» из коллекции Н.П. Хохловой, 1916 г.р. (п. Новый Быт). Соб. Алексеевский М.Д., Ипполитова А.Б.

³ Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М: Индрик, 1995.

⁴ АГРЦРФ: «Сказание о 12 пятницах» из коллекции Е.Ф. Беловой 1922 г.р. (с. Малышево). Соб. Алексеевский М.Д., Ипполитова А.Б.

⁵ Белова О.В. Кузьма и Демьян // Славянские древности: Этнолингвистический сло-

Такая разнородность источников мотивировок для «формулы вознаграждения» еще раз подтверждает идею о том, что текст «Сказания о 12 пятницах» сформировался на стыке устной и письменной традиции.

варь / под. ред. Н.И. Толстого. Т. 3: К-П. М., 2004. С. 22.

Эпический жанр олонхо в аспекте соотношения устной и письменной традиций

С.С. Макаров, аспирант, Северо-Восточный федеральный университет, Якутск, others3@mail.ru

1. Проблему соотношения устной и письменной традиций можно предметно рассмотреть на материале якутского героического эпоса олонхо. Термином «олонхо» обозначают как сам национальный эпический жанр, так и отдельные варианты, его составляющие. Эпос олонхо изначально был устным и не мог быть иным. Новый этап в развитии якутской эпической традиции связан с появлением в начале XX в. первых письменных текстов олонхо, созданных писателями. Сегодня, помимо традиционного олонхо, в якутской традиции существуют литературно обработанные тексты эпоса.

2. Первым в возникающей письменной традиции якутского эпоса стало олонхо одного из первых национальных поэтов П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный»¹ (1929–1932). Поэт был связан с устной традицией, в совершенстве владел сказительским искусством, в то же время являлся исследователем эпоса. Этот текст был создан на основе вариантов устных эпических сказаний о Нюргунезащитнике племени. Письменный текст олонхо был подготовлен к печати в 4 томе несостоявшегося собрания сочинений поэта 1937 г., хотя начальные части текста были опубликованы в 1930-1931 гг. В общей сложности работа над олонхо продолжалась не более двух с половиной лет.

3. Письменный текст «Нюргун Боотур Стремительный» изначально создавался по принципам, не характерным для устной традиции. Акты создания и восприятия текста оказываются разъединенными во времени, у создателя письменного текста олонхо появляется неограниченная во времени возможность редактирования сообщения, а текст в итоге приобретает константную форму, неизвестную устным вариантам. По объему олонхо П.А. Ойунского практически в два раза превышает самые подробные записи устных вариантов (в

¹ *Ойунский П.А.* Нюргун Боотур Стремительный. Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2003.

нем свыше 36000 стихотворных строк). Увеличение объема олонхо Ойунского возникает в результате контаминации нескольких сюжетов. Среди наиболее вероятных источников текста олонхо П.А. Ойунского следует назвать одноименный вариант сказителя К. Оросина¹, а также «Шаманки Уолумар и Айгыр» Н. Абрамова². Первый письменный текст якутского эпоса не имеет аналогов среди устных вариантов и изначально задумывался П.А. Ойунским как некий инвариантный срез всей эпической традиции олонхо.

4. «Нюргун Боотур» П. Ойунского имеет оригинальную композиционную форму. Текст предваряется стихотворным прологом, нетипичным для традиционного олонхо. В этой части имеет место самопредставление создателя этого текста. Здесь же автор пишет о цели своего труда: создать письменный текст олонхо, запечатлев, таким образом, эпическую традицию для последующих поколений. Композиция олонхо состоит из девяти глав-«песен». Каждая из них обрамляется, наделяется отдельным зачином, и представляет собой определенную часть сюжета, характеризующуюся относительной завершенностью. Композиционная разбивка текста на отдельные составляющие вызвана стремлением поэта акцентировать последовательность эпического нарратива, показать прозрачность его сюжетной структуры.

В олонхо П.А. Ойунского появляются частые и разного объема авторские отступления, не свойственные устному эпосу. Это пролог и эпилог к тексту, стихотворные вступления к каждой «песне», авторские ремарки, выражающие оценочное отношение к описываемым событиям. Следует предположить, что все эти особенности связаны с появившейся в письменном виде эпического текста тенденцией к осознанию авторства.

В письменной традиции олонхо становятся недоступными специфически устные невербальные средства коммуникации: интонирование, темп речи, мимика, нивелируется различие поющих и произносимых частей олонхо; на первый план вместо напева выдвигается слово как таковое. Вместе с тем, в тексте П.А. Ойунского появ-

¹ Нюргун Боотур Стремительный / Под ред. Г.У. Эргиса. Якутск, 1947.

² Образцы народной литературы якутов / Под ред. Э.К. Пекарского. СПб.: 1886. Ч. 1. Вып. 2. С. 148–194.

ляются специфически письменные способы разграничения речи повествователя и речи героев. В тексте «Ньургун Боотура» монологи героев своеобразно выделены: имена персонажей вынесены в заглавия их песен. Так в письменном виде эпического текста проявляются элементы драмы, неявно существующие и в устном эпосе. В графическом оформлении текста в целом наблюдается изначальная ориентация на письменный тип восприятия (чтение).

5. В тексте олонхо П.А. Ойунского используются традиционные модели поэтических формул якутского эпоса, принадлежащие большей частью всему жанровому фонду. Однако в силу особенностей письменной техники формула становится менее подвижной, состав ее становится более устойчивым. При переходе из устной среды в письменную формула претерпевает функциональную трансформацию — из основного приема мнемотехники устной традиции превращается в средство стилизации, выполняя прежде всего орнаментальные функции.

С лексико-стилистической стороны текст «Ньургун Боотура» отражает индивидуальные черты поэтического языка П.А. Ойунского, и в этом смысле он неповторим, уникален. При сопоставлении языка письменного эпоса и литературных произведений поэта («Улуу Кудангса», «Кысыл Ойуун») выявляется ряд единых для произведений поэта стереотипных поэтических оборотов. Лексика письменного типа эпического текста в сравнении с фактами устной традиции более нормирована, свободна от диалектных различий. Поэт сознательно отказывается от включения в текст просторечия и стилистически сниженной лексики. Как отмечают лингвисты, «редких диалектных слов в произведениях Ойунского почти нет, и в этом отношении его лексика целиком базируется на узувальном словарном запасе и коренных свойствах общенародного языка»¹.

6. В устных вариантах олонхо стихотворные части традиционно сочетается с ритмической прозой. Письменный текст П.А. Ойунского становится полностью стихотворным. Стих олонхо «Ньургун Боотур» по сравнению с устными вариантами становится несколько короче. Он складывается из двух- или трехсложных слов. По мнению

¹ Слепцов П.А. Якутский литературный язык. Истоки, становление норм. Новосибирск: Наука, 1986. С. 175.

исследователей, трехсложная ритмическая единица является одной из наиболее частотных форм в поэтических произведениях П.А. Ойунского¹. При этом отмечается тяготение стиха письменного текста к урегулированности по силлабическому принципу, близкому собственно литературным формам. Для письменного текста характерны практически все виды и формы аллитерационной связанности, присущие традиционному эпосу. Количественно преобладает аллитерация анафорическая, связывающая начала смежных стихов. Такой принцип построения придает письменному эпосу более четкий ритмический строй.

7. В письменном тексте П.А. Ойунского отмечается тенденция к усилению эстетической функции эпического текста. Это выражается в некоторой перегруженности текста формульными выражениями, преимущественной силлабической урегулированности стиха, усложнении повествовательной структуры. Письменный эпос одновременно разворачивает несколько сюжетных линий, соотносимых с именами главных героев: 1) Юрюнг Уолан — Туйаарыма Куо; 2) Ньургун Боотур — Кыыс Ньургун; 3) Ого Тулааих (Эр Соготох) — Хаачылаан Куо. Эти сюжетные линии вводятся последовательно, в указанном порядке и параллельно следуют к развязке. При этом повествование попеременно переключается с одной линии на другую. Если в устных вариантах значительное внимание уделяется фабульным событиям, то в письменном тексте — несколько иной тип построения нарратива: повествование дозируется, затягивается, возникает тенденция к возникновению подобия «композиции рассказывания», наблюдаемой в литературных произведениях.

8. В то же время, письменный текст олонхо сохраняет типичные для эпического жанра черты. Письменный текст «Ньургун Боотура» обнаруживает тематическое, сюжетное, стилевое единство с устными вариантами героических сюжетов о Ньургун Боотуре — защитнике племени. Сохраняются в рамках жанрового канона традиционные имена действующих персонажей, свойственные им характеристики и функции. В письменном эпосе, как и в устном, повествование о рассказываемых событиях ведется как о давно минувших.

¹ Семенов В.А. Творчество П.А. Ойунского. Новосибирск: Наука, 1980. С. 163–164.

Пространственная структура текста сохраняет типичные для олонхо черты: эпический мир делится на три мира с их традиционными предметно-функциональными характеристиками. В тексте П. Ойунского представлены практически все характерные для художественной модели мира олонхо топосы («идеальная» горизонталь — *алаас* с лесом на периферии (родина героя), *священная вертикаль* — мировое древо, мировая гора, огнекипящее море, переправа) и типы героев (герой-богатырь, прекрасная дева, одинокий муж, женщина-богатырка, шаманки *айыы* и *абаасы*-покровительницы богатырей и др.). Обработка поэтом традиционного эпоса затронула, прежде всего, формальные элементы текста: композицию, стих, язык.

Таким образом, эпический текст, созданный П.А. Ойунским, характеризуется иной, более высокой по сравнению с фактами устных вариантов степенью структурированности, проявляющейся на разных уровнях художественного целого. Определяющим при этом является появление в письменном тексте олонхо тенденции к «осознанию авторства»¹ как субъективного организующего начала. Это качество письменной традиции находит выражение, прежде всего, на уровне формальных элементов текста. Письменный способ создания эпического текста, неизвестный прежде якутской традиции, определил его подробность, урегулированность языка и стиха, оригинальный вид композиционной и повествовательной структуры. В прецеденте письменного текста олонхо имеет место целенаправленный, осознанный отбор лучших, с точки зрения поэта, элементов эпической традиции, манифестирование их в одном тексте. В то же время отмечаются черты дефольклоризации: наблюдается тенденция к отходу от традиционного стиха, происходит функциональная трансформация элементов поэтического языка. Письменный эпос стремится к установлению своих, сугубо письменных канонов — к точности, подробности, стиливой отточенности и цельности, свойственной произведениям художественной литературы. Таким образом, письменный тип эпического текста представляет собой сложное соединение автохтонных устных традиций и элементов индивидуального творчества.

¹ *Стеблин-Каменский М.И.* Историческая поэтика. Л.: ЛГУ, 1978.

Коми-пермяцкие апокрифические молитвы между устной и письменной словесностью

С.Ю. Королева, к. филол. н., доцент, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь,
petel@yandex.ru

Одним из приоритетных в отечественной фольклористике остается исследование особой разновидности текстов, сочетающих в себе черты письменной, церковно-христианской словесности и устной, фольклорной, внецерковной традиции. Взаимодействие церковно-книжного и фольклорного начала в наибольшей мере характеризует поэтику таких жанров, как духовные стихи, заговоры, апокрифические молитвы¹. Наше исследование посвящено одной из жанровых разновидностей народных (апокрифических) поминальных молитв, бытующих по преимуществу у северных коми-пермяков на русском языке.

Долгое время исследователи традиционной коми-пермяцкой культуры обходили вниманием этот своеобразный пласт религиозного фольклора. Однако в последнее десятилетие появились работы, включающие записи такого рода текстов и намечающие возможные подходы к их изучению². К настоящему времени наиболее исследо-

¹ См. об этом: *Левкиевская Е.Е.* Народные молитвы и апокрифические тексты как обереги // *Живая старина*. 2002. № 4. С. 23–25; *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М.: Индрик. 2005; *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010; и др.

² *Королева С.Ю.* «Знающий» в современной коми-пермяцкой деревне // *Славянская культура и современный мир*: Сб. мат-лов науч. конф. Вып.6. М.: ГРЦРФ, 2004. С. 81–91; *Она же.* Представления о мыже в народных поминальных молитвах, несказочной прозе и обрядовой практике коми-пермяков (опыт системного описания) // *Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология*. 2011. Вып. 4. С. 194–203. URL: <http://rfp.psu.ru/archive/> 4.2011/koroleva.pdf; *Четина Е.М.* Пасха и Плэшка: весенняя обрядность северных коми-пермяков // *Временник Зубовского института*. Вып. 3. Пасха: Многообразие культурных традиций / Ред.-сост. В.В. Виноградов. СПб., 2009. С. 92–98; *Четина Е.М., Рогознев И.Ю.* Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь: Изд-во ПГУ, 2010; *Чугаева С.В.* Важ важжез касьтыльом — поминание

ванным можно считать контекст бытования народных поминальных молитв (далее — НПМ), связанный с коми-пермяцкими поминальными практиками. Неизученной остается поэтика этого жанра как таковая (система персонажей, композиционные особенности и проч.). В уточнении нуждается связь НПМ с другими фольклорными жанрами, а также их отношение к формам церковно-христианской культуры. Наконец, отдельную задачу составляет выявление типологических параллелей в других региональных и этнокультурных традициях.

Основным материалом нашей работы послужили записи НПМ, сделанные автором и другими сотрудниками Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ (рук. Е.М. Четина) на территории Коми-Пермяцкого округа в 2000–2011 гг. (всего 14 текстов, 3 из них — с вариантами). Почти все записи относятся к Косинскому и Кочёвскому районам Коми-Пермяцкого округа; один текст зафиксирован в Гайнском районе (от уроженки Кочёвского р-на). Таким образом, предварительно можно говорить о косинско-кочёвской территориальной приуроченности данной традиции (северная и южная границы ареала ее бытования нуждаются в уточнении). НПМ функционируют в двух формах — устной и письменной (8 и 6 текстов соответственно); в тетрадях информантов 2 из 6 текстов записаны «в столбик» (т.е. имеют форму стиха), остальные — линейно. Два устных текста, зафиксированные с вариантами, позволяют говорить, что исполнение НПМ предполагает определенную степень импровизационности: композиция, в основе которой лежит открытый перечислительный ряд, допускает возможность «сворачивания» и «разворачивания» элементов текста. Помимо компрессии (сокращения числа номинаций), встречается варьирование перечисляемых элементов и смена их последовательности. НПМ исполняются в ряду канонических церковных молитв в ситуации различных «поминальных обедов» — как дома (3-ий, 9-ый, 40-ой дни, «годины», «память», родительские субботы), так и на кладбище (Семик). Их исполнение не раз фиксировалось нами и другими исследователями на коллективных

предков на культовых местах коми-пермяков // Сакральная география в славянской и еврейской культурных традициях: сб. ст. М.: Центр «Сэфер», 2008. С. 260–271.

поминках, которые устраиваются коми-пермяками на «важ-местах» (старых недействующих кладбищах, иногда относимых к «чудским могильникам») — преимущественно в субботу перед Троицей.

Приведем один из текстов, дающий представление об исследуемой разновидности апокрифических поминальных молитв (запись сделана нами в 2011 г. после коллективного молебна на т.н. Боринском могильнике в Кочёвском р-не КПО): *«Помяни, Господи, Ева и Адама, Мока и Бориса, Улита и Полита, Кузьма, Кач, Бач, Портог и Домна, Сучковских, Бачковских, всех попов, всех дьяков, всех серебрянников, на море островчиков, пустынников, убивающих, в лесу заблуждающих, зверями растерзанных, ножом порезанных, пострелянных, самоубийцы, отравляющихся, задавлиющихся, в омраченных ума, парализованных, лихорадочных, <в> больнице умирающих, <с> голоду умирающих, бездетных, беспризорных, сироты и вдовицы, кормящих и поящих, подающих милотины и всех православных христиан, безбожных, коммунистов, ключники-замочники Царя Давыта, Ивана Батожника, отворяйте ворота, отпустите наших родителей на честный, на праведный обед»* (Гагарина Т.В., 1935 г.р.). Учитывая все известные тексты, в НПМ можно выделить несколько групп персонажей, которые поддаются более или менее точной идентификации: 1) персонажи церковно-христианского происхождения; 2) местные первопоселенцы, фигурирующие в фольклоре; 3) персонажи, носящие имена с символикой «открывания-закрывания»; 4) умершие родственники; 5) умершие неестественной смертью («заложные»). Остановимся на каждой группе подробнее.

1. К персонажам церковно-христианского происхождения относятся фигурирующие в НПМ ветхозаветные «первые люди» Ева и Адам, Ной праведный «с семейством», Исаак, Иаков, царь Давид, пророк Даниил. Упоминаются евангельские персонажи: Богородица, вифлеемские младенцы (убитые по приказу царя Ирода), Иоанн Креститель, его родители Захария и Елизавета, апостолы Петр, Павел, Лука, Марк, Иоанн Богослов. Из более поздних персонажей христианской истории фигурируют святая Варвара-мученица, равноапостольный царь Константин и его мать царица Елена; сюда же можно отнести деятелей церкви, представленных в основном собирательно: *«монахи, монашки», «монашество», «все попы, все дьяки, все серебряни-*

ки <бессребреники?>», «40 мучеников», «пустынники», «священники, митрополиты, архи(по)мандриты». Комментарии к текстам, записанные от носителей традиции, показывают, что библейские персонажи зачастую воспринимаются ими как герои местной, локальной истории: *«Деревня Войвыл, три километра отсюда, там мыжу лечат. Место есть Шойнаыб, Там Адам и Ева похоронены, они боги были. Ева, да Адам, да еще митрополиты какие-то. Их поминать ходят в субботу перед Троицей»* (Федосеева О.А., 1925 г.р.).

2. Имена местных первопоселенцев, фигурирующих в фольклоре, или собирательные наименования этих персонажей обычно можно выявить через сопоставление с локальной фольклорной традицией. Их особенность составляет связь с реальными объектами локального сакрального ландшафта. Наиболее известными являются братья Юкся, Пукся, Чадзь и Бадзь — герои топонимического предания об основании сел Юксево, Пуксиб и деревень Чазёво, Бачманово. Согласно некоторым вариантам, братья похоронены на старом кладбище Важ-Чадзёв; вплоть до недавнего времени оно входило в число почитаемых «важ-мест», где ежегодно проводились коллективные поминки. В НПМ упоминаются и другие «старые люди», похороненные на ныне не действующих кладбищах, — «мокинские, шойнаыбские, нюрмэдорские». Рассказы о местных первопоселенцах нередко контаминируют с сюжетом о самопогребении чуди: так, причиной самоубийства «мокинских» Моки, Боры, Улиты и Политы называют их бездетность: *«Мокей и Борис, у них жены были Ульяна и Пелагия. Это первые люди тут. Самые первые. За них надо, но, это <молиться>. Они когда-то сами копали яму, на столбах делали... У них дети, говорят, не были, и они сами себя там похоронили, вот и все»* (Хомякова М.Я., 1940 г.р.).

3. Особую группу составляют персонажи, носящие имена с символикой «открывания-закрывания»: Кузьма Заклюшник, Осип Задверник, Осип Ключник, Григорий Задверник, Иосиф-Ключник, Иван Заточник, Осип Заклучник, Никита Замочник, «ключники-замочники» и др. Их функция, по-видимому, заключается в том, чтобы охранять вход («двери», «ворота») в иной мир. Функционально и семантически эти образы НПМ перекликаются с народными представлениями о том, что рай или «небо» размыкаются лишь в назначенные для

этого моменты календарного времени¹. Символика «открывания-закрывания», присутствующая в перечисленных именах, усиливается в НПМ соответствующим мотивом — просьбой отпустить всех умерших родственников на поминки (есть в 12 текстах из 17, включая варианты). Сам характер обращения к высшим силам сближает его с заговорной жанровой традицией: *«Берите 77 ключей, открывайте 77 замков, открывайте 77 дверей, отпускайте наших родителей»*; *«отворяйте 12 замков золотыми ключами, отпустите всех наших родственников»*; *«Три тысячи дверей, замки, три окна, отпирайтесь, отпускайте наших родителей...»*, и т.п. Близость апокрифических молитв к заговорам не раз отмечалась исследователями на примере других жанровых разновидностей.

4. Важное место среди перечисляемых номинаций занимают умершие родственники говорящего: *«все мои сродники, родители, родственники»*, *«старые дедушки, старые бабушки»*, *«все сродники по плоти»*, *«братья, сестры»*, *«старые родители»*, *«усопшие родители»* и т. п. Обычно в НПМ они названы обобщенно, однако в текст могут включаться и конкретные личные имена. В перечислительном ряду место умерших родных варьируется; чаще всего их упоминают после святых, а иногда и после первопоселенцев, выступающих как персонажи локальной «священной истории». Примечательно, что подобная последовательность называния (ветхо- и новозаветные святые — святые более позднего времени — служители церкви — простые миряне) закреплена в православной богослужебной практике, к примеру в проскомидии. Включение в НПМ «старых дедушек, старых бабушек» сближает их с широко известными у славянских и финно-угорских народов традиционными формулами-приглашениями, призывающими умерших на поминальную трапезу. «Бабушками и дедушками» здесь, по-видимому, называются не только прямые родственники говорящего, но вообще все люди, издавна жившие в данном населенном пункте и похороненные в его окрестностях («предки» в широком смысле).

5. Исключительное место в НПМ принадлежит умершим неестественной смертью; здесь упоминаются *«военные солдаты, на поле*

¹ Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 тт. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М.: Индрик, 1999. С. 512.

пропавшие», «топором отчиканные, ножом отрезанные, землей задавленные, ружьем застреленные, воду утопляющиеся, без вести пропавшие», «в огне загоревшиеся, в лесу заблудящиеся», «на дороге умирающие» и т. д. Они названы в 12 текстах из 14, что свидетельствует об особой значимости этой группы для данной жанровой разновидности НПМ. Помимо умерших внезапной смертью (т.е. без покаяния), молиться за которых церковь разрешает, в народных молитвах фигурируют и самоубийцы (*«петлей висящиеся», «отравляющиеся, задавливающиеся»*), церковное поминовение которых запрещено. Перечисленные умершие имеют прямое отношение к т. н. «заложным» покойникам, простонародные представления о которых подробно описаны Д.К. Зелениным¹. К особой разновидности «заложных» — т. н. «заложным родителям»² — можно отнести и «старых людей», которые, согласно устной традиции коми-пермяков, погребли себя заживо на «важ-местах».

Очевидно существование глубокой связи апокрифических поминальных молитв не только с собственно народной традицией, но и с церковно-христианской культурой. Так, в ряде текстов, кроме погибших неестественной смертью, названы умершие, которых некому помянуть (*«бездетные, беспризорные, сироты и вдовицы»*), а также *«кормящие и поящие, подающих милостины», «благодетели»*; молиться за них считается духовным долгом христианина. Значительная часть НПМ (12 текстов из 14) содержит выражение *«Помяни, Господи...»*, восходящее, по-видимому, к Псалтыри: *«Помяни, Господи, Давида и всю кротость его...»* (Пс 131:1). По наблюдению А.Л. Топоркова, в народных переделках 1-го стиха 131-го псалма к царю Давиду нередко прибавляются и другие персонажи (*«Помяни, Господи, Адама и Еву, царя Давыда, царицу и кротость его...»* — из заговора, приведенного В.И. Мансиккой в статье 1926 г.)³.

¹ Зеленин Д.К. К вопросу о русалках (культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М.: Индрик, 1994. С. 230–298.

² Панченко А.А. «Заложные родители»: смерть, коллективная память и сакральное пространство // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. М.: Центр «Сэфер», 2008. С. 232–259.

³ Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX вв. /

Находит явные параллели в церковно-христианской традиции и сама композиция НПМ, основу которой составляет открытый перечислительный ряд номинаций. Выше уже упоминалась *проскомидия* — первая часть литургии, во время которой происходит приготовление к евхаристии, называются ветхо- и новозаветные персонажи, святые более позднего времени и служители церкви. В конце священник зачитывает имена из записок, поданных мирянами, желающими помянуть своих близких (примечателен текст одной из НПМ, который начинается аналогично поминальной записке: «*За упокой Дарья, Екатерина...*»). Перечень имен усопших, подготовленный для церковного поминания, лежит также в основе «*помянников*» (синодиков), которые составлялись при храмах. Они велись и в отдельных семьях, в том числе крестьянских, для зачитывания во время частной (домашней) молитвы. Простейшие помянники («*поминальнички*») — тонкие книжечки, купленные в церковной лавке, куда пожилые женщины вписывают имена «своих» умерших и важные для их поминания даты — нам не раз доводилось видеть во время полевых исследований в КПО. Таким образом, можно предположить, что основная композиционная структура НПМ, представляющая собой перечень имен, была хорошо знакома коми-пермякам по церковным формам культуры; в силу своей простоты перечисления имен были той частью религиозных текстов, которая могла восприниматься даже неграмотными крестьянами, плохо владевшими русским языком. Возможно, все это некогда способствовало распространению НПМ среди коми-пермяцкого населения.

Дважды в год — в субботу на Мясопустной неделе и перед Троицей — церковь проводит т.н. Вселенские панихиды, где поминает всех «от века умерших христиан» и особо молится о внезапно умерших — «*в мори, или на земли, или в реках, источницах, или езерех, или в ровенницах снеть зверем бывшия <...> Напрасно восхищенныя, попадаемыя от молнии, и измерзшия мразом, и всякою раною*»¹.

Сост., подготовка текстов, статьи и комментарии А.Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. С. 198.

¹ Суббота мясопустная. Текст службы // Православие.ru [Электронный ресурс]. URL: <http://days.pravoslavie.ru/rubrics/canon293.htm?id=293> (дата обращения 09.09.11).

Сопоставление НПМ с текстом службы (не предназначенной для произнесения мирянами) обнаруживает, что речь идет о сходных формах внезапной смерти (за исключением самоубийства). Примечательно, что НПМ произносятся во время коллективных поминок на «важ-местах», проводимых чаще всего в субботу перед Троицей — т.е. в тот же день, когда внезапно умерших поминают в церкви. Восходя к церковно-книжным формам, НПМ отличаются определенной восприимчивостью к реалиям нового и новейшего времени: среди умерших без покаяния упоминаются «*машиной задавленные*», «*безбожники, коммунисты*» и проч.

Отдельно необходимо сказать о связи НПМ с некоторыми фактами народной культуры. При наименовании умерших в НПМ явное предпочтение отдается причастиям и причастным оборотам; эти грамматические конструкции связаны с (церковно-)письменной традицией, однако используются они и в фольклорных жанрах, ориентированных на книжную словесность. В известном Олонецком сборнике (вт. четверть XVII в.) содержится «черный» заговор, номинации умерших в котором семантически и грамматически близки к тем, что встречаются в НПМ: «*Лягу не благословясь, стану не перекрестясь, стану будити умерших: Станьте, умериши, разбудите убитых! Станьте, убитыи, разбудите усопших! Станьте усопшии, разбудите з древа падших! Станьте, з древа падшии, разбудите заблудящих! <...> Станьте, некрещеныи, разбудите безымяных!*»¹. Близкая типологическая параллель обнаруживается также в белорусских молитвенных стихах по умершим (из материалов П.В. Шейна): «*Вспомяни, Господзи: / На огне сгорящих, / На водзе потоплящих, / В лесу заблудящих, / Древом побиенных, / Гролом убиенных, / Молнией сожженных, / Зяблых, мёрзлых, / Посяцонных, положенных, / В чужую землю заведзенных...*»² (см. тексты №53–55, 57). В материалах по Вятской губ. (границившей с территорией современного Пермского края) есть упоминание о том, что выздоровевшие незадолго перед Семиком собирали в виде милостыни муку для блинов и булок; в

¹ Русские заговоры из рукописных источников... С. 140.

² Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2. С. 672.

Семика после панихиды выпечку раскладывали на могиле «заложных». Автор не говорит о существовании специальных молитв, однако примечательно, что приведенное им определение совпадает с номинациями НПМ: «Заложные — это: 1) *в лесу заблудившиеся*; 2) *без вести потерявшиеся*; 3) *в реке утонувшие*; 4) *отцем-матерью проклятые* и 5) *бесом похищенные*»¹ (курсив в цитате наш — С.К.). Что касается известных нам записей НПМ, сделанных у русского населения на территории КПО или по соседству с ним, то все они существенно отличаются от коми-пермяцких; в частности, перечисления в них крайне лаконичны и в основном ограничиваются умершими родственниками².

Связь НПМ с церковно-религиозными и фольклорными формами культуры нуждается, безусловно, в дополнительном изучении. Пока же очевидно, что эта жанровая разновидность религиозного фольклора, имеющая книжное происхождение, отражает воздействие канонизированных (одобренных церковью) и неканонических поминальных практик. Композиционная структура, в основе которой лежит открытый перечислительный ряд, способствовала адаптации НПМ к коми-пермяцкой традиции. В текст молитв были включены имена (или обобщенные названия) местных первопоселенцев и других «старых людей», места погребения которых пользуются в КПО особым почитанием. Сами молитвы произносятся на всех поминальных обедах, в т. ч. устроенных для избавления от «мыжи». В свою очередь, заимствованные у русского населения апокрифические молитвы способствовали более глубокому проникновению в коми-пермяцкую культуру некоторых христианских образов и идей.

¹ *Магницкий В.К.* Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии // Календарь Вятской губернии на 1884 г. Вятка, 1883. С. 118.

² См., к примеру: *Бахматов А.А.* Юрлинский край: Традиционная культура русских к. XIX — XX в. / Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В. Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 2003. С. 229.

Актуальная мифология и ритуальные практики

Посыпание змеи и другие способы избавления от засухи в современных ритуальных практиках и мифологических представлениях монголов

Ю.В. Ляхова, студент, РГГУ, Москва, liakchova@gmail.com

Сегодня на территории Монголии проживает порядка пятнадцати этнических групп, объединенных общим языком и культурой, но при этом не составляющих нераздельной целостности. Данный доклад основан на информации, собранной экспедицией ЦТСФ РГГУ у халха-монголов, баргутов, удзумчинов, олётов и бурят, проживающих на территории Монголии¹. Эти группы имеют как представления, знакомые всем, так и такие, которые фиксируются только у определенного этноса или в одном регионе. Зачастую варианты одного и того же представления, встречающегося у нескольких или у всех монгольских народов, достаточно сильно различаются регионально.

Ярким примером наличия таких фольклорных диалектов может служить комплекс представлений, связанных с дождем и засухой. Эти представления и практики могут быть разделены на две большие группы. Считается, что тем или иным образом влиять на погоду могут, во-первых, магические специалисты — ламы или шаманы, апеллирующие к богам и духам, и, во-вторых, обычные люди. В докладе я остановлюсь на второй группе представлений и не буду затрагивать обряды (или представления о них), совершаемые ламами и шаманами.

¹ Материалы монгольских фольклорных экспедиций (Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / Институт языка и литературы Монгольской академии наук) 2006 г. (Убурхангайский аймак), 2007 г. (Хубсугульский и Булганский аймаки), 2008 г. (Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки), 2009 г. (Среднегобийский и Южногобийский аймаки), 2010 г. (Центральный и Восточный аймаки), 2011 г. (Убурхангайский, Архангайский и Хубсугульский аймаки). Участники: А.С. Архипова, Б. Дайриймаа, И.Л. Дашицыренова, Д. Дорж, Е.Е. Дувакин, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, С.Ю. Неклюдов, В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Е.Б. Чекменева, Р. Чултэмсурэн. Экспедиции проводились в рамках совместных проектов РГНФ — МинОКН Монголии (гранты 06-01-91916 е/Г, 08-01-92070 е/Г, 08-01-92070 е/Г).

ми: они строятся на осознанном вхождении в контакт с высшими силами, тогда как метеорологическая магия, в том виде, как она практикуется «простыми людьми», основывается на относительно механической реакции этих сил на действия человека. За пределами доклада, кроме того, остаются представления, связанные с магическим камнем для вызывания дождя (*дзад*), поскольку представления о *дзад* больше сходны с представлениями о магических специалистах: речь идет о специальном магическом инструменте, а не об уловках, направленных на воздействие на небо как на инстанцию, ответственную за продуцирование дождя.

Перечислим основные способы вызывания дождя, а затем дадим их интерпретации.

Посыпание змеи пеплом

В Южногобийском аймаке был записан такой способ вызвать дождь: если посыпать на змею пепел, дух воды лус пошлет дождь, чтобы ее отмыть¹.

Накрывание собаки

Один из самых распространенных способов вызвать дождь — это обряд *нохой нэмнэх* — 'накрывание собаки попоной'. Это абсурдное с точки зрения большинства носителей традиции действие: следует закутать собаку своего рода «попоной» (накрыть ее тряпкой).

Высушивание коры

Другим способом для вызывания дождя является следующее действие, записанное от информанта-халхасца: следует оторвать с дерева березовую кору, намочить ее и поставить на сильный солнцепек. Когда кора высохнет, дерево разозлится и тогда пойдет дождь².

Сжигание лягушек

¹ Хумбаа Нонйхуу, 1952 г.р., запись сделала в сомоне Ханбогд Южногобийского аймака.

² Жамцын Цогбадрах, 1944 г.р. бурят, запись сделана в г. Хайрхан Увер-Хангайского аймака.

Существует достаточно распространенное представление, что для вызова дождя надо жечь лягушек. Небо разозлится и прольется дождем¹.

Накрывание пепла

Еще один способ избавления от засухи был записан в 2011 году в Увэр-Хангайском аймаке: это предписание накрыть чем-нибудь пепел от аргала (сухого коровьего навоза, используемого как топливо в очаге)².

Вариации обрядовых действий и их интерпретаций носителями

Описываемые представления пластичны и достаточно легко варьируют. Варьирование может выражаться как в полной смене функции обряда на противоположную (сожжение лягушки для того, чтобы вызвать не дождь, а засуху), так и в изменении его прагматики и актуальности. Подобное варьирование легко проследить на примере обряда укутывания собаки.

Отношение к этому действию различно в разных областях Монголии. На востоке, где в основном проживают дариганга и удзумчины, считается, что это действие совершают почти исключительно дети, а остальные не воспринимают его как эффективную обрядовую практику и говорят о нем с усмешкой. У халхасцев центральной Монголии *нохой нэмнэх*, напротив, является актуальной обрядовой практикой и вовсе не вызывает насмешек. Для жителей Увэрхангайского и Архангайского аймаков укутывание собаки — это отнюдь не детская забава, здесь собак укутывают взрослые, обеспокоенные судьбой своего скота или урожая. На севере, в районе озера Хубсугул, где проживают дархаты, подобная практика оказалась вовсе неизвестной.

Итак, получается, что при обряде укутывания собаки основное

¹ Дугаржавын Сумьяа, 1928 г.р., барга, запись сделана в г. Чойбалсан Дорнодского аймака.

² Дондогийн Эмээл, 1944 г.р., халхасец, запись сделана в г. Хархорин Увэр-Хангайского аймака.

действие — собственно накрывание собаки — всегда остается неизменным, при этом регионально варьируются исполнители обряда (дети/взрослые), степень его действенности и прагматика (шутка, развлечение, желание получить реальный результат), его актуальность и отношение к нему участников (ироническое/серьезное).

Возможные интерпретации

Посыпание змеи пеплом

Змея — значимый персонаж монгольского фольклора. Со змеями связан целый ряд мифологических представлений. Считается, что змея, ползущая в определенную сторону, приносит встретившему ее человеку удачу, клубок змей, найденный на улице, может принести богатство. В нашем случае важно, что существует точка зрения, что змея — это животное *лусов* — духов воды, она повелевает или принадлежит им.

Оппозиция *сухое* — *мокрое* (пепел — змея) отмечается самими информантами. Оно проявляется и при объяснении другого распространенного среди монголов представления: для защиты юрты от змей следует насыпать вокруг нее пепел — змея не станет переползать этот круг. Интерпретация, предлагаемая информантами, такова: змея не любит оставлять следы и поэтому не переползет через пепельный круг. Можно предположить, что эта интерпретация вторична, а пепел здесь появляется не случайно: актуализируется существующая оппозиция, в которой змея связывается с водой, а пепел выступает как ее противоположность.

Кроме того, здесь играет роль защитная функция пепла, как части очага, а значит и духа очага, *Галын бурхана*. Например, М.Н. Хангалов отмечает, что «пепел ссыпают из очага вокруг дома, чтобы злой дух не входил в дом»¹, а для защиты маленьких детей им на лбу рисуют пеплом точку (подчеркнем, что этот апотропеическая функция пепла *не* используется в обряде вызывания дождя, логика там другая: соединение противопоставленных элементов).

Сжигание лягушки

¹ Хангалов М.Н. Собрание сочинений в 3 т. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1959. Т. 3. С. 56–57.

Информант сообщает, что дождь идет по причине того, что небо желает погасить горящую лягушку. Речь идет о ликвидации неправильной ситуации, поскольку водное животное не может гореть.

Высушивание коры

Подобная схема актуализируется и в представлении о начале дождя из-за коры березы, которой становится слишком сухо. Однако следует заметить, что тут происходит не переворачивание нормального порядка вещей, а «доведение до крайности» нормы — сухая кора становится *слишком* сухой.

Накрывание собаки

При попытке интерпретации обряда укутывания собаки, вызванной вопросами собирателя, среди прочих, информанты давали такие объяснения: когда накрывают собаку, дождь идет оттого, что собаке становится слишком жарко и небо хочет ее остудить. Даже если это объяснение вторично (следует признать, что первоначальный смысл обряда остается неясным), подобные объяснения появляются по аналогии с объяснением действия других известных информантам способов вызывания дождя, то есть вопросы собирателя актуализируют схемы, связанные с сознательным нарушением обычного порядка вещей, для создания новых личных интерпретаций.

Это подтверждает и другое объяснение действенности обряда: небо гневается на столь абсурдное поведение людей¹. Похоже, что этот обряд целиком строится на пародировании, однако объект этого пародирования не очень ясен информантам, но при этом само действие зачастую продолжает вызывать смех. Пародийность и инверсивность, судя по всему, заключается в том, что собаку, животное не слишком почитаемое у монголов, укутывают «попоной», которой обычно накрывают уважаемый и почитаемый скот. Было записано, что помимо того, что собаку следует накрыть, ее в таком виде надо провести вокруг стада². Таким образом, и в этом случае речь идет о

¹ Тодак Бор, 1940 г.р.; Булгуд Ширчин Балжин, 1947 г.р., запись сделана в Луусомоне Средне-гобийского аймака.

² Нямаржва Мунхуу, 1974 г.р., баруун узумчин, запись сделана в сомоне Баруун-Урт Сухэ-Баторского аймака.

нарушении нормального порядка вещей.

Накрывание пепла от аргала

Накрывание пепла от аргала — действие, вписывающееся в ту же схему. Пепел сам по себе сухой, при накрывании его «сухость», «горячесть» еще усиливается, что, как и в вышеуказанных случаях, заставляет небо пролиться дождем.

Это действие не самостоятельно, оно совершается вкупе с обрядом укутывания собаки.

С этим способом вызывания дождя его объединяет и элемент накрывания, который присутствует в обоих действиях. При этом здесь через аргал еще раз проявляется связь обряда укутывания собаки со скотом и его пародийность; накрывание остатков навоза вместо самого скота, как и укутывание собаки, является своего рода смеховой инверсией, выходом за рамки обычного и именно поэтому возникает как обрядовое действие. Кроме того привлекает внимание использование в обряде пепла. Этим он связывается с уже упоминавшимся действием обрядового характера — посыпанием пеплом змеи.

Мы видим, что в логике обрядов присутствует имплицитное представление, что дождь — это результат того, что небу (как мифологической инстанции) становится плохо или что оно разгневалось. Хотя дождь, как правило, долгожданен, воспринимается как живительная и оплодотворяющая сила, является спасением от засухи и вызывается намеренно, тем не менее, он считается результатом гнева, а не милости. Основным способом вызвать гнев сверхъестественных сил является создание ситуации, нарушающей нормальный порядок вещей. Стремясь восстановить этот порядок, сверхъестественные силы посылают дождь.

Таким образом, все разнообразные действия, направленные на то, чтобы вызвать дождь при засухе, оказываются связаны между собой единой моделью, включающей в себя несколько элементов:

1. Предмет (или животное), не являющийся магическим, но используемый в обряде: животному или предмету приписывается способность испытывать неприятные ощущения, вызываемые участниками обряда.

2. Огонь, жара или сухость (пепел, как воплощенная сухость), намеренно создаваемые участниками обряда.

3. Злость небес или их жалость к объекту, используемому для вызывания дождя.

Так получается целостная система метеорологической магии, все элементы которой оказываются объединены одним общим мотивом и, кроме того, связаны между собой и объясняются друг через друга. Высушивание березовой коры и накрывание аргала оказываются действиями одного порядка (усугубление сухости), сожжение лягушки и посыпание змеи — другого (сочетание сухого и водного, которое устраняется дождем), укутывание собаки соотносится как с накрыванием аргала (через мотив накрывания и излишнего тепла), так и с посыпанием змеи (неудобство которой, как и неудобство собаки стремится устранить небо). При этом все действия обрядового характера, направленные на вызывание дождя, имеют общую черту, не выражающуюся акционально или вербально, но присутствующую на уровне общей логики: чтобы вызвать дождь, следует попросту усилить или актуализировать противоположную влаге стихию (пересушить мокрую кору дерева, посыпать пеплом хозяйку духов воды или зажечь живущее в воде и связываемое с ней животное; заставить страдать от жары собаку (предварительно ее вымыть¹) или накрыть и без того сухой пепел от аргала). При этом небо одушевляется, ему приписывается не только гнев, но и жалость к определенному существу или недовольство поступками участников обряда.

Еще одна существенная особенность: обряды строятся не по модели просьбы или обмена (как многие обряды, проводимые профессионалами — моления, сопровождаемые жертвоприношениями), а по модели трюка — сверхъестественные силы узнают нечто и как бы добровольно действуют в соответствии с тем, что наблюдают.

Таким образом, самыми распространенными при вызывании дождя непрофессионалами оказываются такие противоположные понятия, как гнев и жалость. Небу (*тэнгэр*) приписываются чувства и желания, которые оно исполняет.

¹ Нямын Долгорсурэн, 1973 г.р., бурятка, запись сделана в Сухэ-Баторском аймаке.

Живой ковер, колотушки и пятна на топшуре: вещи-посредники в становлении шамана и ярлыкчы

Д.Ю. Доронин, аспирант, ФГБУ науки
Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, demetra2@mail.ru

В ритуально-магической практике алтайского шаманизма в качестве основных предметов культовой атрибутики, сакральных вещей-посредников, призванных обеспечить связь шамана (кама) с миром духов, в научной литературе в первую очередь рассматриваются бубен, колотушка, ритуальное облачение шамана, а также различные обереги, фигурки духов-охранителей и помощников. В изготовлении, структуре и значении каждого из этих атрибутов, принадлежащих шаманам разных этнотерриториальных групп, исследователями выявляются общие устойчивые черты, что позволяет выстраивать типологию этих предметов¹.

Однако существует и другой класс вещей-посредников, для которого характерна большая изменчивость, уникальность используемых предметов. Таковы, например, культовые атрибуты начинающих шаманов, как правило, еще не имеющих бубнов. В своей статье² и книге «Алтайский шаманизм» Л.П. Потапов большое внимание уделяет рассмотрению одного из таких предметов. Это шаманское опахало, а точнее целый ряд различных вещей, функционально объединяемых этим термином: квадратный кусок ткани на палочке (флажок-пајры у правобережных катунских алтайцев), рогаткообразная ветвь березы и лучок-ырык (челканцы), пучок зеленых березовых веток (веничекшырба у кумандинцев), лоскут бараньей шкуры (түкүрчәк), ленты

¹ Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.-Л., 1961. С. 435-490; Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984. С. 142-178; Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 159-219.

² Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 3-36.

(чабыт у телеутов)¹.

Согласно нашим полевым исследованиям 2003 и 2011 гг.², разнообразие культовой атрибутики также характерно для современных (нео)шаманов без бубна различных этнотерриториальных групп коренных тюркских народов Республики Алтай³. Так, например, функцию шаманского опахала также совмещала в себе колотушка-орбо челканского кама Тимофея Павловича Крачнакова, имевшая несколько сотен привязанных к ней лент. Основа орбо — козлиная

¹ *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 230. Здесь же находим: «Поскольку стандартного по материалу и форме ритуального опахала не существовало, то каждое из них имело свое собственное название, в зависимости оттого, какой предмет служит опахалом». Назначение этих предметов состояло в том, «чтобы вызвать легкий ветерок, дуновение воздуха, что символизировало появление духов, с которыми вступал в контакт «обмахиватель». ... Чаще всего опахало применяли в качестве культового инструмента в период становления шамана, когда он уже был избран духами для ритуального служения, но еще не имел бубна».

² Экспедиция 2003 г.: Турочакский (кумандинцы, челканцы, тубалары), Улаганский (теленгиты) р-ны Республики Алтай. Экспедиция 2011 г.: районы Шебалинский, Усть-Коксинский (алтай-кижи), Улаганский, Кош-Агачский (теленгиты), г. Горно-Алтайск (алтайцы, тубалары, челканцы, кумандинцы, теленгиты). Экспедиционные исследования 2003 года были организованы в рамках партнерского проекта Сибирского экологического центра, Кольского центра охраны дикой природы и Сети спасения тайги «Вовлечение общественности в управление лесами и лесной политикой», проект был поддержан Партнерской программой TACIS Европейского Союза. Полевые работы в 2011 году проводились при финансовой поддержке проекта «Экспедиционное этнографическое исследование городских сообществ коренных малочисленных народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ» (грант № 11-01-18115).

³ В рамках данной статьи мы сознательно используем нейтральный понятийный оборот «различные этнотерриториальные группы коренных тюркских народов Республики Алтай», поскольку вопросы о народах (и, тем более, о национальностях или этносах) Республики Алтай, их числе и названиях остаются дискуссионными, открытыми (см., например, интервью от 28.12.2011 г. по итогам Всероссийской переписи населения 2010 года с председателем Государственного Собрания-Эл Курултай Республики Алтай Иваном Белековым: «Итоги переписи закрепляют единство алтайского народа» // http://elkurultay.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=577:2011-12-28-04-38-04&catid=1:all-news&Itemid=2). Связанные общим историческим прошлым, родовыми связями и тесными культурными взаимодействиями теленгиты, тубалары, челканцы по переписи 2002 года, тем не менее, выделялись отдельно от алтайцев (алтай-кижи), но в рамках переписи 2010 года учитывались в составе алтайцев. Это различие двух переписей в списках народов и этногрупп Республики Алтай определяется сложными, неод-

ножка. Повязываемые к ней ленточки даются за излечение больных, начинающий шаман камлает с девятью лентами, затем «идет повышение» профессиональной квалификации шамана, что и визуально выражается во множестве повязанных лент, даруемых излеченными больными. К орбо также крепится бубенчик¹.

Похоже устроена и колотушка-орбо (в произнесении информанта — корву) тубаларского шамана без бубна:

нозначными процессами конструирования этничности, проблемами национальной самоидентификации, основными из которых являются здесь политические и экономические. Наиболее значимый момент, запускающий эти проблемы, — полемика вокруг получения статуса коренных малочисленных народов. В 1993 году такой статус, дающий определенные политические и экономические возможности, получили телеуты и кумандинцы, а в 2000 году — теленгиты, тубалары и челканцы. Дальнейшие события и полемику емко представили в своей статье «Перепись на Алтае» Ален Блюм и Елена Филиппова, определив их как «проблему разделения алтайцев на малочисленные этносы» (см. в книге: Этнография переписи-2002. М., 2003. С. 72–93). Авторы так описывают основное ядро этой полемики: «Выделение из состава „алтайцев“ пяти самостоятельных народов неминуемо приведет к уменьшению численности „титульного“ этноса республики. Среди местной элиты распространено опасение, что, если алтайцев окажется менее 50 тыс. человек, они автоматически перейдут в разряд коренных малочисленных народов, а это приведет к упразднению Республики Алтай». На этом фоне в качестве одной из распространенных позиций возникает критическое отношение, недоверие к применяемым в переписях этническим категориям: «Этноним „алтаец“ привнесен извне, русскими, вопреки логике родовых связей, которые не вписываются в их схему» — цитируют авторы очерка Председателя Курултая алтайцев. В январе 2002 года в Республике Алтай, наряду с переписью по национальной принадлежности, предполагалось провести родовую (сеочную) перепись, поскольку именно принадлежность к сеоку (к роду, «кости») является наиболее важной и очевидной формой идентичности у коренных народов Алтая (этот проект тогда не был осуществлен). Вопрос о выделении народов, этногрупп коренного тюркского населения Алтая и раньше не решался однозначно. В советское время было принято разделение на две этногруппы: южные алтайцы (алтай-кижи, то есть собственно алтайцы, телеуты, теленгиты, из которых Л.П. Потаповым выделялись төлөсы) и северные алтайцы (кумандинцы, челканцы, тубалары). В переписях 1959, 1979 и 1989 годов алтай-кижи, теленгиты, тубалары и челканцы записывались как алтайцы, а большая часть кумандинцев и телеутов, особенно вне пределов Горно-Алтайской АО, — как татары. Еще ранее, с XVIII и по первую треть XX века, обычно с точки зрения управляющей позиции государства, на Алтае конструировались такие этнические группы как: «алтайские инородцы», «черневые татары», «белые калмыки», «алтайские калмыки», «алтайские татары», «теленгет», «чуйцы», «двоedanцы», «ойроты». В на-

«Он (кам) не летает, у них есть инструмент такой летающий — корву. Корву такой инструмент: он назовет его — он улетит и-и...летит.

(Устройство корву): На палочку надевают с маленького жеребенка такой...шкура с ноги. И там у него ленточка привязываются. Специально. Любой ленточка. Любого цвета. Шкуру с ноги жеребенка обдирают, специально такой делают. И делают палочка. На палочку надевают его. Копыта нету там. Натягивают его (шкуру), и там кольцо сделано. Любое кольцо. И вот там (к кольцу) ленточка привязывают. (Палочка длиной) сантиметров тридцать. (Кольцо) — чтобы ленточки держались. На конце привязываются ленточки.

(Описание обряда): Шаман камлает больного человека. Он ленточкой махает. Ленточкой махает: или ленточка завяжется — этот человек, значит, не умрет, значит. Ленточки завяжутся там, когда камлает — тогда человек живой остается. А (если) они не завязывают(ся), тогда он так останется, больной»¹.

Орбо начинающего шамана, со слов Т.П. Крачнакова, — веничек из березовых веток:

«Каму камнать: в первый раз, у нас как заведёно, — ветка березовая. Березовая ветка молодой, чтобы там никто (ее) не поцарапал, никто там, не (повреждена чтобы была) береста. Если женщина будет кам — семь, а мужчина — девять веток отломаешь. Потом привязываешь тряпок: но, это семьдесят-восемьдесят сантиметров (длиною), но, — кто как. Но черные, — их сейчас даже не принимают. Можно белые, желательнее — белые, с цветками там (узор на светлой материи). Орбо — это для чего? Это выгонять их — узята, это — черта, эзе. Эзе — черт-дьявол — күт (душу) забирает. Вот этим выгоняют!»²

Теленгитский шаман О.А., будучи в 2003 г. камом без бубна, в ка-

стоящее время, согласно данным переписи 2010 года в Республике Алтай выделены следующие этногруппы: кумандинцы (1062 чел.), алтайцы (68814 чел.), из которых на теленгитов приходится 3648 человек, указавших свою национальность, на тубаларов — 1891 человек, на челканцев — 1113 человек.

¹ ПМА: Крачнаков Т.П. 1928–2007, челканец, сёок Жет-Кер, с. Артыбаш Турочакского р-на.

¹ ПМА: Папикин М.И., 1915 г.р., тубалар, сёок Жибёр, с. Артыбаш Турачакского р-на.

² ПМА: Крачнаков Т.П. 1928–2007, челканец, сёок Жет-Кер, с. Артыбаш Турочакского р-на.

честве основного культового атрибута, связывающего его с миром духов, имел алтайский струнный музыкальный инструмент топшур¹. При этом, как и в случае колотушки-орбо тубаларского кама, сама вещь не только связывает шамана с духами, но и является своеобразным «коммуникатором», посредником-переводчиком в диалоге человека и духов. Орбо сообщает нечто шаману, визуалью демонстрируя результат лечебного камлания (ленточки либо завязываются, либо нет). Топшур теленгитского кама, помимо речи извлекаемой из него музыки, также был посредником в передаче визуальных сообщений, приходящих к шаману из мира духов. Уже после изготовления топшура на его деке, состоящей из натянутой шкуры кабарги, проявилось пятно, по форме напоминающее камлающего шамана. Сам О.А. преподнес эту ситуацию автору данной статьи как ребус, спросив, не вижу ли я чего-то странного в деке топшура, и был обрадован, восприняв как очередной знак, когда я увидел и «разгадал» это пятно.

Согласно нашим исследованиям, разнообразные сакральные предметы-посредники также имеются в ритуально-магической практике *ярълыкчы* (жрецы «белой веры» — Ак-жанг, современной версии бурханизма), *лекарей-эмчы*, *костоправов-тудачы*, *гадателей* (например, у *ярынчы*) различных этнотерриториальных групп коренных

¹ В недавних алтаистических исследованиях уже публиковались истории становления современных (нео)шаманов, в которых важным ритуальным атрибутом молодых шаманов выступал топшур (предмет, семантически связанный в первую очередь с деятельностью не шамана, а сказителя и/или певца горловым пением — кайчы). См., например, статью о становлении Аржана Кёзёрёкова, в творческой судьбе которого посменно сочетаются различные профессиональные позиции «человека с даром»: помощника сказителя (Николая Кокуровича Ялатова), профессионального кайчы-сказителя и наставника-ярълыкчы (о последнем свидетельствуют наши полевые исследования). Ямаева Е.Е. Современные алтайские сказители // Как слово наше отзовется ... Горно-Алтайск, 1998. С. 111. В своей статье Д.А. Функ также обращается к становлению Аржана Кёзёрёкова и, ссылаясь на указанное исследование Е.Е. Ямаевой, пишет следующее: «Именно как „молодой сказитель“ он был представлен в цитируемой работе конца 1990-х годов. В настоящее время, по моим полевым материалам, этот сказитель является „молодым шаманом“, активно осваивающим городскую аудиторию соседних с Алтаем областей» (Функ Д.А. Право на ошибку. Представления о запрете на искажение эпических сказаний у шорских сказителей // Труды Отделения историко-филологических наук РАН. М., 2005, С. 268–283).

тюркских народов Республики Алтай. Такими вещами-посредниками, по нашим наблюдениям, являлись: ветка можжевельника (арчын, артыш), молоко, баранья лопатка, нож, алтайский бич-камчы, лучина, угольки, камни особой формы (например, напоминающие части тела и органы человека), косточки коленной чашечки марала или домашнего скота, каменные образования, находимые в органах животных, древние бронзовые ножи и каменные орудия.

Наиболее частным культовым атрибутом, находящимся в наше время в доме у всякого жарлыкчы и, в ряде случаев, просто у последователей «белой веры», является *жайык* — длинное (до метра и длиннее) полотнище светлой (желтой, голубой, чаще — белой) ткани или оторванная от полотнища лента шириной 3-6 см. *Жайыки* в виде длинных широких белых лент размещались на стене мужской (левой) стороны аила (шестиугольное срубное жилище алтайцев с очагом и конической крышей) алтайского жарлыкчы Н.Ч. в с. Верхняя Апшуяхта Шебалинского района. Покоробившиеся, в корке высохшего молока от многочисленных обрядов оживления *жайыки* находились в особом сакральном пространстве — в углу недалеко от очага, отделенные от остального пространства занавесью-көжөгө. *Жайык* в виде широкого полотнища я видел в этом же селе у алтайского шамана В.Р. Подобные *жайыку* культовые атрибуты находились у двери на мужской стороне аила теленгитского шамана О.А. — связанные вместе желтая и голубая ленты.

Наиболее необычным сакральным предметом-посредником был старый ковер, висящий на стене аила алтайского костоправа (тудачы) А.А., проживающего в селе Каспа Шебалинского района.

В ходе лечебного камлания ковер выполняет роль своего рода «портала», через который являются и уходят духи-охранители:

«А духов видел, они эти — воины, приезжали с этой горы (Сойох) несколько раз. Они приходили и прямо заходили — в ковер становились и туда уходили, в ковер-то. Вот прямо видел, когда обряд делал: в ковер становились вот так, и всё, не было их. А это говорят, что он *куручы* называется. Ну, сзади должен быть у меня. Ну, как воин-охранник. Сзади меня становились и всё. Они это: одни уходят, другие приходят. Ничё не говорят, просто в ковер заходят — раз! — и их нету. Охраняли меня, от всяких слов или чё ли, чтобы я ничего плохо-

го не делал. А они, вишь, если их-то видишь, плохого не надо делать, а они охраняют тебя. Скажешь или что-то плохое сделаешь — они уходят. Тогда беспомощным будешь, людей там не излечишь просто так. Они и сейчас приходят, да»¹.

Сновидческий и «реальный» опыт общения А.А. с миром духов, посвящение, принятое им несколько лет назад от одного из деятелей современного алтайского (нео)шаманизма, приемы ритуально-магической практики побуждают видеть в нем фигуру (нео)шамана. При этом лекаря пытались также посвятить в жречество *ярлыкчы*, многие односельчане считают его шаманом, но сам А.Ф. Акулов считает себя только костоправом, поясняя, что быть шаманом или *ярлыкчы* для него слишком тяжело. В своей ритуальной и лечебной практике А.А. чаще всего использует лучину, на которой видит болезнь пришедшего к нему человека и ее причину. Нож он не любит часто применять, ссылаясь на то, что это очень непростой, жесткий и опасный сакральный инструмент. Ранее А.А. проводил диагностику и лечение с помощью алтайского короткого, плетеного из кожи бича-камчы, однако бич со временем порвался и хранится теперь без применения в аиле лекаря.

На примере А.А., Н.Ч., О.А. можно особенно четко проследить сплетение разных — шаманистских, бурханистских — практик и мировоззрений, что, по всей видимости, является типичной чертой в деятельности современных религиозных деятелей, ищущих и находящих себя в различных толкованиях традиционных верований коренных тюркских народов Алтая². Профессиональное становление как (нео)шамана, так и лиц других ритуально-магических сакральных занятий, имеет сейчас много общих черт и коррелирует, видимо,

¹ ПМА: А.А., Алтай-кижи, сёк Кёббк, с. Каспа Шебалинского р-на.

² Подобные явления синкретизма, сплетения различных мировоззрений и практик отмечаются в работах современных алтайских исследователей, см. например: *Тюхтенева С.Л.* Современные представления о сакральном у алтайцев // *Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов».* Москва — Республика Алтай, 6–15 июля 2003 г. М., 2004. С. 258–267; *Садалова Т.М.* Элементы синкретизма в алтайской шаманской практике // Там же. С. 267–268; *Ямаева Е.Е.* Сказитель и шаман // Там же. С. 273–276.

со становлением новых синкретических религиозных практик, о чем наглядно свидетельствует широкий круг разнообразных предметов, используемых в качестве ритуально-магических инструментов этими лицами.

«Дома духов» в обряде и нарративе у народов Южной Сибири

К.Е. Розова, аспирант, РГГУ, Москва, jalokivi@yandex.ru

Вступление

Основная задача данной работы — изучить мифологические представления о доме духа-покровителя местности в традициях тюрков Южной Сибири. В рамках исследования проведен анализ тувинского культа поклонения горам и сооружения *оваа* — ритуальных конструкций, стержневого элемента в ежегодном тувинском обряде почитания гор.

Тувинские *оваа*, заимствовавшие свою форму и отчасти осмысление из монгольской традиции (монг. *обоо*)¹, сконструированы особым образом: внутри они имеют полое пространство, где расположены ритуальные предметы и где может находиться вершитель обряда во время моления. Необычная форма тувинского *оваа* нагружена символикой, реконструируемой нами как дом духа-адресата моления. Сходное мифологическое представление о доме духа мы находим в быличках южносибирских тюрков о встрече человека (часто — охотника) с духом-хозяином тайги. Сопоставляя основные смысловые элементы обрядового комплекса и текстов быличек, мы попытаемся ответить на вопрос, каким образом они пересекаются, и каким образом представление о доме духа повлияло на необычную форму *оваа*, заимствованного сибирскими тюрками от монголов.

В конечном итоге, сделаны черновые наброски к ответу на более глобальный вопрос о соотношении обряда и нарратива как двух важнейших форм, определяющих строй устной культуры.

О молении оваа

Тюркские народы Южной Сибири в своем большинстве имеют родоплеменное деление, точнее, деление на особые устойчивые общ-

¹ Монг. *овоо* (*овуу-а*) 'куча'. О монгольском *обоо* подробнее см.: Неклюдов С.Ю. «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре. М.: РГГУ, 2012 (Традиция-текст-фольклор: типология и семиотика) (в печати).

ности, называемые сеоки (*сöök* — алт. ‘род, поколение; кость, останки; кладбище¹). Люди в таких сообществах связаны отношениями кровного родства и свойства. Кроме того, принадлежность к одному сеоку подразумевает пользование единой родовой территорией (охотничьими угодьями)².

В отношении тувинцев правомерно говорить о сообществе, которое условно названо «аальной общиной» и которое в своей основе имеет патриархальные отношения. Обязательное условие существования аала — общая собственность на землю (поля, пастбища, лесные угодья); до последнего времени существовал обычай не заключать внутриаальных браков. Раз в год весной или осенью члены одного аала совершают совместное внутриаальное моление (*тарыырах*, или *оваа-тагыр*) ради благополучия всех членов аала³.

Модель взаимоотношений родственников внутри сеока проецировалась на умерших предков. Подобно живым, мертвые мыслились продолжением сеока, претендовали на родовые хозяйственные территории и находились с живыми в родственных отношениях и взаимных обязательствах. Умершие предки, пребывая в другой реальности (в «истинной земле», т.е. в мире мертвых), становились духами-хозяевами территории живых и могли распоряжаться неподконтрольными людям ресурсами.

Терминами родства обозначается степень мощи духов и их близости людям. Родовая классификация проецируется на мир духов-покровителей, а через них — собственно на предмет покровительства, т.е. на природные объекты, которые, таким образом, включаются в структуру сеока и также становятся кровными «родственниками» членов рода. В этом смысле особое значение приобретают родовые горы. Находясь непосредственно на родовой территории, такая гора играла роль ее знака и сакрального центра. Традиция размещала там территорию обитания предков и духов-покровителей рода, там мыслился некий символический центр сеока, наивысшая точка родового потенциала и наиболее священная и богатая земля. Такая гора стано-

¹ Ойротско-русский словарь / Под ред. Н.А. Баскакова. М.: ОГИЗ, 1947.

² *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае // Советская этнография. № 2. 1946. С. 155.

³ *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. С. 128.

вилась как бы эквивалентом рода.

Поклонение горам в тувинской традиции приобрело форму почитания *оваа* — особого шалаша из жердей и веток, сооружаемого на священных местах. Внутри помещались фигурки различных диких и домашних животных. Согласно местным верованиям, «...*оваа* поставлены [...], чтобы скот размножался и зверь в лесу не переводился»¹. По своему местоположению, функции и форме *оваа* можно назвать своеобразной метафорой родовой горы.

Н.Ф. Катанов подробно описал ежегодное тувинское празднество, совершаемое у *оваа* всем коллективом — аалом². Согласно этому описанию, во время праздника лама входит внутрь *оваа* и читает священное писание (очевидно, буддийский текст). Если ламы нет, то шаманит шаман, как внутри *оваа*, так и вне его, трижды посолонь обходя вокруг *оваа*. Мужчины сидят отдельно от женщин: мужчины по одну и женщины по другую сторону *оваа* (или дверей его). Водку и чай (перед питьем) брызгают вверх каплями на 4 стороны земли (которым помогает господин-медведь, праотец людей). После камлания колют у *оваа* овцу. Голову овцы втыкают на шест, а шерсть водружается у дверей *оваа*. Куски мяса (4 штуки) кладут в благоухающую и горящую медленным огнем богородскую траву (число кусков, полагаемых в нее, увеличивается от количества прибывших на празднество семейств). Мяса этого никто не ест. Далее начинается общее угощение, возле *оваа* устраивается борьба и бег взапуски. На шею лошади, опередившей других, шаман навязывает белую ленточку или лоскут белой материи. Такая лошадь называется *ыдык*, т.е. лошадь, посвященная Эрлику или Бурхану.

Имеется описание Л.П. Потапова, которое посвящено композиции объектов, находящихся в непосредственной близости от найденного им *оваа*: «Под горкой, где расположен *оваа*, в долине (с восточной стороны) находятся два небольших каменных курганчика, от которых тянутся (на восток) два длинных ряда камней, поставленных

¹ Кон Ф. Экспедиция в Сойотию // Урянхайский край: перекресток мнений (конец XIX — начало XX вв.). [Б.м.] Т. 4. С. 245.

² Образцы народной литературы тюркских племен / Изд. В. Радлов. Ч. IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: Перевод / Соб. и пер. Н.Ф. Катанов. СПб., 1907., С. 81.

вертикально. Современные тувинцы называют этот древний памятник *орантагды ээзинин аргыр оруу* — *дорога хозяина гор и лесов*, по которой он будто бы часто ходит»¹. Последнее замечание особенно важно: раз у *оваа* проходит дорога духа, то именно здесь, у *оваа*, находится наиболее вероятное «место встречи» духа и человека.

Итак, *оваа* — это место встречи с духом. Кроме того, мы можем предположить, что тувинский вариант *оваа* нагружен семантикой жилища, местообитания духа. Косвенно нашу мысль подтверждают формальные характеристики *оваа*: оно полое, имеет вход, ориентировано на восток. В нашем распоряжении нет текстов тувинской традиции, прямо говорящих об *оваа* как о жилище духа, однако нечто подобное встретилось нам в традиции агинских бурят². Согласно исследованию А.Г. Гомбожапова, во время моления *обоо* с южной стороны от него натягивали матерчатый шатер, близ которого привязывали коня и ставили фигуру в бурятском головном уборе, шлеме, железном панцире, с луком и стрелами в руках. Эта фигурка осмысливалась как хозяин *обоо*³.

Вход внутрь *оваа* доступен не каждому: туда может попасть только избранный, особо выделенный человек, знающий «правила поведения» внутри *оваа*. В ритуале это шаман или лама.

Сюжеты быличек

Л.П. Потапов упоминает о существовании охотничьих легенд у разных племен Алтая, в которых охотник встречается с горными людьми — особыми персонажами, выполняющими роль «хозяев» территории⁴. Большинство таких текстов скорее «охотничьи», хотя встретиться с горными людьми рискует любой человек, попавший в тайгу по какой-то надобности⁵.

¹ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. С. 359–360.

² Этнолокальная группа, переселившаяся в нач. 19 в. в Забайкалье из долины р. Индога (юго-восток Иркутской обл.).

³ Гомбожапов А.Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX–XX в. (традиции и инновации). Новосибирск, 2006. С. 108.

⁴ Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. № 2. 1946. С. 159.

⁵ См. тексты: Бурнаков В.А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2006. С. 146–

Героем подобных текстов становится «простой человек преклонных лет», «один охотник», «четыре мужика», «девушка по имени Софья». Мифологический противник тоже может быть разным: шулбус, дух-хозяин тайги, *«таг хыс — горная девушка»*, «белоглазый лось — *ызых* хозяев гор», «хозяйка этой местности», горные люди, горный парень, медведь. Варьируется и место действия: знакомый рассказчику перевал или склон горы, охотничья стоянка в тайге, отроги хребта или дорога у подножия горы. Время встречи — ночь (иногда полнолуние). Суть встречи тоже весьма разнообразна: человек просит у духа богатства; дух налагает на человека запрет рассказывать о встрече (который сразу же нарушается); охотник спасает хозяйку тайги от аза-шулбуса; человек только видит (замечает) духа; охотник убивает особое животное — скот духа; горный парень знакомится с человеческой девушкой и т.д. В хакасских текстах часто описывается жилище горных людей внутри горы и попадание туда человека. Последствия таких встреч бывают печальны: человек умирает в мучениях или сходит с ума, болеет скот; бывает и положительный исход — человек получает от духа какие-то блага, если знает «правила общения»: «старик получил скот семи видов [т.е. разбогател], послал шулбуса за зеленым конем [формула невозможного]». Интересен встречающийся и у тувинцев, и у хакасов мотив награды героя даром пения — традиционного занятия шамана и сказителя, т.е. особых людей, через которых с человеческим сообществом разговаривают духи.

Особый интерес представляет характеристика горных людей и хозяев тайги: им присуща родоплеменная социальная организация и экзогамия; важен коричневый цвет — «любимый» цвет горных людей: в хакасской традиции он соотносится с цветовой символикой животного (коня), ежегодно посвящаемого на общем молении родовому духу-покровителю, локализованному в горах; вообще связь горных духов с лошадьми особо подчеркивается в устных текстах. Важно представление о внутреннем пространстве горы как об источнике и изначальном местопребывании горных людей — это дает нам повод вспомнить о понимании *оваа* как о

150, 165. Фольклор тувинцев Бай-Тайги: в записях от школьников / Сост. Н.А. Алексеев, У.А. Донгак. Новосибирск, 2006. С. 11–13.

предположительном местопребывании духа. Для каждого такого персонажа традиция определяет свою гору, свою тайгу, с которой он неразрывно связан. Период активности горных людей совпадает со временем общаальных молений *оваа*: весна и осень. В содержании быличек находит место и представление о духе-покровителе рода как о совокупности умерших ранее родственников: стремление увести человека в гору напрямую связано в текстах с представлением о человеческой смерти.

Обряд и нарратив: пересечения и переключки

В комплексе представлений, на которых строится обряд, и повествовательных мотивов в быличках имеются очевидные смысловые пересечения:

1. Внутреннее пространство горы — место жительства хозяина тайги и «сакральный центр» рода;
2. Связь представления о горных людях с представлением об общности умерших предков;
3. Совпадение цветовой символики — коричневый цвет одежды горных людей и коричневая масть посвящаемой духу лошади в обряде;
4. Медведь как образ духа в быличке и как адресат моления на *оваа*;
5. Перенос модели социальной организации на совокупность духов родовой территории, следы которой прослеживаются и в текстах быличек, и в обращениях к духу-адресату в обряде.

Однако существуют непересекающиеся, но особым образом соотносимые смысловые элементы былички и обрядового текста:

- 1) «Скот» хозяина тайги (таежные звери) в быличках коррелирует с фигурками диких зверей, размещаемых внутри *оваа* ради удачи на охоте и достатка людей;
- 2) Если в быличке «шаманы часто общаются с горными людьми, летают внутрь горы», то существует и «обратное» представление: у горных людей имеются свои шаманы¹; в обряде контакт шамана с духами строго регламентирован;

¹ Бурнаков В.А. Указ. соч. С. 154, 158.

3) Социальная классификация переносится на духов в устных текстах, откуда появляется представление об их экзогамных свадьбах;

4) По-особому в быличках обыгрывается локализация хозяина тайги в горе: возникают представления о внутренних «горных поселениях», а юрта хозяина тайги на вершине горы по форме и местоположению оказывается сходной с *оваа*;

5) Цель обряда — обеспечить контакт людей с духом, на что направлены все ритуальные действия. В быличках же и в описаниях практик повседневности имеются скорее противоположные рекомендации — как избежать встречи с духом (нельзя спать и петь в горах¹; надо уходить от преследующего духа за реку; надо произнести обережную формулу²).

Соотношение обряда и нарратива: тувинское оваа и жилище духа в быличках

Мы полагаем, что найденные смысловые пересечения говорят о единой мифологической основе и обряда, и нарратива. По своим базовым, глубинным мифологическим функциям горные люди, хозяин тайги и дух-хозяин *оваа* — это один и тот же персонаж; равным образом *оваа* выражает примерно то же значение, что и жилище горных людей внутри горы.

Общее для обряда и нарратива — сюжет, который разворачивается во времени, но если устный текст последовательно излагает ситуацию, то обряд с его визуальным каналом восприятия может содержать несколько одновременных «сюжетных» линий, хотя и имеющих общую направленность, обусловленную целеполаганием всего действия; в этом плане обряд и нарратив качественно различны. Кроме того, быличка и обряд имеют разную прагматику: быличка учит, инструктирует; тогда как обряд представляет собой «диалог» с сакральной инстанцией, нужный для получения жизненных благ, для упорядочивания окружающего мира и социума. Таким образом, реальность былички и реальность обряда взаимно исключают друг дру-

¹ Там же. С. 154, 158–159.

² Там же. С. 152.

га, а один и тот же мифологический элемент, попадая в каждую из этих кодовых систем, проявляется в разных формах, разных функциях и разных ракурсах.

В обряде символическая идея находит свое выражение в бытовом предмете или действии, которое лишь каким-то одним признаком передает символическое значение. В быличке также, часто в ущерб правдоподобности повествования, неизменными остаются определенные свойства персонажей. Таким образом, быличка и обряд по-разному манифестируют одно мифологическое представление, которое, по сути, является совокупностью порой не согласованных между собой семантических элементов. Здесь можно обнаружить как область общих смыслов, так и границы их пересечения; в каждом из способов передачи сообщения, при разных «условиях игры» актуализуется свой набор признаков.

Необходимо отметить, что обряд, часто совершаемый автоматически, не требует глубокой рефлексии. Заложенные в обрядовых действиях смыслы словно бы каждый раз проговариваются до конца без специального обдумывания. Рефлексия обрядового действия и, соответственно, актуализация мифологического знания происходит только в той степени, в которой это оправдано прагматикой коллективных действий: например, когда встает вопрос, совершать или не совершать обряд, в силу вступают рассуждения типа «так все делают», «делаю на всякий случай» и проч.; какой-то уровень рефлексии все же имеется. Таким образом, к возможным зонам пересечения нарратива и ритуала добавляется еще и обрядовая рефлексия. Вероятно, можно искать тот уровень семантической глубины мифологического знания, на котором прослеживаются эти пересечения.

На предметном уровне в рамках обряда моления *оваа* происходит артикуляция верования в принадлежность диких зверей духу-покровителю родовой территории. В быличках проговаривается, как и при каких условиях хозяин тайги распоряжается своим скотом, а в обряде шаман осуществляет регламентированный традицией контакт с духом. Быличка сохраняет посредническую функцию шамана, но показывает вероятность ее бесконтрольного использования (шаман как бы оказывается «по другую сторону» от человеческого общества). В обрядовых обращениях к покровителю рода просматривает-

ся представление о социальной классификации духов и их родственной связи с людьми, а в быличках изображаются экзогамные браки духов. В рамках обряда на предметном уровне моделируется представление о доме духа на вершине горы, а в быличках дома и даже селения духов показаны четче, лишены символической условности: дом духа имеет вид полноценного (либо «перевернутого», старого, сломанного) человеческого жилища. Если в обряде реализуется последовательность обязательных действий для успешной коммуникации с духом, то быличка скорее учит избегать этого контакта, рассказывая о возможных печальных для человека последствиях неудачной коммуникации. В текстах быличек формальные и функциональные характеристики мифологических элементов не изменяются, но описаны традицией как бы «изнутри», как бы с точки зрения самих духов.

Таким образом, говоря о связи необычной формы *оваа* и представлений о доме духа, содержащихся в быличке, объяснять форму *оваа* прямым влиянием нарратива, безусловно, никак нельзя. Ясно, что заимствовав форму *обоо* у монголов, тувинская традиция модифицировала ее в соответствии с актуальным мифологическим представлением о доме духа-хозяина тайги. Таким образом, сюжет о встрече человека с хозяином тайги и *оваа* как модель дома духа не связаны напрямую, но относятся к общему базису мифологических представлений тюркских народов юга Сибири, то есть связаны на более глубоком уровне. Юг Сибири — это «пограничная зона» распространения *обоо*, а сюжет встречи человека с хозяином территории — сугубо таежный сюжет. Поэтому можно предположить, что изменение формы *обоо*, в результате которого возникла структура тувинского *оваа*, произошло уже на территории тюркской культурной зоны.

Мифологический персонаж «Хызыр Ильяс»: проблема сравнительной характеристики

Л.Х. Давлетшина, к. филол. н, в. н. с., Республиканский
центр развития традиционной культуры, Казань,
leyla.davletshina@yandex.ru

На сегодняшний день фольклористика выработала традиционный подход к мифологической системе как к замкнутому разделу верований или как к системе известных по быличкам фольклорных персонажей, что представляется явно недостаточным, так как не раскрывает связей мифологических персонажей с ритуально-магической, бытовой и обрядовой практикой носителя традиции. Рассмотрение народной демонологии как многосоставной системы, включающей персонажей и основные мотивы и сюжеты из сферы «низшей» мифологии, связано с понятием мифологического текста. Мифологический текст понимается как текст, функционирующий в разных формах бытовой, полуобрядовой и обрядовой речи, содержащий сведения о демонологических явлениях и воспроизводящийся в определенных тематических, языковых и ситуативных формах.¹ Кроме фольклорного материала, который традиционно привлекается при изучении персонажей низшей мифологии (былички, сказки, предания и легенды), в исследованиях представляется необходимым учитывать многообразные малые жанры фольклора, а также данные обрядовой традиции, например ритуальное кормление «йорт иясе» ('хозяин дома') или изгнание «пәри» ('пәри'), мотивировки ритуально-магических действий, запретов и нормативных предписаний. Привлечение такого широкого круга источников приводит к расширению системы мифологических образов, включению в демонологическую систему образов с менее выраженным мифологическим статусом, а также раскрытию системы признаков и функций, характеризующих мифологический персонаж (далее МП).

При таком подходе иначе выглядит и проблема сравнительного

¹ *Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10]. М.: Индрик, 2006. С. 150.

описания МП, который в разных локальных традициях может иметь иные имена и разные наборы функций. Для решения этой проблемы необходима обеспеченность достаточно полным материалом по разным локальным традициям и разработанность методики такого сравнения. Мифологических текстов по народной демонологии татар, имеющих в фондах и библиотеках научных центров, опубликованных в сборниках и исследованиях по фольклору на сегодняшний день крайне недостаточно, поэтому они не позволяют провести сравнительное исследование одного МП по данным различных локальных традиций. Однако имеющиеся полевые материалы помогают обозначить начальные точки для дальнейших научных разысканий. Так же обстоит дело и с методикой сравнительного изучения МП. С этой целью сектором этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН была разработана схема описания МП, включающая набор характеристик, по которым можно идентифицировать любого МП, а именно названия, ипостаси, внешний облик, локусы, характерные занятия, функции, взаимоотношения с человеком.¹ Использование данной схемы предполагает выявление характерных черт МП на разных уровнях: лингвистическом, морфологическом, функциональном. Таким образом, проявляется целостный образ, набор характеристик и функций МП, который невозможно реконструировать без привлечения широкой источниковой базы.

В данной работе предлагается опыт сравнительного изучения МП на материале различных источников и локальных традиций. Из огромного многообразия МП мы избрали образ «Хозер Ильяса», который представлен достаточно широким набором признаков и функций в традиционной культуре татар. В представленной ниже таблице приводится сравнительное описание данного персонажа в соответствии с вышеуказанной схемой на материале двух локальных традиций: заказанских и западносибирских татар. Следует оговориться, что имеющийся у исследователя материал, ограничивается Высокогорским, Тюлячинским, Пестречинским, Зеленодольским, Балтасинским районами в Заказанье, Тюменским и Ялutorовским района-

¹ *Виноградова Л.Н.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал.* М., 1994. С. 40–44.

ми в Тюменской области РФ. В связи с чем следует отметить, что материал для сравнительной характеристики данного МП не охватывает вышеуказанные традиции полностью и требует дальнейших дополнений.

№	Признаки описания	Заказанские татары	Западносибирские татары
1.	Названия, ипостаси	Хызыр, Хызыр Ильяс, Хозер, Хозер Ильяс, юл иясе, кыр иясе	Хосер Ильяс баба, Хосер бабай, юл иясе, Хосер, Ильяс
2.	Ипостаси	Антропоморфное существо	Антропоморфное и зооморфное существо
3.	Социальный статус, внешний облик	Белобородый старец (с чалмой), старик в старой одежде, мужчина, пожилая женщина (очень редко)	Собака, корова, белобородый старец, нищий. Телесная аномалия, по которой его можно узнать: отсутствие большого пальца правой руки, отсутствие кости среднего пальца правой руки.
4.	Атрибуты, спутники	Палка, плеть, конь	Палка
5.	Количественная характеристика МП	В большинстве случаев представляется как одиночный образ (Хозер или Хозер Ильяс), но может встречаться и в виде парного образа: Хозер и Ильяс	Встречается и одиночный (Хосер, Хосер Ильяс), и парный образ (Хосер баба и Хур кызы, Хосер и Ильяс)
6.	Генезис	Пророк или затрудняются ответить	Души неженатого молодого человека и незамужней девушки или затрудняются ответить
7.	Локусы	Дорога, поле, огород, родник, гора, дом	Реки, дорога, дом
8.	Время функционирования	В любое время суток	В любое время суток, в единичных случаях после радуги
9.	Функции	Попечительная (наделять богатством, удачей / наказывать; помогать заблудшим на дорогах); прогностическая (предсказывать будущее);	Попечительная (наделять богатством, удачей / наказывать; помогать заблудшим на дорогах, утопающим); прогностическая (предсказы-

		патронатная (связь с водной стихией, появление родников, воздействие на природные явления, растительность)	вать будущее); патронатная (связь с водной стихией, вызывание дождя, воздействие на природные явления, растительность)
--	--	--	--

Исходя из вышесказанного, становится ясно, что данный МП имеет распространение в двух указанных локальных традициях татар. В традиции заказанских татар Хызыр Ильяс в большинстве случаев представляется как одиночный образ, но может встречаться и в виде парного персонажа. В сообщениях западносибирских татар данный персонаж представляется и как одиночный Хосер, Хосер Ильяс, и как парный образ Хосер баба и Хур кызы, Хосер и Ильяс. Интересно представление информантов о том, что у мальчика Хосер была сестра-близнец Хур кызы. По их мнению, эти персонажи символизируют души неженатого молодого человека и незамужней девушки. В связи с этим существует обычай оставлять воду в небольшой посуде в хозяйстве, для того чтобы Хур кызы могла прилететь и испить воды (Тюменский район Тюменской области, 2007).

При сравнительном исследовании выделяются общие и специфические черты данного персонажа, но удивительная однообразность его функций позволяет предположить, что данная система признаков объединяет МП в единое целое. Под функцией в фольклористике принято понимать «действие, которое имеет конкретную прагматику, иллюкутивную цель, ради которой персонаж совершает данное действие»¹. При таком подходе мифологический персонаж рассматривается не как мифологический образ, а как пучок функций и признаков, скрепленный именем, который может иметь широкий круг форм языкового выражения. Исследование МП на уровне мифологической функции позволяет выявить базовые признаки данного персонажа и его локальные особенности. Рассмотрим их подробнее.

Помощь нуждающимся в ней людям — постоянная функция данного персонажа. Однако в рассматриваемых локальных традициях попечительная функция реализуется в разных формах. Основной

¹ Левкиевская Е.Е. Указ. соч. С. 172.

формой реализации этой функции, активной в обеих традициях, является помощь заблудшим путникам. Другая форма представляет собой наказание за отказ в помощи или наделение удачей и богатством тех, кто проявляет доброту к случайно забредшему нищему, в образе которого предстает Хызыр Ильяс.

Конкретное содержание этой формы различно и может быть сведено к следующим мотивам. В Заказанье активен сюжет о проклятой деревне, в различных вариантах которого говорится о появлении в селе нищего и уставшего старика, которого отовсюду прогоняли: старец, с трудом выбравшись из деревни, проклял ее. В ту же минуту деревня ушла под землю, и на ее месте образовалось бездонное озеро. У западносибирских татар широкое распространение получает мотив нахождения клада человеком, который помог нищему, представшему в образе Хызыр Ильяса.

Прогностическая функция Хызыр Ильяса входит в число основных, а ее конкретные формы подвержены локальным изменениям. Основными формами предвещения становятся появление МП в облике человека или животного или явление его во сне. В качестве примера приведем предание о происхождении фамилии одной семьи. Однажды к пожилым людям, у которых не было детей, пришел старец в белой одежде и предсказал рождение сына, который будет жить только в том случае, если его назовут Бабанияз. Но старики забыли имя, и мальчик умер. После этого случая у них вновь появился белобородый путник и написал им это имя. Родившегося после этого ребенка назвали Бабанияз. (Мамадышский район РТ, 2003). Способность исследуемого МП предвещать грядущие события в жизни семьи или рода отмечается в обеих исследуемых традициях, но активность употребления форм не совпадает.

В исследованиях по татарской фольклористике с Хызыр Ильясом связывается лишь попечительная и прогностическая функции¹, тогда как полевые материалы указывают и на наличие патронажной функции. Содержательное наполнение данной функции в указанных традициях различно. Мифологические тексты, записанные у заказанских татар, дают возможность предположить наличие связи между

¹ Садекова А.Х. Идеология ислама и татарское народное творчество. Казань: Фикер, 2001. С. 135.

Хызыр Ильясом и природными явлениями, а также обеспечением плодородия. О приходе весны в этой локальной традиции судят по палке, воткнутой в снег 19 апреля. Если уровень снега за ночь не понизится, говорят, что «Хозер еще не взмахнул плетью» (Зеленодольский р-он РТ, 2008). В Кукморском районе РТ после сбора урожая оставляют несколько картофелин Хызыру (Кукморский район РТ, 2008). В связи с патронажной функцией данного МП интересны также легенды о возникновении родников. Сюжеты отличаются разнообразием, но основной мотив появления родника на месте, которое определил Хызыр, остается постоянным.

В представлениях западносибирских татар актуализируется связь Хызыра с водной стихией. Информанты сообщают, что при переправе через реку необходимо произнести следующие магические слова: «Хосер жиргә ташласын» («Пусть Хосер бросит нас на землю»). Здесь же актуальны поверья о том, что Хосер и Ильяс появляются после дождя и их можно увидеть на концах радуги. Необходимо отметить, что при проявлении патронажной функции данного МП за редким исключением актуализируется имя одиночного персонажа «Хозер» или «кыр иясе», тогда как остальные функции в основном связаны с парным образом Хозер Ильяс.

Таким образом, сравнительная методика исследования МП, представляемого как пучок функций и признаков, скрепленных именем и имеющих широкий круг форм языкового выражения, позволяет наметить основные моменты в формировании этого образа, также его локальные особенности. Исследованный материал свидетельствует о существовании достаточно четкого субстанционально оформленного персонажа, который проявляет функциональную однообразность в различных мифологических текстах, но содержательное наполнение функций варьирует в границах каждой традиции. Интересен тот факт, что наряду с попечительной и прогностической функцией Хызыр Ильяса определяется и патронажная функция, которая позволяет значительно расширить границы исследования. В данном случае функция МП становится основополагающим фактором в его классификации и позволяет объединить варианты в один исходный персонаж.

Мифологические рассказы и поверья коми-пермяков о небесных явлениях¹

Т.Г. Голева, к. ист. н., Пермский государственный педагогический университет, Пермь, golevat@yandex.ru

Небу, небесным светилам и небесным явлениям посвящено немало мифологических рассказов коми-пермяков, это космогонические, этиологические мифы, легенды народного православия и др. В данной работе рассматривается содержание поверий о небесных явлениях, связанных со световыми оптическими атмосферными эффектами. На наш взгляд, в научной фольклорной и этнографической литературе данным представлениям уделялось недостаточно внимания, а вместе с тем они широко распространены среди коми-пермяков и остаются актуальными в настоящее время. Цель работы — изучение народного восприятия природных процессов.

Повествования о небесных явлениях не всегда имеют законченное фольклорное оформление, они могут представлять собой лишь его описание в рамках народной трактовки или его обозначение и истолкование. Обычно они краткие, состоят из одного-трех предложений. Существуют и более развернутые тексты, в их структуре выделяются зачин, основная часть и концовка. В зачине называются условия, при которых происходило событие, в основной части дается описание увиденного небесного явления, концовка содержит интерпретацию явления или повествует о его последствиях. Как тексты, так и краткие повествования были зафиксированы в качестве ответов на вопросы о приметах, знамениях, праздниках, а также о конкретных небесных явлениях.

Описываемые явления по их форме и народной идентификации можно условно обозначить как: 1) радуга, 2) утренняя и вечерняя заря, 3) молнии или вспышки света, 4) «отворение» неба, «столбы» или полярное сияние, 5) неопознанные явления.

Радуга на коми-пермяцком языке — *енёшка*, *ёшкамёшка* (сев.) (*ен* — ‘бог, небо’, *ёш* — ‘источник’, *ёшка* — ‘бык, вол’). Обще-

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РФНФ № 11-11-59004а/У.

распространенно поверье, что радуга пьет из водоемов воду. В одном рассказе говорится, что это небесный бык Христа склоняется к реке¹, в остальных она не олицетворяется. Верят, что если увидеть место, где радуга касается земли, обязательно сбудется желание, а если добежать до этого места на одном вздохе — там можно найти золото². Последнее поверье менее известно, вероятно, это позднее заимствование от соседнего русского населения.

Утренние и вечерние зори редко становятся темой коми-пермяцких мифологических рассказов, по-видимому, оттого, что это обычное явление. В некоторых местах их называют *зорничазз*. Мало, но встречаются рассказы об «игре» солнца утром на Пасху. Описывают ее как *стӧлббес* ‘столбы’ света. Несомненно, «игру» света связывают с религиозным праздником и считают божественным знаком: *Смотрели на солнце. Оно играет разными цветами*³. Более развернутых поверий, аналогичных славянской традиции⁴, зафиксировано не было.

Грозовая молния на коми-пермяцком языке — *чарньӧв* (ср.: *чарӧтны* ‘ударить молнией’, *ньӧвӧсь* ‘стрела’). Согласно народным легендам, молнии — это 1) камни, которые бросает Илья Пророк, 2) огненные стрелы Бога или Ильи, 3) искры от ударов плетью Ильей по лошади или сама его плеть. Коми-пермякам известно поверье о том,

¹ Полевые материалы (далее — ПМ). с. Ошиб, Кудымкарский р-н. Образ радуги-быка присутствует и в детской прибаутке, где *енӧшка* пасется на зеленом лугу. См.: Традиционный фольклор народов Прикамья. Т.1: Антология коми-пермяцкого фольклора [Электронный ресурс]. Пермь, 2007. (CD-ROM). В представлениях других народов в образе крупного рогатого скота описываются тучи и другие небесные объекты, образ небесного быка присутствует в мифологии удмуртов. См.: *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. С. 79–91; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других народов: в 3 т. Т.1. М.: Совр. писатель, 1995. С. 238–247.

² ПМ. д. Рочево, д. Пятино, Кудымкарский р-н, 2007 г.

³ ПМ. Зап. от Семериковой А.С., 1929 г.р., д. Нятяино, Косинский район, 2001 г.

⁴ *Толстая С.М.* Солнце играет. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М.: Наука, 1986. С. 8–11; *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: «Индрик», 2002. С. 559–561.

что молнии поражают грешных людей, но в настоящее время оно оспаривается и перестает быть актуальным.

Другие молнии или вспышки света на небе, а также время их появления называют *калёные ночи* (*калёны ночи, калинные ночи*), *исполоки, сполоки, зорянкаэз*, а также *сьолаэз янсöтö* ‘рябчиков разделяет’¹. Отметим, что большинство названий русскоязычного происхождения, что очевидно свидетельствует о влиянии на изучаемые представления русского населения². *Сполоки* обычно появляются с наступлением темноты и могут длиться в течение ночи в конце летнего и начале осеннего сезона. В единственном примере этот период ограничивается точными датами: от Ильина дня до «Госпожьего дня» (02–28.08)³. Кроме этого, по хозяйственному календарю *калёные ночи* связывают со временем налива зерна: *Кöр калёные ночи, рудзöгыс пö поспевают* («Когда калёные ночи, мол, рожь поспевают»)⁴. Порой отмечается, что *калёные ночи* наблюдались в прошлом, а в настоящее время их нет или они очень редки. Местом вспышек становится небо, без уточнения конкретных сторон света, лишь единожды говорится, что молния *быдöс небоас югьялö* («по всему небу сверкает»).

В описаниях вспышек обычно используется сравнение с молнией вместе с указанием на ее необычные черты — отсутствие грома и дождя, появление только в темное время суток, большая частотность: *Молния есть, а грома нет. Светло так*⁵. Это вспышки очень яркого

¹ Возможно, это обычные грозовые молнии на более отдаленном расстоянии, поэтому грома не слышно, или это еще не до конца изученное явление. См.: *Белецкий А.Б.* Временные характеристики оптических вспышек излучения ночного неба // Байкальская молодежная научная школа по фундаментальной физике [Электронный ресурс]. Иркутск, 1999. Режим доступа: <http://bsfp.media-security.ru/bsff1/index.htm>

² Среди русских распространены названия осенних зарниц *исполохи, калинки, калинники, хлебодары, хлебозоры, хлебороды*. См.: *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Современное написание. В 4 т. Т. 2. М.: Русский язык, 1989. С. 78; *Словарь пермских говоров*. Вып. 1. Пермь: Изд-во «Книжный мир», 2000. С. 373; *Черных А.В.* Русский народный календарь в Прикамье. Ч. III. Словарь хронимов. Пермь, 2009. С. 274.

³ ПМ. Зап. от Радостевой Н.К., 1928 г.р., д. Кекур, Кудымкарский р-н, 2004 г.

⁴ ПМ. Зап. от Мелентьевой Л.А., 1939 г.р., д. Важ-Пашня, Кудымкарский р-н, 2007 г.

⁵ ПМ. Зап. от Поповой И.Д., 1931 г.р., д. Пятина, Кудымкарский р-н, 2006 г.

света, они озаряют большое пространство, цвет их называют редко.

Коми-пермяки данное явление интерпретируют почти однозначно — вспышки разделяют птиц (птенцов от матерей или стаи на группы) и, как уже говорилось, связаны с созреванием злаковых культур. В настоящее время редко эти небесные явления соотносят с каким-либо мифологическим персонажем, иногда называют, что это *Ен* 'Бог' разделяет птиц, а в начале XX в., по зафиксированному К.Ф. Жаковым поверью, считалось, что эти огненные вспышки производит *Каленик*¹. В конце лета (11 августа) отмечается день памяти христианского мученика Калинника. По-видимому, сходство имени святого с народным обозначением данного периода времени или с цветовыми характеристиками небесного явления стали причиной наделения христианского персонажа обозначенными функциями.

В восточнославянской традиции зафиксированы разнообразные названия подобных «зарниц», они связаны с разными календарными сроками². На территории Пермского Прикамья они преимущественно соотносятся с периодом созревания злаковых культур, а кроме этого имеют отношение к представлениям о дожде и о «разделении» птиц³. Следует отметить, что в других регионах, помимо прочих воззрений, вспышки света также связываются с птицами (воробьями, рябчиками), и существуют похожие мотивы рассказов: «...рябцы, распуганные грозами рябиновых ночей, разбиваются на мелкие стайки и скликаются...» (Смол.)⁴. Хотя Т.А. Агапкина и А.Л. Топорков считают, что славянские наименования явления, образованные от названия птицы («воробьиные ночи» и др.) имеют отношение к слову 'рябой'⁵, то есть определяют цвет ночного неба.

Следующая группа рассказов, предположительно описывает се-

¹ Жаков К.Ф. По Иньве и Косе. Этнографический очерк // Живая старина. 1903. Вып. 4. С. 409–421.

² Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М.: Наука. 1989. С. 230–239.

³ Словарь пермских говоров. Указ. соч. С. 373; Черных А.В. Указ. соч. С. 274.

⁴ Цит. по: Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Указ. соч. С. 238.

⁵ Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Указ. соч. С. 245.

верное сияние или световое явление во время заката солнца. Коми-пермяки называют его *еныбӧс* 'двери неба/бога', *стӧлббес* 'столбы', *кымӧр оссьӧ* 'туча/небо открывается', *небо орсьӧ* 'небо играет'. Случается оно изредка в вечернее, ночное или утреннее зимнее время (сезон указывается не всегда). Во многих рассказах временем его появления называются годы перед или во время Великой Отечественной войны.

Данное явление наблюдают не только на небе, его отблески видели и на потолке избы. По форме оно напоминает двери, щель, линию, занавес, воронку, радугу, фигуры коней. В отличие от кратковременных вспышек это явление чуть более длительное, оно сначала увеличивается в размере (расширяется), а затем уменьшается (сужается) и исчезает. Максимально в одних вариантах оно достигает размера двери, в других — охватывает половину неба. В описаниях достаточно часто указывается цвет — красный, алый, желтый, зеленый, черный; отмечается игра цветов.

Название *еныбӧс* может указывать на то, что данное явление воспринимается как божье знамение. Некоторые считают, что при его появлении нужно молиться. Информантами оно расшифровывается неоднозначно: предсказывает войну, гибель людей на войне, победу в войне, благополучие в жизни увидевшего его человека. Верят, что в «отворяющемся» небе может появиться фигура человека, но развернутого текста об этом представлении и интерпретация его значения не зафиксированы. Однако вариантом развития данного поверья может быть описание сна, в котором небо тоже отворяется, после чего человеку является Бог: *Во сне я видела: открылось бы небо и бог тут. Вот бог и бог есть, стоял. А с той стороны туча идет, черно. А потом я проснулась*¹. В настоящее время при описании подобного небесного свечения появляются новые варианты трактовок, так в одном рассказе предполагается, что его происхождение связано с инопланетянами.

Аналогичные представления о «столбах» света на небе или о том, что «небо открывается», «небо рыдает» распространены среди рус-

¹ ПМ. Зап. от Зубовой Е.С., д. Пятина, Кудымкарский р-н, 2006 г.

ского¹, марийского² населения Пермского края, они имеют схожие толкования. Вероятно, это общее для народов европейского Севера России и Приуралья поверье, временем его особой актуализации можно назвать середину XX в., так как оно часто связано с представлением о войне.

К последней группе относятся рассказы о небесных явлениях, которые рядом признаков отличаются от вышеназванных и иначе объясняются информантами. Они появляются также вечером или ночью, либо время в повествовании не указывается. По сравнению с остальными они как будто находятся ближе к человеку — спускаются к земле, падают на голову, поднимаются из-за леса. По форме напоминают нить, светящийся шар, вспышки, зарево размером метр на метр. В одном случае на небе увидели крест, при этом никаких дополнительных цветовых особенностей в рассказе не называется; в другом — человека в белом одеянии как будто спустившегося с неба. Таким образом, варианты данных оптических явлений достаточно разнообразны, некоторые из них имеют сходство с осенними зарницами или с полярным сиянием, большинство характеризуется ярким свечением. Они особо никак не называются, известен лишь один вариант обозначения светящегося шара — *огневка*³.

Подобные небесные явления часто воспринимаются в качестве своеобразных знаков. Например, поднимающийся от часовни светящийся шар предвещает закрытие храма, от дома — его запустение; крест в небе — смерть матери. Иногда небесное свечение остается просто неразгаданным феноменом, хотя существуют попытки его нового прочтения. Так, предполагают, что вспышка — это форма сообщения от НЛО об их существовании, падение чего-то неизвестного во время зарева — это приземление ракеты, или падение осколка от нее.

Итак, рассмотренные тексты описывают реально возможные световые атмосферные явления, но все они народным сознанием мифо-

¹ Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь: изд-во ПониЦАА, 2006. С. 160.

² ПМ. Зап. от Алышевой А.В., 1940 г.р., д. Красный Луг, Суксунский район, 2011 г.

³ *Сусачок-Сучок*. Традиционный фольклор язьвинских пермяков. Ч. 1. Прозаические жанры: учеб.-метод. пособие. Пермь: ПГПУ, 2006. С. 21–22.

логизируются: одухотворяются или считаются следствием действий мифологических персонажей, наделяются мифическими функциями. Традиционно небесными персонажами называются Бог, святые, в настоящее время они дополняются современными представлениями об НЛО. Явления, наблюдаемые наиболее часто, в народном мировоззрении обычно влияют на мир природы; редкие — на судьбу человека, народа, страны, при этом в большинстве случаев негативно. Для первых небо является ареной действий событий в настоящем времени, для вторых небосвод и надземная часть атмосферы чаще становятся полотном, на котором символически изображается будущее. Представления о многих небесных явлениях включены в систему народного календаря: одни символизируют отдельные этапы годового цикла, другие — исторического процесса или цикла жизни человека. Рассмотренные рассказы и описанные в них явления не предполагают никаких ритуальных действий, за исключением чтения молитвы. Все представления, кроме недавно появившихся интерпретаций, соответствуют традиционному восприятию небосвода как места обитания Бога, как «инога», верхнего мира. Многие рассмотренные воззрения можно назвать универсальными, на наш взгляд, они общие для славянских и финно-угорских народов и основаны на наблюдениях за природными явлениями, связаны с семантикой огня, яркого цвета. Вместе с тем заметно влияние на изучаемые коми-пермяцкие верования русских, особенно это проявляется в номинациях небесных явлений; влияние христианских легенд о Боге и святых, которые легли в основу отдельных сюжетов. Оригинальным мотивом может быть коми-пермяцкое представление о разделении молнией птиц по парам, оно устойчиво распространено на всей территории расселения народа, для точного заключения не хватает сравнительного материала по традициям других народов.

Магия великого четверга в скотоводческой практике коми

Л.С. Лобанова, н. с., ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН,
Сыктывкар, sergejluda@mail.ru

Животноводство является одной из сфер традиционной хозяйственной деятельности коми, представления и обряды, с ним связанные, устойчиво вписаны в народный календарь. В рамках данной работы на основе архивных и полевых экспедиционных материалов рассматриваются верования и обрядовые практики скотоводческой традиции коми, приуроченные к Великому четвергу.

В коми традиции канун Великого четверга определяется как опасный период, что связано с представлениями об активизации демонологических персонажей, таких как: *еретник*, *тӧдысь* 'колдун-знахарь' букв. 'знающий', *скӧт тшыкӧдысь* 'наводящий порчу на скот', *мӧс тшыкӧдӧсь* 'наводящий порчу на коров', *колдунья*, *пель вундалысь* букв. 'режущий ухо', *лӧк /омӧль вӧчысь* 'плохое творящий'. Основным признаком описываемых персонажей является их двойственная природа, характерная для всей категории *знающих*. Перечисленные персонажи считаются реальными людьми, сверхъестественные способности которых объясняются наличием в человеке демонической души (второй души, существа или некоей субстанции), которая получает следующие наименования: *лӧк*, *омӧль*, *чӧрт*, *дьявол*, *шева*. Отличительным признаком рассматриваемых персонажей является активизация демонологических способностей накануне Великого четверга. Выделяется ряд мотивов, в которых реализуется тема активизации демонических персонажей:

— описания вредоносных действий демонологических персонажей: способов наведения порчи на скот и отбирания молока;

— описания способности колдуна к изменению форм (метаморфозам) в ночь на Великий четверг. По народным представлениям, наводящий порчу может превращаться в кошку, собаку, мышь, сороку, ворону, ножницы, метлу, навоз, чтобы проникнуть в хлев, навести порчу и остаться незамеченным для человека;

— мотив общего сборища (шабаша) нечистой силы. По распространенным поверьям, в ночь на Великий четверг колдуны, обернув-

шись сороками, вылетают в печную трубу, либо летят на место сбора сев на метлу / кочергу / жердь, их полет сопровождается особым шумом. Местами подобных сборов в текстах указываются болота, лесные опушки, берег реки, *Ерусалим*. Здесь колдуны дают отчет о своей вредоносной деятельности и получают новые задания, в основном связанные с наведением порчи на скот;

— мотивы-описания способов распознавания колдуна. Как правило, рассказы о таких случаях составляются с помощью простейших сюжетных схем: герой видит в хлеву птицу (постороннее животное) и бьет ее, в то же время один из сельчан оказывается покалеченным. Сюжет рассказа может быть распространен мотивом превращения предмета или животного в колдуна после угрозы расправиться с ним. Способом распознавания колдуна, *испортившего* животное, является сжигание в печи *испорченной* части тела или *испорченных* продуктов этого животного: обрезанных краев раны, шерсти, молока, масла. По распространенному поверью, после сжигания должен прийти нанесший порчу человек, и хозяин животного получает возможность узнать, кто нанес порчу и наказать его и/или заставить исправить порчу;

— активизация демонологических персонажей выступает ритуальной мотивировкой великочетверговых апотропеических обрядов, направленных на охрану дома и хозяйства от негативного воздействия.

Таким образом, мы можем выделить ряд универсальных признаков/мотивов для характеристики рассматриваемых демонологических персонажей — двойственная природа, календарная приуроченность активизации способностей, способность к оборотничеству, система способов распознавания колдуна, — видообразующей среди которых является способность к наведению порчи на скот и отбиранию молока, на которой мы остановимся подробнее.

Вредоносная функция выражается глаголами-терминами, обозначающими действия демонологических персонажей: *керены мѡсьятэ* ‘наводят порчу на коров’ букв. ‘делают’, *торкены* ‘наводят порчу’ букв. ‘нарушают, сбивают’, *еретничайтѡны* ‘еретничают’, *скѡтсѡ тшыкѡдѡны* ‘наводят порчу на скот’, *омѡль вѡчѡны* ‘плохое делают’, *мѡстэ косьтэны* (букв. ‘иссушают корову’); более подробно

рассматриваются специфические понятия, такие как *ветлõны* ‘ходят’, *вундалõны* ‘отрезают’ и *пасъялõны* ‘отмечают’.

— **ветлõны ‘ходят’**. Материалы показывают, что основным показателем активизации выделенных нами персонажей является мотив их *хождения* в канун Великого четверга — «говорят, еретники тогда ходят», — который, собственно, и придает статус *опасного* этому периоду времени. Функционально словом *хождение* обозначается любое передвижение колдуна, будь то обычная ходьба ногами или же передвижение персонажа на каком-либо предмете;

— **вундалõны ‘обрезают’**. По народным представлениям, основным способом наведения порчи / отбирания молока у коров является обрезание частей тела животного. С этой целью колдун обрезает уши, хвост, вымя, репицу животного, шерсть с крестцовой кости, кожу с хребта либо наносит многочисленные раны животному;

— **пасъялõны ‘отмечают’**. В ряде текстов отмечено, что с целью наведения порчи и отбирания молока колдун *скõт пасъялõ* ‘отмечает животных’, *мõс пель пасйõ* ‘отмечает ухо кровы’, *мõстэ пасйõ* ‘отмечает корову’, *ыж пель пасйõ* ‘отмечает ухо овцы’, *ыжтэ пасйõ* ‘отмечает овцу’. Отмечание животного может выступать как самостоятельный магический акт и как результат подрезания колдуном части уха, хвоста или шерсти животного и является основным способом, как нанесения порчи, так и отбирания молока.

Вокруг рассмотренных представлений об активизации демонологических персонажей, их способности наводить порчу на скот и отбирать молоко группируется комплекс апотропеических обрядов, основная цель которых — предотвратить порчу животного демонологическим персонажем. Большинство ритуально-магических действий направлены на охрану объекта, другие воздействуют на носителя опасности. Обряд закрепщивания на акциональном уровне состоит из трехразового переkreщивания всех входов и выходов хлева. В некоторых случаях данный эффект усиливался нарисованным крестом (рисовали мелом крест над окнами или дегтем на дверях). Показательно и вербальное сопровождение ритуала (в будничной обстановке двери хлева переkreщивались без заговора), по которому данный оберег исполнителями называется «закрещивание с печатью Христа», «закрещивание золотым замком». Кроме этого, практикова-

лось подкладывание можжевельных веток на косяках дверей и окон хлева, обсыпание солью лба животного, обмазывание экскрементами вымени коровы.

Основная цель обрядов, отправляемых утром Великого четверга, — оградить скот от хищников и порчи на весь предстоящий выпасной сезон. Такого рода обряды можно обозначить как профилактические апотропеические обряды. К таким обрядовым действиям можно отнести обтирание коровы кремнем, сопровождающееся чтением заговора; *нимöдём* 'именование' или *нимён лыддьём* 'прочтение с именем' — чтение специальных приговоров с просьбой к Богу оберегать скотину; утром Великого четверга практиковалось выкрикивание кличек коров в печную трубу, «чтобы коровы приходили с выпаса домой». Превентивным типом оберега является подрезание хвоста коров, также совершаемое утром Великого четверга. Наиболее распространенная мотивировка, объясняющая обрядовые действия, связана с представлением о том, что животное не потеряется, не погибнет, а будет исправно возвращаться домой: «чтобы не потерялась», «чтобы приходила на свое место с выпаса», «чтобы знала свое место», «чтобы летом к хвосту возвращалась», «чтобы сохранить». Если подрезание хвоста демонологическим персонажем в ночь на Великий четверг расценивается как магический акт, совершаемый с целью нанесения порчи и/или отбирания молока у коров, то подрезание хвоста хозяйкой утром Великого четверга является способом, предупреждающим негативное воздействие.

Следующую группу обрядов мы определяем как продуцирующие: они направлены на увеличение плодовитости скота и его численности в наступающем сезоне. Во многом подобного рода обряды связаны с представлением об обладании удачей в ведении скота. Утром Великого четверга «каждая хозяйка выпускала из хлева коров, лошадей и, зайдя в дом, смотрела в окно и считала количество их. Причем насчитывала больше, чем было на самом деле», мотивируя тем, чтобы «прибыло скота в году» и не терялся. Если в хозяйстве не велись овцы, полагалось в Великий четверг принести из лесу муравьев и пустить в хлев для овец, предварительно вычистив весь навоз. Этот обычай объясняется семантикой множественности муравьев.

Таким образом, состав обрядового комплекса Великого четверга складывается из ритуально-магических действий, среди которых выделяются: апотропеические (оберегание животного как символа благополучия человека), продуцирующие (увеличение плодовитости животных), профилактические апотропеические (оберечь скот на предстоящий выпасной сезон), «изготовление» предметов-символов, обладающих апотропеической и продуцирующей символикой. В заключение можно отметить, что вынесенная в заглавие тема может быть раскрыта на основе изучения трех составляющих: верований (поверье об активизации демонологических персонажей, календарная приуроченность), обряда (ритуальные способы предотвращения порчи, обеспечения благополучия в хозяйстве) и фольклора (разножанровые тексты, в которых представлены данные сюжеты и мотивы).

Антропонимическая система сельского социума: структура и динамика (на материале Ижемского и Сыктывдинского районов Республики Коми)

И.А. Канева, аспирант, РГГУ, Москва, irakaneva@mail.ru

Антропонимическая система коми схожа не только с русской, но и с общеевропейской в целом. Полное имя состоит из трех основных элементов: имя, отчество и фамилия. Кроме этого, существуют такие разновидности имен, как прозвище и уменьшительное имя (пришедшее из русского языка).

Традиционно используемые компоненты антропонима, из которых могут складываться различные модели именования человека:

1. Имя — личное имя, даваемое при рождении.

Уменьшительное имя — неофициальная форма имени, образуемая от личного при помощи тех или иных суффиксов или усечения (*Тимофей — Тима, Татьяна — Таня*, и т. п.). Сейчас подобные образования, граничащие с прозвищами, производятся и от фамилий (*Кислов — Кислый, Черанёв — Черань* < коми *черань* 'паук', *Губин — Губа / Чушев — Чуш* < коми *чуш* 'губа' и др.), что представляет собой процесс, исторически обратный образованию фамилий. Образование прозвищ на основе фамилий является самым распространенным способом в школьной среде (*Шубин — Шуба, Соловьев — Соловей, Ерёмин — Ерёма, Шаньгин — Шаньга* и др.). Кроме этого, личное имя употребляется в комизированной форме (*Сопрон (Сафрон), Митрей (Дмитрий), Вась (Василий), Педёр (Федор), Марин (Марина)* и др.). Последние формы возникли на базе христианских личных имен, заимствованных из русского языка в коми и претерпевших в нем фонетические преобразования. Такие именования являются фактом разговорной речи, не функционирующими в качестве официальных имен. Их можно назвать прозвищными именами в тех случаях, если речь идет о прославившемся жителе села или деревни, в обыденной жизни они служат адаптированной формой официального личного имени в коми языке.

2. Отчество — патроним, указание на имя отца. У коми наряду с окончанием *-(в)ич, -(в)на*, как и в русском языке, используются про-

звищные имена предков (в официальной или комиизированной форме): *Петрö О́льöш Герман (Герман Алексеевич, внук Петра)* и др.

3. Фамилия — наследуется из поколения в поколение по мужской линии. Встречаются как русские фамилии (*Сидоров, Фомин, Тупицын* — образованные от основ первого и второго склонения), так и коми фамилии, заканчивающиеся как и в русском на *-ов/-ев/-ёв* или *-ин/-ын* (*Рочев* (роч 'русский'), *Канев* (кань 'кошка'), *Ракин* (рака 'ворона'), *Ичеткин* (ичёт 'маленький') и др.).

В распространенных у коми фамилиях почти не встречается окончаний *-ский/-цкий* (например, как в русском языке: *Рождественский, Высоцкий*); *-ой* (*Толстой*); *-их/-ых* (*Русских, Петровых*); а также нулевых окончаний (*Бобер, Воробей* и т. п.).

4. Прозвище — индивидуальное наименование, которое дается не при рождении и связано с теми или иными характерными особенностями или событиями. Устойчивое и почти официальное употребление прозвищ было распространено повсеместно не только в прошлом (*Иван Калита, Александр Невский, Карл Лысый* и др.), но и сейчас прозвища неформально используются очень широко, в различных социальных группах (субкультуры и профессиональные объединения), где могут выступать фактически как основное средство номинации человека. Не является исключением и сельский социум.

В рамках антропонимической системы коми, как ее часть, будут рассмотрены индивидуальные прозвища ижемцев (север Республики Коми) и сыктывдинцев (юг Республики Коми).

По внутренней структуре прозвища исследуемых районов могут состоять из одного компонента (прозвищные имена сами по себе; прозвище без личного/прозвищного имени); из двух компонентов (прозвище + личное имя; прозвище + прозвищное имя); из трех и более компонентов (прозвищные имена предков + личное имя; прозвища-словосочетания + личное имя в официальной или комиизированной форме¹).

Выявлено, что прозвищные имена (в т. ч. личные имена в комиизированной форме), употребляемые не только внутри семьи или

¹ Прозвища-словосочетания, например *Сьёкыд Чиг* 'крепкие мышцы', *Пёрысь морт* 'старый человек' и др., будут рассмотрены при дальнейшем исследовании.

рода, а выносящиеся в сельский социум (известные всему деревенскому сообществу), чаще встречаются в Ижемском районе. Многие семьи, чьи предки были известны всей деревне по той или иной причине (известный оленевод, прославленный охотник или магический специалист), занимаются составлением родословных. С появлением компьютеров и новых технологий местные жители стараются перенести схематичное представление родственных связей, исполненное на бумаге, в специальные компьютерные программы «для надежности». В Сыктывдинском районе подобного нет. При обращении здесь чаще пользуются русскими именами без фонетического и грамматического преобразования. На мой взгляд, это зависит от близости «русскоязычного» Сыктывкара (61 км), люди время от времени посещают его (молодежь ездит на заработки, возвращаясь на выходные; старшее поколение посещает городские больницы и т. д.).

Наибольшую популярность занимают прозвища, состоящие из двух компонентов, они распространены как в Ижемском, так и в Сыктывдинском районах.

Было замечено, что в исследуемых районах, наиболее частотны прозвища с основами, которые представлены названиями различных животных и птиц. Набор основ похож (*кõин* ‘волк’; *кõч* ‘заяц’; *ош* ‘медведь’; *сюзь* ‘филин’; *дозмõр* ‘глухарь’; *сизь* ‘дятел’ и др.). В Ижемском районе, например, чаще интерпретируют то или иное прозвище, ссылаясь на то, что его носитель охотился на упомянутого в прозвище зверя или птицу. Надо заметить, что эти интерпретации сосуществуют с толкованиями «похожести» носителя прозвища по внешнему виду или характеру с тем или иным животным (как правило, диким): *Ош Вась* ‘Медведь Вася’ — Вася с тяжелой походкой, напоминающей медвежью; *Руч Тонь* ‘Лиса Тоня’ — хитрая как лиса Тоня; *Дозмõр Коля* ‘Глухарь Коля’ — Коля, который любит охотиться на глухаря, и т. д., в то время как в Сыктывдинском районе ссылаются только на свойство животного и соответствующий ему характер носителя прозвища (*Сюзь Николай* — Николай с круглыми, как у филина, глазами; *Катша Галя* ‘Сорока Галя’ — быстро говорящая Галя и т. д.).

В Сыктывдинском районе встречаются прозвища, основы которых, связаны с домашними животными (*õш* ‘бык’; *петук* ‘петух’ и

др.). Например, прозвище *Õи Лёи*, информанты объясняют так же через сходство с животным, в данном случае с быком (высокий рост, широкоплечий, взгляд исподлобья). Можно предположить, что такое толкование может соответствовать более поздней кальке с русского языка с оценочным оттенком: бык, сильный, агрессивный, озлобленный и т. д. Интересный сторонний пример, связанный с футболом Альберто Сапатером, который в одном из интервью объяснил журналисту, почему он получил прозвище «Бык»: «Так меня однажды назвал Диего Марадона, а журналисты это случайно услышали и написали. Еще меня иногда называли «Львом». Оба прозвища — из-за моей агрессивной и цепкой манеры игры»¹.

Стоит также отметить, что многие коми фамилии произошли от корней, относящихся к лексическому полю «Фауна»: *Дóзморов* — от *дозмёр* ‘глухарь’; *Жу́нев* — от *жунь* ‘снегирь’; *Кóйнов* — от *кóин* ‘волк’; *Ручев* — от *руч* ‘лисица’; *Сизёв* — от *сизь* ‘дятел’; *Сюзёв* и *Сюзев* — от *сюзь* ‘филин’; *Юсев* — от *юсь* ‘лебедь’ и др.

Таким образом, тенденция давать прозвища, связанные с аппелятивами, отражающими животный мир, сохранилась до сегодняшнего дня.

Кроме этого, в прозвищах отображаются особенности телосложения и характера, как правило, насмешливого и экспрессивного характера (*сьодд.* ‘черный’ — кожа; волосы; человек, который носил черную одежду и считался знающим; *кузь* ‘высокий/-ая’; *ичёт* ‘маленький/-ая’, ‘невысокий/-ая’; *кыз.* ‘толстый/-ая’, ‘полный/-ая’, ‘тучный/-ая’, ‘грузный/-ая’; *пельтём* ‘глухой/-ая’; *гажа* ‘веселый/-ая’, ‘жизнерадостный/-ая’; *омоль*² ‘худой/-ая’, ‘хилый/-ая’ и др.).

Большинство таких прозвищ относятся к именам прилагательным. Стоит обратить внимание на то, что у коми также встречаются фамилии, относящиеся своими корнями к данному лексическому полю: *Бызунов* — от *быздыны* ‘болтать’, ‘молоть чушь’; *Вóлегов* — от *вильог* ‘скользящий’, ‘хитрый’, ‘ловкий’; *Ичёткин* — от *ичёт*

¹ Материалы с сайта фанатов фк «Локомотив» [URL: <http://fclokomotiv.com/news/13552-alberto-sapater-prozvische-byk-mne-dal-maradona.html>].

² В коми-зырянской мифологии *Омоль* совместно со своим братом *Еном* участвовал в сотворении мира. *Омоль* в ниже-вычегодском диалекте коми яз. — ‘нижний (темный), черт, дьявол, сатана’.

‘маленький’; Кáчесов — от *катио́с* ‘белый’; Коковихин — от *кокóв* ‘вихор на голове’; Кóлегов — от *кальог* ‘болтливый’ и др.

Кроме перечисленных случаев употребления прозвищ, стоит отметить их использование в сфере идентификации односельчан по месту работы. Этот феномен не новый, называние людей по сфере их деятельности фиксируется не только в русском языке (*Кузнецов* ‘кузнец’, *Столяров* ‘столяр’ и др.), но и в европейских языках (нем. *Maier* ‘Майер’ — статус-должность майера, который выполнял функцию управляющего имуществом при землевладельце; нем. *Schubert* ‘Шуберт’ — скирдовщик/укладчик снопов и др). Сегодня эта традиция продолжает свое существование. Например, *Саня-баня* (человек, отреставрировавший общественную баню)¹; *Кино Вась* (человек, который работал в кинотеатре, показывал фильмы) и др.

Интенсивное взаимодействие коми и русского языков не могло не отразиться на антропонимической системе коми языка. Появились антропонимы, связанные с этнонимом *Роч* — русский; заимствовались русские слова (например, слово *петух* в коми стало *петук*, а *хореограф* — *хореогран*), которые в дальнейшем могли использоваться в качестве прозвищ; кроме этого, широко использовались имена героев различных фильмов, книг, пришедшие из русского языка в разные временные отрезки: *Чекист*, *Чапай*, *Буденный*, *Каратист*, *Рембо*, *Будулай*, *Окунь* (человек с большими глазами), *Гном*, *Жираф*, *Павлин* (от имени Павел) и др. Интересной является и практика перевода коми фамилии на русский язык и наоборот, а также использование их в качестве прозвищ: *Канев* — *Кошкин*, *Панев* (пань ‘ложка’) — *Ложкин*, *Дятлов* — *Сизев*. Подобная практика наблюдается, в основном, в детской среде.

Взрослые жители, наоборот, стараются уйти от использования фамилий, так как в деревнях имеется много однофамильцев и в связи с этим требуется какой-то иной критерий и показатель для выбора того или иного подходящего прозвища².

¹ Вопрос о рифмующихся образованиях будет рассмотрен в дальнейшем исследовании наряду с дразнилками (прозвищами, сложенными в рифму с именами или фамилиями).

² Мотивации и схемы выбора прозвищ предполагается рассмотреть в следующем исследовании.

Одним из главных критериев до сих пор является использование родовых прозваний или прозвищных имен предков (в официальной или комиизированной форме).

Родовые прозвания широко распространены в Ижемском районе, в Сыктывдинском же районе они практически вышли из употребления. Структурно различаются трехкомпонентные антропонимы, в которых последний компонент является личным именем, а второй и третий восходят к прозвищному имени отца и деда носителя прозвища: *Вась Петрö Иван* 'Иван Петрович, внук Василия'; *Карп Öнь Миш* 'Михаил Иванович, внук Карпа'; двухкомпонентные родовые прозвища обычно состоят из прозвищного имени предка (дед или прадед) и личного имени носителя прозвища, представленного в комиизированной форме: *Тихон Ольга* (прозвище Ольги, деда которой звали Тихон), *Öнь Вань* (прозвище Ивана, деда которого звали Андрей и др.). Иногда прозвище передается по женской линии: *Настасья Коль* (прозвище Николая, бабушку которого звали Анастасия). Прозвище от женского имени передается так же из поколения в поколение и принадлежит всем членам семьи, независимо от пола и степени родства.

Прозвище, данное кому-либо из членов традиционной семьи, закреплялось за получившим его лицом и передавалось из поколения в поколение. Как правило, информанты используют родовые прозвища одновременно с прозвищами, отнесенными к другим семантическим полям, и сами называют их прозвищами. Стоит отметить, что прозвищное имя предка становятся твоим прозвищем только в том случае, если окружающие люди (односельчане) знают тебя по этому прозвищу, а не в тех случаях, когда по тому или иному прозванию тебя знают только внутри твоего рода, твои родственники. Мной записаны некоторые примеры личных имен, похожей структуры, но не являющиеся прозвищами. Так, например, *Паиш Öнь* 'Андрей сын Павла', *Тима пи* 'сын Тимофея', *Фотянук* 'внук Фотя', *Матвейнук* 'внук Матвея' и др. не являются родовыми прозвищами, так как они распространены только внутри рода и используются для объяснения своим детям или внукам, «кто есть кто» в их большой семье (в селе, как правило, их не знают по таким наименованиям). Родовое прозвище получал не каждый человек в селе, а только тот, чей предок

как-то прославился, вокруг, которого сложилось какое-то исторически-значимое или легендарное прошлое.

В Ижемском районе записаны рассказы от информантов, приехавших из других районов Республики по разным обстоятельствам и в разное время, о том, что многие деревенские жители (во время их приезда на «малую» родину) не могут вспомнить их по внешнему виду или по другим показателям до тех пор, пока не будет произнесено «кодовое слово», а точнее родовое прозвание. После того как человек произнесет, кто его дед (или прадед), сразу становится ясно кто ты и чей. Отсюда следует вывод, что родовые прозвания или прозвищные имена предков не определяются просто как личные имена, это больше, чем имя и отчество. Родовое прозвище и соответственно отсылка к прославленному предку той или иной семьи (будь то полуполегендарный Турьинский солдат / Онъ Вань или председатель колхоза) является достаточным показателем для закрытого сельского социума.

Родовые прозвища, записанные в Ижемском районе иногда отсылают к ненецким родам. Примечательно в этом плане, соседство ненцев с ижемскими коми и их дальнейшее смешение. Подобно образованию коми фамилий (по модели русских), в Ижемском районе произошла трансформация в названиях родов ныдинских и колвинских ненцев (например, *Хантанзеи* и *Валей* и другие) путем превращения их в ненецкие фамилии: Хатанзеевы (Хатанзейские), Валеевы, Воучейские, Ванюта, Хинерины.

Подводя итоги, можно сказать, что прозвища, записанные на севере Республики Коми (Ижемский район), охватывают практически все возможные случаи номинации человека, начиная от родовых прозвищ, заканчивая заимствованными от русских (в т. ч. современных). На юге Республики Коми (Сыктывдинский район) в большом количестве зафиксированы прозвища, которые бытуют так же и в городе. Личные имена в комиизированной форме практически не употребляются, а если и используются, то как воспоминание о прозвищных именах предков, но без отсылки к деду или прадеду.

К сравнительному изучению русской, финно-угорской и тюркской народной игровой терминологии

М.А. Ключева, канд. искусствоведения, доц.,
Марийский государственный университет,
Йошкар-Ола, keymachine@yandex.ru

Сравнительное изучение игровых традиций народов России является актуальной и малоисследованной областью современной отечественной фольклористики. Детские игровые традиции народов России исторически тесно связаны, одни и те же игры, сопутствующий им игровой фольклор и народная игровая терминология заимствовались, передавались, не считаясь с этническими границами. Отсюда некоторые загадки русской диалектной игровой терминологии (например, асемантическая лексика народных игр) могут быть решены именно в иноэтническом контексте, в сравнительном сопоставлении с игровыми культурами соседних этносов. Особенно это касается игр с костями и производных от них игр с палками, которые, судя по лексике, испытали значительное тюркское влияние.

Сравнительное изучение игровой терминологии может также стать одним из инструментов исторической реконструкции игр прошлого. Игровая терминология обладает свойством инертности. С изменениями материальной культуры одни игры уходят, сменяясь новыми (например, игровая кость сменяется деревяшкой, монетой, пробкой; палка — мячом и т. п.), но новые игры наследуют терминологию прежних игр, в том числе и заимствованную из других языков (как правило, де- и пересемантизированную).

Приведем некоторые примеры, касающиеся характерных черт традиционного игрового фольклора Волго-Камья:

1. Общие игровые термины:

а) Игра в жмурки под названием «Слепой барашек», приуроченная к праздничному периоду зимнего солнцеворота, бытует у финно-угорских и тюркских народов Волго-Камья (мари, удмуртов, татар, башкир,) с одинаковым названием: *сокыр тага* (мар.)¹, *сукыр*

¹ Материалы из личного собрания автора (далее ЛСА).

(сокыр) така (удм.)¹, сукур тәжә (тат.)², һукур тәжә (башк.)³, что значит ‘слепой барашек’ (‘козел’). Аналогичное названием игры в жмурки бытует и у русских: *слепой козел* (современ. Йошкар-Ола).

Совпадают у народов Волго-Камья названия самого новогоднего праздничного периода:

— тюркское *Нардуган* (тат., башк., удм.), *нартукан* (*нартӑван*) (чув.), *нардава*, *нардаван* (морд.), что в работах по татарской этнографии обычно переводится как ‘рожденный солнцем’;

— различные производные от русского *Рождества*, например: морд. *Роштува*, мар. *Рошто*;

— у мари праздник также называется *Шорыкйол* (горномар. *Шарыкйал*, *Шартъял*), а у чуваш — *Сурхури*. Оба названия переводятся дословно как «Овечья нога», где *шорык*, *шарык*, *сурх* — ‘овца’, слово общее для мари и тюрков данного региона (ср. тат. *сарык*, башк. *Һарык*). В этнографических работах такое название праздника объясняется гаданиями о женихе с овцами, которые происходят в это время. Ловля овец в темном хлеву (гадание) — это фактически игра в жмурки с животными.

б) Русская и финно-угорская терминология игр в кости обнаруживает значительный пласт тюркизмов, среди которых наиболее богаты производными два тюркских корня: *сака* и *бака* (*бакалак*) ‘кость’.

Производными от *сака* (помимо очевидных данных по тюркским языкам, таких как тат. *сага*⁴) являются названия положения кости:

¹ Долганова Л.Н., Морозов И.А., Миначенко Е.Н. Игры и развлечения удмуртов: история и современность. М.: Российская академия наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая, 1995.

² Народные жемчужины: татарские народные игры (на татарском языке) / Сост. Р.Ф. Ягафаров. Казань: Магариф, 2002. С. 32.

³ Шагапова Г.Р. Опыт системного анализа игровой культуры этноса (на примере башкирских народных игр): Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа, 2000.

⁴ См. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на «Л», «М», «Н», «П», «С». М., 2003. С. 170.

сок, сак, жок, жох, жог (рус.)¹, шук (чув.), сак (коми)²; положение деревянной плашки: соки (морд.)³; названия деревянных обрубков и шаров, которые исторически заменили кость: сучка (рус. игра с шаром, который палками загоняют в лунки)⁴, суки (мар. 'деревянные чурочки, расколотые пополам'); жох — игральная пробка (рус.).

Родственными к 'сака', по-видимому, являются: слова означающие положение кости — чик (тюрк., рус.)⁶, джиг, джики (каз.)¹, сик (баш.)⁵, чек (тат.)⁶; мики (морд.)⁷; чика — стопочка монет в игре в деньги (рус.); слова, означающие (игральную) кость-лодыжку: шег (коми.), шыгыле, шакляка (мар.), шкляк, шляк, шлюшка⁸ (рус.), шака (чув.), шакалак (башк.), шакай (тат.), шеке (каз.), шагай (монг., бурятск.), а также некоторые слова с близким значением из языков Ближнего Востока: saq 'бедро, голень' (арабск. и перс.); saqi 'бедро, голень' (аккадский); шака (קרש) 'нога, опора' (арамейский); шок (רש) 'нога, опора стойка; бедро, голень; сторона, одна из поверхностей' (иврит); шока (קרש) 'берцовая кость и голень' (иврит)⁹.

Высказывается мнение, что слова аль-чик, а-шык (тюркские названия игральные кости, пришедшие и в русский язык) и ал-ча, алеч, алче (каз., калм.), алчу (груз.), алге (тат.), алсы (баш.) — положения игральные кости — являются словами с артиклем (как в ближне-

¹ Покровский Е.А. Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, педагогикой, гигиеной). СПб., 1994.

² Рассыхаев А.Н. Коми народные игры // Атлас Республики Коми. М., 2001. С. 189.

³ Брыжинский В.С. Мордовские народные игры. Саранск: Мордовское книжное издательство, 2009.

⁴ Терещенко А. Быт русского народа. Т. 4. Забавы. 1. Игры. СПб., 1848.

⁵ Шагапова Г.Р. Игры в кости у башкирских детей: Доклад на конференции «Бусыгинские чтения» (Казань, 21.12.2011): <http://goloskazani.ru/igryi-v-kosti-u-bashkirskih-detey-doklad-na-konferentsii-busyiginskije-ctheniya-kazan-21-12-2011>

⁶ Шарафутдинов Д. Игра — дело серьезное (Из истории традиционной культуры татарского народа) http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2004_01/14/09_2/

⁷ Брыжинский В.С. Мордовские народные игры. Саранск: Мордовское книжное издательство, 2009.

⁸ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1863-1866.

⁹ Обсуждение терминологии игр в кости на филологической площадке: <http://ru-etymology.livejournal.com/1272288.html>

восточных языках), также производными от корня, родственному *чик* и *сака*.

Производными от *бака* являются слова: *баку* (коми), *бака* (удм.), *пакал* и *пакляк*¹ (мар.), *пакарь* (морд.)² — кость, лодыжка; *пук* — положение кости (рус., коми, удм.), то же — *бук* (баш.), *буг* (каз.), *бокой*, *быки* (рус.); возможно удм. *пуклӧ* (деревянный обрубок и игра с ним). Мордовское слово *пакарь* интересно тем, что в Нижегородской области у русских та же игра с деревянным чурбанчиком (жестяной банкой, пластиковой бутылкой), заменившим кость, называется очень сходно и без всякой связи с содержанием игры — *пекарь* (возможно, контаминация)³.

Весьма заманчиво вывести также из приведенного языкового материала и название игры *клёк*, имеющей широкое распространение по России, начиная от юго-восточного Подмосковья и далее на юг и восток вплоть до Урала, Кавказа и государств Средней Азии (игра очень популярна по всему Поволжью). Предположительно, это слово может быть производным от *бакалак* (ср. *башлык* > *ишлик* (рус.), *шлыган* (морд.) ‘головной убор’, не исключено и финно-угорское посредство (ср. *пакляк*, *шакляка* (мар.), *чоклӧк*, *пуклӧ* (удм.)). Хотя в целом анализ названий игр с палками затруднен звукоподражательным характером рассматриваемых слов, таких как *клёк*, *кляп*, *чиж*, *чилик*, *кулик*, *шкляк* и т. п.

Заметим, что из терминологии игр в кости может происходить разговорное выражение «чики-пуки», означающее примерно «всё о’кей» (*чик* и *пук* — противоположные стороны кости).

2) Для детского игрового фольклора народов Волго-Камья очень

¹ *Пакляк* — так же называется марийская игра, в которой палками сбивается банка [ЛСА, Волжский р-н Марий Эл]. Характерный пример на инерцию игровой терминологии, показывающий, что в современных играх банка заменяет изначальную кость.

² *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.

³ Однако игра с названием *пекарь*, по современным записям, известна также во многих других регионах: Вологодская обл., Республика Коми, Санкт-Петербурге, Подмосковье, Орел, Краснодар, Украина, Беларусь, Дальний Восток. О географии распространения игры *пекарь*, а также подобной ей игры *клёк* см. данные форума «Городские диалекты»: <http://forum.lingvo.ru/actualthread.aspx?tid=125827>

характерны «макаронические» тексты, в которых родные слова смешиваются с русскими, например:

а) *Ашла-кушла мама зия, а за нею молодая. Кук-мак-кук!* (марийская асемантическая считалка) < *Шла кукушка мимо сети, а за нею малы дети. Кук-мак, кук-мак — убирай один кулак!* (русская считалка).

б) *Скалонь бомба на лужочки. Пятого-десятого, иди Леночка ко мне¹* — в этой мордовской игровой приговорке из игры типа цепи разрывные на мордовском языке только первое слово: *скалонь* ‘коровья’. Ср. зачины приговорок в аналогичных русских играх: *Калим-бамба* (Нижний Новгород), *Клум-бамба* (Киров), *Али-баба* (СПб.).

в) *Кырген-кырген татарин, кого любишь выбирай!* — эта марийская игровая приговорка из подобной игры типа цепи разрывные также состоит из русских слов лишь с первым марийским: *кырген* < *карген* ‘проклятый’.

г) Приговорки, сопровождающие наказание в игре с мячом ярки: *Чоган, чоган по бокам, ехал бурка с мужиком, бурка били, колотили, сивки спрашивали: чоган или юк?* (рус. вятск., XIX век);

Удмуртские, XX век:

— *Ча́га-я́га, дунга-лунга, Чага-яга, поминка́, Чага-яга, поминка!*

— *Та́ган, таган, погага́н, Се́рко-бу́рко, служи́-ко! Его били-колотили, его спрашивали: «Пчела или муха?»*

Марийские, XX век:

— *Чокам-чокам по бокам, ока була булакам, его били-колотили, чокам але ух!*

— *Чокам-чокам по бокам, чокам-чокам по бокам. Пчела или мука́?*

Очевидно, что приведенные тексты являются вариантами по отношению друг к другу, и все они содержат асемантические элементы. В русском это слова: *чоган* и *юк*. Удмуртские и марийские приговорки производят впечатление заимствованных из русского и искаженных. Наличие же асемантических слов и грамматических «ошибок» в русском тексте (*сивки спрашивали*) можно объяснить в иноэтническом контексте следующим образом:

юк — как отрицание «нет» (мар. *уке*, тат. *юк*), что соответствует сюжету наказания (если наказуемый отвечает: «юк», наказание пре-

кращается)¹;

чоган не имеет однозначного объяснения, можно предложить следующие версии:

а) искажение от русских диалектных слов, подобных *стёг*, *стега-ло* ‘кнут’; *стеганка* ‘ленивая лошадь’; ср. *тишӧг* ‘застежка’ (коми), *тишоган* ‘крючок. запор’ (удм.); к значению удара примыкают и следующие слова: *чоко* ‘палка’ (удм.), *чоган* ‘клюшка’ в одноименной персидской игре; б) искажение от общего для удм., мар. и тат. языков слова *таган* ‘барашка’ (в род. п.), что соотносится с наиболее распространенным зачином сопровождающей это наказание русской приговорки по всей России: «ярка не ярка, баран не баран»; в) искажение от тюркского «чохом»; марийский вариант этого заимствования звучит как *чока*, что значит ‘часто, густо, без счета’ – именно так и наносятся удары по спине наказуемого².

Не исключено, что представленная в книге Покровского как русская вятская приговорка могла быть записана у финно-угорского (возможно, обрусевшего) населения Вятской губернии (отсюда вкрапления иноязычных слов и грамматические «ошибки»). Отметим, что для удмуртов и мари, живущих в близком соседстве с татарами, было характерно владение разговорным татарским языком.

Именно культурно-исторические процессы ассимиляции финно-угорского населения русскими стали одним из источников т. н. зауми (т. е. асемантических слов и текстов) в русском игровом фольклоре.

В заключение хочу поблагодарить участников филологического сообщества *ru_etymology* в блог-платформе «Живой журнал» (особенно *moya_lepta*, *snezhkin* и *ксаму*) за дополнения по языковому материалу и идеи, высказанные в ходе обсуждений по теме игры в кости; а также рецензента статьи В.В. Напольских за ценные замечания.

¹ Покровский объяснял этот «юк» как искажение от «юг».

² Ряд версий может быть продолжен: г) некоторое производное от удм. *тишогиськыны* ‘вылупиться’ (сам сюжет наказания в ярках связан с «высиживанием яицек» – штрафных камушков, накопившихся в лунке проигравшего игрока). Приведем также две версии, предложенные рецензентом данной статьи В.В. Напольских: д) татарский: *чаккан аллә юк?* ‘ужален или нет?’ (ср. *пчела или муха?*); е) тат. *чыккан аллә юк?* ‘вышел или нет?’ (надо ли бить дальше – или готов выйти из игры и признать поражение).

«Пуповинная мать» и/или повитуха в традиционном родильном обряде казахов и современном контексте

Ю.Н. Наумова, аспирант, РГГУ, Москва, iulia.naumova@gmail.com

В данном докладе я попытаюсь исследовать и обосновать вопрос, который возник в ходе детального рассмотрения казахского родильного обряда, в частности такого его компонента, как состав участников, критерии их отбора и функции. В особенности меня заинтересовала информация, которую я обнаружила в записях этнографов XX в., о существовании у казахов в прошлом двух участниц родовспоможения, функции которых были четко разграничены, но в целом идентифицировались с действиями женщины, принимающей роды, или повитухи.

Рассмотрев образ каждой из участниц, попытаюсь ответить на два вопроса:

1) какую роль играл каждый образ женщин — участниц родильного обряда, в каких случаях актуализировались функции каждой из них в традиционном обряде родин;

2) кто из членов сообщества сегодня наделен качествами и функциями традиционной участницы родовспоможения, если учесть трансформацию современного казахского родильного обряда и утрату важных компонентов его традиционной структуры.

Рассмотрим образ повитухи, который создан в этнографических материалах XX в. Ее роль определялась участием и руководством не только в родовспоможении, но и в дальнейших обрядах младенческого цикла, посредством которых устанавливались особые отношения между повитухой и ребенком, его семьей в целом. В связи с этим в картине мира многих тюркских народов сформировался целый комплекс представлений, посвященных определенным качествам и способностям повитухи. Как правило, они сводятся к определению *возрастного, социального, физического и морально-этического признаков*, которые релевантны для благополучного исхода родов и здоровья ребенка.

Поскольку повитухе отводилась важная роль в совершении многих важных обрядовых действий родильного и младенческого перио-

да, она должна была обладать некоторым «знанием», опытом, поэтому старались выбирать *пожилую, многодетную женщину*. Как отмечает К.Д. Басаева, повивальной бабкой могла быть только старая женщина, потерявшая способность к деторождению. Женщине сравнительно молодой считалось неприличным быть повитухой¹. Особенно важным признаком является неспособность повитухи к деторождению. Предположим, что он связан с опасением несознательной передачи признака «бездетности», неспособности к рождению здоровых детей женщине, находящейся в активном фертильном возрасте. Неспособность повитухи к деторождению касается ее возраста, но ни в коем случае не бесплодия, так как именно ей отводилась важная роль в захоронении последа, а по поверьям казахов, в случае прикосновения к последу бесплодной женщины этот негативный признак мог перейти на роженицу. Эти представления, по-видимому, распространены довольно широко, не только в пределах тюрко-монгольской традиции. Так, Г.И. Кабакова на славянском материале отмечает: «В повитухи зовут мать семейства, лет 45–50 или старше, не живущую половой жизнью с мужем, а еще лучше вдову. Во что бы то ни стало следовало избегать всякого сходства со статусом роженицы, т. е. повитуха ни в коем случае не должна была принадлежать к возрастной группе женщин, способных к деторождению»².

Представление о том, что качества повитухи магическим способом могут передаваться ребенку, определило еще один важный признак — *здоровье самой повитухи и ее способности лечить болезни*, в том числе вызванные влиянием демонических существ. В одной из своих статей, посвященных рождению и детству, С.М. Абрамзон приводит описание повитухи Батыйны, которая была еще и знахаркой и обладала способностью «куучу», т. е. могла лечить роженицу, подвергшуюся нападению *албасты*, отгоняя ее. Подобно шаману, которого нередко призывали на помощь при трудных родах, повитуха Батыйна знала и использовала способы борьбы с «сары кучук» (досл. ‘желтый щенок’ — так киргизы иногда называют

¹ Басаева К.Д. Семья и брак у бурят (вторая половина XIX — начало XX века). Новосибирск, 1980. С. 69.

² Кабакова Г.И. Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М.: РГГУ, 2001. С. 111.

албасты), которые переняла от своего деда.

Таким образом, в тюркской традиции повитуха часто наделялась определенным знанием и способностями (ср. способности шамана, который может распознать злого духа), которые проявляются в умении защитить роженицу и ребенка от действий албасты и излечить недуг, полученный в результате их влияния.

Многим тюркским народам (казахам, киргизам, каракалпакам) известен и другой персонаж, который принимал непосредственное участие в родильном обряде и выполнял не менее важные действия наряду с повитухой. Этот персонаж у казахов называли *кіндік шеше* (*кіндік шеше*, *-эне*, *-ана*), что дословно переводится, как ‘мать-пупок’, ‘пуповинная мать’. Обратим внимание на то, что у казахов этот термин бытует и в настоящее время. Далее в работе мы будем различать двух персонажей: «повитуху» и «пуповинную мать». В казахском языке в настоящее время имеется один термин для обозначения «повитухи», «повивальной бабки» — *кіндік шеше*, но в сознании носителей традиции он уже никак не соотносится с «женщиной, обрезающей пуповину», и бытует в общем значении «повитуха».

Впервые вопрос о существовании у казахов, киргизов и каракалпаков двух участниц родовспоможения — «повитухи» и «пуповинной матери» — был детально рассмотрен Н.П. Лобачевой. Опираясь на каракалпакские, киргизские и казахские материалы, в том числе и языковые данные, Н.П. Лобачева отметила, что многие информанты сообщали о двух участницах родовспоможения, причем функции каждой из них были четко разграничены¹. Так, по каракалпакским материалам, на роль *кіндік-шеше* выбиралась женщина из числа хороших, влиятельных (не обязательно родственниц), поскольку считалось, что ребенок характером бывает похож на *кіндік-шеше*. Она не была всем известной аульной повитухой, а выбиралась в каждом отдельном случае по желанию родителей, иногда матерью отца ребенка. Кроме того, в каждом ауле была специальная старуха — *колыепли кампыр* (‘умелая, ловкая

¹ Лобачева Н.П. Отражение этногенетической истории в материальной и духовной культуре народов среднеазиатско-казахстанского региона (по материалам середины XX века) // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. V. М.: Наука, 2006. С. 56–57.

старуха’), которую вызывали к роженице для принятия родов. Подобные сведения имеются и о казахских участницах обряда.

Х. Аргынбаев отмечает: «Прием родов доверяли обычно всеми уважаемой пожилой женщине, а пуповину отрезала близкая приятельница роженицы (*кндик-шеше*)»¹.

Как видим, такое разделение функций между участницами родильного обряда подкрепляется социальным статусом каждой: повитуха — всем известная пожилая женщина, которая обладает теми качествами, которые закреплены в представлениях целого коллектива (опытность, многодетность, здоровье, ловкость, знахарство, способность противостоять демоническим существам), и ее статус «знатной повитухи» был отмечен общественным признанием. В отличие от повитухи, выбор «пуповинной матери» осуществлялся на основе личных взаимоотношений (как правило, не родственных) с роженицей и ее семьей. Например, как отмечают А.В. Коновалов и Н.Ж. Шаханова, у казахов «роль *кндик шеше* обычно выполняла подруга матери, которая должна быть многодетной, обладать определенным набором физических и морально-нравственных качеств. <...> Она не просто помогает при родах, а осуществляет важнейший практический символический акт, перерезая пуповину»². У киргизов «пуповину дают перерезать хорошей женщине, имеющей живых детей, плодovитой, благовоспитанной (Актал. р.) или одной из молодых женщин (Атбаш. р.)»³.

Следует отметить, что выбор человека на роль *кндик шеше* мог зависеть от конкретных обстоятельств. Так, у казахов при рождении двойни или долгожданного ребенка пуповину перерезал *кндик ата*, т. е. мужчина, как правило не родственник, который в дальнейшем в обряде участия не принимал. У киргизов, если роженица разрешилась первым ребенком, давали перерезать пуповину мужчине из дру-

¹ Аргынбаев Х. Семейно-брачные отношения // Казахи: Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 290.

² Коновалов А.В., Шаханова Н.Ж. Ребенок в системе традиционной обрядности казахов (родильный и ранний воспитательные циклы) // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа / Сб. МАЭ. СПб, 1998. С. 15.

³ Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ Вып. XII. М.; Л. 1949. С. 100.

гого (многолюдного) рода (*баиқа уруқтан*), плодовитому, благовоспитанному, расположенному к данной семье (Актал. р.). Точно так же, если дети в семье не выживают, пуповину ребенку перерезал мужчина или девушка (Атбаш. р.)¹. Таким образом, если *кіндік шеше* выбирали всякий раз заново, к тому же в некоторых случаях это мог быть мужчина, роль которого была связана только с отсечением пуповины, руководить процессом родин должна была особая женщина — повитуха. Все эти факты еще раз указывают на участие в прошлом в обряде родин двух участниц родовспоможения. Отмеченный сравнительно небольшой возраст *кіндік шеше* ('молодая', 'девушка', 'подруга матери') явно противопоставляет этот образ повитухе, в качестве которой выступала женщина преклонных лет.

Такое возрастное различие, по-видимому, было связано с рядом обязательств перед семьей ребенка, которые накладывал на *кіндік шеше* ее новый статус. Дело в том, что роль *кіндік шеше* не ограничивалась лишь действиями, связанными с отсечением пуповины непосредственно в момент родин. Она являлась почетным гостем и главным действующим лицом во многих обрядах младенческого цикла (первое купание, первая стрижка утробных волос, перерезание пут и др.). Например, у каракалпаков «она должна была быть ему (ребенку) наставницей до совершеннолетия»². «Пуповинная мать» получала статус «*кіндік шеше*», который означал, что она становится младенцу как бы второй матерью, сохраняя с ним связи на протяжении всей жизни. У тех тюркских народов (некоторые группы узбеков, каракалпаков, туркмен), у которых не зафиксирован отдельный персонаж «пуповинная мать», такой статус имеет повитуха (термин «*кіндік шеше*» этим народам известен), если сама отсекает пуповину младенцу; и она также в дальнейшем играет важную роль в обрядах младенчества.

Многочисленные обязательства со стороны *кіндік шеше* по отношению к семье новорожденного устанавливали определенные отношения, которые принято называть термином «**повивальное родство**». Указание на некоторую родственность по отношению к ре-

¹ Там же.

² *Есбергенов Х., Атамуратов Т.* Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975. С. 134.

бенку с присвоением статуса *кіндік шеше*, *кіндік эне* или *кіндік ана* (напомним, что *шеше* — досл. с каз. ‘мать’) содержится уже в самом термине. В настоящее время у казахов в связи с тем, что роды проходят в родильных домах, исконная функция *кіндік шеше* не реализуется, поэтому этот персонаж в сознании носителей традиции и не соотносится с «пуповинной матерью», с перерезанием пуповины, но на эту роль выбирают одну из подруг матери, которая, как и полагалось *кіндік шеше*, в дальнейшем принимает активное участие в обрядах, связанных с рождением и воспитанием ребенка. По-видимому, невыполнение главной функции отсечения пуповины, но сохранение некоторых обязательств перед ребенком и особых отношений «повивального родства» с его семьей позволило носителям традиции соотносить *кіндік шеше* с крестной матерью, которая известна северным казахам в связи с тесным культурным и языковым взаимодействием со славянским населением. Таким образом, переосмысление института «*кіндік шеше*» при сохранении термина, на наш взгляд, подтверждается тем, что информанты не просто сравнивают этих двух персонажей, а переводят казахский термин «*кіндік шеше*» как «крестная мать»¹.

«Повивальное родство», устанавливаемое между *кіндік шеше* и семьей ребенка, проявлялось с первых дней жизни младенца не только в обязательствах со стороны «пуповинной матери», но и родителей по отношению к ней. Во-первых, был обязателен акт одаривания *кіндік шеше* родителями ребенка (это одна из форм установления родства у многих тюркских народов). Особо подчеркиваем, что родители именно одаривали *кіндік шеше*, а не платили ей за услуги, даже в том случае, если ей давали деньги.

Во-вторых, *кіндік шеше* являлась почетным гостем на всех семейных празднествах. Родители ее приглашали и угощали, во всяком случае старались поддерживать с ней хорошие отношения. В знак уважения родители ребенка могли дать *кіндік эне* что-либо из приданого (*сен*) или калыма (*қалын*), а впоследствии ребенок должен уважать ее как свою мать. Акт одаривания *кіндік шеше* является обязательным обрядовым действием, которое сохранилось у казахов до

¹ ПМА. Интервью записано от Рахимовой Самал, 1987 г. р., казашки, в г. Павлодар, Р. Казахстан, 2010 г.

настоящего времени.

По-видимому, это действие является лишь частью целого обряда одаривания повитухи, который существовал у некоторых тюрков Сибири и до недавнего времени сохранялся у алтайцев.

Итак, в родильном обряде половозрастной состав участников имеет большое значение, и выбор каждого из них регламентирован теми признаками, которые в сознании носителей традиции определяют благополучный исход родин, здоровье ребенка и матери и способность принять на себя роль участника многих судьбоносных обрядов в жизни младенца и его семьи. Эти признаки закрепились в комплексе представлений и поверий, связанных с «требованиями», предъявляемыми к образу главных участников родин — повитухе и «пуповинной матери» (если этот персонаж зафиксирован).

В отличие от «пуповинной матери» (*кіндік шеше*), повитуха помогала осуществить переход ребенка из «мира иного» в «мир людей», т. е. оказывалась посредником между мирами, в связи с чем отмечаются сакрализация ее действий в момент родов и функция медиатора. «Пуповинная мать» осуществляла акт отделения ребенка от «того» мира (отсечение пуповины и первое обмывание, которые в структуре обрядов перехода рассматриваются как акты отделения), а также все последующие действия, направленные на приобщение ребенка к миру семьи и более широкому кругу родственников. Так, отношения *кіндік шеше* с семьей ребенка строились на взаимных обязательствах (взаимное одаривание, участие в обрядах и празднествах, взаимное уважение), которые длились порой до его совершеннолетия и тем самым подкрепляли отношения «повивального родства».

**Величание невесты в свадебном обряде:
дидактико-прагматический аспект (на материале
фольклора адыгов Кавказа и диаспоры)**

Э.Х. Хакунова, н. с., Адыгейский государственный
университет, Майкоп, khakunchik@mail.ru

Исследованию адыгского свадебного игрища и обрядовым циклам был посвящен ряд работ культурологического и описательно-этнографического характера. Так, Б.Х. Бгажнококов дает подробный анализ разновидностям, структуре сюжета, символике адыгских игрищ¹. Большое значение для предмета нашего исследования имеют статьи М.А. Меретукова² и М.А. Джандар³, обращенные к обрядовой стороне свадебного фольклора. Так, М.А. Меретуков детально описывает этнографический контекст целого ряда ритуалов свадебного обряда. При этом исследователь охватывает широкий географический диапазон, множество единиц народной терминологии, в том числе песенных жанров, в их локальных, субэтнических вариантах. М.А. Джандар впервые выделяет жанры *пщыкшошталь* и *осапкIэ*, отмечает повышенную устойчивость текстов таких типов свадебных песен как *пщыкшоштэлъэ орэд*, *хъытех орэд*, *Ианэгъэудж орэд*. Соотношение адыгского свадебного фольклорного текста с разными видами контекста (обрядового, художественно-поэтического, историко-культурного) впервые монографически было исследовано нами⁴.

Традиционная адыгская свадьба состоит из множества обрядовых действий и миниритуалов. Фольклор в этой системе актуализирован целым спектром художественно-организованных текстов: вели-

¹ Бгажноков Б.Х. Черкесское игрище: Сюжет, семантика, мантика. Нальчик, 1991.

² Меретуков М.А. Свадьба и свадебная обрядность у адыгейцев в прошлом и настоящем // Уч. зап. Адыгейского института языка, литературы и истории. Т. XVII. Этнография. Майкоп, 1974; Меретуков М.А. Семья и брак у адыгских народов. Майкоп, 1987.

³ Джандар М.А. Песня в семейных обрядах адыгов. Майкоп, 1991.

⁴ Хакунова Э.Х. Адыгский свадебный фольклор: текст и контекст. Автореферат дисс... канд. филол. наук. Майкоп, 2008; <http://www.dissercat.com/content/adygskii-svadebnyi-folklor-tekst-i-kontekst>

чальных и смеховых песен, благопожеланий. Функционирование их диктуется обрядом и строго регламентировано в пространственно-временных координатах. Это позволяет считать, что приуроченность влияет на типологические особенности свадебной поэзии. В песнях доминирует мотив величания невесты, отражающий специфические представления адыгов о красоте как особом культурно-нравственном комплексе.

Дом жениха является основным пространством адыгской традиционной свадьбы. К нему примыкают другие составляющие — родительский дом невесты, промежуточные дома, где временно размещаются жених (*nIyrynI*) и невеста (*тецэрынI*). Свадебный цикл открывается обрядом вывода девушки из родительского дома (*пшэшигэ ещэх*). За ним последовательно разворачиваются остальные блоки: привоз невесты (*шгъузыцэ*), иногда — размещение молодых в промежуточных домах и возвращение их в основное свадебное пространство — дом жениха, увеселительные ритуальные вечера, устраиваемые в честь невесты (*хээрен — качели, нысэгъэщх — вызов смеха у невесты, пщыкшошталь — примирение с деверями, дынхэу — приобщение невесты к рукоделию в новом доме*), вывод невесты в большой свадебный круг. Кульминационным этапом свадебных торжеств становится ввод невесты в большой дом (*нысэицэ*).

Каждый блок свадебного цикла сопровождается художественно организованным текстом. Основу свадебной поэзии адыгов составляют величальные песни. Они являются предметом нашего исследования.

Величальная поэзия подразделяется на несколько жанровых форм. З.М. Налоев определяет место свадебной поэзии в системе архаичных жанров адыгского фольклора. В иерархической классификации семейно-обрядовой поэзии адыгов исследователь выделяет следующие жанровые категории: «величание новобрачной при выводе ее из родительского дома», «величание новобрачной сопровождающими свадебную повозку» (при первом и втором замужестве), «величание новобрачной при вводе ее в большой дом», «величание новобрачной свекровью», «песни свадебного пира», «привод новобрачного в родительский дом» (величания и благопожелания), «ритуальные песни джегуако» (благопожелания и смеховые).

Рассмотрим свадебные величальные песни в той последовательности, в которой они традиционно функционируют:

1. Пшэшьэещэх орэд — песня вывода новобрачной из родительского дома. Этот термин зафиксирован у адыгов Турции¹. Эта жанровая форма бытовала и у других адыгских субэтнических групп, но под другими названиями (например, «Нысэкьыщ орэд»).

В назначенный день за невестой приезжали представители рода жениха и при торжественном выводе невесты из родительского дома исполнялась эта праздничная песня, основной функцией которой является воспевание молодой. Она также выражала общую радость участников свадебного поезда.

2. Шъузыщэ орэд — песня привоза новобрачной в дом родителей жениха. Она исполнялась при приближении свадебной процессии к дому жениха. В ней прокламировались действительные или же желаемые достоинства невесты. Кроме величания молодой, песня привоза невесты также выполняла функцию ритуального оповещения.

*— Твой сын женился! — одида,
Вестник приходит ко мне, одида,
Из дома выхожу, одида,
За весть радостную одариваю, одида,
К загону большому направляюсь, одида,
Корову яловую, одида,
В жертву приношу, одида,
Из гостевого ныщ², одида,
[Готовлю] щипс³, одида,
Мой сын женился, одида,
Ее [невесту] привозят, одида⁴.*

После того, как новобрачная оказывалась в доме родителей же-

¹ Фольклор адыгов Турции. Сборник фольклорных текстов (на адыг. яз.) / Сост. и ред. Р.Б. Унароковой. Майкоп, 2004. С. 71.

² *Ныщ* — жертвенное животное.

³ *Щипс* — традиционный соус.

⁴ *Унарокова Р.Б.* Песенная культура адыгов: эстетико-информационный аспект. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 67.

ниха, проводился ряд ритуалов, приобщающих невесту к новому пространству. К ним были приурочены определенные песни, призванные познакомить невесту с новыми родственниками. Они «сообщали» ей о ее новых обязанностях. Песни этого цикла также регламентировали ролевые отношения в семье. Наставляли невесту принять предписываемую адыгским патриархальным укладом поведенческую модель:

*Деверь позовет, спрячься за дверь, наша невеста,
Свекровь позовет, руку на руку положив [в смиренной позе]
становись,
Золовка придет [когда], неустанно обхаживай,
...Ханычи приносят тебе покрывало для шитья,
Приходящих «величаявая княжна» сказать заставь¹.*

Таким образом, в этом цикле песен как наиболее действенные «прокламируются важные с точки зрения традиционной морали принципы и нормы взаимного обхождения с членами семьи... являясь способом коллективного воздействия на новобрачную, песня очень мягко, неназойливо, в игровой форме вводит нового члена семьи в круг социально признанных, одобренных норм поведения»².

3. В доме жениха исполняется целый цикл песен, посвященных невесте: **нысэгъэсэ орэд** — невесту наставляющая, **нысэгъэщх орэд** — невесту заставляющая смеяться, **хъэренэ орэд** — песня качелей, **пхъорэльфыпкI** — песня, заставляющая невесту платить выкуп племянникам рода, **пщыкъоштэлъэ орэд** — песня, примиряющая невесту с деверями, **дынхэу орэд** — песня, сопровождающая обряд приобщения невесты к рукоделию в новом доме. В основе своей эти песни смеховые, но в них также неизменно присутствует мотив величания невесты³.

4. **Нысэищэ орэд (каб.: унэищэ)** — песня ввода новобрачной в большой дом родителей жениха. Эта песня близка к благопожелани-

¹ Фольклор адыгов Турции. Сборник фольклорных текстов (на адыг. яз.) / Сост. и ред. Р.Б. Унароковой. Майкоп, 2004. С. 53.

² Бгажноков Б.Х. Черкесское игрище. Нальчик, 1991. С. 71.

³ Джандар М.А. Песня в семейных обрядах адыгов. Майкоп, 1991.

ям. Здесь, как и во всех других свадебных песнях, восхвалялись красота, ум, воспитанность и другие качества новобрачной: она богата - «бархатом ее повозка покрыта, она на парчовой подушке сидит»; красива - «луна, что на небе, - ее лицо, белолицая красавица величаво ступает».

5. НысэгъэшО орэд (невесту лелеющая песня), **нысэепчь орэд** (невесту заговаривающая песня), **Іэнэгъэудж орэд** (песня-удж с трехножным столиком). Все три величальные песни, исполнялись в женской половине дома жениха после основных торжеств. Наиболее сохранилась и по сей день функционирует в шапсугской свадьбе **нысэепчь орэд** (песня-заговор невесты). После того, как молодую познакомили со свекровью и другими женщинами — родственницами жениха, все присутствующие плясали круговой танец удж. Песня-заговор исполнялась от имени свекрови, а танцующие вокруг исполнителя после каждого стиха антифонно отвечали «орэдэу!»:

*Ашаевых дом большой из золота отлит, орэдэу!
Золотой юле подобно кружись, орэдэу!
Быстро шьющая моя невестка, орэдэу!...
Полумесяцы — ее украшения, орэдэу!..¹*

Как известно, «в основе поэтического содержания свадебных величальных песен лежит принцип идеализации»². В адыгской свадебной поэзии идеализируются образы и невесты, и жениха, но наибольшее внимание уделяется созданию образа невесты. Главным способом его изображения является описание, в котором широко используются устойчивые поэтические формулы, имеющие константный статус (термин В.М. Гацака). Так, образ невесты во всех свадебных песнях адыгов каноничен. Он включает целый ряд достоинств, которыми, по представлению адыгов, должна обладать идеальная невеста: она «*иглу заставляет плясать, орнаменты иглой рисует, в родительском доме много шелка кроила, на котурнах ходящая* (т. е. из

¹ Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. Т.І.М., 1980. С. 147–149.

² Круглов Ю.Г. Символика в свадебной поэзии // Художественные средства русского народного поэтического творчества. М.: Изд-во Моск-го ун-та, 1981. С. 7.

знатной семьи), как овца безмолвна, как голубь тиха...

Особое внимание уделяется описанию ее внешности:

*Чьих волос кончики вьются,
Чьи глаза [как] у совы [круглы],
Чья шея [как] у косули,
Красавица с длинной шеей,
Чей стан как рукоять плети,
Стать чья без изъянов,
Чьи волосы — бурка,
Чья походка — изящна¹.
Из-за горной гряды восходящее солнце — чей взгляд
[это невеста],*

*Полумесяц - ее кулон,
Золотом шит ее наряд,
Сурьмой подведены ее брови,
Кончики бровей — ласточки хвост...
[На ней] солнца и луны отсвет².*

Во всех величальных песнях и благопожеланиях встречаются одни и те же пучки констант, в которых композиция невеста/золото является наиболее распространенной: *дышъэфьид* — белым золотом вышивающая; *дышъэпсыхэлъаишъор зикъылу* — золотом шит чей нагрудник; *джэнэкIэ дышъ* — чей подол платья в золоте; *Аишгаемэ яунэ дышъэч, дышъэчинэ лъакъор гъэужь* — Ашаевых дом [куда ее привезли] из чистого золота, золотую юлу кружиться заставь; *Иэбжъэнэ дышъ* — чьи ногти золотые. Подобные формы рассматриваемых констант предстают, как пишет В.М. Гацак, «в неразрывной связи с этнопоэтическим видением мира, специфичным в каждой традиции»³.

Невеста — центральный персонаж адыгской свадьбы, при том, что

¹ «А гъыбзэ гуцэр къызаIокIэ...».Зэхэзыгъ. Унэрэкъо Р. Мыекъуапэ, 2004. С.21.

² Унарокова Р.Б. Песенная культура адыгов: эстетико-информационный аспект. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 67.

³ Гацак В.М. Фольклор в системе национальных художественных культур в XX веке: методологический аспект // XX столетие и исторические судьбы национальных художественных культур: традиции, обретения, освоение: Материалы Всероссийской научной конференции 11–16 октября 2000. Махачкала, 2003. С. 43.

жених «вводится» в игрищное пространство в одном из самых последних обрядовых циклов — «возвращение жениха». Специфика величания невесты стилистически обусловлена ее новым социальным статусом, новым «рождением» и непременно связана с концептом «красота». Невеста всегда идеально и без изъянов красива¹, что словесно материализуется в специфическом этнокультурном комплексном понимании «красоты» как возвышенного благородства, сдержанности, наличием определенных физических (телесных) и нравственных свойств. В представлении адыгов, красота невесты может обеспечить ее гармоничное будущее в новой семье².

«Столь явное и красочное прославление новобрачной, - пишет Б.Х. Бгажноков, - а также всего хода свадьбы могло быть оправдано лишь в качестве колдовства — магического переноса в реальность упоминаемых в песне событий, свойств, признаков и т.п. В сущности это заговор невесты, призванный сделать ее такой, как поется, и тем самым обеспечить браку безусловный успех»³. Таким образом, песни величания невесты «предрекают» (словами народной терминологии) счастливую жизнь новобрачным. Величание и похвала, выраженные в форме этнопоэтических констант, для обрядовой поэзии первоначально означают утверждение констатируемых качеств и благ. Здесь усматривается древнейшая практика использования песенного слова для воздействия на судьбу человека.

¹ По поводу априори идеальной красоты всех невест бытуют традиционные «послесвадебные» анекдоты, «опровергающие» идеал.

² Эти представления сохраняются и в современном быту. Так, если первые вопросы о женихе звучат примерно «Из какого рода?», «Какое у него образование?», «Каково материально благополучие семьи?», то о невесте в первую очередь спрашивают как и раньше: «Красива ли она?».

³ *Бгажноков Б.Х.* Черкесское игрище. Нальчик, 1991. С. 69.

Об абхазских быличках и бывальщинах

Э.В. Тодуа, аспирант, АН Абхазии, н. с., Центр нартоведения и полевой фольклористики, Абхазский государственный университет, Сухум, esma-todua@mail.ru

Былички и бывальщины, или как мы можем их назвать по-другому — «рассказы о чудесах», относящиеся к жанрам несказочной прозы, представляют особый интерес в изучении современного фольклора. Известно, что сегодня в исследовании быличек на первый план выходит не столько их культовое значение, сколько нравственные и прагматические функции.

Если раньше (в условиях советской идеологии) на былички демонологического характера не уделялось должного внимания, то в Абхазии, например, с недавних пор (в особенности с конца XX века) их стали записывать более интенсивно.

Как отмечают фольклористы из разных стран, рамки жанра несказочной прозы (в частности, быличек и бывальщин) неизвестны и с каждым разом пополняются новыми сюжетами и персонажами, имеющими в той или иной мере «реальное» начало. Вот почему нас заинтересовала тема быличек и бывальщин для участия в работе школы-конференции «Фольклористика и культурная антропология сегодня».

В абхазской фольклористике этот жанр, можно сказать, почти не изучен. В нескольких работах частично затронуты некоторые вопросы, связанные с названными произведениями, в частности, в книге С.Л. Зухбы «Типология абхазской несказочной прозы» (Майкоп, 1995), в которой отдельная глава посвящена быличкам.

Полевые материалы, собранные до недавнего времени абхазскими фольклористами и студентами филологического факультета Абхазского государственного университета, показывают, что былички и бывальщины — развивающийся фольклорный жанр, живущий в сознании людей разных поколений и социальных групп. К примеру, девятнадцатилетний студент Абхазского университета Алхас Капш рассказал нам о своей встрече с мифологическим персонажем *Дзызлан (Зызлан)*.

Характерной чертой быличек является то, что они свидетель-

ствуют о «соприкосновении» человека с другим («иным») миром, в котором обитают такие мифологические персонажи, как *Дзызлан*, *Дзахкуаж* (*Зызлан*, *Захкэажэ* — русалка, владычица воды), черт (*аџстаа*, *акачаа*), дьявол (*ацъныш*), лесной человек (*абнауаџы*), дух смерти (*апсцэаха*), а также отдельные божества, как божество леса и охоты *Ажвейпшаа* (*Ажэишпъаа*). Сказитель повествует о встрече его родственника, знакомого или соседа с этими персонажами. Сравнительно меньше встречаются тексты о столкновении самого рассказчика с ними. Рассказчик иногда (чаще во сне) оказывается в загробном мире, где он встречается с умершими знакомыми.

Так, в одном из мифологических рассказов сообщается о том, как один охотник, после неудачного промысла вернувшись обратно, уснул от усталости и спустя некоторое время проснулся от неожиданного толчка. В этот момент перед его взором появляется дичь, которая и стала впоследствии его добычей. Заканчивает информант свой рассказ следующими словами:

«В тот момент, когда я спал, меня, видимо, толкнул Ажвейпшаа. Он разбудил меня, чтобы дать мне свою добычу».

«Аныш саныцэаз ысыгъыцасыз Ажэишпъаа иакэзар каларын. Сеацахэы сыитарц сырџыхазар калап»¹.

В быличках мы наблюдаем как бы скрещивание «чудесных» и «реальных» событий: человек сталкивается с *Дзызлан*, *чертом* и т.д., побеждает их, оказывается в загробном мире (*нарцэы*), видит едущего верхом на волке, шакале или коте (*«абга иакэтэоу»*, *«акэыщма иакэтэоу»*, *«ацгэы иакэтэоу»*). Уже сама сцена встречи человека с демоническим существом создает в нашем воображении нечто мифическое, чудесное. Присутствие самого же человека в таких рассказах, в которых сообщается о случаях недавнего прошлого, приводит нас к установке на фактологичность рассказа. Порою эти события настолько переплетаются друг с другом, что бывает сложно отличить одно от другого. В таких случаях иногда и сам человек (участник события) предстает наравне с мифологическими персонажами.

Если обратить внимание на сюжетно-тематический состав абхазских быличек и бывальщин, то можно получить следующую компо-

¹ Абхазский фольклор: Записи Артура Аншба / Сост., текст. упорядочение записей, предисл. и коммент. З.Д. Джапуа. Сухум: Алашара, 1995. С. 77–78.

зиционную схему: инициальная часть сюжета — встреча человека с мифологическим персонажем (например, человек видит купающуюся в воде *Дзызлан* (русалку); медиальная часть сюжета — столкновение человека с мифологическим персонажем: человек побеждает *Дзызлан* (она в единоборстве падает, человек отрезает пучок ее волос, после чего приводит ее домой в качестве служанки); финальная часть сюжета — наказание человека (*Дзызлан* находит спрятанный хозяином свой пучок волос с помощью ребенка и уходит из дому).

Следует отметить, что большинство рассказов о столкновении человека с демонологическим персонажем или божеством имеют трагический финал. Такой финал мы видим не только при столкновении человека с *Дзызлан* (где *Дзызлан* убивает ребенка и проклинает род человека), но и в других рассказах о встрече с *чертом*, *Ажвекпшаа* и др. В последнем случае, рассказывается о сожительстве человека с дочерью божества охоты и леса *Ажвекпшаа*. До той поры, пока человек сожительствует с дочерью *Ажвекпшаа*, у него все складывается благополучно, он славится известным охотником, но как только ему захочется уйти от нее, она его проклинает, после чего охотник либо смертельно заболевает, либо до конца своих дней скитается по земле полоумным.

Подобные сюжеты в этнографических исследованиях представляют собой верование, вытекающее из древнеязыческого обряда, которое связано с первым выходом невесты из нового дома (рассказ о *Дзызлан*). По традиции этот ритуал выполняет «чистая женщина», т. е. та, которая не была замужем. Она ведет девушку к воде и молится, чтобы *Дзызлан-Дзахкуажв* (*Зызлан-Захкэажэ*) во всем ей благоприветствовала и не наносила вреда¹.

К ранним формам традиционных верований абхазов относятся также мифологические рассказы о встрече с человеком, сидящим на *волке*, *шакале* или *коте*. Этнограф И.А. Аджинджал по этому поводу писал: «Согласно поверьям абхазов, волк, как злейший враг человека, находится в близких отношениях с ведьмами, колдунами и пр. Предполагают, что колдуны и ведьмы совершают свои путешествия на

¹ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 44–48.

волках. Волчий зуб зашивают в сафьян и носят на себе в качестве талисмана (сел. Окум). Волчью или шакалью шкуру гладят рукою, выходя утром из дома. Считают, что этим обеспечивается благополучие на весь день (сел. Окум)»¹.

Верования о существовании «человека-животного» сохраняются и до наших дней, подобные рассказы активно бытуют и поныне. Причем сам рассказчик чуть ли не божится, уверяя нас о достоверности факта, называя имена реальных людей, которые столкнулись с таким «человеком-животным». Например, женщина из села Арюта Гудаутского района Абхазии свой рассказ завершает такими словами:

«Этот рассказ — история, нан², который был в действительности. Все люди знают об этом. Бедная моя мать говорила, что она в свое время видела тех людей, которые сталкивались с ними. От них же она и услышала это. А случилось оно в селе Арюта. Так в действительности и было. Те братья были сыновьями Тагсы. О старухе, [ездящей верхом на козе], моя мать сказала, что «стыдно» об этом говорить и мне не сообщила».

«Арьи ажэабжь таарыхьууп, нан, аргамы ныкалаз акы ауп иара. Ауаа зегьы еицырдыро хтсыууп. Сан рыцха, нахааныз сара срыхъзеит лхэон, уырт реынтэ ауп ларгыы ызылахаз. Икалеит Арыюта акытан. Абас аргамы ныкалеит. Дара аишьцэа Тагса лцацэа ракэын. Лара атакэажэ дзыуастаз „пхашьароп“, лхэан сан исалымхэеит»³.

Значительный интерес представляют былички, повествующие о сожителстве человека с мифологическими персонажами. Однако в таких сюжетах все еще прослеживается сакральность, таинственность смысла рассказа: об отношениях человека с мифологическим персонажем никто не должен знать. Если кто-либо из членов его семьи узнает об этом, то мифологический персонаж уходит бесследно, наложив проклятие на весь его род. Чаще всего такие сюжеты связаны с образами *Дзызлан* и *Ажвекпшаа*. Есть также случаи, когда человек становится одержимым этим существом, а все его благополучие и благосостояние, которое было даровано, исчезает вместе с уходом

¹ *Адджинджал И. А.* Из этнографии Абхазии. Сухум, 1969. С. 136.

² Ласковое обращение пожилой женщины к молодым.

³ Абхазское устное народное творчество. Т. VII. Мифологические рассказы и легенды / Сост. П.С. Габния. Сухум, 2002. С. 235–236.

мифологического персонажа.

В последнее время все чаще стали обращаться также к рассказам о загробном мире, о вещих снах и о душе человека. У абхазов и в наше время сохраняется глубокое верование о существовании души человека. Для того, чтобы в ином мире душе было спокойно необходимо проводить традиционные обрядовые ритуалы. Об этом свидетельствуют похоронные и поминальные обряды по усопшему.

Немало рассказов о странствиях человека в потустороннем мире и о его возвращении с того мира. Чаще всего это происходит в момент сна, но рассказывается так, будто бы человек на самом деле умирает. Попадая в потусторонний мир, он наблюдает там за различными ситуациями, происходящими с ранее умершими людьми. По окончании странствия человеку становится ясно, что здесь вовсе не его ждали, и он возвращается из иного мира к жизни. Увиденное он рассказывает всем и только после этого уже в действительности умирает другой человек (его сосед или родственник). Как сообщается в таких текстах, умирает теперь именно тот, кого там (в загробном мире) ждут.

В этих и других мифологических рассказах, как нам кажется, доминантна не столько фактологичность фабулы, сколько верование в него, отношение самого рассказчика и его слушателя к подобным сюжетам.

Таким образом, как свидетельствует абхазский материал, былички и бывальщины меняются во времени и пространстве, обретая все новые сюжеты и персонажи. Но при всем при этом остается взгляд в прошлое, который сохраняется и появляется вместе с взглядом в нынешнее или даже в будущее. Как пишет Е.М. Мелетинский, «исторически изменяясь вместе с самой действительностью, мифологическая семантическая система сохраняет ориентацию на прошлое и придерживается повествования о прошлом как основного и специфического способа самовыражения»¹.

¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 2000. С. 171.

Прагматика фольклора

Социокультурная специфика возрождения крестного хода с Табынской иконой

И.А. Филиппова, к. филол. н., н. с., Магнитогорский
государственный университет, Магнитогорск, irina0422@mail.ru

Освоение русскими переселенцами территории Южного Урала началось со второй половины XVI в. Одним из форпостов православия на юго-востоке России стала основанная в 80-е гг. XVI в. Вознесенская пустынь. Монахи этой обители стали свидетелями первого явления Табынской иконы Божьей Матери (первая половина XVII в.). Монастырь был уничтожен во время восстания башкир, сопротивлявшихся колониальной политике российского государства и попыткам христианизации. Но почти сто лет горстка монахов несла послушание в грозной, враждебной, исполненной смертельной опасности обстановке, являя оплот русского православия. Существование на башкирской земле русского монастыря несло мощный посыл неотвратимости распространения христианства на колонизируемой территории. Явление иконы, ставшей «благословением нового края, возникшего среди магометан и язычников»¹, несомненно, способствовало духовному освоению нового, пока еще чужого, пространства. Общая семантика крестного хода заключалась в освящении пространства, в приобщении его к организованному «культурному» пространству². Непокойная обстановка в крае обострялась столкновениями враждующих между собой башкир и киргиз-кайсаков. И только с созданием сети пограничных линий (середина XVIII в.), с формированием Оренбургского казачьего войска ситуация несколько стабилизировалась.

Крестный ход с Табынской иконой возник после последнего ее обретения в первой половине XVIII в. как торжественное шествие из

¹ *Игнатъев Р.Г.* Заметки о иконе Божия Матери Табынская // Оренбургские губернские ведомости. 1868. № 36. С. 170.

² *Топоров В.Н.* Пространство // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 2000. С. 341.

с. Табынска Стерлитамакского уезда Уфимской губернии (в настоящее время Гафурийский район республики Башкортостан) на Святой ключ (в 12 км от села). Это был локальный обычай почитания Табынской иконы Божьей Матери.

Следующий этап развития традиции характеризуется изменением территориальных границ крестного хода. В конце 1840-х — начале 1850-х годов формируется региональный крестный ход с Табынской иконой по Оренбургской губернии как «коллективный» обет в память о спасении от холеры. Об установлении ежегодного крестного хода просили жители городов Стерлитамака и Оренбурга. Естественно, что населенные пункты на пути из Табынска в Стерлитамак, а затем в Оренбург оказались включенными в маршрут крестного хода. Поскольку жители губернии в общественных приговорах и ходатайствах писали о желании видеть чудотворную икону в своем поселке, маршрут ежегодно менялся, расширяя свою «географию». Свидетельство В.И. Даля о том, что «явленная икона Богоматери <...> обходит полгубернии, и к этому кочевому шествию стекается бездна народу, и каждое населенное место всем населением своим провожает ее от себя до ночлега»¹, подтверждается архивными материалами, публикациями в «Оренбургских епархиальных ведомостях», «Оренбургском листке» и др. Причт Вознесенской церкви села Табынского старался удовлетворить все просьбы при составлении маршрута следования чудотворной иконы, но был ограничен жесткими рамками календарных сроков. Дело в том, что в региональной традиции складываются следующие неизменные сроки пребывания иконы: в г. Оренбурге она должна быть 7 сентября до 22 октября (ст. ст.), в родное село Табынское икона возвращалась только весной, к Девятой Пятнице. Последняя дата определяется пасхальным календарем, от нее напрямую зависит как временная протяженность крестного хода, так и количество включенных в него населенных мест. Табынская икона следовала крестным ходом по Оренбургской губернии и сопредельной территории практически год, проходила расстояние до 40 тысяч верст. В пути икону сопровождал табынский причт, при многолюдных встречах и проводах иконы «наблюдение за порядком и

¹ *Даль В.И. Обмирание // Даль В.И. Оренбургский край в художественных произведениях писателя. Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 2001. С. 142.*

благочинием в народе» обеспечивало «местное военное начальство»¹.

С наступлением «православного ренессанса» в среде священников возникает желание возродить крестный ход с Табынской иконой по всему Уралу. Впервые об этом пишет настоятель Вознесенской церкви с. Табынского протоиерей В. Сергеев². Но реализовать эту задачу современной Церкви оказалось не под силу. Организаторами крестного хода стали оренбургские казаки, которые в 2010–2011 г. крестным ходом со списком Табынской иконы³ в течение нескольких месяцев обошли обширную территорию Южного Урала.

Цель исследования — показать социокультурные особенности возрождения крестного хода с Табынской иконой, обусловленные деятельностью казачьих обществ. В статье анализируются пресс-релизы Оренбургского войскового казачьего общества (далее — ОВКО) и материалы созданного казаками тематического сайта крестный-ход.рф.

Первое свидетельство возрождаемой традиции — пресс-релиз от 19 мая 2010 г. — информирует о том, что накануне Девятой Пятницы по благословению митрополита Оренбургского и Бузулукского Валентина, архиепископа Уфимского и Стерлитамакского Никона из Оренбурга на Святые Ключи «вышел малый Крестный ход». Его организаторами стали «простые оренбуржцы, прихожане храмов, которые прежде участвовали во Всероссийском крестном ходе «Под покровом Пресвятой Богородицы». Оренбургское казачество «всем сердцем поддержало идею восстановления Крестного хода с Заступницей Уральского края», казаки участвовали в выносе иконы из Тихвинского храма Оренбурга, было объявлено о присоединении к крестному ходу казаков «тех территорий, где будет проходить Икона». В тексте подчеркивалось, что в Оренбург накануне прибыл войсковой старшина К. Крылов «с целью возрождения Крестного хода с иконой Божией Матери «Табынская» по территории Оренбургского казачьего войска. Согласно его проекта, представленного ата-

¹ ГУ ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д.14075/а. Л. 2.

² Сергеев В. 400 лет Табынской иконе Божией Матери // Магнитогорский рабочий. 1997. 28 мая. С. 3.

³ Чудотворная икона утрачена в годы гражданской войны, в региональных практиках используются списки иконы.

ману ОВКО Ю. Белькову, этот Крестный ход должен стать непосредственным продолжением вышедшему сегодня из Оренбурга». Завершается пресс-релиз информацией о прощении, поданном Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу, о «восстановления Великого Крестного хода с иконой Божией Матери „Табынская“». Значимые и противопоставленные эпитеты («малый» / «великий») в тексте пресс-релиза отражают разницу в предполагаемых масштабах крестного хода. Заметим, что информация об инициативе группы верующих благополучно забывается, все заслуги по возрождению крестного хода приписываются оренбургским казакам, К. Крылов объявляется «руководителем Крестного хода».

Испытывая трудности в выборе смыслообразительного названия возрождаемого крестного хода, сотрудники пресс-службы пишут о «полном историческом Крестном ходе с иконой Божией Матери „Табынская“»¹, о «большом Крестном ходе»². В речевой практике появляется новое слово — «крестоходцы», неизвестное нам по архивным и публицистическим материалам XIX века (напр.: «Крестоходцы преодолели свыше 2500 километров, более половины из них пешком с Иисусовой молитвой, неся стокилограммовую Икону на плечах...»³). В отличие от богомольцев, крестоходцы «стоят на денежном и вещевом довольствии»⁴, их труд оплачивается из благотворительных пожертвований.

Маршрут крестного хода сообщался в 2010-2011 гг. в средствах массовой информации частями, что свидетельствует о сложности его проработки: организаторам необходимо было подготовить жителей к встрече иконы и крестоходцев. Успешной координации действий способствовали военизированная структура казачьих обществ, мобильность станичных и хуторских атаманов. На первых порах крестный ход не предполагал обязательного присутствия священника: его функции выполняли крестоходцы. Из интервью участника крестного хода: «В горах дороги там нет, там лесовозы одни ездят. Там стоит за-

¹ Пресс-релиз ОВКО от 09 июня 2010 г.

² Пресс-релиз ОВКО от 24 ноября 2010 г.

³ Пресс-релиз ОВКО от 20 сентября 2010 г.

⁴ Гревцева В. Святым словам молитвы вторя // Красный уралец. 2011. 9 августа. № 83. С. 3.

имка, там сидит сторож. <...> Мы мимо едем, проехали уже метров на сто. И что-то всем: надо остановиться! Всё, одновременно. Встала, значит, икона. Вышли. «А что здесь вообще?!» Бежит этот сторож: «Да я вас ждал, мне сказали, что вот сюда идет, я специально домой не пошел, ждал вас. Щас в лес ушел, думаю, вот она, вот, ну, должна она прийти. А в лес метров, наверное, на пятьсот ушел, как шторкнуло — надо вернуться! Возвращаюсь: автобус едет. Я побежал к нему. Выбегаю на опушку — и вы как раз остановились». Может быть, совпадение, конечно, но я не думаю... Мы ее [икону] вытащили из оклада, отслужили, акафист прочитали, опустили в воду, в источник этот»¹. В отличие от дореволюционной традиции казаков с иконой встречали священники, присоединявшиеся к крестному ходу только на территории своих приходов.

Подчеркнем, что до революции Табынская икона Божьей Матери как местнотчимая святыня объединяла всех православных Южного Урала, независимо от их сословия. «И вот уж храбры казаки, // В своем воинственном костюме // Стояли на берегах реки // В священной и глубокой думе: // Какими гимнами почтить // Столь чудной матери приход! // И как возможет восхитить // Ее казацкий весь народ! // Уж вот татары и калмыки // Смирненно головы склоняют, // Мордва, киргизы и башкиры // Ее, как дети, величают»². Объявляя Табынскую икону «войсковой реликвией», «святыней Оренбургского казачьего войска», связывая утрату чудотворного образа с судьбой последнего атамана войска А.И. Дутова, казаки «присваивают» святыню, тем самым обретают основания для консолидации группы. Двадцатилетний процесс возрождения казачества в нашей стране характеризуется противоречивыми тенденциями. Полевые материалы, собранные в ходе фольклорно-этнографических экспедиций на юге Челябинской области в 1997-2010 гг., фиксируют непонимание современного казачьего движения («Не то казаки, не то дураки»), разочарование: «Они вот сейчас <...> наделись, я смотрю, наделись, с орденами, с медалями, молодые. А где они их заработали?! Кого? Откуда они их взяли? Откудова?» (А.В. Логинов, 1931 г.р.); «Они кто?! Только на сце-

¹ Записано в г. Магнитогорске в июле 2010 г. Архив ЛНК МаГУ, ЗС-2010.07, а/ф № 608.

² Оренбургские епархиальные ведомости. 1887. № 17.

не должны выступать в старых костюмах казачьих?! Только мораль проповедовать, старинные привычки и так далее?! Нет же!» (И.А. Жохов, 1918 г.р.); «Мне кажется, они [казаки] никому не нужны, стране не нужны» (Н.А. Шеметов, 1933 г.р.)¹. Слепое копирование образцов прошлого оттолкнуло многих, обусловило восприятие современных казаков как «ряженных». О кризисе идентичности свидетельствует высказывание: «Дед — казак, отец — сын казачий, а я хрен собачий», текст не раз записывался нами от прямых потомков казаков. Осмелимся предположить, что при «исчерпанном кредите доверия» к казакам Табынская икона придает новый ценностный смысл казачьему движению, помогает выстроить диалог с социумом/этносом, снять внутренние противоречия (атаманское «двоевластие» в войске). Анализ рукописных записей верующих в «походной тетради» крестоходцев — перспектива исследования, отметим лишь тот факт, что труд по восстановлению крестного хода высоко оценивается прихожанами: «Несите Веру нашу, несите Богородицу нашу в города, села, стучите в сердца „спящие“. Огромное спасибо всем вам, что подняли такую силу — Крестный ход с иконой Табынской»; «Крестоходцы делают святое дело. Сподобился и наш приход...»; «Слава Богу, что есть на земле Русской казаки!»; «Спасибо, Спаси, Господи казаков — ведь они выполняют волю Пресвятой Богородицы...»². Табынская икона становится символом, интегрирующим сообщество, «стягивающим» на себя культурную жизнь провинции, организующим и структурирующим ее духовное пространство, и выступает в роли современного «культурного героя»³.

На наших глазах формируется миф о высоком предназначении казачества. Результатом восстановления крестного хода, убеждены крестоходцы, станет возвращение явленной иконы в Россию, после

¹ Казачество: образы культурной идентичности: сборник фольклорно-этнографических материалов / сост. И.А. Филиппова, Т.И. Рожкова, С.А. Моисеева. Магнитогорск, 2010. С. 24, 35, 45.

² Архив ЛНК МаГУ, РФ-41. Тетрадь предоставлена К.В. Крыловым. Записи от 12.08.2011 г., 10.09.2011 г.

³ Захаров А.В. Культурные герои медийной провинции // Интернет и фольклор. Сборник статей / Сост. А.В. Захаров. М.: ГРЦРФ, 2009. С.28.

чего настанут «великие славные события для России и всего мира»¹. Тем самым казаки приближают «золотой век» российской истории, спасают мир от катастрофы. Именно с этой целью в 2011-2012 гг. они расширяют маршрут регионального крестного хода до крайних рубежей православного мира: отправляются в Сербию для поддержки сербского народа, способствуют установлению стабильности в Абхазии, укреплению межнациональных отношений в Казахстане². Пространство современного мифологического текста оказывается качественно неоднородным³: казаки-крестоходцы заявляют о готовности противостоять албанцам и натовцам, способности нейтрализовать «противодействие чиновников от казачества»⁴. На этом этапе возрождения традиции заметно возрастает уровень идеологизации текстов.

Таким образом, анализ нового этапа развития крестного хода с Табынской иконой Божьей Матери показал, что в региональной традиции изменяется характер взаимодействия религиозных практик и религиозных институций (терминология А.А. Панченко). В сравнении с другими формами религиозных практик (паломничество к месту явления иконы, крестный ход из села Табынского на Святые ключи⁵) роль религиозных институций в возрождаемом крестном ходе сведена к минимуму (получение благословения). Следуя «логике возрожденческого процесса», казаки, «мобилизуя историческую память сообщества», активно обращаются к историческому прошлому с целью «выборки» значимых элементов для «экстраполяции» их в совре-

¹ Концепция Крестного хода с Табынской иконой Божьей Матери. Режим доступа: <http://крестный-ход.рф/2011/07/konceptiya-krestnogo-xoda-s-tabynskoj-ikonoj-bozhej-materi/> (дата обращения: 18.10.2011 г.).

² См. <http://крестный-ход.рф>

³ Неклюдов С.Ю. Структура и функции мифа. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov4.htm>

⁴ Усков Е.Н. Крестный ход в Северном Казахстане. Режим доступа: <http://крестный-ход.рф/2012/01/krestnyj-xod-v-severnom-kazaxstane/#more-724>

⁵ Рядом с местом явления иконы в настоящее время действуют Вознесенская церковь с. Табынского республики Башкортостан, Богородице-Табынский женский монастырь (основан в 1998 г.). Поэтому восстановление крестного хода на Святые ключи в день явления иконы происходило в рамках церковной традиции.

менность¹. Табынская икона становится одним из таких символов прошлого. Казаки-крестоходцы, руководствуясь собственными мотивами, вполне осознанно используют объединяющий потенциал крестного хода. Его конструирование происходит с опорой на прежние ценности и традиции, с оглядкой на современную политическую ситуацию. Формирующийся «казачий миф» придает глубокий духовный смысл деятельности казаков, оправдывает возрождение казачества в изменившихся социально-экономических условиях. Крестный ход с Табынской иконой Божьей Матери становится способом культурной реабилитации казаков, утративших право на память в 1919 г. и запутавшихся в основаниях собственной идентичности. Вполне возможно, что этот крестный ход, вышедший за пределы региона, ознаменует новый виток в возрождении казачества.

¹ Рвачева О.В. Казачество юга России в конце XX — начале XXI вв.: возрождение или конструирование социального феномена // Казачество в социокультурном пространстве России: исторический опыт и перспективы развития: Тезисы Всероссийской научной конференции (28-29 сентября 2010 г., Ростов-на-Дону) / Отв. ред. акад. Г.Г. Матишов. Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2010. С.308.

Народное целительство в современном башкирском обществе: прагматический анализ (на материале г. Учалы и Учалинского района Республики Башкортостан)

А.Ш. Галеева, магистрант, РГГУ,
Учалы (Башкирия) — Москва, wwwbib@mail.ru

Башкирская народная медицина на протяжении нескольких веков становилась объектом внимания исследователей, начиная с трудов путешественников XVIII–XIX вв., содержащих отрывочные сведения о башкирском целительстве (И.Г. Георги, И.П. Лепехин, П.С. Паллас, И.М. Казанцев и др), и заканчивая современными исследованиями, манифестирующими идею комплексного изучения целительской системы (одно из новейших исследований — диссертация З.И. Минабаевой «Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX — начало XX вв.)», 2011 г.). Все эти работы имели исключительно описательный характер. Это обстоятельство имплицитно актуально и научную новизну нашего исследования, так как в нем представлена попытка прагматического анализа системы народного целительства.

Мы рассматриваем народное целительство как социально-культурный феномен. Взаимоотношения членов социума в рамках проводимой целительской практики осмысляются как специфический дискурс. В процессе исследования конкретных коммуникативных ситуаций, мы пришли к выводу, что на сегодняшний день для данного сообщества актуальны 2 способа построения коммуникации: «традиционная» и «современная».

Деятельность целителя, осуществляемая в рамках традиционной модели, санкционируется коллективом, в этом случае обычно используются слова **ысын** 'настоящий', **ысынлап** 'по-настоящему', **хэй-бэт**, **якшы** 'хороший, хорошо', **көслө** 'сильный': *элек бер эбей була торған ине, энә ул ысын ине, көслө булды, бар халык уға йөрөнө* «раньше была одна бабушка, вот она настоящая, сильная была, весь народ к ней ходил». Тогда как нарушение традиционных законов и выстраивание коммуникации «по-новому», «по-современному» зачастую приводит к коммуникативной неудаче: люди относятся с недоверием,

опаской, иронией, осуждают методы, используемые целителями или какие-либо их поступки, называют словами **шарлатан**, **алдаксы** 'обманщик, лгун', **йүнһез** 'бестолковый', **диуана** 'сумасшедший'; высмеивают людей, которые к ним обращались: *кеше шуға ышанамы инде?! «разве ему может человек поверить?!», шул алдаксыға барзыңмы? «и ты к этой обманщице ходил?».*

В традиции прочно закреплен «портрет» традиционного целителя. Перечислим основные черты образа традиционного целителя:

1) возраст — не моложе 40 лет.

Большинство опрошенных информантов отождествляет молодость целителя с небольшим или полным отсутствием жизненного опыта, знаний и умений. Целителя — моложе сорока лет не воспринимают всерьез, вступая в коммуникацию, могут выказывать свое неверие в способности, устраивать демонстративную «проверку» умений. Кроме того, общеизвестен мотив запрета заниматься целительской практикой до наступления сорокалетия. Нарушение запрета обычно осуждается коллективом.

2) лечит традиционными способами (различные виды массажа, траволечение, молитвы, заговоры).

Нетрадиционные, неизвестные, малоизвестные способы обычно отпугивают людей и могут привести к нежеланию вступать в коммуникацию. Основные причины:

- устойчивое мнение, что «новые» методы лечения неэффективны, — по сравнению с привычными,
- нежелание становиться «подопытным кроликом»,
- страх перед неизвестным, которое может нанести вред,
- отсутствие информации о том, являются ли данные способы допустимыми, приемлемыми.

3) не занимается колдовством, может только избавлять от колдовства.

Считается, что настоящий целитель должен обладать только хорошими намерениями. Колдовство считается грехом. Часты случаи, когда люди не хотят ехать к целителю, который сам, по общему мнению, не имеет никакого отношения к колдовству, но живет в деревне, о которой идет дурная слава, как о месте, «где живут одни колдуны», — люди боятся ненароком стать жертвой колдовства.

4) за лечение не берет денег / не назначает фиксированной платы.

В традиции способность исцелять людей воспринимается как необыкновенный, божественный дар. В народе считается обязательными выказывание своего почтения целителю, искренняя благодарность за оказанную помощь. Назначение целителем самим определенной суммы повсеместно осуждается: *Былай за буш кул менэн бармайбыз бит инде — юк, оятһыз, кереу менэн үк акса һорай, Хозайзан куркмай! «И так ведь с пустыми руками не идем ведь — нет, бессовестная, с порога денег просит, Бога не боится!».*

5) не нуждается в рекламе, не дает рекламу, не хвалится своими достижениями.

Устойчиво мнение, что в рекламе «нуждается только плохой, залежалый товар». Бахвалящийся человек во многих случаях воспринимается как пытающийся пустить пыль в глаза шарлатан. Слово **мактансык** 'хвастун' употребляется как синоним слову шарлатан: *Эээй, ул мактаныузан башка бер ни белмэй «Эээ, да он кроме хвастовства больше ничего не знает».*

Интересно, что в сознании сельчан образ целителя предстает в мельчайших деталях, а вот городские жители, в особенности, молодое поколение, знают обычно лишь одну-две характерные черты. И здесь наблюдается смещение акцентов: если для сельчан всех возрастов и горожан пожилого возраста все целители дифференцируются на **настоящих и ненастоящих**, по признаку полного соответствия — несоответствия (даже частичного) образу «традиционного» целителя, то для городского населения, за исключением старшей возрастной группы, целители дифференцируются так же на **настоящих — ненастоящих** по признаку сильный, известный — слабый, малоизвестный. Меняется структура и модель коммуникативной ситуации, меняется сам образ настоящего целителя.

Используя методы включенного наблюдения, интервью и анкетирования различных групп населения, автор на конкретных примерах анализирует характер и специфику целительского дискурса, механизмы вовлечения в него и способы установления, поддержания и изменения статусов участников коммуникации. Особое внимание уделяется автобиографическим нарративам о приобщении к цели-

тельской практике, функциональная значимость которых, как оказалось, не является константной величиной.

Для традиционной модели осуществления целительской практики такого рода нарративы не имеют существенного значения, могут нести эстетическую функцию. А в случае с нетрадиционной, современной формой целительства, рассказы о том, какими путями народный врачеватель пришел в свою профессию, являются неотъемлемым, важнейшим компонентом коммуникации, продуцируются, как правило, самим целителем, их основная функция — маркировать обряд перехода, позволяя идентифицировать целителя как члена сакральной группы, обладающего особыми знаниями и способностями, подтвердить его «профпригодность», компетентность. Замечательный пример изменения функционального значения данного элемента — ситуация с целителем нетрадиционного типа Д., проживающим в селе. Среди односельчан он не снискал признания, как специалист, все отлично знают факты его биографии. Раз никто не считает его целителем, то и нарративы о «вступлении на профессиональную стезю» здесь не будут уместны, так как могут служить причиной насмешек. А вот для «нездешних» людей «целительская родословная» обязательнейшим образом подается, как в форме непосредственного повествования во время приема, так и в виде рекламного материала в СМИ.

Содержание коммуникативной ситуации рассматривается в контексте парадигмы «традиционное» — «современное», кроме того, существенное значение уделяется изменениям по вектору «город» — «село».

Динамика бытования свадебных розыгрышей и испытаний (на материале Северного Прикамья)

Н.В. Горшкова, студент, Пермский Государственный
национальный исследовательский университет, Пермь,
gorshkova.n92@yandex.ru

Издавна свадебный обряд был не просто способом создания новой семьи, но и ярким, праздничным событием, оформлением родственных отношений между семьями. Поэтому интерес ученых к традиционному свадебному ритуалу кажется естественным. Свадебный обряд Пермского Прикамья является одним из наиболее исследованных. Можно назвать более двух десятков публикаций, в которых анализируются особенности пермской свадьбы. При общности основной структуры, существует множество вариантов с ярко выраженной локальной спецификой.

Наше внимание привлекла свадебная обрядность Северного Прикамья, представляющая собой один из наиболее полных обрядовых комплексов. «В общих чертах структура северного прикамского свадебного обряда, как показали и более ранние исследования И.В. Зырянова, включает добрачный период (смотрины невест, сватовство, осмотр имущества жениха и невесты, рукобיתье, посиделки, обручение, итоговый девичник с прощанием с девичеством, невестина баня); брачного периода (приезд жениха, стол в доме невесты, венчание, свадебный пир у родителей жениха, брачная ночь); второго-третьего дней свадьбы (буженье молодых, дарение реки, проверки молодых, игры, розыгрыши, проводы гостей); послебрачных встреч (визиты к родителям невесты и т.д.)»¹. Первоначально свадебный обряд был связан с магией. Переход девушки из рода отца в род мужа обставлялся специальными оберегами и ритуалами, способствующими чадородию и здоровью молодых. Со временем свадьба стала осознаться как эстетическое действие, своего рода игра. Одни элементы обряда продолжали бытовать из-за поэтичности формы, другие —

¹ Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Пермь: Перм. кн. изд-во, 2004. С. 6.

благодаря сохранению прежних или появлению новых актуальных функций.

В данной работе нам хотелось бы подробнее рассмотреть сохранившиеся и по сей день элементы старинного обряда — *розыгрыши* и *испытания молодых* на второй день свадьбы. Представляется важным охарактеризовать динамику бытования этих элементов, их современные функции и восприятие участниками обряда, поскольку с течением времени некоторые элементы утратились, а оставшиеся трансформировались. Материалом послужили записи из архива фольклорной и диалектологической практики филологического факультета ПГНИУ, сделанные в 1980-х гг. на территории Чердынского и Красновишерского р-нов Пермского края, а также сведения, полученные в ходе полевых исследований в Чердынском районе в 2009–11 гг. (рук. экспедиций С.Ю. Королева).

Очевидно, что розыгрыши и испытания представляют собой стереотипные ситуации, в рамках которых осуществляется не персональное, а *публичное общение*. Опубликованные материалы XIX–XX вв. свидетельствуют, что речевое поведение их участников носят отчасти клишированный характер (что типично для свадебного обряда в целом), однако сами ситуации розыгрышей и испытаний являются особенно «эмоционально заряженными» и способствуют проявлению («выплеску») личных эмоций. Очевидно, что в полной мере учесть коммуникативный контекст и выявить прагматику этих элементов возможно только в ситуации живого обряда; наш материал представляет собой *воспоминания информантов* о пережитом ими личном опыте участия в розыгрышах и испытаниях, т.е. носит ограниченный характер. Тем не менее в некоторых случаях представляется возможным выявить актуальные функции розыгрышей и испытаний.

Один из распространенных свадебных розыгрышей, с которого начинался 2-ой день свадьбы, записан в 1986 г. в д. Усть-Уролка Чердынского р-на фольклористом К.Э. Шумовым. Утром «молодоженов, подняв с постели, затаскивали в баню, протопленную вениками, где их ждали гости. В углу бани сидел мужик, наряженный свахой (с покрытой платком или одеялом головой), и качал на руках куклу, запеленатую в тряпки (или полено). <...> После появления молодых он го-

ворил: «Молодые всю ночь целовались-миловались, им жарко было, а ребеночек у них замерз! Надо ребеночка попарить и имячко ему дать». Затем мужик накидывал на себя, словно ризу, одеяло, бросал куклу в банный тазик, ходил вокруг него, размахивая «кадилом» (лапоть или рукомойник с тлеющим куриным пометом или лошадиным навозом)¹. Этот розыгрыш был также зафиксирован в следующих вариантах: *«На второй день невесте с женихом младенца подсовывали, мол, за одну ночь нажили. А ребенок-то ненастоящий был. Просто полено тряпьем обвертывали»* (Е.М. Шарова, 1912 г.р., с. Редикор Черд. р-на; зап. в 1987 г.); *«Да всяко шутят! Бабу каку навроде в поповско обрядят, дадут полено: крести!..»* (Ф.Н. Попова, 1903 г.р., с. Вильгорт Черд. р-на). Рассказ об этом розыгрыше записан и в 2011 г.: *«Зыбку повешают, это всё на большом столе, на второй день. Зыбку повешают, чурбан ли, кого ли там положат и набайкивают, наговаривают, как ребенка. Как ребенка качат, парня. Садятся свекор и свекровка по очереди, водятся. Кто шутники, кто дак ишо приговариват: „Бай, бай, бай, да ишо Бог дай, двойничков, тройничков, да всё работничков“»* (Ю.М. Габова, 1935 г.р., и М.К. Шишигина, 1937 г.р., с. Пянтег Черд. р-на). Бытовал также обычай подсовывать куклу, изображающую младенца, прямо в постель молодоженов: *«Молодые утром проснутся, а меж их кукла лежит, это чтобы у молодых побыстрей ребеночек народился»* (с. Корепино Черд. р-на); *«Над молодыми смеялись у нас, вот они ночь уже поспят, и им на утро куклу подбрасывают: что, мол, за одну ночь ребенка нажили?»* (К.В. Дементьева, 1938 г.р., д. Усть-Уролка; зап. в 2011 г.).

Шуточное по форме, это действие по своей сути являлось одним из магических приемов, направленных на обеспечение потомства новой брачной пары. Данный розыгрыш бытует в юго-западной части Чердынского района по сей день, но на первый план вышли другие его функции. Одной из них, безусловно, можно считать развлекательную: информанты характеризуют это действие как развлечение, желание пошутить над молодыми (*«над молодыми смеялись у нас...»*; *«Всяко шутят!..»*; *«Кто шутники, дак...»*). С другой стороны, этот ро-

¹ Шумов К.Э., Черных А.В. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М.: Ладомир, 1996. С. 175–177.

зыгрыш является важным элементом «обряда перехода», как и свадьба в целом: он знаменует «переход из группы *нерождающих* в группу *рождающих*»¹, т.к. актуализирует новый статус молодых — будущих родителей. Наконец, очевиден сексуально-эротический подтекст данного розыгрыша; можно предположить, что посредством этого обрядового элемента, имеющего шуточную форму, происходит публичная легитимация физических отношений во вновь сложившейся паре.

С последним аспектом, по-видимому, связана и своеобразная проверка «чистоты» невесты. Так, например, в правобережных камских деревнях Черд. р-на об этом сначала спрашивали у жениха, а потом, в зависимости от его ответа, гости бросали с полатей посуду: «[Ю.Г.] Если целая [невеста], как корчагу экую старинную — не знаю, сколько ведер та корчага — как с полатей бросили! <...> [М.Ш.] Если честная, дак корчага разобьется. А если не честная... [Ю.Г.] ...Если честная, корчагу целую бросают. Если не целая, не честная, то без краю, каку-ко худую» (М.К. Шишигина, Ю.М. Габова, с. Пянтег). В современном свадебном обряде — как сельском, ориентированном на городскую модель, так и более традиционном деревенском — этот элемент старинной свадьбы утрачен, поскольку морально-нравственные устои общества изменились, и он потерял свою актуальность.

На второй день свадьбы в доме жениха продолжалось застолье — «*большой стол*»; в отличие от первого дня, оно носило более «вольный» характер и сопровождалось множеством шуток. М.К. Шишигина (исполнительница «*опёвальных*» (величальных) песен) рассказала о ранее не упоминавшемся элементе обряда: в начале застолья «с русской печи сваха подает молодым пирог на лопате, на хлебной лопате. Нам подавала хрёсна [сваха]. Ставят и подают на стол жениху да невесте. Оне положат на стол, разрезают. И поят, подают гостям. ... Да, вот тогда и шутят, и пляшут, и чё угодно делают. На башках ходят». В 2011 г. в юго-западной части района от уроженцев камского правобережья были записаны воспоминания о том, что иногда в этот день была задействована специальная керамическая посуда — сдво-

¹ Варганова В. Сексуальное в свадебном обряде // Русский эротический фольклор / Сост., научн. ред. А.Л. Топоркова. М.: Ладомир, 1995. С. 152.

енные и строенные горшочки с одним или двумя «рожками» (носиками для питья), которые назывались соответственно «двойк» и «трояк»: *«По столу ходят, нальют горшком. Сваха подает горшочки-те вот эти. По столу ходит. Жениху да невесте подают. Потом по очереди всем. Да чё-то подливали, наверно, или обманывали ли... Это чё-то на смех. Разыгрывали»* (М.К. Шишигина, с. Пянтег). Из горшочков с двумя рожками могли предложить пить сразу двум гостям — «кто быстрее». Из строенных горшочков с одним рожком предлагали пить одному человеку — так, чтоб из одного сосуда выпить, а в двух других пиво осталось. Очевидно, что подобные задачи были заведомо невыполнимы; предполагалось, что гости смогут найти остроумный выход либо им придется «пить за троих».

Интересный свадебный розыгрыш существовал в д. Пантина Чердынского р-на: *«А на второй день посадили свекра и свекровку на место молодых... Они сидят, а молодые их поят, подносят. Старики сидят, как жених и невеста»* (А.И. Самосушева, 1929 г.р.). Трудно сказать, какую функцию первоначально выполнял этот обряд, вышедший из бытования; очевидно, однако, что замена молодоженов «стариками» хорошо вписывается в эстетику народного комизма, связанную с подменами и переодеваниями. В ходе фольклорной экспедиции 2011 г. в юго-западной части района были зафиксированы рассказы о «выряживании» — шуточном переодевании гостей. Участники свадебного гуляния рядились нищими или цыганами, женщины могли одеться как мужчины и наоборот; при этом использовалась старая домотканая одежда (холщовые юбки и т.п.) или шубы, вывернутые мехом наружу (как на святках): *«Да... шубы-те выворачивали. Когда-кося Васька-покойничек женился <...>, Илюха тоже шубу выворотил и в один-то рукав клюку сделал, вот и долбит нас. Всех гостей издолбил...»* (Ю.М. Габова). По свидетельству этого же информанта, один из последних случаев свадебного ряженья в с. Пянтег датируется 1988 г.: *«Я вырядилась, дак меня хозяин домой не пустил. Я вырядилась и захожу в избу, он мне говорит: „Неча посторонним людям делать, здесь у нас токо приглашенные люди гуляют“. Я ему тихонько говорю: „Иди-ко ты на ...“ — „Ой! Ты чё! Я думал, кто-ко другой! Ты чё!“ — мне говорит»*. На той же свадьбе, устраивая традиционное испытание для молодой и отправляя ее за водой, невесту переодели в

нищую: «...Волокли ее нищей. Гуньку накинули ей такую, веревку здесь привязали, дали ей вёдра, она пошла. На смех <вырядили>, шутили».

В приведенных примерах мы встречаем явные атрибуты «иногo» мира / «антимира» — вывернутую одежду, лохмотья и т.п.; как и положено, костюм ряженого конструируется из «антиматериалов» (ср. «гуньку» невесты). Однако очевидно, что семантика «опасного времени» и «переходного состояния», которая реконструируется исследователями для ритуального ряженья, не может объяснить устойчивость такого рода розыгрышей в современной сельской среде. По-видимому, ведущей здесь становится рекреативная функция, связанная с развлечением, смехом, эмоциональной разрядкой, происходящей в акте относительно свободной (неформальной) коллективной коммуникации. Создавая костюм и имитируя не свойственные им в обычной жизни манеры, ряженные также проявляют определенную творческую активность («пратеатральное» поведение). Еще один важный момент связан с актуализацией социальных статусов: в ряжении могут принимать участие взрослые участники свадьбы (включая родителей жениха и невесты) — и всегда добровольно; при этом ряжение невесты (как и другие действия в отношении молодых) носит принудительный характер.

Среди свадебных испытаний, предназначенных для молодоженов, наиболее распространено ритуальное метание пола и ношение воды невестой. По полу вместе с мусором, как правило, разбрасываются деньги, которые надо собрать. Остальные участники свадьбы мешают невесте, заново разбрасывая мусор по полу. Испытание это зафиксировано во множестве вариантов: *«Бросают всякой мусор, надо мести. Целый день мести надо. Бросают ведь не даром, деньги еще бросают. А когда метут, собирают. Молодуче надо это мести»* (А.И. Самосушева, д. Пантина); *«Проверяли, работяга нет невеста. Бросают листья, мусор всякий, где что поймут, где траву... принесут. Невеста все должна убрать»* (К.В. Дементьева, д. Усть-Уролка); *«Да специально, говорят, еще подушки распускали. Она наметет, они пнут и всё снова растащат. А перо распустят, она до того наметет, что сама заплачет, обратно да обратно. И деньги бросали, и мусор раскидывали с деньгами»* (Р.М. Кушнина, 1949 г.р., д. Амбор Черд. р-на;

зап. в 2011 г.). Иногда в этом розыгрыше принимал участие и жених: *«Подметали, деньги-те собирали. В карман жених все деньги складёт, потом его сверху ногами поставят, все деньги высыплют»* (Ю.М. Габова, с. Пянтег). Деньги, которые бросают молодым, символизируют здесь благополучие, достаток новой семьи. С другой стороны, в этом розыгрыше публичной проверке подвергаются качества невесты, необходимые — с традиционной точки зрения — для хорошей хозяйки: трудолюбие, упорство и особенно терпение (ср.: в некоторых случаях розыгрыш заканчивался, когда невесту доводили до слез, т.е. обнаруживался ее эмоциональный предел).

Сходное значение, по-видимому, имело и ритуальное ношение воды невестой; при этом гости пытались ей помешать, а жених должен был защитит (ранее данное испытание фиксировалось И.В. Зыряновым¹). Поведение жениха характеризуется в рассказах одобрительно, если соответствует нормативной мужской модели (в нем проявляется находчивость, решительность, хозяйственность и т.п.): *«А чё, Санко у нас бойкой дак... Вот давай там ее [невесту] обливать водой. А Санко схватил ведра и начал всех [обкачивать], и все, больше ее поливать не стали. Он всех обкатил, быстро. Защитил. ...Он сам, взял сам коромысло и ташиит вперед, она [невеста] за им идет»* (Ю.М. Габова, с. Пянтег). Т.о., данный элемент обряда воспринимается участниками, с одной стороны, как развлечение, а с другой — как своеобразная «проверка на прочность» молодой брачной пары: смогут ли они выдержать испытание вместе, крепким ли будет их союз? Примечательно, что в д. Серёгово Черд. р-на зафиксирована связанная с данным обрядом примета: если жених не сможет защитит невесту и она вернется с пустыми ведрами, их семейная жизнь не будет долгой (один из разводов рассказчица объяснила именно этой причиной).

К старинным испытаниям молодых можно отнести и их шуточное мытье в бане: *«Нас-то с Ваней толкнули в баню, мы под лавку с им легли и лежим под лавкой — леший вас бей, чё вы хотите! (Смеется). Под лавкой-то хорошо, не дымно. На низу-то...дым-от весь вверху. Потом спрашивают: „Вы там живые же?“ Ваня... говорит: „Открывайте*

¹ Зырянов И.В. Чердынская свадьба. Старинные свадебные песни и причитания. Пермь: Перм. кн. изд-во, 1969.

скорее двери!“ — перематькал их» (Ю.М. Габова, с. Пянтег). Чаще в баню водили не только молодых, но и гостей, парили всех старыми вениками, мазали сажей: «...в баню водят. На второй день уже. Баню натопят по-черному, чтоб такой сильный угар был. <...>Вымажут всех... Потом оттуда выходят грязные, чумазы» (А.Н. Випсянник, 1955 г.р., род. в д. Курсыб Черд. р-на; зап. в 2009 г.); «В баню в первую очередь молодых. Вывозят всех в саже. Мне мама сказала: „Ты, девка, переоденься, надень старое платтё“. На второй-от день с большого-то стола как будут волочить в баню да куды да... Там ишо эти вот, дружки, если которы такие бойкие да представлинны, дак они там ишо в бане-то парят. ...Мокрым веником» (М.К. Шишигина, Ю.М. Габова, с. Пянтег). Исследователи уже отмечали, что «все основные переходные этапы в жизни человека — рождение, брак, изменение социального статуса <...> — прочно связаны с обрядами, совершавшимися в бане»¹. По-видимому, в свадебном обряде актуализировался «инфернальный смысл бани, хорошо известная ее демонологизированность»² (ср.: сажа на лице — один из атрибутов ряженья как относительно безопасного соприкосновения с «антимиром»). В то же время очевидно, что «карнавализация» (ритуальная имитация) совместного мытья мужчин и женщин в бане представляет собой ситуацию, имеющую эротический подтекст; вероятно, этим можно объяснить ту особую эмоциональность (частый смех, жестикуляцию и т. п.), с которой информанты вспоминают о подобном опыте. Мы склонны согласиться с мнением А.Л. Топоркова, который отказывается рассматривать фольклорный и ритуальный эротизм «как чистой воды пережиток» и предполагает, что в народной культуре он выполняет определенные социально-психологические функции (выработка психологических механизмов половой самоидентификации, формирование ценностных предпочтений в области сексуального поведения и проч.)³.

В центральной части Чердынского района многие традиционные

¹ Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Амфора», 2004. С. 209.

² Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А. Указ. соч. С. 197.

³ Топорков А.Л. Эротика в русском фольклоре // Русский эротический фольклор. М.: Ладомир, 1995. С. 8.

розыгрыши и испытания вышли из бытования; изменилось и отношение к ним. В 2009 г. в п. Рябиноно записан примечательный рассказ о свадьбе (происходившей в 1980-х гг. в с. Цепёл Красновишерского р-на): *«А утром проснулись гости — все в саже измазаны! И кто, вы думаете, этим всем занимался? Учительница одна местная и муж у нее, он там завклубом был. Вот произошло такое комедийное событие. Трое суток мы там гужевались, потом домой поехали. Познавательная была поездка, да, дедушко? Это они еще невесту в баню не водили, без того обошлось. А раньше как-то в баню их водили, это я понаслышке знаю»* (П.А. Горская, 1932 г.р., уроженка Читинской обл.). Сходный комментарий записан и в юго-западной части района, где подобные розыгрыши частично сохраняются в деревнях: *«На большой стол по невесте да по жениху щелкали веником грязным. Это все шутка была. Дураков-то ведь было, шутников-то...»* (В.С. Корычева, 1931 г.р., д. Усть-Уролка; зап. в 2011 г.). Обращает на себя внимание ироничное, иногда даже неодобрительное отношение информанток к этому розыгрышу, который воспринимается ими как довольно грубое развлечение.

Итак, в исследуемый период в традиционных розыгрышах и испытаниях молодых на первый план выходит игровое, развлекательное начало, в связи с чем их ведущую функцию можно определить как рекреативную. Помимо этого, они направлены на публичную легитимацию новых отношений между новобрачными и актуализацию их статуса будущих родителей. Испытания молодых проводятся и с целью проверить прочность нового союза: они построены так, что пара должна выдержать их вместе, помогая друг другу. Розыгрыши гостей переводят клишированную публичную коммуникацию в более неформальную плоскость и способствуют эмоциональной разрядке. В то же время само сохранение розыгрышей и испытаний как стереотипных ситуаций можно считать способом консервации существующих социальных отношений (норм и моделей поведения, этических установок и проч.).

Водные источники в культурном ландшафте Чердынского района Пермского края: особенности функционирования

Е.А. Ключикова, студент, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, nesef@rambler.ru

Результаты фольклорных экспедиций филологического факультета ПГНИУ в Чердынский район Пермского края (2009–2011 гг., рук. С.Ю. Королева) позволили подтвердить актуальность его условного деления на две большие территории: центральную часть, через которую проходит трасса Чердынь — Ныроб, и юго-западную часть, изолированную от основной транспортной магистрали (на ее территории расположены деревни, прилегающие к обоим берегам р. Кама, и с. Редикор на р. Вишера). Различие этих территорий, ранее показанное исследователями на материале местного диалекта, касается и духовной культуры. Мы попытаемся выявить его на примере функционирования почитаемых источников (в первую очередь, родников).

В ходе проведенных полевых исследований наибольшее внимание было уделено работе с информантами, которыми становились местные жители разного возраста и социального статуса — непосредственные носители традиции. Опрос информантов был нацелен на выявление функций и особенностей использования родников, уточнение их места в структуре почитаемых природно-культурных комплексов. Как нам кажется, собранные материалы позволяют описать специфику функционирования водных источников на данной территории путем выявления их включенности в четыре сферы человеческой деятельности: туризм, паломничество, магико-медицинские практики, хозяйственные работы.

Туристически развитой является центральная часть Чердынского района, в которой находятся такие исторически значимые поселения, как г. Чердынь (некогда — столица Перми Великой) и пгт Ныроб (место ссылки и гибели боярина Михаила Романова в нач. XVII в.). Кроме того, начиная с 2006 г., на этой территории неоднократно проводились большие этнофестивали, что также увеличило приток тури-

стов. Чаще всего приезжие посещают Свято-Никольский источник в пгт. Ныроб и родник св. Параскевы Пятницы в с. Салтаново (ныне заброшенном). Как правило, сами источники не являются целенаправленными объектами туризма — к ним заезжают «по пути», после посещения более значимых туристических мест (исторического природно-культурного комплекса Искорское городище, Свято-Никольского храма и Центра Романовых в пгт Ныроб). Посещение источника в с. Салтаново маркируется завязыванием лент (кусочков ткани) на растущих вблизи родника деревьях; местные информанты заявляют, что такие знаки здесь оставляют только приезжие. Следы аналогичного ритуала, входящего в число популярных туристических субкультурных практик, мы наблюдали и рядом с часовней св. Параскевы Пятницы на Искорском городище (между с. Искор и пгт Ныроб).

С маршрутами историко-культурного туризма отчасти пересекаются паломнические поездки. Они осуществляются только в центральной части района, где сосредоточено наибольшее количество православных святынь (храмовый ансамбль в г. Чердыни, Свято-Никольский храм нач. XVIII в. в Ныробе). Расположенные на этой территории родники, как правило, освящены в честь православных святых и часто связаны с одноименным храмом, даже если сам храм теперь не функционирует и не входит в комплекс почитания. К таким объектам относятся уже упоминавшиеся источники св. Параскевы Пятницы в с. Салтаново и Свято-Никольский в пгт Ныроб, а также родник св. Ильи Пророка в с. Бигичи. Эти источники начали восстанавливаться местными представителями церкви около пяти лет назад. В настоящее время к ним осуществляются ежегодные крестные ходы — в день памяти святого, в честь которого освящен каждый из источников (в Ныробе — 22 мая, на Николу Летнего; в Салтаново — в т.н. Девятую Пятницу («Салтановскую Пятницу»); в Бигичах — 2 августа, в Ильин день). В подобные праздничные дни из г. Чердыни к роднику выезжает автобус с паломниками, в основном местными жителями — прихожанами чердынских храмов. Многие из них используют поездку для набора «святой воды», которую затем пьют, раздают родственникам и соседям, хранят «про запас». Жители отдаленных территорий в таких мероприятиях почти не участвуют, что объясняется либо отсутствием транспорта, либо принадлежностью к старообрядческой среде.

Единичные крестные ходы организуются представителями официальной церкви и к родникам, расположенным в юго-западной части района: несколько лет назад был заново освящен Большой родник в с. Пянтег; по-видимому, посещал священник и Святой родник в с. Редикор. Эти крестные ходы, однако, не носят систематического характера и не вызывают притока приезжих паломников; местные жители полагают, что вода в данных источниках «сама бежит святая» (т. е. не связывают их сакральность с фактом церковного освящения). В с. Редикор записаны воспоминания, что в праздничные дни (на Николу Летнего, Петров день, Ильин день и в празднование иконы Богородицы «Троеручица») к роднику ходили пожилые женщины: они вешали иконы на растущие вокруг ели и молились самостоятельно по книгам; такие молебны осуществлялись усилиями местных верующих и носили локальный характер. Еще один существенный отличительный признак касается наименования родников. В центральной части источник, как правило, «перенимает» имя святого или название библейского события, в честь которого освящен близстоящий храм. В юго-западной части района нами не зафиксировано ни одного (!) подобного случая; источники здесь имеют более нейтральные названия. Особенно примечателен «святой» родник в с. Пянтег: расположенный под деревянной Богородицкой церковью (постройка нач. XVII в.), он называется не «Богородицким», а просто *Большим*; в полевых материалах Института этнографии (1978–1984 гг.) зафиксировано и другое его название — «*Круты родники*»¹.

В связи с активизацией паломнической деятельности вокруг почитаемых родников начинают появляться тексты о чудесных исцелениях. Наиболее активно такие сюжеты бытуют в с. Бигичи; мы связываем это с наличием у местного родника своего рода «негласного зрителя», который принимал активное участие в его реконструкции, а теперь следит за порядком (в частности, препятствует появлению туристической атрибутики, оцениваемой им как «язычество»). По нашим наблюдениям, этот семейный воцерковленный мужчина средних лет, недавно переехавший в с. Бигичи из краевого центра, не

¹ На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII–XX вв. / Отв. ред. В.А. Александров. М.: Наука, 1989. С. 32.

только сохраняет и передает истории об исцелениях, произошедших на источнике св. Ильи Пророка, но и сам их продуцирует. Наличие у сельского родника добровольного «смотрителя» — довольно редкая для обследованной местности ситуация. Помимо Бигичей, она зафиксирована нами только в с. Покча, где в роли хранителя выступает пожилой пенсионер, местный уроженец. В его ведении находятся сразу два родника, которые он противопоставляет друг другу: один из источников (в настоящее время практически высохший), по его словам, является «святым» (освященным), другой — «поганым». Негативную характеристику Покчинского родника, как и другие жители села, он связывает с тем, что его активно используют в хозяйственных нуждах (стирают ковры, полощут белье и т.д.). Деятельность хранителя покчинских источников носит скорее стихийный, чем целенаправленный характер; при этом он не продуцирует новые тексты, связанные с родниками, а воспроизводит то, что слышал когда-то «от стариков».

Кроме туристических и паломнических маршрутов, популярные родники начинают включаться в программу эзотерических тренингов, направленных на «обмен энергией» с «местами силы». Одним из популярных объектов для проведения подобных мероприятий стал упоминавшийся «поганый» родник в с. Покча. По-видимому, такого рода практики возникают как результат смешения христианской традиции, предполагающей паломничество к «святым источникам», и развившейся в последние годы моды на поездки по «энергетически сильным» местам (горы Алтая, оз. Байкал, древний город Аркаим в Челябинской обл. и др.).

В отличие от посещения родников с туристическими и паломническими целями, которое осуществляется по большей части приезжими, местное население активно задействует чердынские родники в магико-медицинской практике. Примечательно, что в нее включены и популярные источники центральной части района; считается, что «поганый» родник в с. Покча помогает при зубной боли, а источник св. Параскевы Пятницы в с. Салтаново избавляет от болезней ног; Свято-Никольский родник в Ныробе и источник Ильи Пророка в Бигичах не имеют подобной «специализации», однако вода из них также считается целебной. Способы употребления воды из этих ис-

точников в целом согласуются с христианской традицией: ее можно пить, использовать для умывания, полностью или частично окуна́ть в купель; никаких дополнительных ритуалов (произнесения заговоров и проч.), по мнению местных жителей, не требуется. Задействуются в народной медицине и менее известные источники; при этом действия, которые необходимо совершить, по всей видимости, выходят за пределы христианского культа и связаны с собственно народной традицией. В окрестностях д. Серёгово находится родник, вода в котором становится «лечебной» (и используется, в частности, для лечения детей), только если набрать ее из ручья «повареночкой» 9 раз, направляя ее «от себя» и приговаривая: «*Не раз, не два, не три...*» и т.д.; предпочтительнее делать это «*на старом месяцу*» (Н.Г. Русинова, 1928 г. р., пос. Рябинино; зап. в 2008 г.). Зафиксированы подобные практики и в юго-западной части района. Так, в д. Амбор есть родник с «целебной» водой и две речки, используемые обычно в хозяйственных целях (Ёлкина речка и Амборка). Считается, что если смешать воду из этих трех источников и опустить туда по камню из трех бань (стоящих так, «*чтоб они друг друга не видели*»), то эта вода уберезет скот от сглазов и болезней (Р.М. Кушнина, 1949 г.р., д. Амбор; зап. в 2011 г.).

С магико-медицинскими практиками тесно связан ритуал «дарения воды», когда в родник, к которому пришли для исцеления, кидают монеты или завязывают на растущих поблизости от него деревьях полоски ткани. Подобные действия зафиксированы нами и в центральной, и в юго-западной части района, однако их отношение к фольклорной традиции, по-видимому, будет различным. Для его установления, как нам кажется, принципиальное значение имеют сведения, полученные при опросе местных жителей. Так, выше уже упоминалось завязывание ленточек туристами при посещении родника св. Параскевы в Салтаново; по отношению к локальным обрядовым практикам эти действия могут быть охарактеризованы как «вторичная форма культуры» (К.В. Чистов), внешне совпадающая с традицией, но находящаяся с ней в более сложных отношениях¹. Другое популярный у туристов ритуал заключается в бросании в воду монет

¹ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л.: Наука, 1986. С. 45.

(«чтоб еще сюда вернуться», «на счастье», для исполнения загаданного желания и пр.), что можно наблюдать на том же роднике св. Параскевы. Однако от местных жителей нам стало известно, что подобная форма почитания воды существовала и в местной традиции: раньше на Салтановскую Пятницу считалось необходимым посетить родник и оставить на нем монетку; о бытовании этого ритуала в более отдаленном прошлом свидетельствуют серебряные монеты XIX в., обнаруженные при реконструкции источника. Таким образом, бросание в родник металлических денег, совершаемое сегодня, может быть охарактеризовано либо как первичная, либо как вторичная форма культуры — в зависимости от того, кто и с какой целью совершает это действие.

Если происхождение ритуалов «дарения воды» в центральной части района всякий раз нуждается в уточнении, поскольку совпадает с аналогичными по форме современными туристическими практиками, то на юго-западной территории дело обстоит иначе. В таких населенных пунктах, как д. Амбор и Большие Долды, практически изолированных от остальной части района, нельзя говорить о влиянии туристической субкультуры. Здесь, по всей видимости, сохраняется память о первичных формах фольклорной традиции. Так, в д. Амбор считалось, что если брать воду из источника для лечения, то *«обязательно надо чё-то, чтоб он помог, оставить чё-нибудь. Бросали раньше монетки, кто платок оставит, кто ленточку. Вот так вот все. Кто чё мог»* (Р.М. Кушнина). За д. Большие Долды также находился особый источник, при посещении которого было принято приносить ленты или полоски ткани и завязывать их на ветках елей (монеты в родник не кидали); информанты-старожилы объясняют это необходимостью *«отблагодарить природу»* (Т.Н. Микова, 1944 г.р., д. Б. Долды; зап. в 2011 г.).

Отметим, что традиция, связанная с «дарением воды», до сих пор распространена у коми-пермяков, живущих в непосредственной близости от исследуемой территории (ранее северная часть Коми-Пермяцкого округа и современный Чердынский район составляли одну административную единицу — Чердынский уезд). Монетки в Коми-Пермяцком округе оставляют на наиболее почитаемых родни-

ках (Таркомыс, Проня-ключ¹), а также при переправе через лесную реку или ручей («денежку» или небольшой лоскут ткани необходимо «подарить воде», чтобы не произошло какое-нибудь несчастье). Обобщая полевые наблюдения, связанные с функционированием водных источников в культуре коми-пермяков, Е.М. Четина и И.Ю. Роготнев пишут, что «местная ритуалистика сочетает традиционные религиозные и магические практики: моление на иконы и моление на источник, принесение „даров“ (деньги, полотенца, одежда) воде, деревьям, предкам»². По всей видимости, зафиксированные нами в Чердынском районе обряды, равно как и описанная авторами коми-пермяцкая ритуалистика, связанная с почитанием воды, представляют собой повсеместно распространенные культурные универсалии. В то же время, учитывая, что обследованные территории являются зоной активных межэтнических контактов русских и коми-пермяков, можно попытаться выделить в функционировании местного сакрального ландшафта (и источников как его части) собственно этнические страты³. По предварительным наблюдениям, одной из них можно считать выраженную связь коми-пермяцких источников с т. н. «культот предков»: самые известные в Коми-Пермяцком округе родники Таркомыс и Проня-ключ массово посещаются местными жителями в Троицу и на Семик, т. е. в день поминовения умерших⁴. В Чердынском районе актуальная связь родников с поминальной обрядностью, насколько нам известно, не фиксируется.

Отдельный параметр, который важно учитывать при изучении функционирования водных источников, — это их включенность в хозяйственную деятельность. По нашим наблюдениям, здесь имеется четкая дифференциация: вода из почитаемых родников, принесенная домой, в дальнейшем может использоваться как для ритуальных

¹ Подробнее об этом см.: Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2010. С. 74–77.

² Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Указ. соч. С. 74.

³ Калуцков В.Н. Этнокультурное ландшафтоведение: уч. пособие. М.: Изд-во МГУ, 2011. С. 62.

⁴ Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Указ. соч. С. 75.

целей, так и для бытовых нужд, однако выполнение хозяйственных работ непосредственно на «святых» источниках строго осуждается и, по-видимому, практически отсутствует. К примеру, Большой родник в с. Пянтег поддерживается жителями в чистоте, тогда как два других («обычных») источника — Ключики и Родник в срубках — имеют явные следы осуществляемых здесь работ (полоскание белья, стирка половиков, мытье обуви и загрязненной посуды, чистка рыбы и других продуктов). В связи с «обычными» родниками не фиксируется никаких устойчивых нарративов; нередко они остаются без специальных названий. Еще более явно оппозиция «чистое–нечистое» прослеживается на примере двух больших соседних родников — «святого» Салтановского и «поганого» Покчинского. Репутация последнего весьма устойчива и не исчезает, несмотря на определенные усилия представителей туристического бизнеса объявить его «священным» (в связи с удачным расположением в качестве туристического объекта). Приезжие и часть местных жителей на Крещение участвуют в купании и набирают здесь воду, однако наиболее воцерковленные покчинцы предпочитают ездить в Салтаново или в чердынский храм и привозить крещенскую воду оттуда. Примечательно, что низкий статус этого источника в качестве объекта религиозного паломничества не препятствует его включению в народную магико-медицинскую традицию (лечение зубов).

Наконец, в некоторых случаях почитаемые родники осуществляют еще одну функцию, которую можно обозначить как определение границ локальной идентичности. Очевидно, что у каждого крупного сакрального источника существует своя «зона влияния», включающая один или несколько ближайших населенных пунктов (ср. коми-пермяцкие записи: «...мы на *Таркомыс* молиться не ходим, туда *пелымские* ходят...»¹). Отдельного упоминания заслуживает своего рода «конкуренция идентичностей», которая проявляется в связи со Свято-Никольским источником в пгт Ныроб и Никольским родником в с. Искор. Свой родник, практически неизвестный за пределами населенного пункта, искорцы подчеркнуто называют

¹ Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Указ. соч. С. 73.

Искорский Никольский родник. Искор является древним, некогда богатым купеческим селом со значительной историей, связанной, в частности, с набегами ногайских татар (в XVI в.). Более молодой Ныроб, расположенный по соседству, в настоящее время «выигрывает» у Искора в экономическом, административном и туристическом отношении. Акцентированное противопоставление «своего» Свято-Никольского источника ныробскому «тезке» можно объяснить желанием искорцев сохранить свою самостоятельную локальную идентичность перед лицом более успешного «соседа».

Таким образом, при изучении современного функционирования водных источников представляется целесообразным учитывать их включенность в туристические и паломнические маршруты, магико-медицинскую практику и хозяйственную деятельность. Функционирование источников в качестве объектов туризма и паломничества наблюдается на территории, где располагаются памятники природы и культуры, имеется более развитая инфраструктура. Включенность источников в паломнические и магико-медицинские практики способствуют возникновению текстов несказочной прозы (сюжеты «чудесного исцеления»). На изолированных территориях эта традиция обнаруживает более очевидную связь с внехристианскими магическими ритуалами (общими для русских и коми-пермяков). Со статусом родника связана форма его хозяйственного использования. Отметим, что почитаемые источники могут включаться сразу в несколько «функциональных парадигм». Так, в восточной части Чердынского р-на на первый план выходит их паломническая и туристическая функция, тогда как магико-медицинская присутствует эпизодически; в юго-западной части доминируют магико-медицинская и хозяйственная функции водных источников.

Фольклорно-мифологические традиции в современном городе

«Домовой в машине»: мифология в повседневной жизни современных украинцев

Ю.С. Буйских, к. ист. н., м. н. с., Институт искусствоведения,
фольклористики и этнологии им. М.Т. Рильского НАН Украины, Киев,
julia.buj@gmail.com

В условиях современных процессов глобализации и межкультурной интеграции в обществе наблюдается мощный всплеск различных эзотерических и мистических течений, неорелигий, а также усиливается интерес к сфере магического и мифологического. Мифология занимает важное место в мировоззрении многих современных украинцев, и не только жителей сел. Хотя в среде городской интеллигенции существует стереотип (или, скорее миф), что сельский социум находится в плену т. н. «предрассудков» и «суеверий», которые отсутствуют в городе, однако это не всегда соответствует действительности. Носителями различных мифологических верований и представлений являются и жители городов, в том числе такого мегаполиса, как Киев. В этом плане И. Головахой-Хикс верно подмечено, что сегодня экспедиции в отдаленные сельские районы для записи народных верований, представлений и ритуалов не обязательны: этот материал можно фиксировать, разговаривая с коллегами, соседями, или читая прессу¹. Все же, исследуя современный сельский социум Украины, мы имеем возможность фиксировать рудименты архаических мифологических верований, существующих по сей день, и носителями которых являются люди разного возраста и социальных групп. Изучая функционирование мифологии в сельском социуме, можно проследить влияние различных ее форм на мировоззрение современных

¹ *Головаха-Хикс И.Е.* «Ничего не брать, ничего не давать, никому ни о чем не рассказывать»: традиционные запреты и суеверия в жизни современных украинцев // *Славянская традиционная культура и современный мир.* Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: сб. науч. статей. М.: ГРЦРФ, 2009. С. 261.

горожан и понять роль мифологического в их повседневной жизни. То есть, сегодня необходимо говорить о более широком измерении самого «поля», поскольку оно может находиться повсюду: в рабочем кабинете, городском транспорте, поликлинике, на рынке и т. д.

Традиционная сельская культура может казаться неизменной, монолитной, такой, что продолжает и сегодня сохранять архаические формы мировоззрения. Это, однако, подтверждается лишь частично, поскольку трансформации в сфере традиционной культуры происходили постоянно, ведь жители сел издавна находились в контакте с книжным (городским) знанием¹. Следует подчеркнуть, что сейчас сельское население в основном подвержено влиянию именно массовой урбанистической культуры, которая внедряется в село через СМИ и Интернет. В частности, во время экспедиций в разные регионы Украины нам приходилось записывать мифологические рассказы, в которых бок о бок фигурируют домовая и полтергейст, знахарь и экстрасенс, точно так же как истории об Апокалипсисе в их традиционном значении и рассказы эсхатологического характера, связанные с НЛО. Нередки такие «полевые» ситуации, когда респонденты пытаются показать собственную осведомленность в том или ином вопросе и подкрепляют свои рассказы отсылкой к источнику знаний — как правило, телепередачам («А от я дивлюся *«Паралельний світ»*»), газетам («Я виписую газету *«Магію»*; «...я читала в газеті, що на Рівненщині винайшли якусь таку ні то риба, ні то людина... вроді так як то тут риба, а там дальші хвост...» і т.п.)² и чрезвычайно широкому кругу различной популярной и псевдо-научной литературы. Похожую ситуацию описывают многие этнологи и фольклористы. В частности В. Колосова подчеркивает, что сейчас сельский житель имеет много источников информации. Один из них влиятелен в силу своей авторитетности (церковь, школа, вуз и др.), другой знаком с детства и также не подвергается сомнению. Как результат, «в сознании возникает

¹ Штырков С.А. Исторические предания и перспективы изучения традиционных нарративных практик // Мифология и повседневность. Вып. 2. Материалы науч. конференции 24–26 февраля 1999 г. СПб., 1999. С. 23–24.

² Записи автора, сделанные в экспедициях «Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф» (ДНЦЗКСТК) под руководством Омеляшко Р. А. в 2008–2011 гг. (Ровенская, Житомирская обл. Украины).

желание примирить эти два источника», и тогда один источник, в данном случае знакомая с детства традиция, оттесняется¹. В итоге, по словам А. Мороза, происходит «сбой естественного механизма передачи знания», который «компенсируется всеми доступными способами, в том числе и прямо противоречащими традиционным»². Наблюдается и такая тенденция, когда респонденты стесняются своих знаний по тому или иному вопросу (например, как выполнялся определенный обряд в их селе; какими существами пугали детей; как оберегали скот от ведьм, проч.) и стараются заменить их «более достоверными» — из печатного источника. Такое явление иногда вызывает нивелирование и упрощение локальных и региональных традиций. Фольклористы А. Брицина и И. Головаха-Хикс отмечают следующую особенность современного бытования демонологических рассказов — нынешние носители традиционного знания часто объединяют мифологические представления с рядом современных верований, которые популяризируются СМИ и существенно отличаются от традиционных форм, но, тем не менее, имеют много общих черт с мифологией. В таких условиях различные мифологические представления часто используются как критерий для дальнейшего способа поведения в повседневной жизни³.

Собственно, все пространство повседневности в современной украинской сельской среде наполнено категорией мифологического, в которую входят как мифологические верования и представления в традиционном значении, так и большое количество примет, запретов и предостережений. Отметим одну особенность современной сельской мифологии — люди гораздо больше, нежели традиционной «нечистой силы»: чертей, упырей, перелесников и др., а также новейших персонажей отрицательного характера: «пришельцев», «чупакабры», «полтергейста» — боятся реального зла, носителями которого являются те же люди. Значительное распространение по всей

¹ Колосова В.Б. О трансформации купальской традиции в селе Старые Бросковцы (Буковина) // Живая Старина. № 1. 2009. С. 39.

² Мороз А.Б. Информант «верящий» и «неверящий» // Живая Старина. № 1. 2001. С. 11.

³ Britsyna O., Golovakha-Hicks I. The Destiny of Traditional Demonological Beliefs in Contemporary Ukrainian Society // Studia Mythologica Slavica. X. 2007. P. 267.

Украине имеют рассказы, касающиеся «*приворожіння*», «*пороблення*», «*зурочення*» («уроки», «данне»), «*підкидання*», «*поганих очей*» и т.п. Образ ведьмы остается неизменным персонажем большинства мифологических рассказов. Причем, она не имеет традиционных демонических признаков — хвоста, свойств оборотня, способности летать, красть звезды с неба и росу с полей и др. Сегодня ведьмой может выступать обычная женщина — родственница, соседка, знакомая, сотрудница и т.п. Эта тенденция характерна и для города. Современные исследователи справедливо отмечают, что украинское село издавна «зациклено» на том, что «*щось комусь "пороблено"*»¹. Что же касается ведьмовства и традиционного мировоззрения, то, по словам И. Головахи-Хикс, Украина сегодня практически та же, что и сто лет назад, с той лишь разницей, что современные источники информации приняты крестьянами и функционируют в их среде как органичный компонент устной традиции². Для того, чтобы обезвредить различные проявления «*пороблення*», люди ищут противодействие — и наряду с традиционными апотропейными средствами (церковные атрибуты: святая вода, свечи, иконы, нательные крестики, освященные растения и мел, также помощь священника и молитва; булавки, заколотые в одежду и т.д.) распространение получили различные новейшие обереги, которые сейчас продаются в каждой торговой точке, часто рядом с сувенирами. Кроме того, огромное распространение в городах приобрела индустрия т. н. «знахарства» и «целительства» — начиная от рекламы в газетах и городском транспорте, заканчивая, например, существованием легальных «центров народной медицины» и «паранормальных явлений».

Особенностью современных мифологических верований является чрезвычайно интересное сочетание традиционных сюжетов с новациями. Позволю себе привести следующие характерные примеры. Так, в с. Заозерье Заричненского р-на Ровенской обл. нам довелось

¹ *Гримич М.* Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. К.: ВІПОЛ, 2000. С. 200.

² *Golovakha-Hicks I.* The life of Traditional Demonological Legends in Contemporary Urban Ukrainian Communities // *Folklore. Electronic Journal of Folklore.* 40. 2008. P. 41. www.folklore.ee/folklore/vol40/golovakha.pdf

записывать рассказ о русалках от женщины, которая утверждала, что видела их: «...русалки вроді кажуть, знаїте, із померлих... такі, ну, які невіруючі у Господа Бога ...як я пошла на кладбище, дивлюся, а так ліс там, кладбище, ліс тако, і коло лісу така, знаєте, бі Дюймовочка, в такому всьому срібному, така бі то, ну... як вам сказати, як Снігурка, як Снігурочка...». Еще больший интерес имеет текст песни русалок¹, которую, как заверила нас информатор, она услышала: «...і пісню співають: «Всю ноч поють в пшенице перепьолкі о том, што будет урожайний год»². В с. Недилыше Емильчинского р-на Житомирской обл. информатор описывала способы защиты от грома во время грозы. Называя традиционные меры (выкинуть хлебную лопату на крышу, зажечь сретенскую свечу и др.), она сказала, что также нужно произнести: «Домового лі харонять, ведьму замуж отдають»³. На вопросы, откуда такая фраза, действительно ли ее говорили во время грозы, как она связана с домовым, женщина лишь ответила: «Коли ж це воно таке, приказка така була? А те, знаєш, те, як гриміть ото... як гриміть надворє, до страшно, то так тре...»⁴. Вспомнить источник информации она не смогла. На этих примерах можно увидеть, как респондент, стремясь показать свою осведомленность и максимально полно ответить на поставленные ей «учеными людьми» вопросы, своеобразно сочетает традиционные мифологические знания и новые, заимствованные из книг, СМИ и просто из жизненного опыта. А. Брицина, описывая подобные сюжеты, говорит о том, что в таких случаях «рассказчику нужен «материал» для формирования собственного представления, для понимания и адекватной интерпретации услышанного согласно с традиционным знанием». По ее мнению, только в таком случае «вербальная стабильность текстов будет средством сохранения традиционного

¹ Напомним, что, согласно традиционным представлениям, зафиксированным на Полесье, текст песни, которую русалки пели на Русальной неделе, выглядел так: «Не сій муки на діжку, не бий (мий/три) ноги об ніжку».

² ДНЦЗКСТК. Ф. Зарічне 2010. Од. зб. Буйських-10. С. 36–37.

³ Как видим, эта фраза есть не что иное, как переделанная на свой лад строка из стихотворения А. С. Пушкина «Бесы» (Пушкин А.С. Сочинения в 3-х томах. Т. 1. М., 1985. С. 476).

⁴ ДНЦЗКСТК. Ф. Ємільчине 2011. Од. зб. Буйських-8. С. 14.

представления и его трансмиссии, в противном случае непременно будет происходить содержательное переакцентирование»¹.

Важно принимать во внимание и то, что традиционные персонажи украинской низшей мифологии сегодня «перебираются» из сел в города, изменяя свою локализацию: например, домовый может существовать в машине или отеле; ведьма из соседки, живущей через хату, превращается в соседку по лестничной клетке в многоэтажке, а бывшие сельские знахари имеют рекламу в СМИ и огромную клиентуру. В целом, можно сказать, что несколько традиционных персонажей уже устойчиво осели в урбанизированной среде — в частности это ведьма, знахарь, домовый («домовик») и «ходячий» покойник. Раньше мы делали акцент именно на традиционной основе этих образов и их близости к человеку и его повседневности², что может объяснить их популярность и в среде горожан. Здесь же мы хотим больше внимания уделить образу домового, вера в которого стала характерным признаком мировоззрения многих жителей городов. Безусловно интересной является его современная локализация. Приведем некоторые примеры: «...в Білій Церкві жили, і машина була... і домовик жив в машині, і нікого, нікого не — оце тіки хтось сяде у ту машину, викине з машини. Один хазяїн був у його і всьо. Продавав він машину, і люди назад привезли...»³; «...в нас на дачі теж є домовик... він охороняє будинок і охороняє нас від усього злого...»; «...він невидимий, но він існує ...в нас у кімнаті шось таке було. Однокімнатна квартира... воно могло вночі стукать, воно могло у хаті на антресолях, на кухні звеніт посуда, і потім... стояла ваза в мене... я захожу у кімнату, а та ваза сунеться, двері закрила я за собою, сунеться, сунеться й падає. Я

¹ Брицина О. Українська усна традиційна проза: питання текстології та виконавства. К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2006. С. 291.

² Буйських Ю. Трансформація міфологічних уявлень українців в сучасному суспільстві // Українознавство. № 3. 2009. С. 225–230; Она же. Трансформація традиційних міфологічних представлень українців в умовах сучасності // Revista de etnologie și culturologie. Chisinau, Academie de Stiinte a Moldovei. 2010. Vol. VII. P. 47–51.

³ Архів кафедри етнології та краєзнавства історичного ф-ту Київського національного ун-ту ім. Тараса Шевченка. Ф. 18. Папка 2. Буйських Ю. Черкаська обл. КАНІВ. 2007 р. Од. зб. 2. С. 81.

значить цю вазу раз і схватила, і поставила на місце, думаю... вона не могла просто так посунуця, а потім я позвонила цим своїм обмєнщїкам, а вони сказали, що: ...ми не хотїли Вам казати, бо ми боялися, що Ви не захочете мїняться з нами, так, а тепер розкажемо, що в нас там жїве якась барабашка...»¹. И, хотя происходит изменение локализации персонажа, пространство его существования в новом локусе сохраняет свой маргинальный характер. Место печи, чердака, углов и погреба заступили кухня, шкафы, тумбочки, антресоли и т.п. Это подтверждают и материалы других исследователей, в частности, собранные на Востоке Украины². Больше фиксируется рассказов именно о функциональных характеристиках домового: насмехаться, душить во время сна, предупреждать об опасности, воровать и прятать вещи и т.п. Существуют различные магические способы вернуть вещь, которая «исчезла с глаз». Например, нужно привязать к ножке стула красную нить и сказать: «погрався та віддай». Известны также варианты — перебросить вверх дном стакан или другую емкость; привязать к ножке стола (стула) платок, полотенце, обвязать ее ниткой, поясом и сказать: «Домовик, домовик, побавився й годі!» и др.³

При всей популярности демонологических представлений в городе, большинство горожан относит себя к верующим людям, или, по крайней мере, к таким, что периодически посещают церковь и приглашают священника освятить квартиру (рабочий кабинет). Как и в традиционном обществе, в урбанизированном городском социуме такое сочетание считается вполне органичным. Различные верования и демонологические представления используются современными украинцами обеих сред — сельской и городской — как руководство для ежедневного поведения в различных жизненных

¹ Там же. Ф. 4. П. 9. Буйських Ю. Польові матеріали, записані в 2009 р. в м. Хмельницькому, Теофіпільському р-ні Хмельницької обл., м. Києві. Од. зб. 143. С. 1-2.

² Часник О. Домовик очима сучасників: традиційний образ та його еволюція // Матеріали до української етнології. Зб. наук. праць. Вип. 8 (11). К., 2009. С. 175.

³ Лысюк Н.А. Мифология и магия городского жилища // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: сб. науч. статей. М.: ГРЦРФ, 2009. С. 245.

ситуациях¹. По нашему мнению, это также выступает средством упорядочения личного жизненного пространства, определенного его структурирования с помощью разнородной системы апотропеев — дома, на работе, при общении с людьми. Изучая роль мифологии в повседневной жизни современных украинцев, следует учитывать тот факт, что за последнее десятилетие миграции сельского населения в пригородные зоны и города приняли огромные размеры. Сегодня становится все труднее говорить о «коренном киевлянине» («коренном львовянине», «коренном харьковчанине» и т.д.), поскольку значительное количество современных горожан — городские жители лишь в первом или втором поколении. В этом плане А. Брицина и И. Головаха-Хикс акцентируют внимание на том, что большинство нынешних городских жителей глубоко укоренены в традиционную аграрную культуру. Многие украинцы, живущие в крупных городах, поддерживают тесные связи с деревенской жизнью: большинство имеет родственников, живущих в ближайших селах, они посещают их, отмечают праздники в селе среди родни, отдыхают там в воскресные дни. «Как результат, — констатируют исследовательницы, — традиционная аграрная ментальность влияет на жителей городов так же сильно, как современный урбанистический образ жизни влияет на приезжих из сел»².

Итак, с одной стороны мы имеем влияние урбанистической традиции на деревню, с другой — аграрной на город. В результате этих взаимовлияний, которые происходят на разных уровнях и разными путями, формируется пестрая, интересная, в определенной степени эклектичная, новейшая система мифологического знания, которая требует серьезного исследования. Носителями мифологической традиции в городе могут быть люди разного возраста, социального уровня, духовного развития, и, преимущественно, православного вероисповедания. Мифология может выступать средством упорядочения и организации жизненного пространства современного украинца, способом преодоления стрессов, вызванных различными негативными явлениями в обществе, и путем духовного самовыражения личности,

¹ *Golovakha-Hicks I. Op. cit. P. 38.*

² *Britsyna O., Golovakha-Hicks I. Op. cit. P. 274.*

что особенно четко отражается в различных субкультурах и профессиональных группах. Все эти процессы требуют надлежащей фиксации, а также выработки четкой системы методов исследования.

Трансформация традиционных представлений о сверхъестественном в городской среде: опыт сбора и систематизации материала

М.И. Байдуж, аспирант, Институт проблем освоения Севера
СО РАН, Тюмень, ostasheva_m@mail.ru

Образы потустороннего мира, выливающиеся в различные поверья и практики и распространенные в современном городском социуме сложно однозначно назвать традиционными. Испытывая влияние урбанистической среды, они не могут не измениться или образовать новые формы. В связи с этим, представляется актуальным фиксировать их современное бытование в условиях города, в том числе для дальнейшего анализа с целью выявления особенностей иррационального мышления современного горожанина. Однако на текущем этапе работы ставится задача проследить изменение и состояние современных представлений о сверхъестественном в городской среде на материале г. Тюмень.

Под представлениями о сверхъестественном в современном городе понимаются разного рода иррациональные представления, выраженные в приметах, рассказах сновидений и самих образах снов горожан, демонологических поверьях, магико-предсказательных практиках, ритуальных действиях, относящихся к обрядам жизненного цикла и инициальной магии, а также комплекс городских легенд и мифологических рассказов, включающий, например, поверья, связанные с образами городского пространства в представлениях его жителей, и его сверхъестественными обитателями. Выделенная категория представлений объединяет различные по жанру, но схожие по своему значению и прагматике элементы городского ментального пространства. Они иллюстрируют интимную сферу личных представлений человека о сверхъестественном, непонятном, его способах взаимодействовать с этим, в том числе под углом взаимоотношений человека и города. Это воображаемый мир индивида, но, безусловно, влияющий на мир реальный.

Материал собирался с 2009 по 2012 г. в г. Тюмень с помощью интервью и анкетирования, а также наблюдения. Для сбора информа-

ции по данной теме была составлена анкета, на основе собственных этнографических исследований по сбору представлений о сверхъестественном и рекомендаций других исследователей¹.

Первоначально был составлен общий блок вопросов (50 шт.), посвященных иррациональным представлениям, который затем был дополнен и разделен на 7 частей согласно выявившимся в процессе первичной обработки результатов типам данных представлений в Тюмени: вопросы по пониманию суеверного горожанами; городские легенды; демонологические представления; защитно-магические представления (во-первых, связанные с охраной дома и хозяйства, во-вторых, с охраной и созданием благоприятного личного пространства, в-третьих, бытующие в профессиональной среде), предсказательно-гадательные представления; детские суеверия; сновидения. Всего было получено около 200 анкет и 50 интервью жителей г. Тюмени. Собирались и отдельные рассказы горожан о сверхъестественном — былички, другие суеверные мемораты и приметы, а также рассказы сновидений респондентов, последних получено около 220 от 150 респондентов. Сбор материала проходил как при личной встрече с информантами, так и онлайн, в том числе в социальных сетях Интернет². Интернет-материалы являются как заполненными анкетами, так и опубликованными пользователями текстами, посвященными сверхъестественному на ряде форумов и сайтов³ (около 50 текстов).

Среди информантов можно выделить несколько групп: по возрасту (дети, молодежь, люди среднего возраста, пенсионеры), по полу, роду занятий (рабочие, учащиеся и служащие; а также люди с гуманитарным и техническим образованием), по национальности (опрошены представители русских, украинцев, татар, грузин, ханты,

¹ См., напр.: *Томилов Н.А., Кадырова Л.М., Татауров С.Ф., Тихонов С.С.* Вопросники и программы по этноархеологии и этнографии для участников археологических и этнографических экспедиций и студенческих практик: Учеб.-метод. пособие. Омск, 2002. С. 127–135.

² Городские суеверия и легенды (на примере г. Тюмень) // Социальная сеть Вконтакте [Сайт]. Режим доступа: <http://vkontakte.ru/club11370390>, свободный. Загл. с экрана.

³ Сны и сновидения [Сайт]. Режим доступа: <http://dreams.nnov.ru/>, свободный. Загл. с экрана; Городские легенды [Сайт]. Режим доступа: http://community.livejournal.com/urban_legend/, свободный. Загл. с экрана.

немцев, армян, ненцев, марийцев, корейцев, башкир и тех, кто не указал свою национальность), месту рождения (городские и деревенские — те, кто родился и вырос в сельской местности и переехал в город).

Согласно собранной информации по выделенным типам суеверий, бытующих в городе, можно сделать следующие заключения.

Приметы в городской среде продолжают оставаться в актуальном употреблении. Как отметил Клубков П.А. в отношении паремий, «традиционно выделяемые малые фольклорные жанры (поговорка, пословица, загадка) сохраняются в речи современных горожан, которые, однако, оценивают свой паремиологический репертуар более чем скромно. На прямой вопрос о количестве известных ему пословиц и поговорок наш современник обычно называет цифры, на порядок расходящиеся с реальностью»¹. Так и в отношении примет, на прямые вопросы приводятся классические примеры — «Если черный кот дорогу перейдет — к беде», «Когда уходишь нельзя возвращаться — к несчастью», «Если чешется рука — то к деньгам» и т.д. В неформальной же беседе выявляется большое количество примет, особенно, связанных с профессиональной деятельностью. Такие поверья, относящейся к деятельности «закрытых» коллективов, способствуют самоидентификации горожан с необходимыми и значимыми для них социумами. Таким образом, городские приметы направлены на идентификацию человека в большей степени не с каким-либо этносом, а с культурой конкретной группы, субкультуры. Таковы медицинские, актерские, водительские, дачные, детские, и др. суеверные мемораты. Относительно «общих» примет следует отметить, что хотя традиционный склад мышления оказывается востребованным и в городе, но объекты, фигурирующие в суевериях, зачастую, становятся иные. Например, предостережение не проходить под лестницей, прислоненной к дому или между столбом и подпоркой, помимо традиционной формы «нельзя проходить под лестницей»² (но уже любой, не только деревянной, но

¹ Клубков П.А. «Языковые игры» и малые жанры фольклора // Современный городской фольклор / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2003. С. 645.

² Л.О., русская, 1950 г.р., жен., прожив. в г. Тюмень, родилась в Аромашевском р-не, высшее.

и, например, под лестничным пролетом в здании) трансформируется в примету — нельзя проходить между Л-образными столбами электрификации, иначе «будет несчастье», «не вырастешь», «заболеешь» и т.п. Бытует и их особое название — «цыганские ворота» или «ворота в ад»¹.

Среди традиционных демонологических персонажей в городской среде в современный период распространены домовая (барабашка), разного рода духи, в том числе связываемые с душами умерших, чертик, собирательный образ нечистой силы в образе демонов, а также наделяемые частными демонологическими чертами цыгане и, иногда, колдуны и гадалки.

Резкое усиление тяги общества к мистике и оккультизму, иррационализация массового сознания и массовой культуры, как отмечает О.Б. Христофорова, актуализировали латентные мировоззренческие модели.² Но заметны и видоизмененные черты подобных систем. Демонологические персонажи стали, прежде всего, связываться с «особой энергией» и в постсоветское время произошел всплеск не столько веры в демонов, сколько в подобную энергию. Ее наличием стали объяснять все — от доказательства присутствия и внешних характеристик домового до возможности наведения порчи, сглаза, наличия в городе проклятых или, наоборот, благоприятных мест. Безусловно, причины распространения веры в сверхъестественную энергию связаны с влиянием СМИ, которые транслируют ряд телепередач, доказывающих ее существование, распространение литературы, в том числе претендующей на научность, постулирующей подобные взгляды.

Представления, связанные с душами умерших, хотя и подвергаются небольшому изменению в своей внешней форме, но являют собой наиболее консервативную часть духовной культуры горожан. Наименьшему изменению также подверглись демонологические представления, связанные с охраной дома и семьи — образом домового. Возможно, это произошло потому, что, во-первых, домовый связан с культом предков, во-вторых, охрана своей семьи,

¹ М.О., русская, 1987 г.р., жен., род. и прожив. в г. Тюмень, высшее.

² Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. С. 49.

рода является витальной задачей человека и, в связи с этим, подвержена наименьшим изменениям.

Магико-предсказательные практики среди горожан все более приобретают форму игры и развлечения. Особенно популярны практики спиритических сеансов с суженым посредством зеркала, и с душами умерших или чертиком с помощью листа бумаги с алфавитным кругом и блюдца или иголки, а также с фольклорными персонажами — Пиковой Дамой, Кровавой Мэри, а среди детей — гномиками, жвачным королем и т.п.

Мантические практики и поверья различных культурных традиций синтезируются в нечто целое. Например, периодами, благоприятными для связи с потусторонним миром, моментами выхода сил иного мира в наш считаются и Святки, и Хэллоуин, и пятница 13-е. В частности, в этом, 2012 г. в социальных сетях была популярна шутка: «Старый Новый год в Пятницу 13-е. Будет определено весело». Это шутка, но некоторыми высказывались предположения о том, что пиковый день для гаданий в святочный период (день св. Маланьи), совпадающий с западной пятницей 13-го, и дающей аналогичную возможность, делают этот день вдвойне особым и нужно быть внимательным¹.

Магические ритуалы, направленные на охрану себя, своей семьи и своего пространства также соединяют в себе черты нескольких верований. В защите домашнего пространства может быть использован и фэн-шуй, и православные иконы или предметы иного религиозного культа, традиционного для данной семьи, и различные фигурки «домовых» и все это часто соединяется в рамках одного дома.

Несмотря на разное отношение к толкованию сновидений среди горожан, им уделяется большое значение в отношении предсказания будущего, общения с умершими родственниками. Но проявляется и урбанистическая специфика образов сновидений. К наиболее распространенным городским онейросимволам относятся лестницы и лифты в многоэтажных домах, а также деревянные лестницы; квартира или дом часто вместе с балконом или шкафом; различного рода подвалы, погреба и т.п.; улицы города — родного или абстрактного, в

¹ Т.А.С., русский, 1986 г.р., муж., род. в г. Дрезден, проживает в г. Тюмень, высшее.

котором сновидец даже ни разу не бывал; распространен образ дороги, машины или иного транспортного средства, также — опоздание на самолет, поезд, автобус. Интересна связь места рождения и взросления и местности, увиденной как в позитивных, так и негативных сновидениях. Так, если человек родился в деревне или проводил в ней значительное время детства и юности, то она гораздо чаще фигурирует в его сновидениях, чаще положительных, город же снится исключительно в кошмарах.

Для горожан, особенно детей и молодежи, распространены сюжеты сновидений, появившиеся под влиянием компьютерных игр, современных апокалиптических фильмов, телепередач, характеризующиеся частыми и жестокими убийствами, мучительными перерождениями, блужданиями в параллельных мирах или бесконечных полигонах, ядерная война, восстание различного рода механизмов и т.п. Подобные образы демонстрируют изменение ландшафта потустороннего мира. Он связывается большей частью уже не с естественно-природной средой, но с индустриальными пейзажами. Действие большинства собранных сновидений происходит именно в такой среде. Хотя и остается мотив лабиринта, деления на несколько пространств, наделенных традиционным смыслом (верхний — средний — нижний миры; рай — земля — ад; светлое, одухотворенное — обыденное — отрицательное, темное), образное и сюжетное проявление данных архетипов становится новым.

Город и его сверхъестественные проявления отражаются в городских легендах и быличках, связанных с осознанием сакральной топографии города. В случае г. Тюмень это еще и продуцирование подобных явлений группой людей, относящих себя к науке «сакральное краеведение». Мистически настроенные граждане нашего города обмениваются своими историями в группах «ВКонтакте» «Тюмень неизвестная, скрытая, сокровенная», «Тюмень — четвертое измерение», «Метафизика Тюмени»¹ и других, изучающих специфическую тюменскую таинственность. В этих сообществах можно узнать о фантомах, призраках, снах, снящихся только в Тюмени, хороших и плохих местах в нашем городе. Как свидетельствует Л.В. Боярский:

¹ См., напр.: Тюмень неизвестная, скрытая, сокровенная // Социальная сеть ВКонтакте [Сайт]. Режим доступа: <http://vk.com/club9343615>, свободный. Загл. с экрана.

«Существует и фантомная Тюмень, из мира иллюзий и снов. В интернет-сообществе „Метафизика Тюмени“ сообщают, что в этой параллельной Тюмени „у ДК ‘Геолог’“ есть высокая башня, железно-стеклянная, серая, в ней люди спасаются от катаклизмов. А у ЦУМа существует площадь, мощеная серыми кирпичами и старинное, здание с каменными серыми ангелами на крыше или с женщинами с крыльями. Здание-переход в другой город располагается в районе улицы Пермякова, между телецентром и Нобелем»¹.

Помимо новообразованных легенд о сверхъестественной, метафизической Тюмени бытуют и тексты о негативных и позитивных местах города. Они связываются как с упомянутой энергией и энергетикой данных локусов, вследствие, например, убийств или, наоборот, отправления благоприятных ритуалов — свадеб, встреч влюбленных, на этом месте, так и с приведениями, выполняющими роль духов-хозяев этих мест и имеющих злой или добрый характер. Такими легендами окружены, например, Мост Влюбленных и Текутьевский бульвар (примыкающий к Текутьевскому кладбищу) в г. Тюмень. Примечательно, что, как правило, столкновение со сверхъестественными явлениями или персонажами в данных локусах не порождает необходимость каких-либо специальных ритуальных практик, кроме предупреждающих, т.е. не посещать такие места в темное время суток, вести себя тихо (на кладбище, например), но вследствие того, что и мост, и бульвар расположены в центральной части города и всегда многолюдны и посещаемы, эти предписания трансформируются в обыкновенную осторожность. В то время как периферия города не мыслится уже столь негативно в иррациональном плане, как, скажем, в начале XX в.

В целом, необходимо отметить, что разработанный вопросник позволил применить системный подход к изучению представлений о сверхъестественном, подчеркнув общность выделяемых иррациональных представлений. С одной стороны, они видны как представления отдельного горожанина, характеризующие его мировосприятие, а не безличное «тело» города. Но, с другой стороны виден и сам город как персонаж, как субъект, в том числе во взаимосвязи с упомянутым новым мифотворчеством о себе.

¹ Л.В.Б. русский, 1973 г.р., род. и проживает в г. Тюмень, высшее.

Новые образы детского городского фольклора

Е.Е. Бычкова, Кемеровский государственный университет
культуры и искусств, Кемерово, una1985@mail.ru

Процесс фольклорного освоения городского пространства в детской культуре начинается, как правило, с освоения прилегающей к дому территории игровой площадки. По наблюдениям М. В. Осориной¹, именно во дворе ребенок вступает в сложную систему отношений с другими детьми и с окружающим миром. Двор для современного ребенка становится особого рода моделью мира, а дворовый социум — моделью общества, формирующей свой характер взаимоотношений.

Изменившиеся ритмы жизни, особенности быта и бытия ребенка позволяют говорить, что «городской фольклор детей, лишь отчасти соотнесен с его деревенским „двойником“»². Работы современных исследователей: С.М. Лойтер, М.П. Чередниковой, М.В. Осориной — свидетельствуют о теоретической разработке методики анализа детской мифологии и фольклора. В поле зрения ученых попадают такие явления, как страшные рассказы («страшилки»), «вызывания» мифологических персонажей, садистские стишки, детские пародии, «заманки» и другие прозаические и стихотворные жанры, представляющие детскую мифологию.

Настоящая статья представляет собой фрагмент исследования многообразия фольклорных жанров, бытующих на территории одного из дворов г. Кемерово (Западная Сибирь). В течение восьми лет идет наблюдение за жизнью конкретного городского двора, осуществляется анализ записей устных рассказов, комментирующих правила и процесс игры, особенности обрядовых действий. Речь идет не о восстановлении единичных жанров, а о рассмотрении живой фольклорной среды, в которой одновременно существуют разновозрастные группы детей. Как отмечает М.П. Чередникова: «Именно стационарное наблюдение за детьми одного большого дома позволило

¹ *Осориная М.В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 2007.

² *Топорков А.Л.* Пиковая дама в детском фольклоре // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1998. С. 15–55

бы дать целостное описание детского быта, о котором писал Г.С. Виноградов. Оно предполагает описание игрового репертуара группы, норм обычного права, ценностных ориентаций, характера взаимоотношений взрослых и детей и т. п.»¹. Во время опроса детей особое внимание уделялось обрядово-игровым жанрам: играм, магическим практикам и посвячительным действиям, — в процессе которых формируется представление о семиотических границах осваиваемого мира. Фиксации подвергались пространственный, вербальный, темпоральный, предметный коды детской культуры в той мере, в какой их задействовал детский коллектив. Информанты, в основном, дети младшего школьного возраста. Большинство из них считает себя настоящими «дворовыми» ребятами, прошедшими для получения этого статуса ряд испытаний, активно участвующие в дворовой жизни, имеющие свое дворовое имя («кликуху» / «погоняло», по детской терминологии).

Детская культура в целом характеризуется большим вниманием к современным реалиям. Об этом уникальном свойстве «мира детства» писал еще Г.С. Виноградов: «На детей несомненно имеет влияние, хотя и неведомо, незаметно для них, все, что говорится или поется, сказывается в повседневной жизни»². Взгляд ребенка, более пристальный, чем взгляд взрослого человека, по-своему воспринимает окружающую действительность на разных ее уровнях: будь то финансово-экономическая ситуация, предметные новшества, социальный статус человека. Даже такая, казалось бы, «недетская» проблема безработицы становится актуальной: «Бегал заяц по болоту, / Он искал себе работу, / А работы не нашел — / Сел, заплакал и пошел» (Иванникова Соня, 10 лет, запись сделана в 2009 году). Обилие глагольных форм в приведенном примере делает его подчеркнуто динамичным, а некоторая алогичность действий героя: «сел, заплакал и пошел» вносят ощущение некой его потерянности, неспособности противостоять сложившимся обстоятельствам.

Характерная предметная реалья нашего времени — мобильный телефон — стала главным героем страшилок про откусанные уши.

¹ Чередникова М.П. Голос детства из дальней дали... (игра, магия, миф в детской культуре). М., 2002. С. 14.

² Виноградов Г.С. Страна детей. СПб., 1999. С. 374.

Последняя фраза страшилки произносится с намеренным повышением громкости голоса и быстрым прикосновением к кому либо из слушающих: «Этот телефон у тебя!»

Происходившие в 2007–2009 гг. экономические процессы, встраиваясь в парадигму детского фольклорного знания, вызвали к жизни следующую стихотворную переделку: «*Идет бычок, качается, / И кризис начинается*» (Иваненко Руслан, 12 лет, запись сделана в 2008 году). Текст построен на эффекте обманутого ожидания, вызывает комический эффект смешением популярного образа детского стихотворения и «серьезной» проблемы мира взрослых.

В ситуации экономической, социальной, политической нестабильности городское пространство, в котором реализует себя детская культура, становится опасным для ребенка, а «выживание» в нем требует от маленького человека соблюдения многочисленных запретов¹: не открывай дверь незнакомым людям, не разговаривай на улице с чужими людьми, и тем более никуда с ними не уходи и т.д. Проникновение агрессивных образов современной действительности зафиксировано не только в некоторых детских считалках: «*Вышел гопник из тумана, / Вынул ножик из кармана: / „Буду резать, буду бить, / Все равно тебе голить!“*» (Хорошилов Саша, 11 лет, запись сделана в 2006 году); но и в детских стишках-переделках: «*Я точно знаю наперед: / Сегодня кто-нибудь умрет. / Я знаю где, я знаю как... / Я не гадалка. Я — маньяк!*» (Василькова Татьяна, 10 лет, запись сделана в 2008 году).

Формируемые городским пространством запреты становятся источником мифологизации образа «чужого» человека, человека «улицы», представляющего угрозу для жизни ребенка. Если ранее актуальными были запреты на общение детей с представителями иных этнических групп: армяне, цыгане, то в последние годы в запретах обостряется социальный аспект, в частности на контакт ребенка с человеком без определенного места жительства. Для г. Кемерово данный образ является актуальным также в связи с позиционированием культа свободной личности местным бомжом Леонидом Коноваловым, посещающим все театральные премьеры и снявшем о своей жизни фильм, отправленный на Каннский фестиваль. Первоначально

¹ Чередникова М.П. Указ. соч.

тенденция использования данного образа в детской культуре наблюдалась преимущественно во всевозможных считалках, молчанках и стихотворных переделках, а также в игре с руками «Камень. Ножницы. Бумага». Введение нового образа изменило игру: полное название звучит следующим образом: «Камень. Ножницы. Бумага. Три бомжа». Фигура «Три бомжа» изображается тремя пальцами, поднятыми вверх. Данные образы в игре символически уничтожают и рвут бумагу, кидают камень. Однако в случае встречи с «ножницами» рискуют быть «изрезанными».

Данный образ в детском фольклоре актуализируется в рассказах о посещении страшных мест. Так, в зафиксированных рассказах о Белом доме (помещение для хозяйственных нужд на окраине двора) всегда говорится о присутствии бомжей рядом с данным строением, особой их связи с духом-хозяином места: *«Белый дом — это дальше двора, как ближе к школе. Там еще бомжи за ним живут. Мы туда лазили, когда уже темно было. Пацаны говорят, что там как типа Дух живет. Это Дух бомжа старого. Мы его не видели, но слышали. Как бы завывание такое, и потом что-то упало. Мож, бомжи были, не знаем. И когда мы вылезли быстро, у нас один пацан был весь в белых пятнах на одежде. Как кто его задел. Он потом заболел. Две недели в школе не был. Но у нас так: кто там не был, тот не пацан ваще»* (Васильев Влад, 10 лет, запись сделана в 2005 году). Закрепление страшного образа за определенным пространством — в большей степени традиция детских оздоровительных лагерей, на территории которых имеются пустые корпуса. Однако она функционирует и на территории дворового пространства. Как отмечает М. В. Осорина исследование «страшного места» имеет сразу несколько целей: «Оно становится испытанием храбрости и одновременно ее тренировкой. Оно дает возможность удовлетворить исследовательские инстинкты, а также желание личного самоутверждения»¹.

«Пятнание» Духом и переживание ребенком ужаса от соприкосновения реального и ирреального миров болезненно, но необходимо для завоевания статуса в дворовом коллективе. Пятно, являясь одним из самых устойчивых образов детской мифологии, «становится ис-

¹ Осорина М.В. Указ. соч. С. 83.

точником зла и всяческих неприятностей (эти переживания на новом витке жизни возвращаются в форме страха перед кляксой, вслед за которой тоже может последовать наказание)»¹. В то же время в контексте мальчишеского посвящения оно становится доказательством свершившегося визита в Белый дом. А совместное преодоление страха, общее воспоминание о событии способствовали еще большему сплочению детской группы. Подобные представления свидетельствуют о близости образа в той или иной мере объектам детских страхов (например, бабай, бука, серенький волчок), а также персонажам детских вызываний (всевозможные духи, «Пиковая Дама и т.п.). Вторая существующая тенденция связана с традицией осмеяния образа. В частности, она актуализируется в игровом детском фольклоре (игра «Бомж»), что связано с традициями смеховой культуры: *«Ну, это игра такая подтипа сифы, мы придумали. Для начала этой игры надо выбрать голящего. Голящего можно по считалке. Тот и голя. Ну, то есть Бомж. Тот должен взять любой мусор, но не из мусорки и кидать в неголящих. Вот берешь, например, любую сигарету... Бычок. И кидаешь в неголящего любым образом. Если попадаешь, он бомж. А если нет, то ты должен догонять. Мы так весело играем: у нас то один руку ломает, то другой»* (Васильев Саша, 11 лет, запись сделана в 2006 году). Информантами особенно подчеркивается авторское начало данной игры. Тем не менее очевидно сходство сюжетных линий игровой модели «Бомж» с игрой «Сифа», или «Сифак», также бытующей на территории исследуемого двора. Они основаны на простом правиле: один из игроков пытается поймать других. Несмотря на активное влияние телевизионных программ и социальных условий, функции участников «догоняшек» одни и те же и выражены оппозицией: преследующий — водящий, преследуемые — игроки². Водящий — главный антагонист игры. Одно из определяющих его свойств — нечистота, что закреплено в его игровой номинации: он называется салка (салит), пятнашка (пятнает). А.К. Байбурин и А.Л. Топорков в своей работе «У истоков

¹ Чередникова М.П. Указ. соч. С. 108.

² Большакова М.А. Детские игры и современное телевидение // Механизмы передачи фольклорной традиции: Материалы XXI междунар. молодежн. конф. памяти А. Горковенко. СПб., 2004. С. 260.

этикета» отмечают: «Грязь у многих народов считалась предохранительным средством, вероятно, именно потому, что грязный человек ближе к природе, иному миру»¹. Подобная аналогия выстраивается и в сознании ребенка, делая реальный образ ближе его адаптации в игровой модели. Так, основное место пребывания бомжа, по мнению информантов, мусорные свалки. В игре «Бомж» передача свойств голящего осуществляется с помощью предметов-посредников, которыми обычно становятся сигаретные окурки («бычки»), фантики, крышки от бутылок и прочий мусор, часто оставляющий отпечаток на одежде играющих. Поэтому существует негласное гендерное разделение: в игру играют обычно только мальчики, так как девочки боятся испачкаться.

Еще одной интересной игровой моделью, испытывающей влияние современности и закрепленной за исследуемым пространством, является игра «Скелетоны». Данная игра, актуализирующая запрет на движение, использует в своей основе сюжет рекламы продукции Danon. «Скелетоны» — маленькие человечки-скелетики, чем-то напоминающие детей, любящие «погремать костями» (повеселиться — Е.Б.). Зафиксирован детский пример объяснения правил: *«Игра „Скелетоны“ — это когда голящий бежит, если он встречается с игроком, нужно стоять смирно и не шевелиться, но можно говорить. И когда голящий голит, он говорит: „Ко мне!“ И потом игроки должны поставить руку ему на спину. Потом он говорит: „От меня!“ — они убирают руку от голящего и бегут... А голящий должен считать до десяти: хоть как, хоть быстро, хоть медленно... А „Скелетоны“ игра называется, потому что там человек должен не двигаться. Потому что когда его чикают, если он двигался, то он становится скелетиком»* (Иваненко Руслан, 11 лет, запись 2007 г.). Активное внедрение образа в детский игровой микрокосм связано с интересом детей ко всему страшному, потустороннему, которое, подвергшись осмеянию, перестает пугать. Так, страшилка в детской культуре может «нейтрализоваться» антистрашилкой (или «смешилкой»); «вызывания» страшных духов, например, «Пиковой Дамы», соседствует с вызываниями «Бабки Жевачки» и «Бабки

¹ Байбурун А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. М., 1990. С. 100.

Монетницы», «Гномика Матершинника» и «Шоколадного Принца». Об этом явлении детского фольклора в частности пишет М.А. Мухлынин: «страшные рассказы и пародийные тексты, постоянно перемежаясь, выполняют единую катартическую функцию по принципу взаимодополнительности. Переживание страшного оказывается столь же продуктивным, как и его символическое уничтожение смехом: страшные рассказы эстетически „объективируют“ страхи, пародии способствуют осознанию всей меры художественной условности страшных рассказов и утверждают их в новом качестве»¹. Слоган рекламы «Скелетонов»: «Позаботьтесь дети / О своем скелете», — превращает страшное в обычное и смешное. Основное правило игры: замереть при виде голящего, прекратить всякое движение, «превратиться в скелетиков», по терминологии информантов. Исследуя образ голящего в детских играх, М.В. Гаврилова замечает: «От водящего, как и от пришельца из иного мира, нельзя откупиться — он всегда забирает только самого игрока, чтобы его убить и съесть. Пойманный (убитый, съеденный) игрок пересекает границу миров, попадая на территорию водящего. Там он ограничен в движениях, заколдован, заморожен... Оказавшись схваченным или съеденным водящим, игрок меняет свою сущность»². Недвижимость игроков воспринимается детьми как переход из живой материи в мертвую, застывшую, окостенелую. Голящий внимательно следит за игроками и «чикает» тех, кто нарушает правило неподвижности. Эти игроки принимают функции голящего и вместе с ним ищут остальных нарушителей. В какой-то момент игры все участники оказываются голящими. На этом игра завершается.

Актуальным для дворового пространства становится также образ машины: игра «Машина едет, едет — стоп!», считалка «Во дворе стоят машины: «мазда», «опель», «ламборджи», от какой берешь ключи?», образ компьютерной машинизированной игры, особенно заметный

¹ Мухлынин М.А. Пародирование страшных рассказов в современном детском фольклоре // Мир детства и традиционная культура. М., 1994. С. 43.

² Гаврилова М.В. Мертвец в традиционных детских играх // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 10. Сб. научных статей по материалам конференции. М., 2007. С. 312.

на примере словесных регуляторов: «Трансформируюсь!» (изменение образа в игре), «Я в стопе!» (момент передышки игрока, ср. «Я в домике!») и т. д.

Введение детьми новых образов в парадигму своего фольклорного знания есть отражение их особой чувствительности к любым переменам, происходящим в окружающем мире. Выстраивание подобной коммуникации «Я — меняющийся мир» позволяет маленькому человеку быть активным носителем живой детской традиции и осуществлять ее передачу следующему поколению детей.

Дом как мир (на примере учебного корпуса № 1 ТГПУ им. Л.Н. Толстого)

В.И. Абрамова, к. филол. н., преп., Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого, Тула,
istinijobraz@mail.ru

Культурный концепт «дом» занимает важнейшее место в структуре «наивной» (в том числе фольклорной) картины мира. Его основные семиотические признаки — «место пребывания человека», «центр своего пространства», «модель универсума» — отмечались многими исследователями¹. Попробуем доказать, что в нашем случае дом является не только моделью мира, но и самим миром.

Купеческий особняк XVIII века, который занимают исторический и филологический факультеты Тульского педагогического университета, а также университетский лицей, порождает массу фольклорных текстов: появляются и распространяются рассказы в форме преданий, исторических анекдотов, быличек (меморатов и фабулатов), поверий (в сочетании с ритуальными практиками) о самом здании, о его прошлых и нынешних обитателях, об особых местах и предметах внутри здания. В рамках изучения современного фольклора представляется актуальным выявить источники и результаты мифотворчества, проследить, как происходит отбор фактов, актуальных для порождения того или иного мифа, как историческая и современная информация преломляется под воздействием мифологических стратегий моделирования действительности.

Порожденные локусом фольклорные тексты группируются вокруг нескольких сюжетов и образов.

¹ *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 192 с.; *Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю.* Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). М.: ИЯз РАН, 2000. 216 с.; *Цивьян Т.В.* Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1978. Т.10. Вып. 463. С. 65–85; *Цивьян Т.В.* К семантике пространственных элементов в волшебной сказке // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В.Я. Проппа. М.: Наука, 1975. С. 191–213.

Сюжет 1. Здание построено великим архитектором

Первое упоминание о доме, являющемся объектом исследования, содержится в Атласе Тульского наместничества на конец XVIII века. Постройка дома относится к 1760 году. Первыми владельцами являлись тульские купцы и металлопромышленники Лугинины¹.

Тульский историк и краевед Н.Ф. Андреев в статье «О старинном доме в городе Туле», опубликованной в 1859 г. в «Тульских губернских ведомостях», упоминает устное предание, согласно которому дом «построен по чертежу и рисунку знаменитого графа Растрелли»². Доказательством служили медные медальоны с монограммой и годом постройки, вделанные в створки ворот и утерянные в начале XIX века. Медальоны видели «старожилы, заслуживающие доверия». Современные краеведы ставят под сомнение причастность Растрелли к постройке дома: «архитектурный стиль здания вполне вписывается в стиль эпохи. Но именно эпохи, а не конкретно Растрелли: он слишком спокоен, слишком графичен для тяготевшей к мощным пластическим контрастам кипучей художественной природы выдающегося мастера»³. Тем не менее, предание продолжает транслироваться то как версия: «Существует версия, что это строение знаменитого Растрелли, но, к сожалению, исторический анализ не позволяет сделать такой убедительный вывод»⁴; «Возможно, проект действительно принадлежит Растрелли, а строил неизвестный талантливый архитектор, сумевший понять и передать весь замысел великого зодчего елизаветинской поры»⁵, то как подлинный исторический факт: «Каменный особняк выстроен в стиле позднего барокко по проекту великого зодчего графа Растрелли»⁶. Интересно, что последнее

¹ Маркова С. Тульская мужская классическая гимназия (1804–1917 гг.) // Тульский краеведческий альманах. <http://tulalmanac.blogspot.com/2010/07/1804-1917.html>

² Юркин И. Растрелли в Туле? (страница истории елизаветинского барокко) // Тульский краеведческий альманах. http://tulalmanac.blogspot.com/2011/07/blog-post_9613.html

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Шумилкина А. В объективе // Ежемесячная газета факультета русской филологии и документоведения. http://tsput.ru/nmc/print.php?type=N&item_id=53

⁶ <http://tspu.net/memorialnaja-komnata/10-memorialnaja-komnata-l.n.-tolstogo.html>

представлено в информационной заметке об учебном корпусе № 1 на сайте ТГПУ им. Л.Н. Толстого. Таким образом, порожденное локусом предание транслируется в СМИ и Internet, выделяя здание в культурном пространстве города и наделяя его особым статусом среди других вузовских корпусов.

Сюжет 2. Знаменитые гости

В статье «О старинном доме в городе Туле» Н.Ф. Андреев в подробностях рассказывает два исторических анекдота о посетителях дома Лугининых. Первый связан с именем императрицы Екатерины II. Владелец особняка Н.М. Лугинин просил Ее Величество, возвращавшуюся из путешествия в южные провинции, осчастливить его визитом. Императрица была не совсем здорова и от приглашения отказалась, но, чтобы не огорчать «одного из именитых граждан Тулы», приказала всем сопровождавшим ее лицам ехать к нему на бал. В свиту Екатерины II входил французский посланник граф Сегюр, который в тот день был именинником. Приглашая гостей к столу, хозяин «по непонятной рассеянности» забыл про графа, беседовавшего в дальней комнате с австрийским послом. «Имениннику и пирога нет», — сострил один из гостей. Н.Ф. Андреев отмечает, что этот анекдот напоминает «другой подобный же, который упоминает принц де Линь в своем сочинении под названием «Французские эмигранты в Майнце», т.е. транслируется определенная сюжетная модель.

Второй анекдот связан с посещением дома Лугинина Г.А. Потемкиным. Фельдмаршал пребывал в дурном расположении духа, но хозяин развеселил его уместной и смелой шуткой. Этот анекдот транслируется в современных тульских периодических изданиях то как историческое предание: «Существует легенда, что в усадьбе останавливался в один из своих проездов через Тулу великолепный князь Таврический Г.А. Потемкин»¹, то как подлинный исторический факт: «В числе гостей этого дома был знаменитый Г.А. Потемкин»².

¹ Юркин И. Указ соч.

² Баширова О. Улица Менделеевская // АиФ в Туле. http://gazeta.aif.ru/_online/tula/234/005

Сюжет 3. Барышня и учитель

Одной из основ для сгруппированных вокруг этого сюжета фольклорных текстов снова послужила статья Н.Ф. Андреева, в которой он приводит «изустную хронику» о дочери Н.М. Лугинина. Очаровательная девушка «неравнодушна была к учителю, родом французу, ремеслом музыканту». Молодые люди тайно обвенчались во Франции и приехали в Тулу просить прощения у оскорбленного таким поступком отца. «Силою родительской своей власти» Лугинин разлучил «тайнобрачных», заключив дочь «в одно из отделений четвертого этажа»¹ своего дома и начав судебный процесс против француза. Суд признал брак, заключенный по католическому обряду без свидетелей и без согласия отца, недействительным. Француз «с отчаяния» застрелился, а опальная дочь была выдана замуж с огромным приданым.

В фольклоре студентов, обучающихся в корпусе № 1, эта история подверглась следующей трансформации: погиб не только француз, но и его возлюбленная («зачахла с тоски», повесилась², выбросилась из окна своей «темницы»³, отравилась перед алтарем⁴), и теперь ее призрак бродит по зданию.

Рассказы о привидении транслируются в форме сочиненных тульскими журналистами историй и фабулатов, которые распространены в студенческой среде:

1) «на «галерке»⁵ стало являться нечто белое и полупрозрачное.

¹ Можно предположить, что здесь работает мотив, связанный с изоляцией (заключением в башню или столб) девушек накануне вступления в брак, отмеченный В.Я. Проппом, который нашел широкое отражение в сказках. Изоляция является формой предохранения потенциальной невесты от злых сил. В нашем случае в роли «злой силы» выступает француз — «нежелательный зять» (благодарю В.А. Черваневу за эту подсказку — В.А.).

² Тульские тайны. <http://www.tulapressa.ru/2011/09/tulskie-tajny/>

³ Кривенкова С. Дворцовые тайны // Молодой коммунар. <http://dlib.eastview.com/browse/doc/7984556>

⁴ Байки из педа // Студенческая газета факультета русской филологии и документо-ведения «Сплетница».

⁵ Так в заметке назван верхний этаж здания, где была заключена купеческая дочка; все известные мне поколения студентов называли и называют его «голубятней» — В.А.

Как уверяют некоторые будущие педагоги, оно к тому же тихо стонет и по временам рыдает»¹;

2) «рассказы о призраке погибшей девушки, который до сих пор шастает по университетским коридорам, кажутся настолько реалистичными, что подкараулить его считает своим долгом каждое последующее поколение студентов. Говорят, будто бы чаще всего девушка в старинной одежде и широкополой шляпе является после 20.00 на втором этаже — возле центральной металлической лестницы художественного литья. Вроде бы барышню даже кто-то видел, а кто-то слышал, как вечером в пустом университетском корпусе раздавались шаги»²;

3) «слышала, что в нашем корпусе жила девушка, которая из-за несчастной любви повесилась где-то в районе читального зала» (Леонова Е., студентка 3 курса факультета русской филологии и документоведения);

4) «Слышала о девушке с верхнего этажа. Если мне не изменяет память, то она себя убила от неразделенной любви или из-за несогласия родителей» (Нуждина А., студентка 2 курса факультета русской филологии и документоведения);

5) «Слышала о призраке невесты» (Федулова М., студентка 2 курса факультета русской филологии и документоведения);

6) «Слышала что-то о невесте» (Мусаева С., студентка 2 курса факультета русской филологии и документоведения);

7) «Слышала много историй о привидениях в нашем корпусе... о смерти молодой девушки» (Селиванова Е., студентка 2 курса факультета русской филологии и документоведения);

8) «рассказывают о привидении молодой девушки с необычной судьбой» (Лапшина Л., студентка 2 курса факультета русской филологии и документоведения);

9) «Рассказывают, что однажды владелец этого дома — Лугинский — нанял для своей дочери учителя танцев или музыки. Они полюбили друг друга. Но отец был против и прогнал учителя, а дочь запер в одной из верхних комнат. Учитель вернулся и сумел доказать

¹ Кривенкова С. Указ. соч.

² Байки из педа...

Лугинскому, как сильно он любит его дочь. Лугинский простил его, поднялся к дочери, но когда вошел в комнату, нашел, что она повесилась. С тех пор дух несчастной девушки и обитает в нашем корпусе» (Кузьмичева Е., студентка 2 курса факультета русской филологии и документоведения);

10) «Говорили, что раньше в нашем корпусе жила семья. Они были богатыми людьми. И однажды, они отправились за границу. Старшая дочь хозяина влюбилась в преподавателя музыки во Франции. Но ее отец был против их союза. Когда семья вернулась обратно, отец бедной девушки запер ее на верхнем этаже здания (где 54 аудитория), чтобы барышня забыла о своей любви, одумалась. Но девушка не смогла смириться с решением разлучить ее и избранника. Повесилась с горя! Теперь в корпусе ее привидение живет» (Кривошеева Е., студентка 2 курса факультета русской филологии и документоведения);

11) «Я знаю про девушку в белом платье, которая якобы гуляет ночами по лицейской части корпуса. Говорят, ее ночью иногда в окно видно» (Калинская Д., студентка 4 курса).

В записанных нами быличках также часто фигурируют призраки женщин:

1) «В субботу я тут одна была, книжки разбирала. Дверь закрыта была. И вдруг смотрю — женщина какая-то заглядывает. Лица я не разглядела, туманное что-то. А вот фигуру — да. Такая... дородная. И платье зеленое, из такой ткани, как портьера. Я на секунду отвернулась шкаф закрыть. Смотрю — нет никого. И дверь закрыта» (В.А., библиотекарь читального зала);

2) «Это в июле было, давно. В корпусе никого. Я вышла куда-то. Потом возвращаюсь, дверь открываю, а у меня на стуле девушка сидит. В вуалетке. Шляпка соломенная у нее. Платье светлое и по нему тюльпаны. Я от неожиданности говорю: «Ё моё!». И она растворилась» (Л.А., библиотекарь абонемента исторического факультета);

Сюжет 4. Повесившийся профессор Чемоданов

В 1951–1952 гг. в вузе работал А.А. Чемоданов — преподаватель иностранных языков, покончивший жизнь самоубийством в комнате

для проживания преподавательского персонала, расположенной на верхнем этаже лугинского особняка. Причины и обстоятельства его трагической гибели до сих пор не выяснены, что дает дополнительный стимул для возникновения быличек (меморатов и фабулатов), в которых фигурируют привидения:

1) «Мужчина был, преподаватель, Чемоданов. Он повесился в 59-й аудитории. У нас там картотека была. И вот, когда работали с карточками, всегда ощущение такое было, что кто-то сзади стоит» (Л.А., библиотекарь абонеента исторического факультета);

2) «Аня у нас работала в деканате. Вот она раз пошла вверх по лестнице. Потом слышу — бежит ко мне. Кричит: „Л.А.! Через меня мужик без головы прошел!“ И я потом его тоже видела. Тоже на этой лестнице. Я-то всегда хожу — носом клюю. Нога-то деревянная. Все время смотришь, как бы не свалиться с этой лестницы. И вот смотрю — идет на меня темное что-то. Как брюки мужские. Голову поднимаю — там воротничок белый, как у этих, у католических священников. А головы нет. Ну я тогда матюкнулась (они матюков боятся). И он исчез» (Л.А., библиотекарь абонеента исторического факультета);

3) «Слышала много историй о привидениях в нашем корпусе, о том, что здесь повесился преподаватель» (Селиванова Е., студентка 2 курса факультета русской филологии и документоведения);

4) «Слышала о мужчине-преподавателе, который якобы повесился в 56 аудитории» (Федулова М., студентка 2 курса факультета русской филологии и документоведения);

5) «слышал о профессоре Чемоданове, который повесился» (Одиновых С., студент 4 курса).

Сюжет 5. «Черный монах»

Во второй половине XIX века в особняке Лугининых находилась мужская классическая гимназия. «Просторное помещение с высокими потолками и двумя рядами окон, занимавшее левое крыло третьего и четвертого этажей» здания, было отдано под домовую церковь¹. По описанию это помещение больше всего похоже на ны-

¹ Юркин И. Указ. соч.

нешний читальный зал, который наряду с аудиториями «голубятни» становится особенным локусом:

1) «Это еще Даша у нас работала, девушка молодая. Ну, вот мы с ней были в зале, где читатели у нас сидят. И вдруг вижу — прошел кто-то от окна. Я верх-то не заметила. А внизу темное что-то, и вроде как ботинки мужские. И пошел туда, где у нас фонды. А я еще говорю: «Даш, что это у нас за мужик ходит?». А она мне: «Что вы, В.А., нет никого». Пошла посмотреть — и правда нет» (В.А., библиотекарь читального зала);

2) «Галина Михайловна, уборщица наша. Она в актовом зале убиралась и слышала, что в читальном зале разговаривает кто-то. И пение такое, как церковное. А с ней Черныш был (собака, живущая при корпусе — В.А.). Так вот, ему будто кто пинка дал: он завизжал и убежал» (Л.А. — библиотекарь абонемента исторического факультета);

3) «Знаю о призраке монаха из читального зала» (Косихина К., студентка 3 курса факультета русской филологии и документоведения);

4) «слышала о привидении в читальном зале» (Капанова Ю., студентка 2 курса).

Сюжет 6. «Толстовский след»

В Тульской мужской классической гимназии учились дети Л.Н. Толстого Илья и Лев. Сам писатель неоднократно посещал здание. Свидетельства о визите высокого гостя срабатывают как мифопорождающий фактор: студенты рассказывают о ступеньке, на которой остался след ноги Толстого, транслируют поверье о магической силе, заключенной в его скульптурном изображении, изобретают связанную с этим ритуальную практику: чтобы удачно сдать сессию, «в день экзамена не сидеть на Толстом» (на тумбе-постаменте — В.А.); «показать раскрытую зачетку бюсту Л.Н. Толстого на 1-ом этаже». Интересно, что представление о наличии магических свойств переносится и на другие скульптурные изображения в корпусе: «У Пушкина, который в актовом зале стоит, нос отколот. Это мы, когда лицеистами были, его уронили нечаянно. А теперешние лицеисты говорят, что это духи ему нос откололи, и верят, что он теперь как-то

помогает экзамены сдавать» (Веньчикова С., студентка 1 курса факультета русской филологии и документоведения).

Образ Черныша

Пес Черныш был любимцем студентов, преподавателей и обслуживающего персонала. Никто точно не помнил, когда он появился и сколько лет живет при корпусе (называли цифры от 13 до 15). Необыкновенно долгая собачья жизнь на одном месте также стала мифопорождающим фактором. Появление Черныша приобрело сказочную мотивировку: «Говорят, что был в нашем корпусе студент, который очень долго учился и все никак не мог закончить университет. А потом он куда-то пропал. Ушел и больше не вернулся. А потом пришел Черныш. И вот, будто Черныш — это тот самый студент, как будто он в него превратился» (Веньчикова С., студентка 1 курса). Смерть Черныша стала наделяться эсхатологическим смыслом: «Студенты-историки рассказывали, что Черныш был символом их факультета, и что у них на факультете ходило поверье, что когда Черныш умрет, университет закроется» (Кузьмичева Е., студентка 2 курса). Сам Черныш был наделен магическими способностями: после выхода в свет заметки о собаке-долгожителе в факультетской газете в студенческой среде быстро распространилось поверье о том, что для удачной сдачи экзамена Черныша надо покормить или погладить.

Итак, рассматриваемое здание представлено в порожденных им фольклорных текстах как целый мир, в котором историческое предание выполняет функцию космогонического мифа с демиургом-Растрелли, а исторические анекдоты о Екатерине II и Потемкине равносильны рассказам о богах. В системе временной градации время Лугининых — это «давно прошедшее», мифологическое (или мифологизируемое) время. Время существования в здании мужской классической гимназии — время «историческое». Наконец, время, когда строение было передано вузу, — «вчерашний день», недавнее время¹. Посещавший здание в «историческое» время Л.Н. Толстой тоже мыслится как бог, оставивший свой след. Божественные функции (помо-

¹ Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа. <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov4.htm>

гать и наказывать) переносятся на его скульптурное изображение. Пес Черныш предстает почти как зоантропоморфный предок (в него превратился некий студент, правда это превращение произошло не в «мифологическое», а в «недавнее» время) с тотемическими чертами (он помогает сдавать сессию). С Чернышом связан эсхатологический миф. Присутствует в описываемом мире и пространственное разделение на верхнее, среднее и нижнее царство, правда верх и низ не противопоставлены друг другу. Низ — подвальная комната, где по одной из версий был замучен учитель-француз, а также загадочная 66 аудитория под лестницей, где, согласно студенческому фольклору, происходят самовозгорания. Это место обитания злых сил, скопления отрицательной энергии. Но и верх — «голубятня» — место кончины бедной девушки и профессора Чемоданова. Именно на «голубятне» обитают привидения. А еще их видят в пограничных местах — на лестницах и там, где к лугининскому особняку пристраивались дополнительные помещения.

«Очень хочется чуда...»: бытование письма счастья в Интернете

Д.А. Радченко, канд. культ., Москва, darya_radchenko@mail.ru

«Круговым письмам» и «письмам счастья» (под которыми обычно понимаются письменные тексты, рассылаемые нескольким адресатам с требованием переслать копии письма дальше), в том числе и электронным, посвящено значительное число работ как отечественных, так и зарубежных исследователей; генезис этой фольклорной формы и ее функции изучены достаточно подробно¹. Круговое письмо является интернациональным фольклорным явлением, бытование которого зафиксировано в России, Польше², Германии³, США⁴, Франции⁵, Эстонии⁶, Венгрии⁷ и др. С активным внедрением в обиход средств тиражирования текстов популярность круговых писем возрастает, и они распространяются среди представителей самых различных социальных слоев. Наконец, в 1990–2000-х годах этот жанр осваивает пространство Интернет-коммуникации и приобретает новые, характерные для этого канала черты⁸.

¹ Лурье В.Ф. «Святые письма» как явление традиционного фольклора // Русская литература. 1993. № 1. С. 142–149, Панченко А.А. Ускользающий текст: пророчество и магическое письмо // Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. С. 341–353, Панченко А.А. Магические письма // Современный городской фольклор. М.: РГГУ, 2003. С. 620–642.

² *Bystroń J.S. Łańcuch szczęścia i inne ciekawostki.* Warszawa, Tow. Wydawn. "Rój", 1938.

³ *Palmer N.F., Himmelsbrief* // *Theologische Realenzyklopadie.* Berlin; NY: W. de Gruyter, 1986. S. 344–346.

⁴ *Dundes A., Pagter C. R. Urban Folklore from the Paperwork Empire.* Austin: American Folklore Society, 1975. P. 3–10.

⁵ *Le Quellec, J-L., Motlow, D. From Celestial Letters to 'Copylore' and 'Screenlore'* // *Réseaux*, 1997, vol. 5. №1. P. 113–144.

⁶ *Anderson, W. Kettenbriefe in Estland. Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused*, 7. Tartu: K. Mattieseni trükikoda. 1937.

⁷ *Hoppál, M. Chain Letter: Contemporary Folklore and the Chain of Tradition.* // *Contemporary Folklore and Culture Change* // Finnish Literature Society Editions. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1986. P. 62–80.

⁸ *Kibby M.D. Email forwardables: folklore in the age of the internet* // *New media & society.* 2005. Vol 7(6). P. 770–790, *Heyd Th. Formal and functional characteristics of*

Благодаря пересылке письма электронной почтой нередко возникают массивные тексты, содержащие собственно текст письма счастья, а также всю информацию об участниках практики, переславших их далее, и их высказывания по поводу письма. Одним из характерных примеров такого «снежного кома» является письмо, бытовавшее в русскоязычном сегменте Интернета в 2006-2011 гг. Нам удалось обнаружить десять текстов переписки-пересылки этого письма, выложенных в открытых источниках или предоставленных автору адресатами, которые содержат в общей сложности 1001 фактов пересылки оригинального письма с 520 высказываниями и 7 958 адресами участников практики (как отправителей, так и получателей).

Техническая простота копирования и массовой рассылки электронных писем счастья, а также отсутствие необходимости оплачивать копирование или почтовые услуги во многом обеспечили популярность этого жанра в сетевом фольклоре. Однако здесь случайная пересылка оказалась затруднена: для того, чтобы отправить сообщение, необходимо знать конкретный адрес — и, более того, сохранить анонимность в этом процессе далеко не всегда возможно, поскольку получатель неизбежно узнает адрес отправителя. Это привело к тщательному учету ожиданий адресатов, просчету их реакции, возникновению специфических ритуальных формул извинения. К магической функции, доминировавшей для традиционных круговых писем, добавляется выраженная гораздо более ярко, чем раньше, коммуникативная функция — установление и поддержание обмена информацией внутри сообщества.

Структура распространения представляет собой гибрид эпидемиологической модели и модели «дерева». Основным пространством бытования текста является замкнутая группа — кластер с высокой плотностью связей (что подтверждается как статистическими данными, так и комментариями участников практики по поводу повторяющихся отправок письма внутри группы). За определенный промежуток времени письмо обходит всех возможных реципиентов

email hoaxes: a genre study. URL: http://ess.si.umich.edu/dc-papers/Heyd_paper.pdf, Grębecka Zuzanna. RE: LANCUSZEK. „Łańcuch szczęścia” w sieci // *Communicare: almanach antropologiczny*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2004. S. 281-298.

кластера, нередко не по одному разу, и продолжение его жизнедеятельности возможно только в случае, если находится внешний контакт с иной группой, куда и передается письмо. Наиболее адекватной представляется модель, описывающая эту структуру как «множество „узлов“ сильных связей, которые взаимодействуют между собой благодаря наличию слабых связей»¹. В нашем случае «сильными» связями являются корпоративные контакты, а «слабыми» — семейные, отраслевые, локальные (внутригородские).

В статье, посвященной традиционным письмам счастья, А.А. Панченко на основании ряда признаков делает вывод о том, что распространители писем «принадлежат к низовым слоям городской культуры, активно участвующим в воспроизведении фольклорных текстов»². Однако даже предварительный анализ материалов интервью и Интернет-сообщений показывает, что, по крайней мере, во второй половине XX века в России распространение писем счастья не являлось исключительно «низовой» практикой — в ней участвуют лица с высшим образованием в возрасте 30-40 лет, нередко высокого социального статуса. Аудитория же электронных писем счастья по определению должна отличаться от описанной А.А. Панченко среды: это люди, имеющие доступ в Интернет и обладающие хотя бы минимальными представлениями о работе с электронной почтой.

Имеющийся массив данных позволяет с высокой степенью достоверности оценить половозрастную и социальную состав отправителей и получателей описываемого в настоящей статье электронного письма счастья. На первый взгляд, в составе участников практики доминируют женщины (83% распространителей). Однако для того, чтобы адекватно описать гендерную направленность данной практики, необходимо оценить *шансы* мужчин на получение письма. Шанс мужчины получить письмо счастья несравнимо ниже, чем шанс женщины: из общего количества адресатов 74,7% составляют женщины и только 18,1% — мужчины. Это, в свою очередь, заставляет нас нор-

¹ Easley, D., Kleinberg, J. Networks, Crowds, and Markets: Reasoning about a Highly Connected World. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. URL: <http://www.cs.cornell.edu/home/kleinber/networks-book/>

² Панченко А.А. Магические письма // Современный городской фольклор. М.: РГГУ, 2003. С. 622

мировать показатель по числу получателей. Мы увидим, что письмо переслали дальше 12% всех женщин-получателей и 8% мужчин — получателей. Таким образом, если бы письмо было отправлено равному количеству мужчин и женщин, соотношение числа отправителей-мужчин и отправителей-женщин оказалось бы примерно 1:1,4 — то есть на трех женщин-участниц практики приходится двое мужчин. Итак, мужчины почти столь же охотно, как женщины, участвуют в распространении магических писем. Однако встает вопрос: почему же тогда их число в списках получателей настолько ниже?

Ответ, вероятно, лежит в области взаимных ожиданий коммуникантов. Именно от женщин отправители по каким-то причинам ожидают получить адекватную реакцию на свое сообщение. В отечественной культуре имеется представление о том, что мужчины более прагматичны, менее настроены на участие в магических практиках, более склонны расценивать подобные рассылки как «спам», мешающий нормальной коммуникации. Также нельзя сбрасывать со счетов возможность того, что женщины, воспринимая письмо счастья как магическую практику, более или менее сознательно отстраняют от нее мужчин. Таким образом, пересылку писем счастья поддерживают как женщины, так и мужчины, но мужчины воспринимают эту практику скорее как нейтральную, а женщины — как именно женскую.

Если пол распространителей и получателей описываемого электронного письма счастья либо известен, либо легко дедуцируется по адресу электронной почты, то вопрос о возрасте участников этой практики решается намного сложнее. Тем не менее, благодаря наличию значительного количества открытых баз данных, в том числе социальных сетей, оказалось возможным достоверно установить возраст 136 распространителей письма (15% от общего количества). Однако даже эти ограниченные данные позволяют сделать ряд предварительных выводов.

Прежде всего, диапазон возраста «ретрансляторов» письма счастья — от 21 до 54 лет — совпадает с возрастом трудовой активности (что неудивительно, если учесть наличие именно у офисных работников постоянного доступа в Интернет), при этом возраст более 80% — от 21 до 35 лет. Показательно, что, хотя школьники и студенты массово используют Интернет и электронную почту, частных адресов

в обследованном массиве крайне мало. Данная группа пересылает письма счастья не менее интенсивно, но при этом пользуется другими каналами коммуникации: в основном это системы мгновенного обмена сообщениями, такие как ICQ, Skype и пр., а также социальные сети.

Также достаточно предсказуемо, что львиная доля участников пересылки является жителями мегаполисов. В 47% случаев (из объема писем, для которых установлено место жительства отправителя) это москвичи. Еще 36% отправителей являются жителями крупных городов с населением свыше 500 тыс. чел.

Не вызывает удивления и тот факт, что большинство отправителей являются работниками крупнейших корпораций страны, обладающих наибольшим штатом: как только письмо попадает в такую корпорацию, оно начинает распространяться по векторам «сильных» связей внутри нее и проходит несколько десятков адресов, прежде чем выйти за пределы компании. При этом 63% отправителей — это работники низшего и среднего звена. Тем не менее руководство составляет следующую по численности группу — 15%. В отдельных случаях встречаются и представители топ-менеджмента. Высокий статус отправителей письма неизбежно обращает на себя внимание коммуникантов¹. Как отмечает М. Кибби, пересылка письма обладателями высоких должностей или соответствующей профессиональной компетенции усиливает восприятие пересылаемого сообщения как весомого и достоверного². Для описываемого массива характерно, что, кроме роста доверия к письму, наличие таких отправителей в истории пересылки играет также роль «спускового крючка» для дальнейшего распространения, придавая ему статус социально одобряемого действия.

Текст рассматриваемого письма впервые фиксируется в русскоязычном Интернете (его открытом сегменте) в марте 2006 г. и распространяется по настоящее время. Вероятнее всего, он является вариантом англоязычного письма счастья, распространявшегося с 2004 года. Прямые переводы иноязычных текстов или формирование

¹ *Drife J.O.* The Chain Letter // *British Medical Journal*. 1995. V. 310, March 25. P. 809.

² *Kibby M.D.* Email forwardables: folklore in the age of the internet // *New media & society*. 2005. Vol 7(6). P. 784

смешанных форм на основе таких текстов и имеющейся местной традиции — явление достаточно характерное для «национальных» сегментов Интернета¹. При этом тексты, их функции и восприятие текстов участниками коммуникации могут иногда достаточно значительно изменяться.

Интересно отметить, что структура этих писем отличается от «классической» модели письма счастья, описанной А.А. Панченко² и включающей молитвенный зачин, эпическую часть и предписание, но согласуется с моделью Т. Хейд, которая основана на «постоянном повторении комиссива и директива»³. Эти элементы присутствуют и в описываемом письме, но они выстроены не в линейной последовательности, а ритмично повторяются: эпическая часть — описание выгоды — эпическая часть — предписание — описание выгоды — предписание. За счет этой ритмичности и постоянного «возвращения к пройденному» усиливается суггестивное действие письма. Лексически суггестия подкрепляется подтверждениями действительности письма, пронизывающими его центральные элементы («исполнилось», «правда», «не шутка»).

Следует остановиться на том, в какой степени лексика письма воздействует на сознание реципиентов и отражается в их высказываниях. Группа слов, связанных с квазирелигиозной тематикой письма («Бог», «ангел», «чудо»), встречается в 13% связанных с письмом текстов-высказываний получателей, лексические единицы, связанные с поддержанием социальных структур («друг», «цепочка») — в 19%, а единицы, которые описывают базовую интенцию отправителя — получение выгоды («хотеть», «желать»/«желание», «верить», «надеяться»/«надежда») — в 38%. Таким образом, можно сказать, что наибольшее воздействие оказывают элементы, содержащие описа-

¹ Kõiva M., Vesik L. Contemporary Folklore, Internet and Communities at the beginning of the 21st Century. Media & Folklore. Contemporary Folklore. Tartu: ELM Scholarly Press, 2009. P. 97–117.

² Панченко А.А. Ускользающий текст: пророчество и магическое письмо // Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. С. 341–353.

³ Heyd Th. Formal and functional characteristics of email hoaxes: a genre study. URL: http://ess.si.umich.edu/dc-papers/Heyd_paper.pdf

ние бенефактивной ситуации и указания к действию. Описанная структура представляет собой комплекс, эффективно воздействующий на сознание реципиентов: основное сообщение письма — «отправь дальше и получи выгоду», выраженное как лексически, так и структурно, влияет на мотивацию не менее трети отправителей.

Итак, электронные письма счастья отличаются от своих «бумажных» предшественников не столько по характеру, сколько по иерархии функций (не идентичной при этом в разных каналах коммуникации). Основной функцией электронных писем счастья становится коммуникативная функция и связанное с нею создание и поддержание социальных структур. На второе место отходит компенсаторная функция: благодаря содержащейся в письме счастья «магической» программе действий, обещающей «гарантированный» результат, человек получает ощущение влияния на реальность и контроля над ней, что особенно значимо в ситуации информационного шума и фрагментированного восприятия окружающей среды. Эти функции являются ключевыми для описываемого жанра, прежде всего, в ситуациях нестабильности и неопределенности, в т. ч. социальной¹. Далее, письма счастья, распространяемые в сети, способствуют выстраиванию и поддержанию статуса личности в сообществе. Они нередко используются как вирусоподобный механизм набора комментариев, контактов и т. п., а именно эти параметры лежат в основе автоматических рейтингов — и соответственно, от них зависит дальнейшее развитие личного ресурса (блога, страницы и т. п.).

Наконец, электронные письма счастья обладают рекреативной функцией. Ими обмениваются ради того, чтобы приятно провести время, переключиться в ходе рабочего дня. Эта функция практически не проявляется в ситуации бумажных писем счастья; можно сказать, что она сформировалась в процессе развития «ксероклора», когда технические трудности, связанные с размножением письма, ушли в прошлое и стало возможным распространение письма ради развлечения. Интересно, что в отличие от бумажного письма счастья, электронное письмо распространяется по принципу, характерному скорее для традиционного фольклора — между лично знакомыми ком-

¹ См. напр. *Смит С.* Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 298.

муникантами. Это отвечает современной социокультурной ситуации, которая характеризуется образованием микрогрупп, организованных в плотно связанные агломерации.

Песни на трасянке: конструирование социальной идентичности?

А.А. Сомин, студент, Институт лингвистики РГГУ,
Москва, somin@tut.by

Е.А. Литвин, магистрант, СПбГУ, Санкт-Петербург,
evgenya.litvin@gmail.com

В докладе будет рассмотрен круг песен белорусских исполнителей, объединяющей характеристикой для которых является идиом, на котором они написаны — трасянка. Поскольку тематика песен на трасянке во многом определяется их языковой составляющей и неразрывно с ней связана, для начала мы охарактеризуем понятие *трасянка* и наиболее важные для нас аспекты социолингвистической ситуации в Беларуси.

За последние годы были написаны десятки научных и публицистических статей, посвященных феномену трасянки. Первый же вопрос, встающий перед исследователем, решившим заняться этой темой, — что такое, собственно, трасянка. Сложность решения этого вопроса связана с непрерывностью континуума идиомов, распространенных на территории Республики Беларусь — от литературного русского до литературного белорусского, включая также диалекты обоих языков и смешанные идиомы большей или меньшей степени интерферированности. Для данного доклада нам кажется наиболее удобным остановиться на следующем определении трасянки: «трасянка — русифицированный белорусский диалект или городское просторечие»¹ (имеется в виду городское просторечие на белорусской основе в речи переселенцев из сельской местности и, в большинстве случаев, их потомков).

Большая часть исследователей ограничивается описанием структурных характеристик трасянки и ее фонетических, морфологиче-

¹ Мечковская Н.Б. Трасянка в континууме белорусско-русских идиолектов. Кто и когда говорит на трасянке? // Smułkova, E. & Engelking, A. (red.) *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*. Warszawa: DiG, 2007.

ских, синтаксических и лексических отличий от стандартных белорусского и русского языков. В некоторых работах описываются состав и социолингвистические характеристики носителей идиома, а также история его возникновения, однако, насколько нам известно, культурные коннотации трасянки, актуализирующиеся при использовании трасянки в художественной литературе, песнях, телепередачах и т.п., практически не становились предметом научного исследования.

Считается, что первым в прессе слово «трасянка» по отношению к белорусско-русскому смешанному идиому употребил З. Позняк в статье 1988 года¹, после чего это название постепенно становилось все более распространенным: сначала оно использовалось в кавычках и лишь в публицистике, со временем же превратилось в полноценный социолингвистический термин. Явление, описываемое этим термином, начало проникать в массовую культуру примерно в это же время: в девяностые годы двадцатого века.

Важно подчеркнуть, что и до этого трасянка существовала не только в устной форме: отдельные высказывания на трасянке встречаются в произведениях белорусских писателей второй половины XX века — Василя Быкова, Ивана Шамякина и др., — указывая на происхождение или социальный статус персонажей, которым принадлежат высказывания. Однако только в последнем десятилетии XX века появляются тексты, написанные целиком на трасянке, где трасянка является уже не характеристикой отдельных персонажей, а новым выразительным средством: маркером иронии, несерьезности и т. п.

Почему же трасянка стала объектом внимания массовой культуры только на рубеже веков, если в устной форме она существует достаточно давно, а в городах начала широко распространяться еще пятьдесят-шестьдесят лет назад? Как нам кажется, ответ стоит искать в отношении к белорусскому языку в Советской Белоруссии. Примерно с шестидесятых годов белорусский язык в сознании городского населения практически не воспринимался иначе как «колхозный язык» или «испорченный русский». Причиной этого были, в первую

¹ Позняк З. Двужычце і бюрократызм // Радуга, №4, 1988. С. 36–50.

очередь, смешанные формы речи недавних переселенцев из деревень, отличия которой от белорусских диалектов или литературного языка обществом не вполне осознавались.

В период урбанизации середины XX века началась массовая эмиграция сельских жителей, говоривших на белорусских диалектах, в преимущественно русскоязычные города. Как известно, при наличии социальной мотивации к скорейшему освоению целевого языка и регулярных контактах с его носителями образуется так называемый контактный континуум; при этом генетическая близость идиолектов говорящих и целевого языка делает практически невозможным полноценное его освоение¹ — этому препятствует кажущаяся легкость в изучении и, что еще важнее, возможность практически полного взаимопонимания. Как следствие, возникает серия промежуточных мезолектов. Несколько упрощая ситуацию, применительно к БССР можно говорить о появлении в городах континуума вариантов недоученного русского с бóльшим или меньшим белорусским влиянием. При этом важно, что в ряде случаев говорящие (как раньше, так и в наше время) не замечали отличий своего идиома от целевого (=русского литературного) языка.

Таким образом, на протяжении нескольких десятков лет в БССР складывалась довольно парадоксальная социолингвистическая ситуация. С одной стороны, белорусский язык обладал высоким «официальным» престижем как один из государственных² языков, на нем исполняли песни такие популярные группы, как «Песняры» или «Сябры», его изучали в школах (хотя и не все учащиеся), и он выполнял большинство функций, свойственных официальным языкам. С другой стороны, как уже говорилось, в общественном сознании престиж белорусского языка был крайне низок.

«Общественный» престиж белорусского языка начал возрастать лишь в конце 80-х — начале 90-х гг. (период, в научно-публицистической литературе обычно называемый Вторым белорусским возрождением). Естественным следствием этого процесса стало усиленное (порой даже чрезмерное) внимание к проблеме интерферирующей

¹ Беликов В.И., Крысин Л.П. Социолингвистика. М.: РГГУ, 2001. С. 97–100.

² Здесь под этим термином мы понимаем язык титульной нации союзной республики.

речи и осознание обществом различий между смешанными формами и литературным языком. Из-за повышения статуса белорусского языка (пусть и в узкой прослойке образованного городского населения) на «непрестижном» конце шкалы языкового престижа образовалась лакуна, которую и заняли разнообразными варианты трасянки в широком понимании этого слова, носители которых во многих случаях оцениваются как недостаточно образованные люди, представители городских низов, жители окраин, маргиналы, «застрявшие в социальном лифте между городом и деревней» (М. Ахметова¹).

Почему же тогда в советское время белорусский язык не стал языком пародирования таких маргиналов, если его общественное восприятие примерно совпадало с сегодняшним статусом трасянки? Как нам кажется, препятствием для этого был как раз тот факт, что белорусский язык обладал одновременно и высоким официальным престижем², чего лишена трасянка. В свою очередь, трасянка однозначно коррелирует с низким социальным статусом ее носителей, что не было присуще белорусскому языку во времена БССР.

Основным объектом нашего внимания будет персонаж песни, говорящий на трасянке. Здесь следует отметить, что, поскольку большинство песен, рассматриваемых нами, написаны от первого лица, язык песни должен отображать речь лирического героя.

Как уже было сказано выше, первые широко известные песни на трасянке появляются в конце 90-х гг. XX в. Р. Мамчиц в своей статье, посвященной использованию смешанных языков Беларуси, Украины

¹ <http://forum.lingvo.ru/actualthread.aspx?tid=112257>

² Однако такое употребление белорусского языка русскоязычными официальными органами приводило к явлению, практически идентичному «классической» трасянке по языковым свойствам, но противоположному по происхождению — недоученному белорусскому языку с большим русским влиянием. Это изображается в тех песнях на трасянке, которые иронизируют над «совком», официозом и т.п. («23 феўраля» и «Дарагія жэншчыны» Крамбамбули и «Дарагія маі масквічы» Каси Камоцкой). Ср. высказывание Лявона Вольского, лидера групп «N.R.M.» и «Крамбамбуля»: «В некоторых случаях, чтобы подчеркнуть абсурдность или совковость ситуации, можно использовать трасянку» («Комсомольская правда», 25.06.2004).

и Молдовы в массовой культуре¹, полагает, что началом популяризации таких песен стало появление в 1997 году совместного проекта белорусских рок-музыкантов — «Народного альбома», где прозвучали две песни на тряснянке — «Надзенька» и «Дарагія маі масквічы», а также выход песни «Кумба» группы N.R.M., звезд белорусского рока (1998 г.). Однако настоящую популярность тряснянке как «бренду» принесла передача «Калыханка» (рус. *колыбельная*) творческого дуэта «Саша и Сирожа», выходявшая на белорусском телевидении с 2002 по 2003 год, а затем еще в течение нескольких лет на украинском телеканале М1. В этой передаче два «простых парня» обсуждали на тряснянке вопросы культуры, здоровья, белорусские реалии, события в мире и т. п.

Возможно, именно благодаря этой передаче в обществе и был растиражирован собирательный образ носителей тряснянки. Это житель райцентра или городских окраин, обычно среднего возраста, без высшего образования, работающий на фабрике или заводе, любитель выпить. В Беларуси по отношению к таким людям употребляется жаргонное наименование *колдырь* (*калдырь*). Тем не менее, как кажется, лирический герой песен не всегда и не вполне совпадает с этим определением, т.к. часто принадлежит к более молодому поколению, и его описание колеблется в рамках от честного работяги с завода до полукриминального гопника «с района», язык которого является не тряснянкой в чистом виде, а, скорее, белорусским региолектом русского языка — т.е. мезолектом, находящимся существенно ближе к русскому языку, чем тряснянка.

Всего нам известно около 80 песен на тряснянке. Часть из них принадлежит белорусскоязычным группам, в репертуаре которых есть только 1-2 песни на тряснянке (N.R.M., Крамбамбуля, IQ48 и др.), однако абсолютное большинство создано тремя ориентированными на тряснянку группами: это «Саша и Сирожа», «Разбітае сэрца пацана» и проект «Саўка ды Грышка», о котором подробнее будет сказано ниже. Круг сюжетов текстов таких песен заставляет вспомнить о темах, характерных для городского романса (на примере песен группы «Саша и Сирожа»):

¹ Мамчиц Р. Суржик, тряснянка и бычий язык. // Частный корреспондент. 20.10.2010.

1) несчастная любовь к соседке, предпочитающей богатого соперника («Рыжая»);

2) роковая страсть к жене-изменнице и угроза расправиться с ней и с ее ухажерами («Паскуда»);

3) драка с «городским» соперником из-за девушки («Чык-чырык»)

4) тоска по девушке, которая не обращает внимания на лирического героя («Света», «Любовь»).

Отличительной чертой этих и многих других песен является обилие деталей быта персонажей, подчеркивающих их социальное и материальное положение — бедность, работу на все том же заводе, пристрастие к дешевому алкоголю и немудреным развлечениям¹:

Стырыл у мамы литар перваЧа —
Будзет заўтра мноho работы у враЧа!..
Ўсе собаки лаюць — видно еду я.
З хородским на танцы двинула моя².
(«Чык-Чырык»)

Шёў я как-то с фабрыки, стырыў тры паяльники
(«Динозавр»)

Вымокаем хлебом баноЧку от шпрот,
КонЧыўся б скорэе Новы год!
(«Новый год»)

С пацаном прыстижным, рыжая, ты ходзишь,
Рэйвы, прызентацыи, что ты в них находзишь?
А я на заводе делаю шурупы,

¹ Язык песен «Саша и Сирожы» отличается от «прототипической» трасянки в сторону малого количества белорусской лексики. При этом в текстах имеются как русские, так и белорусские грамматические элементы, фонетика же полностью белорусская.

² Мы отмечаем транскрипционно только фонетические заимствования из белорусского языка, все остальное записывается в русской орфографии. Заглавная Ч обозначает твердое белорусское [ч] в отличие от мягкого русского [ч']; h обозначает белорусское фрикативное z в отличие от русского взрывного; ў обозначает звук, который произносится как английское w.

Да, порой деўЧонки в любви бывают глупы!
(«Рыжая»)

Сами по себе эти детали вполне соответствуют общей картине, которая описывает жизнь этих персонажей, однако их избыточное количество оказывается одним из основных средств достижения комического эффекта, который присутствует в каждой из этих песен.

Среди других средств создания комического эффекта можно было бы упомянуть точечное употребление лексики и художественных приемов, характерных для фольклорных текстов, а также их стилистическое несоответствие с остальным текстом песни.

— блатная лексика, используемая непоследовательно, лишь время от времени, из-за чего возникает ощущение не стилизации, а, скорее, пародии;

— слабые или «наивные» рифмы, характерные для городской песни: «Я была больная от либви к тебе / Пошли ко мне скорэе, ведь я на бюллютне» («Очкарик»);

— аллитерация и звуковые повторы: «Легкий запах деколона «Шипр» выдаваў измену твою / На шабашках я клаў шифер, а ты клада на жизнь мою!» («Паскуда»);

— в одном случае целая песня оказывается переделанной песней традиционного фольклора, только вместо «Саўка ды Грышка ладзілі дуду» «Громов и Козлятко» в одноименной песне «ладили аўто».

Кроме того, в текстах встречается довольно много и просто шуточных строк вроде «На первое свиданье оны пошли в музей / Он так в нее влюбиўся, что бросиў нюхать клей» («Работа»).

Все это заставляет предположить, что мы имеем дело с сознательным пародированием жанра городского романса / блатной песни, цель которого — конструирование в этих песнях особого мира тряснякоязычных жителей городских окраин, с их характерными проблемами, стремлениями и бытовой окраской — именно наглядности этой создаваемой картины, как кажется, должно служить избыточное количество бытовых описаний. Наибольшее количество песен посвящено любовной тематике, все в той же стилистике пародии на городской романс (ср. название второй музыкальной группы, поющей, наряду с группой «Саша и Сирожа»,

исключительно на трясанке — «Разбітае сэрца пацана»). В то же время, авторы не ограничиваются одной лишь любовной лирикой, и некоторая часть песен содержит рассуждения на самые разные темы, однако по-прежнему от имени того же лирического героя — колдыря / гопника — с присущим ему взглядом на мир и жизненной философией:

ВЧэра к нам прыехали гості с Москвы
Крутые пацаны, поЧти что как мы.
Ну вот. Поехали мы ў прыгородны лес
И выпили за интеграцыйны процесс.
(«Кумба», N.R.M.)

По ОНТ и по БТ, по СТВ и «Ладзе»¹
Сказали мне, что мир в дерьме, а мы у шоколадзе.
И с мыслью той иду домой, шапаю по бульвару.
Весь мир в дерьме, но похер мне: я веру в Чэ невару.

Так шчастліў я: земля моя свабодна от прыгнёту²,
Но только ты, любовь моя, опять хрустишь Чэго-то.
Ты подожди, пройдут дожди, подымутся зарплаты,
Мы заживем и победим капитализм прокляты.
(«Венесуэла», Разбітае сэрца пацана)

После заочки и после работы
Спят работяги, наЧхав на заботы.
Снится им морэ, холмы голливуда,
Им бы туда поскорее отсюда.

Там ни начальства, ни жонки под боком,
Хамства, нахальства, проблем и упрокоў.
Рэки Чэрнилы³, пельмени бесплатно.
Выпиў, поеў, окунуўся — прыятно!
(«Смаргонь», Разбітае сэрца пацана)

¹ Белорусские телеканалы.

² *Прыгнёт* (бел.) — угнетение, порабощение.

³ *Чернила* — употребляемое в Беларуси жаргонное название для дешевого плодово-ягодного вина.

Еще одно противопоставление, которое изображается в песнях на трясянке — это различие между сторонниками и противниками президента Беларуси А.Г. Лукашенко. Помимо того, что он сам говорит на белорусском региолекте русского языка, что подчеркивается в разнообразных пародиях на него, речь на трясянке также приписывается и электорату Лукашенко: ср. проект Лявона Вольского «Саўка ды Грышка», представляющий собой серию песен-диалогов двух друзей, один из которых — Гришка — является оппозиционером и поет на литературном белорусском, второй же — Савка — сторонник Лукашенко и поет на трясянке. Важно здесь то, что это не отдельный жанр песен на трясянке: в массовом сознании как раз работяги с заводов, жители городских окраин и т.п. и составляют существенную часть избирателей Лукашенко.

Грышка:

І што шпіёны гэтыя рабілі?	(И что шпионы эти делали?)
Атрэчвалі ў калодзежах ваду?	(Отравляли в колодцах воду?)
Ці лаяліся брудна, ці грубілі?	(Или ругались грязно, или грубили?)
Ці лёзунгам вучылі какаду?	(Или лозунгам учили какаду?)

Саўка:

Ирония твоя соўсем не к месту,
Не забывай про зависть и про месть.
Срэдзь стран амерыканско-еўропейских
Усе хочаць стабільнасьць нашу зьесьць.
(«Шпіёны»)

Повествуя о жизни некоторого социального слоя населения Беларуси, часто — якобы из уст его представителей, эти песни, тем не менее, создаются людьми, не принадлежащими к нему — в этом их основное отличие от «классической» блатной песни или, например, «пацанского рэпа». Можно сказать, что происходит искусственное конструирование образа некоторой социальной группы на основе того языка, на котором она говорит, и дальнейшее укоренение этого образа в массовой культуре и массовом сознании. Язык оказывается маркером, определяющим характер повествования (ироничность),

тему (описание жизни рабочих, их любовные или семейные взаимоотношения) или точку зрения (рассказ о каких-либо событиях якобы от лица колдыря). При этом и белорусскоязычные музыкальные группы, желая написать песню в подобном ключе, переходят на трясянку.

Что же касается самих носителей трясянки, то, в отличие от, например, рэпа черных гетто в США, с которым песни на трясянке обнаруживают много общего по освещаемым темам, для социальной страты, объединенной трясянкой, консолидация по языку, по-видимому, не является основным объектом противопоставления себя другим социальным группам¹. В то же время Black English занимает хоть и не главное, но одно из важных мест среди средств социальной самоидентификации для представителей этой субкультуры, что и отражается в американском «черном рэпе».

Более того, как уже упоминалось выше, не все носители трясянки обращают внимание на тот факт, что они говорят не на таком русском, как остальное городское население. Трясянка же как предмет рефлексии принадлежит в основном либо ревнителям чистоты русского языка, либо так называемым «свядомым» (людям, озабоченным вопросами языка, культуры и белорусской идентичности). И как раз последние и пользуются языком как средством изображения мнимой социальной группы, ими же созданной.

¹ Об отношении носителей трясянки к своему идиому см. диссертацию *Лисковец И.Б.* Русский и белорусский языки в Минске: проблемы билингвизма и отношения к языку. СПб.: ЕУ, ИЛИ РАН, 2006.

Смысловые и функциональные трансформации традиционного фольклора в устах городского «фольклорного движения»

И.О. Шувалова, магистрант, РГГУ, Москва, i.o.shuvalova@gmail.com

Объект нашего текущего исследования — среда так называемого «фольклорного движения». Это большое и не вполне однородное сообщество, включающее как специалистов в разных областях традиционной культуры, так и любителей, которые объединены тем, что они исполняют народную музыку, сопровождая ее пляской и одеваясь в соответствующие костюмы. Для исполнения они чаще всего объединяются в ансамбли «фольклорно-этнографического направления», существующие на базе специализированных вузов, учреждений культуры и в независимом формате в разных городах России.

Материал для исследования получен благодаря многолетнему включенному наблюдению за жизнью московской части сообщества (участие в подобных ансамблях), общению с представителями сообщества в других городах, а также из глубинных интервью с московскими участниками «фольклорного движения» и из анализируемых нами дискуссий в социальных сетях в Интернете.

Предмет данного доклада — трансформации различных фольклорных форм (песен, плясок, обрядов) при переносе их из естественной среды бытования, из живой традиции в репертуар фольклорных ансамблей и отдельных участников рассматриваемого сообщества. На наш взгляд, эти трансформации можно описать через следующие существенные аспекты: лишение фольклорных по происхождению произведений базовых свойств фольклора; смена прагматики различных жанров фольклора при сценическом исполнении; ре-контекстуализация фольклора в бытовании в рамках городского «фольклорного движения».

1. Фольклор при вторичном использовании (как по факту, так и в восприятии участников «фольклорного движения») перестает быть фольклором по своим базовым свойствам, постулированным П.Г. Богатыревым и Р.О. Якобсоном в 1929 г.

Импровизационность почти полностью теряется. Фиксация формы и ее устойчивость в мельчайших деталях обеспечивается уста-

новкой на копирование цельного произведения, что включает не только слова и мелодические линии голосов, но и диалектные особенности, способ распевания слов, манера звукоизвлечения исполнителей. Впрочем, в этом отношении подходы разных исполнителей не едины: например, кто-то считает возможным дополнять партитуру отсутствующими голосами, исходя из знания других песен той же или близких локальных традиций; кто-то поет только то, что достоверно зафиксировано. Доскональное следование записям приводит порой к комичным (в том числе с точки зрения других участников сообщества) результатам: попытки воспроизводить диалект изучаемой традиции в повседневной речи; копирование «старческого» звучания. В любом случае, к какому бы результату ни стремились копиисты, у них всегда остается возможность обращения к первоисточнику (аудиозаписи) для сравнения.

Одним из принципов работы рассматриваемых фольклорных коллективов является изучение и воспроизведение какой-либо локальной традиции в разных масштабах — от одной деревни до области или зоны распространения какой-либо этнографической группы. Варианты одной и той же песни из разных мест или от разных исполнителей осознаются участниками «фольклорного движения» именно как варианты, в отличие от не рефлексирующей на этот счет живой традиции. Через фиксированное воспроизведение локальных вариантов ансамбли выражают и закрепляют специфику репертуара местности или народного исполнителя, еще большее внимание уделяя редко записываемым или даже уникальным на фоне других локальных традиций текстам. Но при отсутствии импровизации и при доскональном копировании каждый заново воспроизводимый текст не является плодом подлинной **вариативности** фольклора.

В связи с таким закреплением исполняемых вариантов и единично записанных текстов за деревней, где была сделана запись, или даже за конкретным исполнителем, теряется **анонимность**, потому что произведения осознаются, по существу, как авторские. Для участников «фольклорного движения» считается нормой знать, откуда та или иная исполняемая ими песня, пляска, надетый на них костюм, хотя на практике это скорее является идеалом.

С точки зрения типа коммуникации, определенного для фольк-

лора К.В. Чистовым как естественный, или контактный, разучивание фольклорных текстов с аудиозаписей приближается к техническому типу коммуникации. Впрочем, в свете новейших культурных и коммуникационных процессов, с которыми связана такая фаза существования фольклора, как интернет-лор, этот аспект требует дополнительного и более прицельного изучения.

2. Сценическое исполнение песен и плясок предполагает новые прагматические установки, поскольку выстраивается совершенно отличная от традиционной коммуникативная ситуация. В ее рамках целью является заинтересовать исполняемым материалом как таковым и собой как творческим объединением.

Отбор материала производится с учетом адресатов и с помощью соответствующих критериев. Имеется два разных типа адресатов такого исполнения: простые несведущие зрители и коллеги по «фольклорному движению». Для первых отбирается что-то, с одной стороны, «понятное», имеющее развлекательный потенциал (мелодичные песни; плясовые; частушки), с другой стороны, подчеркивающее отличие от народных хоров (не поются песни, популяризованные эстрадой). Как правило, дается пояснение к исполняемому материалу, либо через комментарий, либо через сценку, изображающую традиционную ситуацию исполнения (обряд, посиделки). Другим участникам «фольклорного движения» адресуются песни и танцы, которые являются с точки зрения текста, музыкального оформления, движений наиболее характерными для демонстрируемой традиции или вообще уникальными (как правило, это собственный экспедиционный материал коллективов). Также для разучивания с целью сценического исполнения производится отбор произведений с точки зрения их эстетической и культурной ценности, и здесь выигрывают песни наиболее архаичные, традиционные хотя бы по мелодии.

3. Для участников «фольклорного движения» их занятие является, по их собственным словам, «образом жизни», поэтому их общение между собой не ограничивается концертными ситуациями. Вторичная фольклоризация и ре-контекстуализация (по терминологии Ежи Бартминьского) фольклора происходят на неформальных встречах участников «фольклорного движения»: на танцевальных вечерах, фольклорных фестивалях, совместных празднованиях дней рожде-

ний, на свадьбах. При этом актуальными оказываются далеко не все жанры, а лишь те, которые хорошо применимы в современных условиях.

Песни, становясь популярными при частом исполнении на фестивалях и на других встречах, теряют отмеченное выше «авторство». Стираются и становятся неважными особенности исполнения, хотя слова чаще всего варьируются мало; создаются переделки и пародии. Важно отметить, что в таких ситуациях критерий архаичности и уникальности теряет свою значимость, все более ценными и любимыми становятся городские песни, память о которых сохранилась в семьях участников сообщества.

Танцы также теряют региональную привязку, но еще более значительную трансформацию претерпевает сама ситуация вечёрки: в танцах участвуют люди всех возрастов и статусов, танец является средством развития индивидуального творческого потенциала и развлечения. Частушки и на вечёрках чаще всего поются для заполнения звукового пространства, но бывают ситуации, когда возникает настоящий частушечный агон, отражающий отношения между исполнителями; происходит обмен как известными, но приуроченными, частушками, так и придуманными по их модели (на месте или при подготовке к вечёрке).

Наименее трансформированными с точки зрения свойств и функционирования жанрами являются фольклор для детей (колыбельные, потешки, игры) и молодежные игры. В трансляции первых значимую роль сыграла непрерывная семейная традиция, и здесь изучение является в большей степени дополнительным. Молодежные игры вошли в обиход сообщества через разучивание экспедиционного и зафиксированного в печатных изданиях материала, но в настоящий момент естественным образом транслируются в молодежной среде «фольклорного движения» и играют важную роль в общении и выражении чувств между молодыми людьми.

Фольклор — идеология — политика в советской и постсоветской действительности

Язык власти в языковой игре оппозиции

Шевелева А.И., магистрант, РГГУ, asheveleva@gmail.com,
Архипова А.С., к. филол. н., доцент РГГУ,
alexandra.arkhipova@gmail.com,
Сомин А.А., студент, РГГУ, somin@tut.by

Материал исследования. Объект настоящего исследования — 1000 лозунгов или иных вербальных или визуальных знаков протеста на массовых акциях (растяжка, транспарант, бумага, наклеенная на одежду или на автомобиль, мягкая игрушка, воздушный шар или надутый презерватив, маска, костюм, обувь, нарисованные деньги, наклейки и так далее), которые были продемонстрированы во время оппозиционных митингов и акций зимой 2011–2012 годов. В исследовании были отобраны материалы со следующих митингов, шествий и акций¹: 10 декабря 2011 — митинг на Болотной площади в Москве, 10 декабря 2011 — митинг на Пионерской площади в Санкт-Петербурге, 24 декабря 2011 — митинг на проспекте Сахарова в Москве, 4 февраля 2012 — митинг в Санкт-Петербурге, 4 февраля 2012 — шествие по Якиманке и митинг на Болотной площади в Москве, 4 февраля 2012 — митинг в Томске, 4 февраля 2012 — митинг в Казани, 26 февраля — митинг в Санкт-Петербурге, 26 февраля — акция «Белый круг» на Садовом кольце в Москве.

Принципы создания выборки и база данных. Авторы исследования пользовались методом сплошной выборки, расписывая прежде всего фотоматериалы антропологов, социологов, фольклористов, собранные на созданном В.Ф. Лурье специально для этих целей сайте <http://24december.visantrop.ru>, в качестве дополнительной вы-

¹ Исследователи отбирали лозунги только с антиправительственных митингов, поскольку разбирая фотографии с митингов в поддержку Владимира Путина, исследователи столкнулись с невысоким количеством самодельных плакатов.

борки использовались журналистские подборки.

В ходе работы в базе данных фиксировался текст лозунга (с сохранением особенностей орфографии) и описывался по параметрам (свойствам текста), которые поддаются формализации:

вид протестного текста (вербальный лозунг, визуальный, шарик, одежда, костюм, маска и т. д),
пол и примерный возраст автора/авторов («держателя») плаката, одиночки или коллектив,
время и место его демонстрации,
на каком языке создан лозунг,
наличие/отсутствие ритма/рифмы,
обращение к власти/к протестующим/от первого лица,
фрейм, к которому отсылает текст лозунга,
отсутствие/наличие языковой игры,
отсутствие/наличие цитаты, ее вид (вербальная или визуальная, артефакт),
источники цитаты,
ссылка на фотографию с изображением лозунга.

В настоящем исследовании авторы для собственного удобства анализа информации пользовались следующими терминами:

Цитата — выдержка из чужеродного текста, которая однозначно идентифицируется как часть другого текста.

Фрейм — смысловая рамка, используемая человеком для понимания происходящего, устойчивая структура, внутри которой объединяются смыслы, сюжеты и предметы на основании ассоциации, прецедент для дальнейшей ассоциации. Сюда же относятся интернет-мемы.

Нам кажется важным разграничивать два типа фреймов:

1) общекультурные (т. е. фреймы, не имеющие прямого отношения к реалиям, которым посвящены акции протеста: отсылки к литературным произведениям, фильмам, историческим событиям и личностям и т. п. («Футурама», «Гарри Поттер», Вацлав Гавел и т. п.)

2) актуализированные (фреймы, непосредственно связанные с указанными реалиями). Данный тип фреймов мы также делим на две подгруппы:

а) непосредственно связанные с выборами («146%»¹, «раскачивать лодку»², «борода Чурова»³ и т. п.);

б) имеющие отношения к властям, однако не связанные непосредственно с фальсификациями на выборах и возникшие до того («амфоры»⁴, «раб на галерах», «Путин — краб»⁵, «Путин — Добби»⁶ и т.п.).

Источником фрейма может стать не только ситуация («амфоры», «Добби»), но и цитата («раскачивать лодку», «борода Чурова»). Такие случаи мы **не** отмечаем как цитаты, т.к. в лозунгах, связанных с этими фреймами, может не содержаться ни одного слова, взятых непосредственно из цитаты (ср. лозунг «Чуров, брицца!», отсылающий к фрейму «борода Чурова», но не содержащий слов из цитаты). Однако мы отмечаем цитатную природу происхождения фрейма.

Лозунг — высказывание (призыв, обращение и т.п.) в лаконичной форме, выражающее идею или требование участника политического мероприятия, в т.ч. невербальные знаки (напр., маска Гая Фокса, напечатанные доллары и пр.).

Автор лозунга — человек (группа людей), держащий плакат или другой носитель с лозунгом. Автор лозунга может не быть создателем текста, однако проявляет себя как автор уже тем, что выбирает цитату для ее демонстрации на политическом мероприятии.

Фиксация — место и время демонстрации лозунга.

Языковая игра — коммуникационная ситуация, в ходе которой адресант вербальными и визуальными средствами намеренно

¹ В сюжете на телеканала «Россия-24» были показаны ошибочные данные по количеству голосов, дающие в сумме 146% избирателей. Данное число стало символом нарушений при подсчетах.

² Отсылка к высказыванию В.В. Путина «Правящая партия, большинство ждут от оппозиции, что она будет вести себя спокойно и не будет раскачивать лодку».

³ Высказывание В.Е. Чурова «Ну что мне, бородой своей, что ли, поклаться, что я сделаю все, чтобы выборы были честными?»

⁴ Сюжет о нахождении В.В. Путиным двух древних амфор при погружении с аквалангом.

⁵ Высказывание В.В. Путина «Все эти восемь лет я пахал, как раб на галерах», часть которого фонетически идентично словосочетанию «как краб».

⁶ Отсылка к внешнему сходству В.В. Путина и домового эльфа Добби в экранизациях книг о Гарри Поттере.

создает более одного смысла текста, что направлено на создание комического эффекта высказывания.

Рассмотрим для примера лозунг «Не надо чураться математики». Поверхностным смыслом этого лозунга является его прямое значение. Точкой пересечения двух смыслов является слово *чураться*, которое, кроме своего прямого значения, имеет отсылку к фамилии главы Центризберкома *Чуров* (через фонетическое сходство). Тем самым создается второй смысл, воплощаемый во фрейме, который мы назвали «арифметика Чурова»: «всевозможные аллюзии на нарушения при подсчетах во время выборов в Госдуму, связанные с «особой арифметикой» Центризберкома». Пересечение этих двух смыслов создает комический эффект, связанный также с «радостью понимания» при обнаружении читателем скрытого смысла.

В этот параметр также включены литуративы (т.е. ~~зачеркивания~~; ср., например, лозунг «выб^воры», соединяющий в себе высказывание «вы воры» и отсылку к организаторам выборов).

Языковой ребус — особый вид языковой игры, характеризующийся нулевым поверхностным смыслом высказывания. Это заставляет читателя провести некоторые дополнительные мыслительные операции для понимания мысли автора.

Рассмотрим для примера лозунг «МУТИН — ПУДАК». Это высказывание содержит два несуществующих слова (нулевой поверхностный смысл). Если читатель способен провести операцию перестановки первых букв слов и получить тем самым осмысленное высказывание (глубинный смысл), у него возникает «радость понимания», а пересечение двух смыслов создает комический эффект.

Сюда же относятся классические *ребусы*, в которых для понимания смысла высказывания необходимо обращение к визуальным знакам, в частности, изображениям.

Рассмотрим для примера лозунг «Они не выбирают тех, кто будет на них ездить», написанный рядом с изображением осла. Для его понимания необходимо подставить вместо анафорического место-

имения *они* то, что изображено на картинке — осёл (ослы). Далее работает обычный механизм языковой игры.

Модификация цитаты — замена фрагмента цитаты; отличается от обычной языковой игры тем, что требует от читателя знания исходного текста, иначе для него невозможно пересечение двух смыслов и возникновение комического эффекта.

Рассмотрим для примера лозунг «Мы стали более лучше собираться». Игра непонятна при незнании адресатом цитаты «Мы стали более лучше одеваться» (происходящей из интервью «Светы из Иванова» о достижениях правящей партии) или хотя бы созданного популярностью этой цитаты фрейма. Точкой пересечения двух смыслов является фонетически близкая пара *собираться/одеваться*; при этом модификация цитаты меняет ее изначальный (глубинный) смысл (=«партия сделала жизнь лучше») на полностью противоположный (=«партия сделала жизнь хуже [, поэтому нам приходится собираться]»), что и создает комический эффект, совмещенный с «радостью узнавания».

Источник цитаты — первоначальный источник цитаты, использованной в тексте лозунга.

Цитата вербальная — выдержка из чужеродного текста, представленная в виде текста.

Обращение к власти — прямое обращение в тексте лозунга к представителям действующей власти (включая полицию, государственные телеканалы и т. п.).

Обращение к протестующим — прямое обращение к другим участникам политической акции.

Обращение от первого лица — употребление в тексте лозунга грамматических и/или лексических показателей первого лица, в том числе отсылок к сообществу, с которым соотносит себя автор лозунга (ср. «Санкт-Петербург за честные выборы»).

Артефакты — предметы, изоморфные вербальному лозунгу по функции (ср. воздушные шарик с надписью «Меня надули» или костюмы хомяков, отсылающие к фрейму «Сетевые хомячки»).

Методики и первоначальные гипотезы. Оппозиционные про-

тесты, проходившие в России зимой 2011–2012 годов, изначально вызванные многочисленными нарушениями и фальсификациями в ходе выборов в Госдуму 4 декабря, происходили на фоне отсутствия двухсторонней коммуникации между обществом и властными структурами. Часть общества — образованные, обеспеченные и креативные люди — оказались отрезанными от политического процесса, лишены возможности влиять на него через избирательный процесс. Таким образом, оппозиционные митинги явились для этой части общества возможностью выразить свое мнение по поводу проходивших в стране выборов, а также по поводу возвращения Владимира Путина на пост президента Российской Федерации в третий раз. На ситуацию повлияла и сложившая в обществе к концу осени 2011 года резкая полярность точек зрения по поводу того, нужна ли обществу сильная «центральная власть» (см. данные опросов Левада-центра). С другой стороны, из предварительных исследований (опубликованных в № 16 журнала «Антропологический форум-онлайн» за 2011 год) и рассуждений отдельных наблюдателей скорее можно предположить, что оппозиционные массовые выступления — это используемая активной частью сообщества возможность указать всеми доступными способами на отсутствие диалога, следствием чего является «карнавализация» протестов, отмечаемая всеми исследователями.

Одной из целей настоящего социолингвистического и антропологического исследования является проверка тезиса о карнавализации политического протеста. Если «карнавализация» имела место, то хочется увидеть, как она устроена, в чем выражается и какие процессы этой карнавализации можно увидеть сквозь призму языка. Однако здесь мы сталкиваемся с проблемой формализации данных. Собственно говоря, замысел данного исследования возник в феврале 2012 года, после публикации первых результатов в «Антропологическом форуме» № 16, когда между коллегами, обрабатывающими результаты исследований митингов, возник спор о том, насколько много на плакатах юмористических высказываний. Назывались совершенно разные цифры — от 40 до 73% (в зависимости от подсчетов каждого конкретного наблюдателя). Именно поэтому мы решили посчитать количество случаев «языковой игры», поскольку языковая

игра поддается формализации, в отличие от просто «юмористического эффекта». Плакат с текстом, содержащий какой-либо тип языковой игры, направлен на осмеяние власти и понимание шутки другими протестующими, таким образом, с точки зрения коммуникативных стратегий такая позиция выгодна вдвойне: привлекает внимание общества и издевается над властью.

Кроме того, нами была выдвинута предварительная гипотеза, что цитата и языковая игра в процессе придумывания политического плаката состоят в отношениях дополнительной дистрибуции: или лозунг строится по законам языковой игры, или обращается к цитате или фрейму. Введя дополнительные графы «обращение к власти» и «обращение к протестующим», авторы исследования ставили задачу проверить гипотезу, что во время первых митингов их участники обращались больше друг к другу (используя в текстах лозунгов в том числе большое количество интернет-мемов, хорошо известных среди активных пользователей сети), чтобы сплотить свои ряды, познакомиться друг с другом и выстроить смысловое поле внутри своей субкультуры, в то время как на следующих митингах сплоченное оппозиционное сообщество начало больше обращаться к власти, вступая с ней в диалог, отвечая ей на оскорбления и требуя с нее ответа за свои действия. Поэтому в текстах лозунгов стали преобладать обращения к власти, а не к собственным сторонникам.

Табл. 1. Характеристики коммуникативных установок и других особенностей текстов лозунгов (в процентах)

	Болотная I (10.12.2012)	Пионерская СПб (17.12.2011)	пр. Сахарова (24.12.2012)	Казань (04.02.2012)	Томск (04.02.2012)	СПБ (04.02.2012)	Болотная II (04.02.2012)	Садовое кольцо (26.02.2012)	СПБ (26.02.2012)
<i>с языковой игрой</i>	12,5	15	25	20	35	40	29,5	22	22
<i>с цитатами любыми</i>	22	30	29	0	47	36	28	22	16
<i>с цитатами из «оппозиционных деятелей»</i>	1	4	0	10	12	0	2	0	0
<i>с цитатами из</i>	9	15	12	20	18	16	13	0	8

<i>текстов власти</i>									
<i>с цита- тами из текстов массовой культуры</i>	9	22	14	20	12	16	10	17	10
<i>с обра- щениями к власти</i>	14	19	18	10	29	40	18	13	15
<i>к проте- ствующим</i>	9	7	5	0	0	8	6	22	7
<i>от первого лица</i>	23	15	25	0	18	12	29	13	32

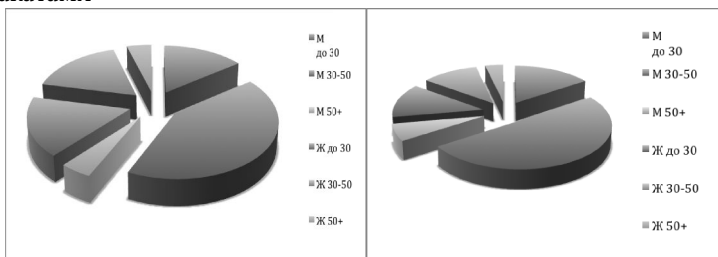
«Кто все эти люди с плакатами?» Прежде чем приступить к анализу текстов, необходимо понять, как распределяются лозунги по их «авторам».

Из-за особенностей ракурса фотографирующего лицо держателя плаката видно не на всех фотографиях, поэтому в ряде случаев в базе данных графа «автор» остается незаполненной. Возраст авторов плакатов определялся авторами исследования приблизительно, попадая в следующие группы: М до 30 (мужчины младше 30 лет), М 30–50 (мужчины от 30 до 50 лет), М 50+ (мужчины старше 50 лет), Ж до 30 (женщины младше 30 лет), Ж 30–50 (женщины от 30 до 50 лет), Ж 50+ (женщины старше 50).

Табл 2. Люди с плакатами

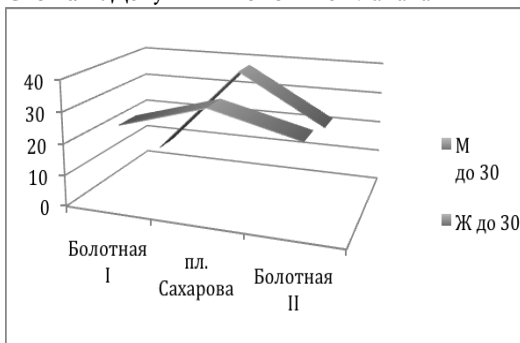
	4.02.12 Казань	4.02.12 Томск	10.12.11 Болотная МСК	17.12.11 Пионер- ская СПБ	24.12.11 Сахаро- ва МСК	26.02.12 Садовое МСК	26.02. 12 СПБ	04.02.12 Болот- ная, МСК	04.02. 12 СПБ
М до 30		1	25	4	33		6	26	5
М 30–50	5	3	33	3	94	2	20	85	7
М 50+		1	3	1	10	1	3	11	2
Ж до 30			9	6	38		4	22	2
Ж 30–50	2		8	1	38	4	14	19	1
Ж 50+		2	4	1	10		9	6	1
Всего ло- зунгов:	<i>10</i>	<i>17</i>	<i>150</i>	<i>27</i>	<i>364</i>	<i>23</i>	<i>73</i>	<i>310</i>	<i>25</i>

Схема 1. пр. Сахарова и Болотная II: половозрастной состав людей с плакатами¹



Полученные данные про носителей («авторов») лозунгов позволяют сделать вывод, что если сначала (в декабре) девушки не очень охотно выходили с плакатами, то позже их активность значительно выросла, и к февралю женщины до 30 лет ненамного, но оказываются даже активнее своих сверстников в выражении своей политической позиции.

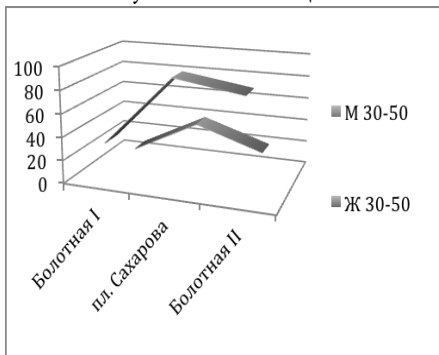
Схема 2. Девушки и юноши с плакатами



А что происходит с выборкой 30–50? Здесь картинка другая: мужчины старше 30 лет намного активнее своих сверстниц в личном выражении своей позиции.

¹ Мы не сравниваем в этой выборке людей с плакатами в Питере и других городах из-за малых цифр.

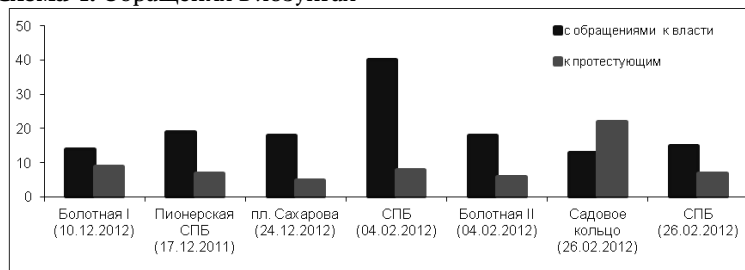
Схема 3. Мужчины и женщины с плакатами в возрасте от 30 до 50 лет.



Обращения в лозунгах. Схема 4 представляет собой динамический график, показывающий, какой процент лозунгов был обращен напрямую к властям, а какой — к протестующим. Отметим, что количество лозунгов, обращенных к власти, в основном колеблется вокруг 20%, и еще меньше — между 5 и 10 процентами — лозунгов, обращенных к другим протестующим, что можно было трактовать как попытки консолидации протестующего сообщества.

Странный «скачок» обращений к власти во время митинга в Петербурге 4 февраля легко объясняется тем, что эта маленькая подборка фотографий была сделана в Петербурге не профессиональными наблюдателями, а журналистами, которых интересовали, конечно, требования к власти.

Схема 4. Обращения в лозунгах

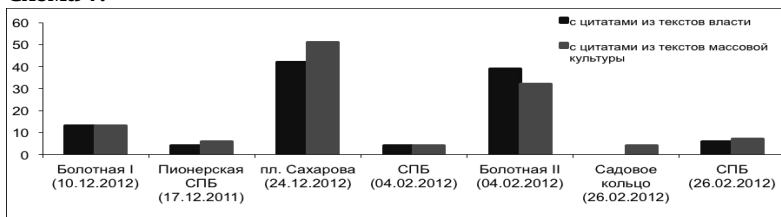


Хочется подчеркнуть важный момент — мы видим, что обе стратегии равноустойчивы: вне зависимости от абсолютного количества участников почти один и тот же процент обращается к протестую-

щим или к власти.

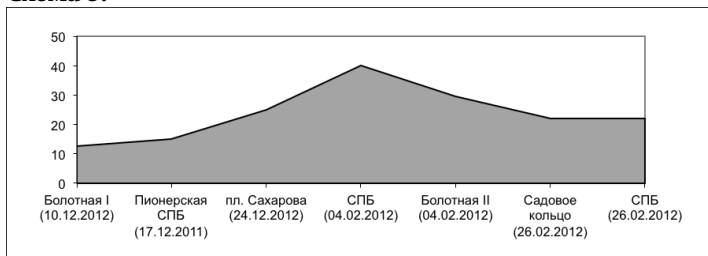
А как соотносятся цитаты с текстами власти (из речей Путина, например) и цитаты из современной массовой культуры (кино, мультфильмы и книги)? Количественно есть различия (цитат из Путина больше), но ведут оба типа цитат себя совершенно одинаково, их количество растет и дает пик на проспекте Сахарова. Как это можно проинтерпретировать? Цитирующие Путина выражают свое неприятие его слов, однако у тех, кто обращается за цитатами к современному культурному background'у, коммуникативная установка другая — это, скорее, поиск «союзников», то есть тех, кто может понять скрытую цитату, что способствует консолидации сообщества. Таким образом, коммуникативных стратегий во время массовых протестов было две, и, как показывает данный график, люди с лозунгами использовали их примерно поровну.

Схема 7.



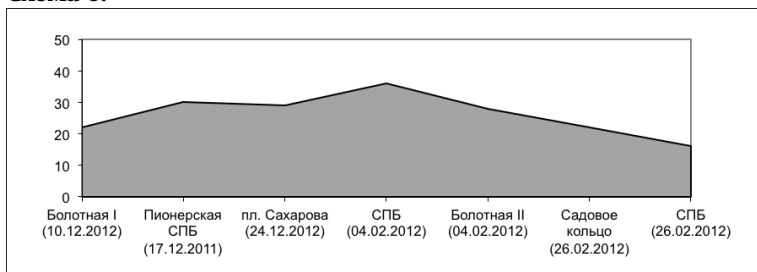
Языковые игры и цитаты в лозунгах. Мы видим на графике, что в начале массовых протестов в декабре (Болотная I и Пионерская) процент языковых игр был весьма скромен и колебался между 12% и 15%, но далее он увеличивается до 25% — в среднем на пике протеста каждый четвертый лозунг был направлен на вызывание юмористического эффекта.

Схема 5.



Цитаты же в среднем держатся на одном и том же уровне — 25–30%, то есть опять каждый раз больше чем каждый четвертый плакат содержит отсылку к какой-либо цитате.

Схема 6.



Почему? 25% содержат языковые игры и 27% исследуемых лозунгов являются цитатами (267 из 1000), то есть отсылают читателя к ранее произнесенному тексту или к художественному произведению, подразумевая, что адресату лозунга известны как контекст первоначального произнесения цитаты, так и ее авторство. Понимание цитаты — один из существенных критериев коммуникативной удачи между автором лозунга и адресатом, которым являются как посетители митинга (политические сторонники), так и СМИ, а через них — властные фигуры (политический противник).

В данных тезисах представлены некоторые предварительные данные, которые нуждаются в дальнейшей интерпретации, так, впереди — вопрос о типах языковых игр в лозунгах, о коммуникативной направленности лозунга, в каких случаях авторы лозунгов обращались к другим протестующим, а в каком напрямую к власти, и как коммуникативная установка текста влияет на структуру лозунга.

«Живой Мартын Задека в действии»: толкование сновидений в ГУЛАГе

Н.С. Петрова, магистрант, РГГУ, Москва, pena.talya@gmail.com

Оставив «за скобками» дискуссионность вопроса о разграничении фольклорных и нефольклорных рассказов о сновидениях¹, рассмотрим ряд текстов о снах, зафиксированных в мемуарах о ГУЛАГе² (дополненных примерами из писем и интервью) и представляющих интерес для фольклориста в качестве стереотипизированных нарративов с устным бытованием и использованием традиционных объяснительных схем³. Вспомним, что некоторые исследователи отмечают перспективность фольклорного анализа меморатов о снах не только как особой жанровой группы, но и в отношении имплицитно выраженных в них устойчивых стратегий и моделей, определяющих «процесс и результат интерпретации снов в их проекции на жизнь сновидца, его родных и знакомых, его родного края и отечества»⁴.

Начнем с условий функционирования текстов. Довольно часто в обнаруженных мной источниках описываются повседневные практики тюрьмы и лагеря — утренние коллективные обсуждения приснившихся ночью снов, включающие пересказы увиденного и попытки их

¹ См. об этом: *Сафронов Е.В.* Рассказы о сновидениях: критерии фольклорности/нефольклорности // *Культура & общество*, 2006, № 67. [Электронный ресурс]: Интернет-журнал МГУКИ URL: <http://www.e-culture.ru/Articles/2006/Safronov.pdf> (дата обращения 27.02.2012)

² Основными источниками послужили воспоминания о ГУЛАГе, собранные в компьютерной базе данных Музея и общественного центра им. А. Сахарова (<http://www.sakharov-center.ru/gulag/>).

³ Данная работа посвящена анализу текстов ограниченного периода (1930-е — начало 1950-х гг.), задача диахронического исследования феномена тюремного снотолковательства не ставится, равно как не выдвигается тезис о зарождении и формировании данной культурной практики исключительно в упомянутый отрезок времени и о наличии выявленных закономерностей исключительно в лагерной среде.

⁴ *Лурье М.Л.* Вещие сны и их толкование (На материале современной русской крестьянской традиции) // *Сны и видения в народной культуре*. М.: РГГУ, 2000. С. 27–28.

толкования. Стереотипность этих действий подчеркивается даже на лексическом уровне:

[Москва] *Каждое утро* [курсив и подчеркивание мои — Н.П.] наша камера превращалась в какое-то подобие канцелярии, где сны распределялись, классифицировались и получали оценку по категории добрых и дурных предзнаменований. Сны — это та связь заключенного с внешним миром, какую не может прервать никакая тюремная изоляция. Поэтому заключенные подолгу и с большой охотой говорят о своих сновидениях.

М 1936–1937 [ИББ 1973: 193]¹

[Москва] По утрам *было принято* (если кому удавалось увидеть что-либо во сне) рассказывать и обсуждать сны.

М 1938 [ШМ 1995: 154]

[Забайкалье] Я никогда не помню своих снов, и был в затруднительном положении на подконвойке, где *вошло в привычку* по утрам рассказывать друг другу сны и по ним загадывать, что случится в течение дня.

П 1937 [ГА 1996: 40]

[Грозный] *Постоянная тема* утренних разговоров — разгадка снов.

М 1942 [АГА 1983: 542]

[Москва] *Каждое утро* начиналось в камере с пересказа только что виденных снов. Вся камера принимала в этом самое живейшее участие!

М 1942 [МН 1995: 48]

В ряде случаев упоминаются своеобразные «мантические специалисты», которые не просто принимали участие в коллективных угадываниях сновидений, но выступали в роли профессионалов, получавших плату за свои толкования:

¹ Здесь и далее цитируемые тексты даются с указанием места и времени действия (там, где это можно определить), типа источника (УС — устное сообщение; М — мемуары; П — письма), в квадратных скобках дается шифр публикации с указанием года издания и цитируемой страницы. Знак «*» означает приблизительные данные о месте или времени.

[Забайкалье] Были даже специальные оракулы из породы сявок или шакалов, которые получали (а то и требовали) за снотолкование дымящийся махорочный обсосок. Не думай, что это очень маленькая награда. Все относительно.

П 1937 [ГА 1996: 40]

[Грозный] В тюрьме большим авторитетом пользуется хороший разгадчик снов, а лучшим признают того, кто обещает волю. В нашей камере разгадывателями были мулла и ленинградский инженер, который увлекался хиромантией и телепатией.

М 1942 [АГА 1983: 542–543]

В мемуарах толкования сновидений представлены как в редуцированно-обобщенном виде (по принципу словаря-сонника), так и в формате более подробных рассказов о конкретных сбывшихся сновидениях (опасаясь терминологической нагруженности, постараемся избегать понятия «вещий сон»).

Тексты первого типа зачастую сводятся к формуле ‘если снится X, это значит Y’ и кажутся соотносимыми с тем, что С.Небжеговская называет «минимальным текстом снотолкования»¹. Приведем некоторые примеры:

[Москва] У всех почти женщин, окружавших меня в тюрьме, а позднее в лагере, — к великому моему удивлению! — в голове был целый список толкования снов, живой Мартын Задека в действии! Не верить в сны — показалось бы большинству женщин чудовищным! [...] С тех печальных времен я твердо усвоила, что видеть «яйца» в сне — означает, что кто-то явится. Если видеть белый хлеб, пироги, блины, то это непременно означает письмо или известие. Видеть мальчика — маяться, девочку — диво. Видеть бумаги, деньги — это какой-то шум или ссора. Видеть коров, быков, свиней — это к начальству. Видеть лошадь — это означало ложь. Собака — друг, кошка — враг и т. д. и т. п. Всякие мелкие предметы — ягоды, бусы и т. п. — к слезам. И т. д.

М 1942 [МН 1995: 48]

[Коми/Мордовия] Меня всегда очень забавляла одна примета, к ко-

¹ См. об этом, например: *Niebrzegowska S. Polski sennik ludowy. Lublin, 1996*

торой все относились всерьез. Нельзя было во сне видеть свинью. [Почему?] К начальнику. Увидел свинью — значит, тебя вызовет начальник какой-то, ли прокурор, или еще кто-то.

УС *Начало 1950-х гг. [СП 2011]

Если первый пример вполне традиционен и не обладает ярко выраженной лагерной спецификой, то второй демонстрирует смещение акцентов: «вольное» понятие «начальник» конкретизируется в тюремно-лагерное «прокурор». В ГУЛАГовском дискурсе рассказы о сновидениях (главным образом о сбывшихся) охватывают следующие темы: арест, приговор, освобождение, тюремно-лагерная повседневность (вызов на допрос, отправление по этапу и т.п.), смерть.

При этом структура повествования о сбывшемся сне остается вполне традиционной (см. Таблицу 1).

«Традиционная схема рассказа о вещем сне» ¹	Пример 1: [Ленинград] М 1931 [НА 1992: 365–366]	Пример 2: [Магадан] М 1941 [ПМ 1990: 78]	Пример 3: [Рязань] М 1953 [СЭ 1991: 398]
а) обрисовка жизненной ситуации, предшествовавшей сну	Очевидно, под влиянием сообщения о близком приговоре мне приснился сон,...	Ночью мне приснился странный сон.	И странный сон приснился мне накануне ареста, сон-предчувствие, или вещий сон.
б) описание бытовых обстоятельств засыпания			
в) пересказ самого сновидения, часто сопровождаемый указанием на психологическое состояние во время сна и сразу после	...что Платонов и Тарле приговорены к высшей мере. Сон был столь ярок, что я проснулся с недобрый чувством. Что-то произошло!	Будто весь барак — все сто двадцать девять человек — выехали куда-то на этап и я осталась одна. В отчаянии я ходила в опустевшем бараке, кругом мусор,	Снилось, что Сталин вызвал к себе в Кремль меня, студента шестого курса Рязанского медицинского института, чтобы я отчитался перед ним, как продвигается начатая научная работа — исследование по истории медицины по рязан-

¹ Лурье М.Л. Указ соч. С. 29–30.

		<p>клочки бумаг, склянки, какие-то тряпки. Пустые нары, и я одна. Ни Маргариты, ни других товарищей...</p>	<p>ским материалам и источникам. Вождь сидел за своим письменным столом на возвышении, был в мрачном настроении, курил, расстегнув свой белый с золотыми погонами мундир генералиссимуса. Жестом предложил сесть в кресло. Слушал доклад, но недослушал и толкнул «докладчика» левой рукой — в правой была трубка — с такой силой, что я упал и очутился перед одним из кремлевских соборов. Двери собора была распахнуты. Шла церковная служба. Золоченые оклады икон сверкали и искрились. Молитвенное пение прерывалось заглушавшим его грохотом.</p>
<p>г) если сон изначально воспринимается как символический, предположения сновидца о его значении или толкование его третьим лицом</p>		<p>На работе, когда мы отдыхали в теплушке, я рассказала женщинам свой сон. — Какой неприятный сон, — вздохнула Маргарита. — Не знаю, как можно растолковать его? — Ладно, может, и вправду чепуха, мало ли что кому приснится.</p>	<p>Я проснулся и увидел свою тещу, маму-Катю, которая стирала белье, равномерно постукивая краем стиральной доски о корыто. Я рассказал, что видел во сне. «Он заболет и умрет, раз явился в белом, а тебя — посадят. Тюрьмы не миновать, если видел себя в церкви», — разгадала сон теща.</p>
<p>д) исполнение предвестия</p>	<p>Когда меня вели на прогул-</p>	<p>Но вечером [...] в барак вошел на-</p>	<p>Арестован я был в ночь с 4 на 5 марта 1953 года,</p>

	<p>ку, я повстречал того же Тхоржевского. Он имел очень расстроенный вид и, проходя, шепнул мне скороговоркой, как по радио говорят о футбольном матче: «Получил десять лет с конфискацией имущества». «А остальные?» — «Смертники, вопрос за Москвой».</p>	<p>чальник лагеря [...] За ним шла нарядчица Вера, с листами бумаги. [...] — Женщины, внимание, — объявила Вера. — Все! Понятно? Все, проживающие в тринадцатом бараке, кроме Мухиной Валентины Михайловны, соберитесь с вещами, утром рано — этап в тайгу. Они вышли, а мы сидели в молчании, словно оглушенные.</p>	<p>в день объявления о болезни и смерти И.В.Сталина¹.</p>
<p>е) если сон изначально не понимался как вещей — воспоминание о реакции удивления тому, что он таковым оказался</p>			
<p>ж) констатация свойства снов «сбываться»: «правильность» сновидения в данном конкретном случае</p>		<p>— Вот и Валин сон, — сказала Маргарита и заплакала. — Ей не ехать, потому что она поедет на освобождение.</p>	

Таблица 1. Соответствие ГУЛАГовских рассказов о сбывшихся снах традиционной схеме

¹ В данном тексте сообщение об исполнении предвестия предваряет рассказ о самом сне, что не противоречит общей схеме, а иллюстрирует варьирование порядка расположения составных блоков текста.

Давление традиционной схемы так велико, что под нее могут подстраиваться и нарративы о несбывшихся снах:

[Соловки] Пока стоял в очереди [в столовой — *Н.П.*], вспомнил сон: был дома и помогал маме открывать первую раму. [...] Приятный сон. Солнечно так было; может быть, сегодня будет что-нибудь хорошее, может, письмо придет или мясо в каше попадет. Подошла моя очередь, повар опрокинул в миску черпак с жидкой кашкой, и что-то большое, тяжелое шлепнулось в миску.

— Мясо! — вырвалось у меня.

Повар ахнул, потянул к себе миску.

— Неразрезанный кусок, — буркнул он.

— Не надо, — прошептал я.

У повара шла борьба между лучшим и хорошим.

— Сколько тебе лет? — спросил он.

— Пятнадцать.

— Недавно привезли?

— Да.

— Пятьдесят восьмая ¹?

— Да.

— Ну бери. Твое счастье.

Я шел, как говорят, не чуя ног. В куске было граммов сто, а может и больше, почти месячная норма! Определенно у меня начиналась полоса удач. В камере я попросил у соседа нож, разрезал кусок и с ужасом увидел, что это комок прелой ячневой крупы, загаженной крысами.

М 1935 [ЮЧ 1991: 31–32]

Принципы, по которым строится толкование сновидений в рассматриваемых нами текстах, имеют много соответствий с логикой интерпретации традиционных меморатов о снах. В частности, не составило труда подобрать наши примеры для основных принципов снотолковательства, выявленных Н.И.Толстым для славянских народных рассказов (напомним, что в основе выделения этих принципов лежит характер связи между знаком-символом и результатом его появления)².

¹ Статья 58-я Уголовного Кодекса РСФСР: государственные преступления и контрреволюционная деятельность в действии.

² Толстой Н.И. Народные толкования снов и их мифологическая основа//

I. Принцип тождества

[Коми] Однажды утром Рахиль подошла ко мне совсем сломленная, передала свой сон: «Стою у входа в барак. Барак пестрый, выкрашен в разные цвета, а на нарах лежат трупы мужчин и женщин вперемешку. Я сопротивляюсь, не хочу идти дальше. Конвоир винтовкой толкает вперед, все вперед. Кричит: «Ложись, ты и сама труп, разве не видишь? Не ляжешь, буду стрелять. Посмотри на себя!» Взглянула на руки и ноги, они в синих пятнах, а я голая упала среди трупов... и проснулась». В то утро, как обычно, вышли на работу с разводом. Возвращались строители поздно; в следующие два дня я ее не видела. На третий день перевозила бочку с известью и случайно столкнулась на дороге с тремя женщинами, уводимыми под конвоем на Воркуту, их собрали после развода на этап. Среди них Рахиль. «Рахиль, Рахиль, до свидания, буду ждать»,— кричала я. Не слышала или ей было не до ответа... На Воркуте, пройдя через Кирпичный, была расстреляна, как и муж.

М 1938 [АВ 1991: 229–230]

II. Принцип сходства

[Коми/Мордовия] Считалось очень плохим признаком, если во сне в камере приснилось, что ты идешь по дороге. По дороге, по тропинке — катастрофа. Считалось, что это все, тебя отправят куда-то. Жди этапа. Или жди перевода куда-нибудь. В общем, какой-нибудь беды. Это видеть нельзя было.

УС *Начало 1950-х гг. [СП 2011]

III. Принцип метонимии

Обувь увидеть — сапоги с длинными голенищами — к дальней дороге (на этап); ботинки — к ближней дороге.

М *1930-е [ФГ 1994: 205]

IV. Принцип переворачивания значения

[Норильск] Мамочка, милая, как хочется тепла! Как хочется домой! Я не знаю, хватит ли у меня сил на следующий год. Я даже не могу радоваться, когда вижу тебя во сне — это обязательно перед мучительно тяжелым днем.

П 1949 [НО 1998: 58]

Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. С. 303–310. (Первая публикация — 1994 г.)

Одни и те же знаки могут получать прямо противоположные толкования. Так, церковь способна выступать и как предвестие ареста (см. пример 3 в Таблице 1), и как предзнаменование освобождения: *Увидеть церковь — выйти на волю* (М *1930-е [ФГ 1994: 205]) или *Ленинградец сказал, что большой собор — это воля, я непременно буду на воле.* (М 1942 [АГА 1983: 543]).

Другим примером неоднозначности трактовок сновидений служат интерпретации образа Сталина. Он выступает в диаметрально противоположных качествах: как символ ухудшения и улучшения существующей ситуации:

[*Ленинград] Как-то во сне я видел Сталина. Почему-то мы с ним встретились в Свердловске. Выглядел он, как на портретах, в шинели, немного усталый. Разговаривал я с ним довольно мирно и мне показался он не злым, не мстительным. Рассказываю сон. Толкуют и, конечно, в сторону освобождения: Сталин о нас думает...

М * 1940-е [АК 1995: 120]

[Магадан] Был он человеком способным, но свой дар растворившим в мелочах, провел он несколько нанесших ему незаживаемые травмы лет в сталинских лагерях — перед арестом видел во сне Сталина, стирающего белье.

М *1940-е [ААА 1982: 280]

[Москва] Постоянно думая о нем, мы часто видели Сталина во сне, говорили с ним, доказывали ему свою невиновность, жаловались на палачей-следователей и т.п. Но вскоре мы стали замечать, что почти всегда, когда кто-либо видел во сне Сталина, его на следующую ночь вызывали на допрос и жестоко избивали. Постепенно на почве массового психоза у всех нас укоренилась вера в эти зловещие сны. Увидев во сне Сталина, каждый с ужасом ждал, что на следующий день будет подвергнут жестоким пыткам. Лично я испытывал это на себе два или три раза, когда видел во сне Сталина и на следующую ночь бывал жестоко избит. Конечно, меня, как и других, много раз били без всяких предварительных сновидений, но тем не менее, когда кто-либо рассказывал о своем сне, где фигурировал Сталин, вся камера выражала сочувствие увидевшему такой сон.

М 1938 [ШМ 1995: 154]

Отрицательные коннотации образа Сталина актуализировались в ГУЛАГе:

[Коми/Мордовия] [А вот не было ли каких-то еще историй, что кому-то снился Сталин? И как это интерпретировали?] Это было, и этого боялись очень, поэтому когда кто-нибудь говорил: «Ой, мне сегодня приснился усатый» — «Молчи». [Т.е., это считалось плохим знаком?] Да, плохой знак, вообще не произноси. [Т.е., не произносить, что он приснился?] Ничего не произноси того, что его касается. Утром не говори. Тем более, утром — непонятно, какой будет день. [Но то в лагере или на воле тоже?] Нет, на воле я этого не слышала. Это в лагере. В лагере, в камерах. Это всегда вот такие вещи бывают там, где люди максимально принижены и максимально запуганы. Тогда все уже считается.

УС *Начало 1950-х гг. [СП 2011]

Рассмотрение рассказов о сновидениях является первым шагом в анализе ГУЛАГовской мантики. Хотелось бы показать, что мы имеем дело не с ограниченной группой текстов, сочетающих сохранение традиционной структуры и принципов толкования с актуальной историко-социальной проблематикой, но с органичной составляющей неподцензурного советского фольклора и мифологии. В дальнейшем планируется обращение к текстам о гаданиях, приметах, загадываниях, бытовавших в 1930–1940-е гг. среди заключенных, и комплексный анализ функционирования, структуры и семантики такого рода повествований¹. На данном же этапе исследования можно говорить о том, что к лагерным толкованиям снов применима семиотическая система традиционной культуры, при этом ее видоизменения происходят на содержательном уровне. Кроме того, в условиях лагерного «информационного голода» объясненный сон как некое знание имеет более высокую ценность, чем на свободе. Нарастание таких семантических трансформаций при сохранении традиционной структуры и наличии чрезвычайно замкнутого и иерархичного сообщества при-

¹ Позитивным примером целостного анализа, выходящего за рамки конкретного жанра, выступает работа О.Б. Христофоровой о правилах построения и функционирования текстов малых фольклорно-речевых жанров (запретов, предписаний, примет, толкований снов) в устной традиции народов Сибири (Христофорова О.Б. Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998).

водит к тому, что развивается профессионализация практик сно- толкований — появляются «мантические специалисты».

Список сокращений:

ААА 1982 — *Александров А.А.* Чудная планета: Стихи. Магадан: МАОБТИ, 2000.

АВ 1991 — *Войтоловская А.Л.* По следам судьбы моего поколения. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1991.

АГА 1983 — *Авторханов А.Г.* Мемуары. Frankfurt/M.: Посев, 1983.

АК 1995 — *Клейн А.* Клейменные, или Один среди одиноких: Записки каторжника. Сыктывкар: Коми респ. тип., 1995.

ГА 1996 — *Анфилов Г.И.* Выдержки из писем// Москвичи в ГУЛАГе: Письма Глеба Анфилова. М.: Мемориал, 1996. С. 5–48.

ИББ 1973 — *Бергер И.* Крушение поколения: Воспоминания/ пер. с англ. Я. Бергера. Firenze: Aurora, 1973.

МН 1995 — *Монич Н.Д.* Второе рождение.1941–1952 // Воля: журнал узников тоталитарных систем. 1995. № 4–5. С. 257–312; 1997. № 6–7. С. 340–366 [Электронный ресурс] URL: http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/auth_pages75b2.html?Key=24482&page=42 (дата обращения 12.12.2011).

НА 1992 — *Анциферов Н.П.* Из дум о былом: Воспоминания. М.: Феникс: Культур. инициатива, 1992.

НО 1998 — *Одолинская Н.Ф.* Советские каторжанки. Одесса: Астропринт, 1998.

ПМ 1990 — *Мухина-Петринская В.М.* На ладони судьбы: Я рассказываю о своей жизни... Саратов: Приволж. кн. изд-во, 1990.

СП 2011 — Интервью А. Архиповой и А. Макарова с С.С. Печуро (расшифровка собирателей).

СЭ 1991 — *Сандлер А.С., Этлис М.М.* Современники ГУЛАГа: Книга воспоминаний и размышлений. Магадан: Кн. изд-во, 1991.

ФГ 1994 — Фольклор и культурная среда ГУЛАГа / Сост. В.С. Бахтин, Б.Н. Путилов. СПб.: Фонд «За выживание и развитие человечества», 1994.

ШМ 1995 — *Шрейдер М.П.* НКВД изнутри: Записки чекиста. М.: Возвращение, 1995.

ЮЧ 1991 — *Чирков Ю.И.* А было всё так... М.: Политиздат, 1991.

Типология советского сказителя

И.В. Козлова, зав. кабинетом, РГПУ им. А.И. Герцена,
Санкт-Петербург, matira@dobre.ru

«Советскими сказителями» в 1930–1950-е годы обычно называли сказителей, складывающих эпические и лиро-эпические произведения с советской тематикой. Всего нами будет рассмотрено 74 сказителя: произведения 72 из них известны по публикациям 1930–1950-х гг., одной — 1925 г., и одной по архивным материалам.

Среди этих 74-х сказителей оказалось 54 (73%) женщины и 20 (27%) мужчин. Средний возраст сказителя на момент первой публикации около 57 лет (от 17 до 100), при этом всего 4 сказителя к началу создания новых произведений были моложе 40 и лишь 3 — старше 80. Исполнители, складывающие лиро-эпические новообразования (далее — ЛЭН), были выявлены в 11 регионах России. Больше всего их оказалось на Русском Севере: в Карелии (26), и в Архангельской области (10). Среди других областей, авторы ЛЭН распределились следующим образом: 9 — в Оренбургской области, по 5 — в Воронежской и Кировской областях, 4 — в Краснодарском крае, 3 — в Свердловской области, по 2 — в Новосибирской и Волгоградской областях, и по 1 — в Башкирии, Владимирской, Иркутской, Пензенской, Самарской, Тверской областях и Красноярском крае.

Между количеством сказителей в регионе и количеством созданных там текстов нет прямой зависимости. Первая по количеству сказителей Карелия, по числу известных нам текстов оказалась на втором месте после Архангельской области, а стоящая по количеству сказителей на третьем месте Оренбургская область по объему текстов оказалась на седьмом. Всего из 449 текстов 216 (48%) принадлежит сказителям Архангельской области, 98 (22%) — сказителям Карелии, 38 (8,5%) — сказительницам Новосибирской области, 20 (4,5%) — сказителям Воронежской области, по 15 (по 3,3%) — сказительницам Красноярского Края и Владимирской области. На долю остальных областей приходится всего 10,4 % текстов, причем на каждую отдельно — не больше 2%.

Для изучения феномена советского сказителя необходимо обра-

таться к проблеме типологии. В отечественной фольклористике к личности эпического певца всегда проявлялось большое внимание. Научные издания былин, начиная со сборника А.Ф. Гильфердинга¹, располагали материал «по сказителям» и содержали биографические справки о каждом из них. Направление изучения личности сказителя плодотворно развивалось в русской фольклористике в начале XX века, в это время исследователями были предложены первые типологии исполнителей повествовательных жанров², и приобрело еще большее значение после революции³. Для сказителей былин классической стала типология, предложенная А.М. Астаховой в 1938 г.⁴. Во второй половине XX века дополнения к разработке типологии сказителей, с учетом трудов М. Пэрри и А. Лорда, предлагались Б.Н. Путиловым и Н.Г. Черняевой⁵.

К сожалению, данные типологии, разработанные для классификации исполнителей традиционных фольклорных жанров, не подходят для создателей ЛЭН, во-первых в связи с тем, что все они рассматривают носителей аутентичного фольклора, и, соответственно, вопрос о принадлежности/непринадлежности сказителя к традиции для них нерелевантен. Во-вторых, совершенно по-разному бу-

¹ Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1873.

² См.: Зеленин Д. К. Кое-что о сказочниках и сказках Екатеринбургского уезда Пермской губернии // Великорусские сказки Пермской губернии. Пг., 1914.

³ В 1920–1930-е гг. вопросы типологии исполнителей былин и сказок поднимались в трудах братьев Соколовых (Соколов Б.М. Сказители. М., 1924; Соколов Ю.М. По следам Рыбникова и Гильфердинга // Художественный фольклор. М., 1927. Вып. 2/3. С. 3–33), В.И. Чичерова (Чичеров В.И. Сказители Онега–Каргопольщины и их былины // Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю.М. Соколова; Подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В.И. Чичерова. М., 1948. С. 32–65), М.К. Азадовского (Азадовский М.К. Русские сказочники // Русская сказка. Избранные мастера. Т. 1. / Редакция и комментарии М.К. Азадовского. Л., 1932. С. 27).

⁴ Былины Севера. Том первый: Мезень и Печора / Записи, вступит. статья и коммент. А.М. Астаховой. М.; Л., 1938. С. 70–89.

⁵ См.: Путилов Б.Н. Эпические певцы Заонежья и типология Северно-Русского сказительства // Материалы международной научной конференции «Рябининские чтения-1995». Сборник научных докладов. Петрозаводск, 1997. С. 6–14; Черняева Н.Г. Проблемы типологии искусства северно-русского былинного сказителя: Автореф. ... дисс. канд. филол. наук. Минск, 1977.

дет решаться на нашем и на традиционном материале вопрос о статусе исполнителя: если для традиционного сказителя статус зависит непосредственно от его мастерства, и определяется сообществом внутри которого он находится, то для «советского сказителя» статус определяется в первую очередь не непосредственными его слушателями (которых в некоторых случаях могло и вообще не быть), а признанностью его официальной властью, что выражается через количество публикаций его текстов и статус изданий, в которых они публикуются. В связи с указанными причинами мы были вынуждены самостоятельно разработать новую типологию, пригодную именно для советских сказителей с учетом специфичности их материала, как с точки зрения создания, так и с точки зрения бытования.

Советских сказителей можно разделить на несколько групп по трем основным параметрам. В качестве наиболее значимого критерия мы берем связь сказителей с традицией. К сожалению, ее можно определить не у всех, т. к. о некоторых исполнителях имеется недостаточно сведений, и, говоря о них, можно полагаться только на те выводы, которые допустимо сделать на основе анализа, сложенных ими ЛЭН. Вторым по важности критерием можно считать количество сочиненных сказителем ЛЭН, поскольку оно, как нам кажется, определяет «профессионализм» сочинителя, условно говоря, проводит грань между «советским сказителем» и человеком, сочинившим в качестве эксперимента несколько произведений о советской жизни. Третьим критерием можно считать количество переизданий ЛЭН сказителя и места их публикаций. Этот критерий дает представление об «известности» того или иного сказителя читателям и исследователям.

Начнем со второго критерия, как наиболее наглядного показателя «профессионализма»¹. Всего в поле нашего зрения оказалось 449 текстов, сочиненных 74-мя сказителями, из которых 383 текста были опубликованы. Распределение сказителей по количеству опубликованных произведений приведено в таблице.

¹ Профессионализм в данном случае понимается не в смысле показателя качества сложенных текстов, а в смысле отношения сказителей к сложению ЛЭН как к серьезному занятию, составляющему значимую часть жизни.

	1 опубликованное произведение	2-3 о. п.	4-10 о. п.	Более 10 о. п.
Число сказителей	37	15	12	9

Нам известно 9 сказителей, сложивших более 10 опубликованных произведений: М.С. Крюкова (40), А.Е. Рогожникова (37), М.Р. Голубкова (35), А.И. Гладкобородова (31), П.Е. Губина (19), А.Е. Суховерхова (17), Е.И. Чичаева (15), Е.В. Волкова (15), А.М. Пашкова (13). Всего на долю этих сказительниц приходится 222 текста, т.е. 58 % всех изданных текстов.

С точки зрения третьего критерия заметим, что не все 9 сказительниц были одинаково известны современникам. Произведения четырех из них (М.С. Крюковой, М.Р. Голубковой, А.И. Гладкобородовой и А.М. Пашковой) публиковались в «Правде» и других центральных газетах, и поэтому были известны всей стране. У А.Е. Суховерховой несколько ЛЭН было опубликовано в центральных журналах, у Е.В. Волковой и Е.И. Чичаевой по одному сказу попали в центральную прессу. Произведения А.Е. Рогожниковой и П.С. Губиной совсем не попадали в центральные издания.

Обратившись к биографическим данным сказительниц, мы узнаем, что всем им на момент первой публикации было от 41 до 71 года, 8 из 9 происходили из деревень и одна (Губина) была уроженкой маленького города, 5 было жительницами Архангельской области (Гладкобородова, Голубкова, Губина, Крюкова, Суховерхова,), 2 — Сибири (Рогожникова и Чичаева), 1 — Карелии (Пашкова) и 1 — Владимирской области (Волкова). Что касается принадлежности выделенных сказительниц к традиции, то о 7 из 9 известно, что они знали старинные лирические песни и причитания (былины знали не все), что позволяет нам считать их носителями традиционной крестьянской культуры. Это подтверждается и анализом текстов перечисленных сказительниц, их ЛЭН в большей или меньшей степени (по разному может быть даже в рамках одного репертуара каждой из них) содержат традиционные формулы, характерные для традиционной лирики, причитаний, отчасти эпоса. Про Е.В. Волкову и П.Е. Губину нет свидетельств того, чтобы они знали старинные песни, былины или умели причитать, а тексты их ЛЭН не содержат традиционных формул, на основании чего мы можем сделать вывод,

что они не являлись носителями эпической или лиро-эпической традиции. Однако про Волкову известно, что она знала много частушек и прибауток, вероятно, владела массовой песней, происходила из крестьянской семьи, на основании чего назвать ее сочинительницей, не имеющей отношения к традиционной культуре тоже нельзя. Про Губину известно, что она имела среднее образование и сама записывала свои произведения.

Таким образом, даже рассмотрев девять сказительниц наиболее плодотворно работавших сказительниц, можно условно разделить советских сказителей на три группы с точки зрения их принадлежности к традиции.

В **первую группу** мы отнесем носителей традиционного фольклора, владевших эпическими или лиро-эпическими жанрами и создававших на основе своего репертуара произведения о новой жизни. Семь из рассмотренных сказительниц, отнесены нами сюда.

Во **вторую группу**, по нашему мнению, следует отнести сказителей, подобных Е.В. Волковой, т. е. колхозников и отчасти рабочих, не знакомых с эпической традицией, но хорошо владеющих более массовыми фольклорными жанрами: частушками, общеизвестными песнями и прозаическими фольклорными жанрами.

В **третью** группу будут отнесены создатели ЛЭН с образованием не ниже среднего, которые, владея письменным литературным языком, сознательно сочиняли произведения, ориентированные на фольклорные жанры. П.С. Губину мы предположительно относим к этой группе.

В каждой из трех групп кроме «профессиональных» сказителей окажутся и другие, создавшие от 1 до 10 ЛЭН. Разделим их с точки зрения «профессионализма» на тех, кто сложил по 5–10 ЛЭН и тех, кто сложил не более трех ЛЭН.

Сказителей создавших по 5–10 ЛЭН нам известно всего 12: А.К. Барышникова (10), М.К. Рябинин (9), Ф.И. Быкова (9), П.И. Рябинин-Андреев (8), А.Т. Конашкова (8), А.В. Морозова (8), Е.С. Журавлева (7), Т.Е. Туруев (7), Т.И. Капустина (5), А.В. Ватчиева (5), И.В. Ольховский (5), О.В. Антропова (5). На долю этих сказителей пришлось 19% ЛЭН, в их числе есть люди в возрасте на момент первой публикации от 32 до 91 года, с точки зрения географии, среди

них есть сказители с севера (Карелии и Архангельской области), из центральных регионов (Тверской и Воронежской областей) и юга России (Краснодарского края). Большинство (7) были уроженцами и жителями Карелии. Все семеро были носителями фольклорной традиции и, соответственно, принадлежат к первой группе. К первой группе также мы относим сказительницу О. В. Антропову и Т. И. Капустину. Три других сказителя отнесены нами ко второй группе. Представителей третьей группы среди них, по нашим наблюдениям, нет.

Среди 53 сказителей, у которых было опубликовано не более 3 ЛЭН, есть представители всех трех групп.

Среди них немало представителей первой группы. В первую очередь, это сказители Карелии, которых записывали в экспедициях студенты ЛГУ и сотрудники КНИИК в конце 1930-х гг. (их нам известно 13). К этой же группе, относится Е. Перетолчина, Е.Ф. Поздеева, К.С. Копысова и создательницы ЛЭН из казаков-некрасовцев. В их произведениях обычно присутствует множество причетных, песенных или былинных формул. Причины, по которым эти сказители не создали больше произведений, попавших в печать, могли быть разными. Для многих из них создание одного советского плача или сказа по подсказке собирателя было случайностью и, возможно, чем-то вроде сложения окказионального плача. Другие пытались сочинять подобные произведения сами и отправляли их в научные институты, дома народного творчества или редакции газет, но без «творческой помощи» им не удавалось сочинить ЛЭН, которые бы удовлетворили издателей.

К третьей группе относятся прежде всего, учительница из Пензенской области А.П. Анисимова и журналист из Сталинградской газеты И.Ф. Васильев. К этой же группе будет принадлежать и Л.И. Васильева из Архангельской области, т. к. известно, что она сама собирала фольклор. Вероятно, что к этой же группе принадлежала и Т.А. Долгушева из Кировской области, т. к. в сведениях, сопровождающих одну из публикаций ее плача о Ленине¹, указано, что она учительница.

¹ Народное творчество. 1938. № 1. С. 7.

Большинство же создателей 1–3 ЛЭН, сведения о которых крайне скудны, скорее всего, принадлежали ко второй группе, хотя возможно, что среди них могли быть представители не только второй, но и третьей.

Т. о., мы рассмотрели явление создания ЛЭН с точки зрения типологии творческой личности сказителя, что позволило определить существование разных групп в этой культурной среде. На основании проведенной работы мы установили, что среди создателей более 20 опубликованных произведений оказались только носители традиции, в то время как создателями меньшего количества произведений могли быть представители любой из трех групп. В еще большей зависимости оказалась «популярность» того или иного сказителя от его традиционного репертуара — создатели довольно большого количества произведений, не владевшие традиционными фольклорными жанрами, мало переиздавались и почти не печатались в центральных изданиях. Соотношение опубликованных произведений без републикаций и с републикациями у представителей второй и третьей группы таково: у Губиной 19/19, у Волковой 15/17, у Барышниковой 10/10, у Морозовой 8/13. В то время как у представителей первой: у Крюковой 40/109, у Голубковой 35/87, у Пашковой 13/30, у Рябинина-Андреева 8/29. То же отражено и в количестве публикаций в центральных изданиях: у Губиной и Барышниковой в центральную прессу не попало ни одного ЛЭН, у Волковой — 3, у Морозовой — 2. В то время как у Крюковой в центральной прессе было опубликовано — 27 ЛЭН, у Голубковой — 18.

Исходя из критериев количества публикаций и републикаций сказителями «всесоюзной величины» можно назвать 5, тех, у кого не менее трех ЛЭН было напечатано в центральных изданиях: М.С. Крюкову, М.Р. Голубкову, А.И. Гладкобородову, А.Е. Суховерхову, А.М. Пашкову. Получается, что настоящую известность смогли приобрести только сказители из выделенной нами первой группы и только жительницы Русского Севера.

Однако на основании этого рано было бы делать вывод о том, что любой талантливый носитель традиции мог стать признанным «советским сказителем», поскольку со всеми пятью перечисленными сказительницами проводилась планомерная индивидуальная работа

«литературных помощников», скорее можно заключить лишь то, что обладание традиционным репертуаром было одним из нескольких необходимых компонентов для достижения успеха, при том, что другие компоненты от самого исполнителя не зависели.

**«Когда я умру, я завещаю мой труп отдать в мыловарню
и сделать из него мыло, а то у вас развивается
„коммунистическое двоеверие“».**

**Новые гражданские обряды на институциональном
и «реальном» уровне (1920–1980-е гг.)**

А.Д. Соколова, аспирант, ИЭА РАН, Москва,
annadsokolova@gmail.com

Прежде всего, работа в вопросах быта развернулась в борьбе со старой церковной обрядностью и неудивительно: этот фронт наиболее открытый, наиболее простой. Тут надо перестраивать не дома, не улицы, не фабрики, не деревни, а пытаться перестроить человеческие мозги, мысль.
*Л. Троцкий. О новом быте*¹

В докладе предполагается провести общий обзор трансформаций, произошедших с похоронной обрядностью русских в советский период, а также сопоставить институциональный и «реальный» уровни изменений в этой сфере. В качестве «реального уровня» будут проанализированы материалы, полученные автором в ходе полевых и архивных исследований во Владимирской области в 2007–2011 годах.

В 1920-е годы похоронная обрядность испытывала давление (влияние) в основном в рамках кампаний по атеистической пропаганде и движения за «новый быт». В осмыслении того, какими действиями должны сопровождаться изменения социального статуса в новом, коммунистическом обществе, не было единого, четкого мнения. Горячему стороннику новой обрядности Троцкому противостояла умеренная позиция председателя Союза воинствующих безбожников Ем. Ярославского.

По-мнению Троцкого, активное стремление комсомольской молодежи заменить старую церковную обрядность новой, революционной, советской — наиболее открытый, простой способ борьбы за новый быт. Троцкий осуждает радикальное отрицание новых обрядов и обрядов вообще, поскольку, по его мнению, эстетическая, художе-

¹ *Троцкий Л. О задачах деревенской молодежи. О новом быте. М.: Новая Москва, 1924. С.10–11.*

ственная, эмоциональная составляющая обрядов является крайне важным элементом общественной и частной жизни.

По мнению Ярославского, вопросу о коммунистических обрядах, в том числе и о красных похоронах, порой придается чрезмерное значение. По мнению Ярославского, как чрезмерное внимание к похоронам, так и их категорическое отрицание являются «перегибами», с которыми нужно бороться.

Рассматривая наш модельный регион — Владимирскую область — мы можем увидеть лишь небольшое число отголосков данной дискуссии. К сожалению, непосредственные прямые свидетельства «красных похорон» 1920-х годов нам уже недоступны, но мы можем найти некоторое количество свидетельств о них в местной прессе того времени.¹ Основными чертами, которые фиксируются в этих описаниях являются большое количество любопытных, «пришедших посмотреть, как коммунисты хоронят своих товарищей без попа и заунывного пения, без кутьи, поминок и плакальщиц», участие в церемонии оркестра, исполнение похоронного марша, торжественное шествие на кладбище с флагами и революционными песнями, речи, произносимые над могилой, гроб красного цвета. Во всех заметках видно, что проведение похорон близких по новому «обряду» является своеобразным вызовом обществу. Например: «Революционные похороны — прямой ответ ее родителей, беспартийных рабочих Кольчугинского завода. „По какой дороге пошла — пусть той и кончит“ — сказал ее отец-рабочий»².

Широкий интерес к «красной обрядности», как среди идеологов, так и среди рядовых коммунистов, характерный для 1923–1926 годов, постепенно угасает и к началу 1930-х годов совсем сходит на нет. В полном соответствии с этим, в локальных газетах 1930-х полностью отсутствуют упоминания о гражданских похоронах, также как и о других семейных обрядах³. Об этом свидетельствуют также

¹ Например: Без попов. Красная молодежь. Еженедельный орган Владимирск. Губернск. Комитета РКСМ. № 21 (44), 21 сентября 1920, стр. 3; Прямилова Е. Смена от 22 апреля 1923 г.; Мы чтим память павших. Смена от 12 июня 1923 г. и др.

² Прямилова Е. Смена от 22 апреля 1923 г.; Мы чтим память павших. Смена от 12 июня 1923 г.

³ Исключением являются материалы о торжественных похоронах политических дея-

исследователи¹.

Вторая волна кампании по внедрению гражданских обрядов начинается в 1960-е годы. Здесь на институциональном уровне мы видим большую работу. Начинается широкая общественная дискуссия, связанная с разработкой и внедрением новой социалистической обрядности, отразившаяся в ряде публикаций в ряде центральных газет страны², ведущих научных и общественных журналах³ и монографиях⁴. В мае 1964 года в Москве проходит первое Всесоюзное совещание по социалистической обрядности. Создаются новые образовательные специальности для подготовки церемониймейстеров, публикуются специализированные учебные пособия⁵.

Отметим, что данная идеологическая кампания затрагивает семейные обряды неравномерно. Так, если свадебный обряд есть во всех подборках методических указаний для проведения новых обрядов, но похоронный — лишь в немногих.⁶

телей и материалы о проблемах семьи и брака, связанные с принятием постановления ЦИК и СНК СССР от 27.06.1936 «О запрещении абортов, увеличении материальной помощи роженицам, установлении государственной помощи многодетным, расширении сети родильных домов, детских яслей и детских садов, усилении уголовного наказания за неплатеж алиментов и о некоторых изменениях в законодательстве о разводах».

¹ McDowell J. Soviet civil ceremonies // Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 13, No. 3 (Sept., 1974). P. 265–79

² См., например: Чураков Н. Рождение хороших традиций // Известия. 8 Июля. 1959. П. 3.; Файзулин К. Кладбищенские Цицероны // Известия. 19 августа. 1961. П. 6.; Кригер Е. Быть или не быть новым советским обрядам? — спор продолжается. // Известия. 5 Декабря. 1959. П. 2.; Барвинский С. Котовский на «Звездах» // Известия. 4 декабря 1959. П. 6.

³ См., например: Крянев Ю.В., Попов П.С. Эмоциональное воздействие религиозной обрядности и его преодоление. / Вопросы философии. № 9. 1963. С. 70–77.

⁴ См., например: Крывелев И.А. О безрелигиозных праздниках и обрядах. Москва: Знание, 1960; Печура П., Сердант А. Новая жизнь, новые традиции. Москва: Знание, 1960.

⁵ Социалистическая обрядность: Учеб.-метод. и справ.-информ. пособие / Сост. М.Д. Довбуш и др. Киев: Вицашк., 1985.

⁶ См., например: Новому времени — новые обряды, праздники. Алма-Ата: О-во «Знание» Каз. ССР, 1980. 36 с.; Новые советские традиции, праздники и обряды. Чебоксары: Чувашское кн. изд-во, 1990; Новые обряды — в жизнь! Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1980.

В это же время начинают создаваться многочисленные комиссии по новым обрядам «на местах». В ходе полевой и архивной работы мы видим, как именно работали эти комиссии во Владимирской области, и насколько их работа повлияла на похоронный обряд.

В период с 1962 по 1964 годы был принят ряд постановлений Владимирского Обкома и Горисполкома КПСС об улучшении организации советских обрядов, которые предписывали «горкомам, райисполкомам КПСС, горрайисполкомам систематически заниматься вопросами исполнения актов гражданского состояния, организацией и внедрением советских гражданских обрядов»¹.

В ходе полевой работы мы проинтервьюировали людей, работавших в 1970-1980-х годах в комиссиях по новым обрядам. Выяснилось, что в сферу деятельности комиссий не входило проведение похоронного обряда. В большинстве случаев они сосредотачивали свою работу на разработке и внедрении торжественной родильной и свадебной обрядности, и лишь регистрировали факты смерти населения.

В результате, по свидетельству исследований советского периода, влияние кампании по внедрению новой обрядности на похоронный обряд было значительно ниже, чем на другие семейные обряды: «в отличие от незначительно числа венчаний, захоронения по религиозному обряду преобладают над светскими захоронениями, в процентном отношении превышая даже количество крещений. По данным за 1966 и 1967 годы во Владимирской области было совершено около 70 % захоронений по религиозному обряду (относительно к общему числу случаев смерти), из них около 50% было отпето заочно, 18-19% — отпевались в церкви»².

Интересные результаты для анализа влияния кампании по внедрению гражданской обрядности на реальную практику похорон дает осмотр кладбищ. Так, мы подробно осмотрели ряд кладбищ Суздальского, Меленковского, Камешковского и Селивановского и пришли к

¹ Культурное строительство во Владимирской области 1917–1977 г. Сборник документов. Ярославль: Верхне-волжское книжное издательство, 1982. С. 118.

² Носова Г.А. Бытовое православие (на материалах Владимирской области). Дис. ... канд. ист. наук. М., 1969. С. 201.

выводу о том, что в период с 1975 по 1985 г.¹ происходит значительное изменение кладбищенской архитектуры — появление нетипичных, штучных памятников (абстрактные скульптурные композиции, бюсты умерших, надгробия, тематически связанные со сферой деятельности покойного). Возможно, это можно трактовать как некий внутренний поиск людей, лишенных в обществе атеизма традиционной концептуализации смерти, но не получивших убедительной замены.

К этому периоду относится подавляющее большинство красных звезд на памятниках, при этом часть из них — на могилах детей и подростков, которые никак не могут быть объяснены воинской службой умершего.

Как видно из приведенных примеров, «институциональные» изменения похоронной обрядности в рамках нескольких волн кампаний по внедрению гражданской обрядности в целом соотносим с «реальными» процессами, происходившими «на местах», в данном случае — во Владимирской области. Впрочем, в реальной форме бытования похоронного обряда антирелигиозные нововведения присутствуют в гораздо более разрозненном виде, чем это предписывалось теоретиками социалистической обрядности. В большинстве случаев новые обряды либо оказывались элитистской практикой, касающейся лишь небольшой прослойки населения (комсомольцев и коммунистов в 1920-е и людей, занимающих руководящие должности или имеющих высокие звания и награды, — в 1960–1980-е гг.), либо некоторые их фрагменты входили в состав традиционного похоронного обряда.

Отдельный интерес представляет анализ того, какую судьбу имели нововведения в похоронном обряде, о которых говорилось выше, в постсоветский период. Практика гражданской панихиды, включающая траурные речи об умершем у гроба, стала обыденной в городской среде, но не получила большого развития в деревне. По многочисленным свидетельствам работников похоронных организаций области гражданская панихида проводится в сельской местности лишь в случае похорон людей крайне высокого социального статуса. Другой интересно особенностью является постепенное уничтожение звезд на надгробиях и, в некоторых случаях, замена их крестами.

¹ Отметим, что это — период реального появления на местах и наибольшей активности комиссий по новым обрядам.

Сочинение о маме: навык ритуальной речи

А.В. Козлова, студент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, yeklopozha@gmail.com

Школьные сочинения лишь недавно стали объектом описания и рефлексии в антропологии и филологии. Так, в ряде работ в рамках проекта «Антропология советской школы»¹ они используются как материал для исследований². Между тем, написание школьных сочинений — неотъемлемый элемент повседневности дореволюционной, советской и постсоветской школы — в любую эпоху выходит за рамки своей первичной функции (проверка усвоения знаний) и становится культурной практикой более высокого статуса. Например, Максим Кронгауз, размышляя о жанре сочинения, ставит его в ряд ритуальных практик советской эпохи: «Сочинение — это священная корова советской школы, главное действо (не считая, конечно, пионерских линеек и сбора макулатуры (т.е. советских ритуалов «коллективной идентичности» — А.К.), выполняемое ее учениками. Среди учебных работ существовали еще задачи и примеры, лабораторные и прочее, но статус сочинения был неизмеримо выше. Сочинение, естественно, было выпускным экзаменом (т.е. индивидуальным «обрядом перехода» — А.К.). (одним среди немногих), но главное, что только сочинение было обязательным вступительным экзаменом во все институты и университеты независимо от специальности. Иначе говоря, избежать сочинения на пути к высшему образованию было невозможно»³.

Очевидно, это связано с литературоцентричностью эпохи, проявившейся в осознании литературы как одного из «главных школь-

¹ Антропология советской школы // sovietschool.org.ru.

² *Безрогов В.Г.* Пословица как учебный текст в советской школе начала 1930-х гг. // Антропология советской школы: Культурные универсалии и провинциальные практики. Пермь, 2010. С. 54–61; *Маркасова Е.В.* Сочинения ученика десятого класса в школе и дома (1955/1956 учебный год) Публикация текстов // Антропология советской школы: Культурные универсалии и провинциальные практики. Пермь, 2010. С. 110–118 и др.

³ *Кронгауз М.* Сочинение на тему сочинения // Неприкосновенный запас. 1999. №4(6). С. 72.

ных предметов».

Социальная значимость реалии школьных сочинений, приобретенная в советский период, отразилась также в самой быстрой и самой массовой коммерциализации школьного образования в период постсоветский: возможность за деньги приобрести «сборник золотых сочинений» — своеобразная «монетизация» знаний в постсоветском обществе.

МАС дает следующее определение сочинений: «Письменная школьная работа, упражнение в правильном, литературном изложении своих мыслей, рассуждений на заданную тему»¹. Если мы посмотрим на вторую часть определения (*«изложение своих мыслей»*) и приложим к содержанию данного высказывания противоречащую, клишированную форму школьных сочинений — можно говорить о родстве сочинений с практикой «наивного письма». Выводы, сделанные о «наивном письме», с некоторыми оговорками можно отнести и к практике школьных сочинений: «Пишущие самим актом писания вписывают себя в существующий символический порядок <...> Нормы этого письма лежат не в языковом поле, но в поле социальных отношений. Субъект письма отсутствует, и речь идет о коллективном сцеплении высказываний (М.Бахтин). Говоримое отдельными людьми определяется тем, что лежит как бы вне языкового поля»². Отличие будет заключаться в том, что при написании в газету или сочинении автобиографии (о которых идет речь в цитированной работе Н.Н. Козловой и И.И. Сандомирской) инициатива письма будет принадлежать пишущему. Школьное сочинение — хоть и «изложение своих мыслей», но на строго заданную тему, и почти каждая тема — «культурный императив» или манифест, выраженный либо эксплицитно («Герой нового времени — капиталистический человек» (образ Чичикова)), либо имплицитно («Художественное своеобразие «Путешествия из Петербурга в Москву» Радищева и его влияние на передовую мысль эпохи»)³. Культурный императив задан,

¹ Сочинение // Словарь русского языка: В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований. 4-е изд., стер. М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999. Т. 4. С—Я. С. 214-215.

² Козлова Н.Н., Сандомирская И.И. «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: опыт лингво-социологического чтения. М.: Гнозис, 1996. С. 32.

³ Отдельно в докладе планируется проанализировать репертуар тем школьных сочи-

соответственно, «свои мысли» будут проговариванием «культурных сценариев»¹ в рамках жестко фиксированных культурных императивов.

«Наивное письмо» и школьное сочинение, на мой взгляд, сходятся и в точке обязательного властного институционального («редакторского»/ «учительского»/ «интеллигентского»²) контроля общества: например, в том, что такого рода сочинения становятся объектами осмеяния и иронии. В случае «наивного письма» он выразится в «животном смешке» «литературного читателя» (по Н.Н. Козловой³), в случае практики школьных сочинений — в издании массовых публикаций «фраз» из школьных сочинений в сборниках анекдотического характера⁴.

В докладе я планирую остановиться на анализе узкого пласта текстов школьных сочинений, ограниченных тематически — сочинения о маме.

В качестве более широкого контекста практики сочинений данной тематики я планирую рассмотреть:

1. Учебные тексты (хрестоматийная школьная и «дошкольная» программа поэтических и прозаических текстов, в которых советскими методистами предлагалось увидеть «святое чувство материнства»).

2. Поздравительные тексты (День 8 марта, День матери).

3. Юридический корпус законов и кодексов («О запрете абор-

нений.

¹ Терминологию «культурных сценариев» используем в понимании Э. Берна и С.Б. Адоньевой. *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. М.: Эксмо, 2011; *Адоньева С.Б.* Культурные сюжеты и жизненные сценарии // *Дух народа и другие духи.* СПб.: Аморфа, 2009. С. 9–26.

² Об этом подробнее см. у Б. Дубина: *Дубин Б.В.* Кружковый стеб и массовые коммуникации: к социологии культурного перехода // *Слово — письмо — литература: Очерки по социологии современной культуры.* М.: НЛО, 2001. С. 163–174.

³ *Козлова Н.Н., Сандомирская И.И.* Указ.соч. С. 14–19.

⁴ Напр., *Каминский Л.Д.* История государства Российского в отрывках из школьных сочинений. Собрал и нарисовал Учитель Смеха. СПб.: Детгиз, 2011; или электронные ресурсы: Шутка дня: Смешные фразы из школьных сочинений // [Электронный ресурс]: <http://relax.wild-mistress.ru/wm/relax.nsf/publicall/3075D6688B7286F8C3257470002A3FFF> и др.

тов...» от 27.06.1936, положения семейного кодекса РФ о материнстве).

4. Тексты официально-политического дискурса(ежегодные постановления партии «О Международном женском дне», поздравления официальных лиц).

5. Тексты СМИ о матерях, например профессиональные публицистические жанры, «наивная публицистика» («письма в газету») и т. д.

Риторика, стилистика, речевая формульность означенных текстов заданы их генетическим родством культурного императива «святости материнства», диктуемого¹ советской идеологией. Пропозиция «святости материнства», послужившая стимулом к образованию «социального института материнства» и его мифологии, была предложена и последовательно доказана С.Б. Адоньевой², а также трагивалась в работах Г.А. Брандт³.

¹ Напр., *Бурдые П.* Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // S/L'98 Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. С. 125-166; *Адоньева С.Б.* Жизнь по школьному учебнику // Символический порядок. СПб.: Амфора, 2011. С. 35-53., *Леонтьева С.Г.* Поэзия пионерских праздников // [Электронный ресурс]: <http://www.ruthenia.ru/folklore/leontieva4.htm>; *Леонтьева С.Г.* Суггестивность в массовой пионерской словесности: советские ценности в прагматике текста // Пушкин и Калиостро. Внушение в искусстве и в жизни человека: Материалы конференции. СПб., 2005. С. 125–135.

² В частности, С.Б. Адоньева показала, что в крестьянской традиционной культуре, а также в христианстве «идеи об особой ценности, «святости» материнства и особой ценности детей» отсутствовали. *Адоньева С.Б.* Материнство: миф и социальный институт // Дух народа и другие духи. СПб.: Амфора, 2009. С. 26–65., *Адоньева С.Б., Олсон-Остерман Л.* Материнство: интимные практики женской иерархии // [Электронный ресурс]: http://www.folk.ru/Research/adonyeva_woman_ierarch.php?rubr=Research-articles.

³ Г.А. Брандт доказала отсутствие особой ценности материнства в дореволюционную эпоху на материале классической литературы: «Материнский сценарий в русской литературе работает в режиме „по умолчанию“. Данное событие жизни женщины почти не представлено в открытом „говорении“ классиков о женщине, оно — не событие для них, но оно проступает как архетипическая структура <...>». *Брандт Г.А.* Материнство как социокультурный сценарий: к постановке вопроса // Материалы международной научной конференции «Мужское и женское в культуре», Санкт-Петербург, 26–27 сентября 2005. СПб., 2005. С. 33.

Анализ школьного сочинения будет основан на выявлении лексических и структурно-семантических трансформаций речевых формул и сюжетов «мамино» текста.

**Политическая сатира XX века
(по материалам «особого хранения»
фольклорного фонда ИРЛИ РАН)**

Н.Г. Комелина, к. филол. н., н. с., Институт русской литературы (Пушкинский дом) РАН, Санкт-Петербург, komlmg@mail.ru

Сатирические поэмы, помещенные в «Особое хранение» — это «Сказ про царя Никиту и его свиту», стихотворения «Был у нас король такой», «В СССР Никита жил» и поэма «Ив Монтан и другие». Все эти тексты хранились в колл. 111 и были собраны Л. В. Домановским.

Генетически они связаны с политическими сатирическими произведениями периода первой русской революции и революции 1917 г. Историко-литературный анализ этой традиции представлен в работе Л.А. Спиридоновой (Евстигнеевой) «Русская сатирическая литература начала XX века»¹.

Исследовательница отмечает, что «детская сказка — распространенный жанр в литературе начала XX в. Сказки писали Короленко, Амфитеатров, Сологуб, Куприн, Айзман, Горький и др. С другой стороны, сатирики часто использовали прием «переделки» — переделывались стихи Лермонтова («Бородино»), Некрасова («Коробейники»), А.К. Толстого («Поток-богатырь», «История государства российского от Гостомысла до Тимашева»), Пушкина.

Принадлежащая перу С.А. Басова-Верхоянцева переделка «Конька-горбунка» П.П. Ершова («Конек-скакунок») — одно «из самых заметных произведений сатиры начала XX века»². Это сатирическая история царствования Николая II, названного Берендеем, лишенная иносказания и представляющая собой революционную прокламацию. Она была написана и распространена полумиллионным тиражом уже в 1906 г.³ А. Ефремин (А.В. Фрейман) пишет: «Принимая ее за сказку Ершова, полиция долго не препятствовала ее распростране-

¹ *Спиридонова (Евстигнеева) Л.А.* Русская сатирическая литература начала XX века. М., 1977.

² Там же. С. 35.

³ *Басов-Верхоянцев С. А.* Конек-скакунок. СПб., 1906; Казань, 1908; Киев, 1917; Пг., 1917; Берлин, 1918; М., 1921; М., 1923; М., 1935 и др.

нию. Когда же возникли смутные слухи о соблазне, вызываемом этой сказкой, в цензурном комитете вспомнили, что ершовский „Конек“ в самом деле несколько раз подвергался запрету и купюрам, но это, дескать, дело старое, — и махнули рукой. А надо сказать, что Басов-Верхоянцев принял меры, чтобы сделать своего „Конька“ как можно более „ершовским“, сохранив ритм, имена и фрагменты сказки П.П. Ершова¹.

Другая «сказка» С.А. Басова-Верхоянцева — «Сказка дедушки Тараса. Русская история в стихах»². В Рукописном Отделе ИРЛИ хранится рукописная копия этого текста, принадлежавшая бывшему работнику сенатской типографии³. Печатный экземпляр поэмы из библиотеки Пушкинского Дома имеет надпись купившего книгу человека. На оборотной стороне обложки написано: «Купил у хулигана на Невском, возле Пассажа среди бела дня?! Мая 1908 г.». По-видимому, эти тексты распространялись в виде рукописных / машинописных копий или изданных в нелегальных типографиях и продававшихся с рук брошюр. Сказка содержит резкие характеристики российских царей, начиная от Рюрика до Николая II. Сочувствие, как и следовало ожи-

¹ Ефремин А. Поэты-публицисты. М., 1981. С. 39-40.

² Сказка дедушки Тараса. Русская история в стихах. Казань, 1908.

³ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 1. П. 37. № 1-3. В той же папке есть текст «Сказка о царе-недоумке и вельможах-умниках» № 6, также представляющий собой стихотворную политическую сказку, начинающуюся словами:

*Было в русском славном царстве
Православном государстве
Правил множеством земель
Хитрый царь — прозваньем Хмель
У того царя три сына.
Младший — не люб — вот кручина,
Средний был здоровьем плох,
Ну а третий был Горох...
Так уж исстари ведется,
Людям прозвище дается
По таланту и уму:
Хмель — быть пьяницей ему,
Коль «Черных» — выходит смуглый,
А горох — так значит круглый...*

Сказка была написана Гавриилом Валерьяновичем Добржинским и опубликована под псевдонимом Диез в 1917 г. в Петрограде партией социалистов-революционеров.

дать, автор выражает по отношению к Новгородскому вече и Степану Разину. Приведем небольшой фрагмент о Петре I:

Умирая, Алексей
Трех оставил сыновей.
Старший был и так и сяк,
Средний вовсе был дурак,
Ну а третий не простак.
Звали младшего Петром
Он-то скоро стал царем.
Ни дородством, ни с лица
Был он вовсе не в отца.
Да болтала вся столица,
Что Петрушу мать-царица
Прижила не с муженьком...

Из мероприятий Петра I С.А. Басов-Верхоянцев отмечает его культурные преобразования — бритье бород и немецкое платье, расправу со стрельцами, смерть царевича Алексея, постройку Петербурга на «мужицких костях», во всех случаях указывая на его крайнюю жестокость и кровожадность.

И еще бы Петр, наверно,
Натворил не мало бед,
Только слег в болезни скверной
И скончался в цвете лет.

Говоря о русских царях, автор подчеркивает их пороки и преступления. По словам А. Ефремина (А.В. Фреймана), «этот памфлет взбесил царствующий дом; Столыпин впал в небывалую ярость. Книжка, как говорили в то время, стоила хорошей бомбы: после того, как первый завод был напечатан, грянула по доносу Азефа полиция и зверски расправилась с рабочими, набиравшими текст, ментрапаж был арестован, гранки уничтожены, типография подверглась разгрому»¹.

Как отмечают исследователи, сказки С.А. Верхоянцева-Басова

¹ Ефремин А. Поэты-публицисты... М., 1981. С. 45.

были самыми распространенными произведениями политической сатиры начала XX в. Сказочная форма, ритмика поэтической сказки пушкинского времени, сжатость формулировок в описании персонажей и отсутствие аллегии — те черты поэм Басова, которые будут свойственны и политическим стихотворениям хрущевского и позднего советского времени.

Коллекция политических памфлетов начала XX века имеется в архиве В.Д. Бонч-Бруевича, хранящемся в Российской Государственной библиотеке. Она включает в себя «правую» политическую сатиру «„Кашей-лиходей“ или дивная история про старца Григория, обаятеля хлыстовского из села Покровского...» [ОР РГБ. Ф. 369. Карт. 415. № 24]¹, шуточную летопись о начале войны 1914 г., написанную В.И. Успенским, «Летописец в лицах о Тевтонской брани на словени» [ОР РГБ. Ф. 369. Карт. 415. № 25], сатирическое стихотворение «На смерть Распутина Гриши» [ОР РГБ. Ф. 369. Карт. 415. № 26], «Загробную грамоту Миколу Романову» [ОР РГБ. Ф. 369. Карт. 416. № 10], «Поминовение павшего дома Романова и старого правительства» [ОР РГБ. Ф. 369. Карт. 416. № 33], «Завещание бывшего царя Николая» [ОР РГБ. Ф. 369. Карт. 416. № 62]. Все эти тексты датируются временем между 1905 и 1917 гг. Более поздних политических сатир в архиве В. Д. Бонч-Бруевича нет, что может говорить о резком уменьшении количества их в послереволюционные годы или об уменьшении интереса к ним у В. Д. Бонч-Бруевича.

К событиям 1905 г. относится стихотворное «Письмо Николая II императору Вильгельму», присланное учителем истории из Арзамасской области Вениамином Михайловичем Кувшинским в 1956 г. в редакцию журнала «Звезда». Он сопровождается текстом следующими комментариями:

Приближается 51-я годовщина «Кровавого Воскресенья», которое было как бы преддверием революции 1905 года.

Я в то время был студентом Казанской дух<овной> академии по историческому отделению. Вскоре после расстрела рабочих в Пе-

¹ Вариант из Российского государственного исторического архива (Санкт-Петербург) опубликован в статье С. Л. Фирсова «„Русский старец с посохом в руке“, или „Слово о святом Григории“» (<http://www.vitanova.ru/static/catalog/books/booksp111.html>).

тербурге 9 января 1905 года, в обращении среди студентов академии появилось в рукописном виде произведение неизвестного автора, а может быть — продукт коллективного творчества под названием «Письмо Николая II императору Вильгельму» в стихах. По своему содержанию это письмо представляет из себя своего рода сатиру или памфлет на Николая II. С одной стороны, оно довольно верно характеризует самого Николая, его бездарность, несамостоятельность, а также — его «окружение», в лице его матери, обер-прокурора Синода — Победоносцева, его кузенов Кирилла и Бориса Владимировичей.

С другой стороны, это «письмо» показывает, как реагировала и как смотрела некоторая часть русского общества на события «Кровавого воскресенья» и предшествующие ему события русско-японской войны 1904–1905 г.г.

При появлении этого «Письма» среди студентов, я переписал его в особую записную книжку, в которую записывал подобного рода произведения, но с годами и разными переездами по делам службы эта книжка затерялась, и когда я обнаружил это, постарался восстановить это «Письмо» по памяти, что мне и удалось сделать с небольшими пропусками.

В январе 1955 года, в связи с 50-летием со дня «Кровавого воскресенья», я послал рукопись «Письма» в редакцию журнала «Новый мир» с просьбой поместить его в январьской книжке журнала.

Ввиду того, что для отпечатания письма для январьского номера журнала оно уже запоздало, редакция «Нового мира» возвратила мою рукопись с рекомендацией предложить его Московскому Дому народного творчества им. Поленова, который подготавливает сборник фольклорного творчества, что я до сих пор еще не сделал.

Принимая во внимание, что упоминаемые в «Письме Николая II» деятели жили и действовали в Петербурге, где имели место и события «Кровавого воскресенья», я полагаю, что данный материал должен иметь большой интерес для Ленинградского Дома народного творчества и для жителей Ленинграда; я и решил направить этот материал в Ленинград и в частности — в редакцию Вашего журнала «Звезда». <...> В случае неприятия его к печати, прошу сдать его в музей революции 1905 года.

Прилагаю краткие сведения о себе. По окончании дух<овной> академии в 1908 году, с правом преподавания в дух<овных> семинариях, я был преподавателем истории в гимназиях М<инистер-

ст>ва нар<одного> просвещения и в Советских школах II ступени до августа 1922 г., когда преподавание истории было заменено обществоведением. С октября 1945 г. работаю в должности контролера-ревизора КРУ МФ СССР до февраля 1954 г. — по Горьковской области, с февраля по Арзамасской области [РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 1. П. 9. № 21].

Таким образом, современники связывали появление «Письма Николая II императору Вильгельму» с 9 января 1905 г., и Кувшинский вспомнил о нем именно в связи с пятидесятилетней годовщиной этого события. Заметим, что в той же архивной папке хранится новина сказительницы П.С. Губиной, посвященная «Кровавому воскресенью». Перевод «Письма» из категории «высокой литературы», как это представлял себе В.М. Кувшинский, посылая стихотворение в толстые журналы «Новый мир» и «Звезда», в разряд фольклора, как мне кажется, весьма симптоматичен. С одной стороны, к 1956 г. устоялось и еще не совсем отмерло «новинное» творчество. Присланный пространный текст на историческую (и весьма актуальную) тему мог быть соотнесен редактором журнала с творчеством советских сказителей. С другой стороны, «Кровавое воскресенье» в советской историографии репрезентировалось как важное и трагическое событие. Юбилейные мероприятия и специальные выпуски периодических изданий вряд ли могли включать «смешные» тексты о событиях революции 1905 г., хотя бы и созданные современниками. Можно предположить и другие причины отказа в публикации текста: несоответствие содержания памфлета советской историографии, странной лакуне с 1922 по 1945 г. в биографии приславшего, возможно означающей годы лагерей или тюрьмы, и др.

Подчеркну, что в 1905 г. Кувшинский переписал текст в специальную тетрадку, в которой он собирал подобные произведения, а спустя пятьдесят лет, потеряв ее, смог восстановить текст по памяти, как он утверждает, почти без пропусков. Он нигде не говорит, что он учил его наизусть, читал или рассказывал.

Обращение к дяде («Мой дядя, я тебе пишу тревоги и печали полный») или «К тебе, мой дядя просвещенный, ведь я тебе вдвойне родня») отсылает к первой главе «Евгения Онегина» А. С. Пушкина. Но

других точек пересечения ни в формальном, ни в содержательном отношении с пушкинским текстом не имеется.

В стихотворении подробно описываются события Кровавого воскресенья и осмеиваются представители династии Романовых и Николай II:

Меж тем все лупят нас японцы и тают русские червонцы
А на победу нет надежды... от горя не смыкал я вежды....
Все думал как и отчего, но не придумал ничего.
Секретно — уверяю Вас, где нужно думать, там я пас...
И все решают пополам Победоносцев и «маман».

[РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 1. П. 9. № 22. Л. 2]

Все вышеназванные тексты были найдены преимущественно в фольклорных архивах, доступных для читателя. В особое хранение были перенесены тексты «Сказ про царя Никиту», «В СССР Никита жил», «Был у нас король такой», «Ив Монтан и другие».

Как претекст для перестроечного стихотворения «Сон Горбачева» рассматривали «Сказ про царя Никиту» А.П. Минаева и А.А. Панченко в статье «„Сон Горбачева“ и русский политический фольклор эпохи перестройки»¹. Как и для политической сатиры начала XX в., для подобных стихотворений хрущевского времени характерна ориентация на литературную сказку XIX в. — в данном случае это эротическая сказка А. С. Пушкина «Царь Никита и сорок его дочерей». Связь с пушкинским текстом наблюдается только в названии и нескольких строках, кратко пересказывающих содержание пушкинского текста.

«Сказ про царя Никиту» и стихотворение «В СССР Никита жил» содержат описание деятельности Н.С. Хрущева, истории его борьбы за власть, особенности внутренней и внешней политики и смещения Хрущева в 1964 г. По мнению А.П. Минаевой и А.А. Панченко, эти два текста отличаются степенью «разработанности» сюжета об отставке Н.С. Хрущева: если в первом случае подробности октябрьского

¹ Минаева А.П., Панченко А.А. «Сон Горбачева» и русский политический фольклор эпохи перестройки // Антропологический форум. 2010. № 12. Online. С. 1-37. (http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_panchenko_minaeva.pdf).

пленума ЦК КПСС 1964 г. опущены, то во втором — автор излагает факты, мало известные советским гражданам: Н.С. Хрущев подписал заявление об отставке под давлением и последним на пленуме выступал Л.И. Брежнев¹.

Оба этих текста были переписаны Л.В. Домановским в одно время. Собиратель датирует тексты апрелем 1965 г. После «Сказки про Царя Никиту и его свиту» указано место записи — Адмиралтейский завод в Ленинграде.

Один из списков «Сказки про царя Никиту» хранится в Государственном архиве Российской Федерации². Этот текст происходит из Ростова-на-Дону и датируется также 1965 г. Присланный в прокуратуру, он был рассмотрен начальником отдела по надзору за следствием в органах госбезопасности Прокуратуры СССР Г. А. Тереховым и не был признан антисоветским, так как был направлен против смещенного к тому времени с должности генсека Н. С. Хрущева.

В Историческом архиве Исследовательского института Восточной Европы при Бременском университете хранится три экземпляра «Сказки про царя Никиту». Один — в фонде юриста, специалиста по международному праву Василия Васильевича Евгеньева [ИА ФСО Ф.5/2.6]. Г. Суперфин, создатель архива, обозначил его коллекцию как «номенклатурный» самиздат, так как В.В. Евгеньев был помощником председателя Совета Союза Верховного Совета СССР. Текст из коллекции Евгеньева озаглавлен «Никитиана» («Эта сказка про Никиту...»).

Другой текст сохранился в коллекции М.М. Яковенко, активистки общества «Мемориал», озаглавленный по первой строке «Все мы маленькими были...» [ИА ФСО Ф. 178]. Текст «поэмы» находился в запечатанном конверте с пометами М.М. Яковенко: «Пошлые низкопробные стихи», «фольклор», «разобрать внимательно когда приеду и сжечь», «гадость о Хрущеве», «издевка над Хрущевым сохранить как док<умен>т пошлости?»

¹ Там же. С. 17.

² ГА РФ. Ф. Р-8131. Оп. 31. Д. 99291. Л. 3—6 об. Текст был опубликован в Живом Журнале пользователем everstti_rymin (<http://everstti-rymin.livejournal.com/1235222.html>) 2009-05-08 и atrey (<http://atrey.livejournal.com/1731832.html?thread=11376888#t11376888>) 12th-May-2009

Третий экземпляр находится в коллекции участницы неформальных движений, живущей в Белоруссии Н.М. Котовицкой [ИА ФСО Ф.30.151].

Кроме письменного бытования в виде самиздата, машинописных и рукописных копий отмечается и устное бытование «Сказки про царя Никиту». Так пользователь Живого журнала Igdanko, комментируя сказку, опубликованную в сети, говорит, что «когда-то знал его [«царя Никиту» — Н.К.] наизусть»¹, другой анонимный комментатор, восстанавливая по памяти фрагмент текста, отмечает, что его рассказывали в начале 1980-х гг.² В экспедиции 2010 г. на Зимний берег Белого моря в деревне Верхняя Зимняя Золотица моими коллегами был записан текст стихотворения про Никиту Хрущева, близкий к тексту «В СССР Никита жил», рассказанный местным жителем и перенятый им у московских друзей.

В комментариях к публикациям в Живом журнале содержится также предположение, что стихотворение «Царь Никита» написано по инициативе органов государственной безопасности для дискредитации политики Н.С. Хрущева. Мнение, что политический фольклор создают сами сотрудники КГБ, было довольно распространенным и, в частности, находило отражение в анекдотах.

У писателя и барда Юза Алешковского есть «Песня о Никите», по содержанию напоминающая «Сказку о царе Никите» и стихотворение «В СССР Никита жил». Центральным «событием» песни является свержение Н.С. Хрущева и описание его ошибок.

Можно предположить, что авторы песни (а она была написана в 1966 г. совместно с поэтом и переводчиком Г.Б. Плисецким) были знакомы со стихотворениями «Сказ про царя Никиту» и «В СССР Никита жил». К общим местам всех трех текстов относится описание экономических и политических приоритетов Н.С. Хрущева, распространения кукурузы, космических полетов, кризисных явлений в экономике, многочисленных визитов советского руководства за границу, в том числе в Индию.

Все поэтические тексты, направленные против Н.С. Хрущева на-

¹ <http://atrey.livejournal.com/1731832.html>

² <http://everstti-rymin.livejournal.com/1235222.html?thread=3322134#t3322134>

писаны после его свержения. Они имеют письменное и устное бытование, распространены в интеллигентской и рабочей среде. Обширна география и временные границы бытования текста (от Зимнего берега Белого моря до Ростова-на-Дону, с 1965 до 2010 гг.).

Политическая сатира XX века показана в связи с соответствующими текстами предшествующей эпохи. Генезис ее лежит в популярных переделках литературных сказок А.С. Пушкина и П.П. Ершова. С фольклором эти тексты сближает устный способ передачи и отсутствие автора.

«Почему все диктаторы с усами»: традиции анекдотов о диктаторах в современной Беларуси

А.С. Астапова (Ильченко), аспирант, Тартуский университет,
anastasiya.ast@gmail.com

Ни для кого не секрет, что цикл анекдотов о Сталине был одним из самых популярных и насчитывал значительное количество шуток по сравнению с циклами о других политических деятелях. Это, безусловно, не случайно, и одной из причин такой «популярности» анекдотов о Сталине, помимо прочего, послужил тоталитарный режим того времени. Похожим образом складывалась ситуация и во многих других тоталитарных режимах, например, в Румынии при Чаушеску. В связи с этим возникает вопрос: если сегодня в мире существуют страны с похожим режимом, а также соседствующие или имевшие тесные контакты с СССР, существует ли возможность того, что анекдоты о Сталине могут быть «унаследованы» фольклором этих стран? Если да или нет, то почему? Какие именно сюжеты получают развитие сегодня, а какие так и остаются, например, лишь анекдотами о Сталине?

Чтобы ответить на этот вопрос мы выбрали белорусские анекдоты о А.Г. Лукашенко. Прежде всего, на мысль о возможном сходстве характеров тоталитарных лидеров указывают интервью, проводимые мною для диссертационного исследования, участники которых часто невольно сравнивают Лукашенко со Сталиным или Гитлером. Кроме того, подобные сравнения встречаются и в сети интернет, в карикатурах или просто в публицистических статьях о политике. Нужно сказать, что Лукашенко, будучи президентом страны, часто характеризуемой как «последняя диктатура Европы», является героем многочисленных анекдотов. Более того, цикл анекдотов о Лукашенко является открытым и регулярно пополняемым. Достаточно сложно посчитать количество сюжетов о Сталине и Чаушеску в современных белорусских анекдотах, так как последние постоянно пополняются, появляются новые. В то же время, мы можем считать оформившимися и законченными циклы анекдотов о Сталине и

Чаушеску, более того, существуют научно оформленные, распределенные по сюжетам публикации этих анекдотов. В связи с этим эффективнее будет произвести «обратный» подсчет — процентное соотношение «старых» анекдотов, продолживших свое существование в фольклорном цикле о Лукашенко.

Для подсчета подобного соотношения мы выбрали следующие источники.

1. Krikmann A. Netinalji Stalinist. Интернет-анекдоты о Сталине — Internet Humor about Stalin / Ред. и сост. Арво Крикманн, Тарту, 2004.

2. Архипова А.С., Мельниченко М.А. Анекдоты о Сталине: Тексты, комментарии, исследования. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.

3. Dundes, Alan, and Carl Banc. First Prize: Fifteen Years! An Annotated Collection of Romanian Political Jokes. Rutherford, N.J. Fairleigh Dickinson University Press, 1986.

Полученный из трех собраний «пласт» сюжетов анекдотов о Сталине и Чаушеску я проверяла на наличие в современной Беларуси и о сегодняшнем президенте с помощью следующих методов:

1. Поиск в интернете. Каждый анекдот, а точнее, «панчлайн» я проверяла через поисковик Google в сочетании со словами «анекдот Лукашенко». Если вариантов одного и того же текста было несколько, я проверяла каждый из них на случай, если в современности существует только один вариант.

2. Сравнение с собранными ранее анекдотами. Благодаря давней работе над политическим анекдотом и сравнительно недавнему интересу к циклу о Лукашенко, некоторые анекдоты уже были мне знакомы, записаны мною и не требовали поиска.

3. Анкетирование. Из трех источников были выбраны анекдоты, которые, по моему представлению, могли бы быть продуктивны для современной Беларуси. В выборку вошли анекдоты, которые, например, не основывались на игре слов, связанных исключительно с советской эпохой, а также не были связаны с непосредственным политическим событием сталинской и постсталинской эпохи или о румынских реалиях. Таким образом, было выделено 60 текстов. Тексты были собраны в анкету, по поводу каждого текста были предложены следующие варианты ответа: 1. Слышал (-а) такой же; 2. никогда не слышал (-а); 3. слышал (-а) такой же или похожий о другом герое

(нужно было указать о ком или написать вариант). Нужно сказать, что поучаствовать в исследовании я просила не только жителей Беларуси, но и иммигрантов из Беларуси, проживающих в разных концах мира (как оказалось, не зря, именно от «политических» иммигрантов я получила больше всего информации), а также некоторых россиян. Всего было заполнено 100 анкет.

Таким образом, результаты совпадений сюжетов по вышеуказанным источникам распределились следующим образом (указано процентное выражение сюжетов из каждого источника, получивших развитие в цикле о белорусском президенте):

1. Крикман — 4,6875%;
2. Архипова — 3,79%;
3. Дандес — 3,1%.

Безусловно, в процессе исследования я ожидала получить более высокий процент, однако, тщательность проверки подтверждает, что данные цифры верны. Столь небольшое количество «пересечений» текстов обращает наше внимание на важность сюжетных особенностей этих пересечений, а также ставит вопрос о том, почему образ Сталина или Чаушеску, несмотря на схожую «диктаторскую» сущность, несмотря на общее социалистическое прошлое трех стран не получил значительного развития в новых условиях. Эти проблемы и рассматриваются подробно в докладе конференции.

Моя первоначальная гипотеза была связана с тем, что, образы Сталина и Лукашенко в анекдотах очень разнятся, так как Лукашенко в анекдотах — это, прежде всего, фольклорный дурак, тогда как Сталина такой образ менее свойственен. Этот аргумент по-прежнему имеет право на существование, однако, доказывающим что-либо в нашем случае его можно было бы назвать, если бы тексты «на пересечении» несли образ фольклорного дурака. Так как это происходит в минимуме из полученных сюжетов-совпадений, мы не можем говорить о том, что это главная и единственная причина.

При повторном обращении внимания на тот фонд сюжетов, который образовался в ходе исследования — тексты-пересечения, о Лукашенко и Чаушеску (Сталине) — оказывается, что все эти сюжеты имеют несколько вариантов, причем они рассказываются не только о Лукашенко, Сталине и Чаушеску, но также обязательно о каком-либо

другом лидере (чаще всего Путине, реже — Януковиче, Буше, Брежнев, Горбачеве, иногда — и вовсе не о политике, а о студенте или Гарри Поттере). Исключение составляют два сюжета: анекдот о детском саде, в который переделана дача Папанина, и анекдот «Главное — не как голосовать, а как считать голоса». Проблема заключается в том, что у меня нет точных доказательств по поводу существования в современной Беларуси именно этих двух сюжетов, на их «распространенность» указывает лишь по одному свидетельству (на каждый) из анкетирования (при том, что в нем участвовало 100 человек), а найти эти сюжеты с вариантами о Лукашенко через поисковые системы интернета не удастся даже при многократном варьировании запроса. Таким образом, я позволю себе предположить, что два этих сюжета стали «фейкlorом» с помощью моего анкетирования (я не утверждаю, что они широко распространились, но в рамках анкеты респондент посчитал их «удачными» для образа Лукашенко).

Получается, что весь «сюжетный фонд» пересекающихся «диктаторских» анекдотов продуктивен не только в случае с Лукашенко, но и для анекдотов о многих других героях, имеет множество вариантов и весьма распространен.

Параллельно с проведением анкетирования я провела несколько интервью с белорусами, проживающими на территории Беларуси, и иммигрантами. Интервью не касалось непосредственно темы доклада, но было связано с политической культурой современной Беларуси, и в его рамках я позволила себе задать вопрос о том, можно ли сравнивать Лукашенко со Сталиным, похожи ли они. Большинство ответов звучало примерно так: «сравнивать можно, но...». После «но» следовали аргументы: «масштабы не те», «совсем другое», «как можно сравнивать, если мы при Сталине не жили».

Становится очевидно: даже несмотря на то, что существует тенденция к сравнению, сравнивать двух (а тем более, трех) лидеров сложно. Это связано с переменной эпохи, ценностей, окончательным разделением стран, пожилым возрастом тех, кто мог бы рассказывать анекдоты о Сталине и Чаушеску сейчас, а также с некоторым «послаблением» режима Лукашенко по сравнению с прежними тоталитарными режимами Сталина и Чаушеску. Более того, в случае с

Чаушеску, о существовании какого-либо значительного взаимодействия Румынии и Беларуси в современности, которое могло бы способствовать распространению фольклорного материала (который, более того, вряд ли распространен в современной Румынии за отсутствием необходимости), мне на сегодняшний день неизвестно.

Таким образом, в сюжетный фонд, продуктивный одновременно для Лукашенко и Сталина или Лукашенко и Чаушеску (реже — для всех троих) входят тексты, продуктивные не только для этих героев, но и для (многих) других. Анекдот не переносится как специфический для тоталитарного режима прошлого в тоталитарный режим настоящего. Вместо этого, сюжеты, легко адаптирующиеся под многие ситуации, и потому обладающие большим количеством вариантов, помимо прочего существуют в вариантах о Лукашенко.

II. Аннотации лекций и семинаров

Семинары и мастер-классы

Интернет как фольклористический ресурс

М.В. Ахметова, к. филол. н.,
зам. гл. ред. журнала «Живая старина»

Обширность русскоязычного интернета (в том числе форумов, социальных сетей и блогов) позволяет использовать его в том числе как источник сведений фольклорно-этнографического характера. Разумеется, специфика интернета как инструмента письменной коммуникации, а также специфика социальной среды пользователей интернета обуславливают и особенности фольклорно-этнографических сведений (иными словами, наиболее вероятно обнаружение в Сети фольклорных текстов или данных о практиках и представлениях, актуальных в последние 20-30 лет).

Поскольку форумы, блоги и социальные сети являются площадками свободного общения множества людей из разных регионов, перспективно использование поиска в интернете для выявления регионального распределения некоторых текстов, а также мотивов, практик, представлений и т. д.

В лекции будут рассмотрены использование поисковой системы «Яндекс» для статистического обследования сетевых документов, содержащих фольклорно-этнографические данные, и анализа полученного материала.

Задачи по лингвистике, фольклористике и культурной антропологии

С.А. Бурлак, к. филол. наук, с. н. с., Институт востоковедения РАН,
МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, svetlana.burlak@bk.ru

На первом семинаре будут разобраны задачи, позволяющие решателю совершить небольшое открытие в области языка или культуры того или иного народа. В таких задачах материал подбирается таким образом, чтобы решатель мог обзреть его за относительно небольшое время и найти в нем закономерности и внутреннюю логику. Любая система, которая не может быть выучена наизусть целиком (а язык и многие элементы культуры именно таковы), неизбежно должна содержать алгоритмы порождения одних ее частей по другим. В детстве люди овладевают ими неосознанно, при решении же задач требуется осознать устройство данного механизма, что представляется чрезвычайно важным для исследователя языка и культуры. На втором семинаре будут рассмотрены принципы составления таких задач — они полезны и при написании научных работ, где автор ставит своей целью сделать свои выводы максимально убедительными для читателя.

Приведем в качестве примера две задачи, опубликованные в сборнике *Сваренный шаман, лживая рабыня и другие: 75 задач по фольклористике, антропологии, социолингвистике* / Сост.: А.С. Архипова, С.А. Бурлак, И.Б. Иткин, С.Ю. Неклюдов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2010. 200 с.

Задача 10. «ЧЁРНЫ ВОРОНЫ» (Автор — А.С. Архипова)

Параллелизм называется особый художественный прием, используемый в фольклорных текстах при уподоблении мира людей миру природы (например: *В темном лесу не без зверя, В каменной Москве не без друга*).

Перед вами — 9 параллелизмов, взятых из былин, исторических песен и других стихотворных фольклорных текстов. В левом столбце

приводятся начальные части этих параллелизмов, в правом — конечные (в измененном порядке):

1	Там не чёрный ворон попухивает	А	Понаехали злы разбойники
2	Чёрный ворон карчет	Б	[...] тут мунгалы из чиста поля
3	Как чёрны вороны налетывали	В	Молодой-то турчан по полкам [...]
4	Как не чёрный ворон взгаркнет	Г	Моё сердце [...]
5	Из-за того было Белого камня как бы чёрны вороны налётывали	Д	Стенька Разин слово молвил
6	Поналетели чёрны вороны	Е	А злы разбойнички соезжались
7	Как не чёрные воронья [...]	Ж	Набегали тут три татарина-наездники
8	Не чёрен-то ворон в поле [...]	З	Вор Гаврюшка слово скажет
9	Не чёрной-то ворон по горам летал	И	Поскакивает удалый добрый молодец

Задание 1. Установите правильные соответствия.

Задание 2. Заполните пропуски в строках, образовав нужные грамматические формы от глаголов *воскуркать*, *гулять*, *набегать*, *плакать*, *солетаться*.

Задание 3. Даны еще два примера параллелизмов:

*Не чёрной ворон тут выпорхивал,
Выезжает тут злой татарченок.
И не два чёрные ворона воскуркало,
И два сильные могучие богатыря наехало.*

Есть ли в них отступления от тех правил, по которым построены параллелизмы, приведенные выше? Если да, в чем эти отступления состоят?

Задание 4. Что (хотя бы приблизительно) означает глагол *попухивать*? Кто такие *мунгалы*? Поясните ваше решение.

Задача 48. «БРАЧНЫЕ КЛАССЫ КАМИЛАРОИ» (Автор — О.Б. Христофорова)

Одно из племен австралийских аборигенов (камитарои) разделено на четыре брачных класса (обозначим их как А, В, С и D). Для членов каждого из классов брак возможен лишь с представителями другого строго определенного класса. Принадлежность человека к брач-

ному классу определяется тем, к каким классам принадлежат его отец и мать, и не меняется в течение жизни. Сиблинги (дети одних родителей) принадлежат к одному классу.

Имена принадлежности к брачному классу выглядят так:

класс	мужчины	женщины
A	Ипаи	Ипата
B	Кумбо	Бута
C	Мури	Мата
D	Куби	Кубита

Задание 1. Какое классовое имя носит жена Ипаи, если известно, что его бабушка по матери — Ипата, брат матери — Кумбо, а прадед по отцу (отец отца отца) — Мури?

Задание 2. Каковы классовые имена сына и дочери Ипаи?

Задание 3. Каково классовое имя жены сына Ипаи?

Задание 4. В каких ближайших родственных отношениях могут быть дед по матери и бабушка по отцу Ипаи?

Задание 5. Какая ближайшая степень родства может быть между Ипаи и его женой?

Как работать с указателями сюжетов и мотивов и картографировать сюжеты

А.В. Козьмин, к. филол. н., н. с., РГГУ, Москва, kozmin@gmail.com

Указатели сюжетов и мотивов — незаменимый и очень мощный инструмент работы с фольклором. Несмотря на это, работа с указателями вызывает у многих людей значительные трудности. В лекции будет рассказано о приемах такой работы.

Если попытаться дать простое определение сюжетно-мотивным указателям, можно сказать примерно следующее: это списки сюжетов или мотивов, снабженные ссылками на тексты, в которых эти сюжеты или мотивы встречаются. Не вдаваясь в теоретические споры, мотив можно определить как некоторый элемент содержания текста, причем в одном тексте, как правило, обнаруживается несколько таких элементов. Разумеется, в этом определении не отражены разная теоретическая нагруженность этого понятия у разных исследователей (например, у С. Томпсона, А. Дандеса, Е.М. Мелетинского или Ю.Е. Березкина), но как приближение оно годится. Что касается сюжета, то это тоже единица содержания, однако в идеальном случае соответствующая тексту, а не его фрагментам. Это тоже сильное упрощение, но им можно пользоваться во многих случаях.

Указатели строятся на основании обработки некоторого набора текстов и, таким образом, представляют собой относительно формализованное описание содержания этих текстов. Например, указатели быличек позволяют увидеть довольно подробную картину актуальной демонологии, а указатель сюжетов письменной новеллы — ее связи с устной новеллистической сказкой.

Единообразие, с которым указатели описывают содержание текстов, позволяет применять к ним разного рода статистические и формальные процедуры, например, связанные с картографированием. В лекции будет рассказано о таких приемах работы с указателями.

Исследование локальных традиций и принципы этнодиалектного картографирования

А.Б. Мороз, д. филол. н., проф., РГГУ, Москва, abmoroz@yandex.ru

В лекции на конкретных примерах будут рассмотрены методы полевого исследования локальных культурных традиций и принципы картографирования этнодиалектных данных. Полевые исследования традиционной культуры в Каргопольском, Няндомском, Вельском р-нах Архангельской обл., проводимые лабораторией фольклористики РГГУ, позволили собрать богатый материал, относящийся к различным сферам фольклорной традиции. Принцип работы, в основу которого положено использование тематических программ-опросников, позволяет зафиксировать в различных селах сопоставимые данные в количестве, которое дает возможность говорить о статистике и степени распространения тех или иных фактов традиционной культуры. В ходе работы экспедиции были обследованы все села Каргополя, Няндомского р-нов и значительное число сел Вельского р-на. В итоге по многократным наблюдениям стала очевидной некоторая неоднородность культурной традиции обследованного региона, несмотря на достаточную его территориальную ограниченность. Соответственно, одной из исследовательских задач становится изучение этнокультурной географии и выделение различных этнодиалектов, существующих в указанном регионе.

Исследование распространения различных фактов традиционной культуры, распределения их по территории и вариативности было отмечено Н.И. Толстым как одно из перспективных направлений в этнолингвистике и позволяет получить представление «об исторической судьбе и исторических связях этих ареалов, об исторической преемственности или размытости и смешанности народной культуры, языка и этноса, населяющего исследуемую территорию» [Толстой, 49]. Среди работ, реализующих этот подход, следует назвать публикацию А.А. Плотниковой, посвященную первому выгону скота на пастбище в Полесье [Плотникова], в которой автор рассматривает ареальное распространение обрядовых предметов, подкладываемых

под порог хлева в момент выгона. Картографирование и выстраивание изопрагм и изодокс позволило автору сделать вывод о том, что «набор отдельных обрядовых элементов различен в западном и восточном Полесье [...] во-вторых, выделяются устойчивые изодоксы, проходящие по белорусско-украинской и далее — русско-украинской границе [...] обнаруживаются компактные регионы типа средней Гомельщины [...] северо-западного Полесья [...] западной Брестщины. Таким образом, речь может идти как о микроареалах, так и о макроронах, объединяющих несколько этнодиалектных зон» [Плотникова, 137].

В лекции будет рассмотрена специфика традиционной культуры одной ограниченной зоны — Лекшмозерья, — по нескольким признакам, относящимся к разным сторонам народной культуры и хорошо представленным именно в окрестностях Лекшмозера, — в сопоставлении с остальной территорией Каргопольского р-на.

**База данных «Тело и телесность в культуре и языке»
как инструмент исследования наивных
представлений человека о теле**

С.И. Переверзева, преп., РГГУ, Москва, P_Sveta@hotmail.com

Человеческое тело как объект исследования представляет интерес для целого ряда гуманитарных дисциплин. Многие из них, в отличие от естественных наук, рассматривают не физические или биологические аспекты телесности, а так называемые «наивные»¹ представления о теле. Это, например, представления о составе тела и взаимосвязи его частей, об основных функциях и действиях телесных объектов, о допустимости определенных форм телесного поведения в данной коммуникативной ситуации. Наконец, это представления о взаимовлиянии и взаимосвязях, существующих между телом человека и окружающим миром. Последние часто оказываются в центре внимания таких научных направлений, как семиотика, этнология, фольклористика, лингвистическая и культурная антропология.

Совокупность закрепленных в разных знаковых кодах наивных представлений людей о теле и частях тела получила название **семиотической концептуализации тела человека**². Для исследования семиотической концептуализации тела в рамках той или иной культуры, а также для межкультурного сопоставления семиотических концептуализаций тела была разработана база данных «Тело и телесность в культуре и языке».

¹ Под «наивными» представлениями о теле мы понимаем представления «обычных» людей — неискушённых носителей языка и культуры, не занимающихся профессионально теми или иными телесными практиками (медициной, йогой, спортом и под.)

² О понятии «семиотическая концептуализация тела и его частей» см. в *Крейдлин Г.Е., Переверзева С.И.* Признак «ориентация части тела» в семиотической картине мира // Молдован А.М. (отв. ред.) «Слово — чистое веселье». Сборник статей в честь А.Б. Пеньковского. М.: Языки славянской культуры, 2009. С. 337–349, а также в *Крейдлин Г.Е.* Тело в диалоге: семиотическая концептуализация тела (итоги проекта). Часть 1: тело и другие соматические объекты // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: По материалам ежегодной Международной конференции «Диалог» (Бекасово, 26–30 мая 2010 г.). М.: Изд-во РГГУ, 2010. Вып. 9 (16). С. 226–234.

§1. База данных «Тело и телесность в культуре и языке»: теоретическая и методологическая основы

База данных создавалась в процессе работы над проектами «Части тела в русском языке и русской культуре» (2007-2009) и «Тело, его части в разных языках и культурах: типологическое описание» (2010-2012).¹ В ней содержатся сведения о том, как представлены соматические объекты (тело человека и различные его части) в вербальных (естественно-языковых) и невербальных (жестовых) знаковых кодах ряда языков и культур.²

Формат базы данных предполагает единообразное описание как самих соматических объектов, так и их свойств. Для создания такого описания был выбран метод, получивший название «признаковый подход». Суть его состоит в следующем: на основании данных языкового и жестового материала выделяется множество потенциальных признаков соматических объектов и множество значений для каждого из этих признаков, а затем каждый соматический объект описывается конкретным набором признаков и их значений.³ Так, соматический объект «язык» характеризуется, в частности, следующими признаками и их значениями: «тип соматического объекта» — «орган»; «парность» — «непарный»; «размер» — «большой», «маленький»,

¹ Оба проекта получили поддержку РГНФ (гранты №07-04-00203а и №10-04-00125а). В разные годы в проектах участвовали студенты, аспиранты и преподаватели РГГУ и МГУ, а также работники других научных институтов (ИнСлав, ИРЯ) под общим руководством д.ф.н., проф. Г.Е. Крейдлина.

² Подробное описание базы данных «Тело и телесность в культуре и языке» см. в статье *Клыгина Е.А., Крейдлин Г.Е.* База данных «Тело и телесность в культуре и языке (идеология, структура и наполнение)» // Среди нехоженых путей: вопросы теоретической и прикладной лингвистики. Воронеж: Воронежский государственный университет, 2012.

³ Подробнее о признаковом подходе см. в *Крейдлин Г.Е., Переверзева С.И.* Семиотическая концептуализация тела и его частей. I. Классификационные и структурные характеристики соматических объектов // Вопросы филологии. 2010. №2 (35). С. 42–51. О преимуществах признакового подхода перед лексикографическим подходом при описании тела и явлений телесности см. статью *Крейдлин Г.Е.* Лексикография жестов и их номинаций (словари и базы данных) // Материалы VII Международной школы-семинара «Современная лексикография: глобальные проблемы и национальные решения». Иваново: Издательство «Ивановский государственный университет», 2007. С. 17–19.

«длинный», «толстый» и др.; «цвет» — «розовый», «малиновый», «синий», «белый»; «звуки и звучания» — «щелкать», «цокать»; «функции» — «участие в приеме пищи», «определение некоторых свойств пищи», «участие в производстве речи».

Помимо признаков, описывающих соматические объекты, в семиотической концептуализации тела представлены наиболее важные свойства людей — обладателей соматических объектов, исполнителей жестов и т. д. Одни из этих свойств являются физическими (пол, этнос, национальность, возраст, здоровье), другие — социальными (общественное положение, образовательный или имущественный ценз, профессия), а третьи принадлежат группе психологических, в частности эмоциональных, характеристик (особенности характера и психическое состояние). Описание таких свойств необходимо потому что, например, мужское тело представлено в обыденном сознании иначе, чем женское, а взрослое — иначе, чем детское. Если человек болен, то могут меняться форма, размер или цвет его тела, и тогда соответствующие признаки принимают иные значения, чем у здорового человека. Известно, что цвет кожи человека зависит от расовой принадлежности, а поведение — от национальных особенностей. Мозолистые и грубые руки в представлении русских людей ассоциируются скорее с рабочими профессиями, требующими затрат физического труда, а утонченные руки, тонкие, длинные пальцы — с профессиями музыканта или художника, то есть с профессиями творческими.

Таким образом, в состав базы входят следующие множества: (1) множество **соматических объектов**; (2-3) множества **признаков** и их значений, **характеризующих соматические объекты**; (4-5) множество **языковых** и множество **неязыковых знаков**, служащих типовыми выражениями значений каждого из признаков соматических объектов; (6) множество **признаков обладателей соматических объектов** и/или исполнителей жестов и множество значений этих признаков.

§2. Вербальные и невербальные знаки, отображающие наивные представления о теле и телесности

При пополнении базы данных новым материалом, в частности,

при введении в нее новых признаков соматических объектов мы устанавливаем следующее ограничение: признак может быть добавлен только в том случае, если его значения хорошо освоены вербальным и/или соответствующим ему невербальным кодом. Таким образом, вместе с добавлением нового признака в базу данных добавляются и новые языковые и/или жестовые единицы.

К жестовым единицам относятся знаки языка тела¹, которые бывают следующих видов: (а) собственно жесты, т.е. знаковые движения головы, рук, плеч, корпуса и ног; (б) позы и знаковые телодвижения (в) мимические знаки, или знаковые выражения лица; (г) знаки-взгляды и (е) комплексные формы поведения — манеры.

К языковым единицам относятся: (а) различные номинации соматических объектов (ср. *голова* и *башка*, *глаза* и *очи*)² и производные от них слова, передающие информацию о тех или иных признаках соматических объектов (*безголовый*, *башковитый*, *сглазить*, *очевидец*); (б) свободные, полуустойчивые и устойчивые сочетания, обозначающие соматические объекты и/или их признаки (*белая кожа*, *язык онемел*, *смотреть сквозь пальцы*). Сюда же относятся так называемые жестовые фразеологизмы — жестовые номинации, способные употребляться в переносных значениях (*очертя голову*, *махнуть рукой*, *встать на колени*)³; (в) фразы и тексты разных типов, жанров и стилей, описывающие соматические объекты и/или их признаки. Примерами таких текстов являются описание внешности человека, характеристика его манер поведения, запреты и предписания, связанные с телом и его частями, вопросы о соматических объектах, их состояниях, свойствах и действиях.

Особое подмножество таких текстов представляют собой фольклорные произведения — загадки, поговорки, пословицы, приметы,

¹ О понятии «язык тела», а также о грамматике и лексике русского языка тела см. книгу Крейдлин Г.Е. Невербальная семиотика. Язык тела и естественный язык. М.: Новое литературное обозрение, 2002.

² Здесь и далее примеры будут приводиться на материале русского языка.

³ О жестовых фразеологизмах см. Крейдлин Г.Е. Невербальная семиотика. О соматических фразеологизмах см., например, статью Козеренко А.Д., Крейдлин Г.Е. Фразеологические соматизмы и семиотическая концептуализация тела // Вопросы языкознания. 2011. №6. С. 54–66.

гадания, заговоры и под.¹ База данных «Тело и телесность в культуре и языке» позволяет (а) систематизировать знания в области исследования телесности на материале фольклорных текстов; (б) выявить те признаки соматических объектов, которые в наибольшей степени актуализуются в фольклорных текстах разных жанров; (в) провести частотный анализ связей между признаками соматических объектов и признаками, характеризующих человека и установить, какие соматические объекты и/или их признаки в норме соотносятся с физическими, психологическими или социальными свойствами человека.

Связь признаков соматических объектов с признаками, характеризующими человека и культуру, к которой он принадлежит, в мета-языке проектов была названа отношением выделенности, а сами значения телесного признака, обладающего такими связями, получили названия «выделенные значения признака».² Мы предполагаем, что фольклорные тексты являются одним из важнейших источников для поиска и анализа выделенных значений телесных признаков, поскольку именно в этих текстах отражаются народные представления о тесной взаимосвязи духовного и телесного начал человека.

Ниже укажем две разновидности выделенных значений признаков и приведем примеры для каждой из них.

§3. Выделенные значения признаков соматических объектов.

Культурная и семантическая выделенность

«Из всех возможных значений признака наиболее интересными и важными являются так называемые **выделенные (salient) значения** признака и их вербальные и невербальные **знаковые отображения**. Выделенность может пониматься двояко — либо (а) как **семантическая выделенность**, то есть как выраженная в естествен-

¹ Исследователи неоднократно отмечали важную роль тела и его частей в этих жанрах — см., например, книгу *Мазалова Н.Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб, 2001, а также работы Т.А. Агапкиной, посвященные лечебным заговорам.

² Аналогом понятия «выделенность», принятого в наших проектах, является понятие «нагруженность», ср. «концептуальная нагруженность прилагательного» в работе *Спиридонова Н.Ф.* Проблема семиотизации признака в свете языковых данных (на материале русских прилагательных)// Признаковое пространство культуры. М.: Индрик, 2002.

ном языке или соответствующем ему языке тела характеристика соматического объекта, которая **говорит нам также что-то существенное о человеке, его обладателе**, либо (б) как **культурная выделенность**. Последняя характеристика говорит нам нечто важное **о культуре, которой принадлежит данный человек или с которой он тесно связан**».¹

Приведем несколько примеров семантически выделенных значений признаков.

Признак «сухость» имеет два основных значения — /сухой/ и /влажный/. Значение /сухой/ является семантически выделенным, поскольку сочетание *сухой X* может обозначать не только 'X, лишенный влаги', но и 'X, лишенный жизненных сил' (*сухая кожа, сухие волосы*); оно может говорить и о том, что обладатель X-а лишен эмоций (*сухие глаза*; ср. *...ты не будешь бесполезным писателем — и никто из добрых не взглянет сухими глазами на твою могилу* (Н.М. Карамзин)). Некоторые сочетания вида *сухой X* могут быть проинтерпретированы сразу в трех этих смыслах — таково, например, сочетание *сухой человек*.²

Признак «размер» применительно к соматическому объекту «голова» может принимать значение /большой/, и это значение семантически выделенное: большая голова говорит о наличии у человека большого ума (ср. прилагательное *головастый*).³

Приведем теперь несколько примеров культурно выделенных значений признаков.

Признак «физическая реализация жеста с активным участием данного соматического объекта» для соматического объекта «тело» и

¹ См. Крейдлин Г.Е. Тело в коммуникации: жесты и модели невербального поведения как симптомы телесной патологии // Проблемы речевого общения. Десятые Шмелёвские чтения. М.: Институт русского языка, 2012 (в печати).

² Об интерпретациях этого сочетания см. Крейдлин Г.Е., Переверзева С.И. Семиотическая концептуализация тела и его частей. I. Классификационные и структурные характеристики соматических объектов. О семантике прилагательного *сухой* см. также в работах Спиридонова Н.Ф. Проблема семиотизации признака в свете языковых данных и Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: Индрик, 2008.

³ См. Крейдлин Г.Е. Тело в коммуникации: жесты и модели невербального поведения как симптомы телесной патологии.

жеста «поклон» может принимать значение /глубокий/, причем степень глубины поклона прямо соответствует степени уважения и почтения жестикулирующего человека к адресату поклона: «Характеризуя сгибание тела вдоль оси 'верх-низ', [это значение признака] используется для выражения смыслов 'уважение', 'почтение' или 'смирение'. В русском языке значение /глубокий/ может отображаться разными способами, например, при помощи прилагательных. Сочетание *земной поклон*, передающее данный смысл, плохо переводится на другие языки. Оно является характерным для русской культуры и имеет в ней важные культурные коннотации, то есть является культурно выделенным».¹

Признак «размер» применительно к человеческому телу может принимать значение /маленький/. Согласно народным поверьям, маленький рост часто является отличительным признаком низших демонических существ с человеческим обликом (ср. слово *маленькие*, называющее класс таких существ²; во многих сказках и легендах карлики обладают магическими способностями, и т.п.)

Среди значений признака «избыточность структуры соматического объекта» имеются и культурно выделенные: так, наличие шестого пальца на руке или ноге или наличие двойного ряда зубов интерпретируется как знак связи их обладателей с демоническими силами.³

Признак «цвет», характеризующий глаза, имеет значения, которые в разных культурах могут быть по-разному выделены: например, в Малороссии традиционно опасаются черных глаз, а в Италии — голубых.⁴

Выделенность того или иного значения телесного признака учитывается при вводе этого значения в базу данных. Тем самым создается возможность для поиска как характеристик человека или

¹ Там же.

² Набор признаков, характеризующих «маленьких», обсуждался в докладе С.Ю. Неклюдова на XI Международной школе по фольклористике и культурной антропологии (Москва — Переславль-Залесский, 29.10–6.11.2011).

³ См., например, *Архипова А.С. Шестипалый // Мифологии «живые» и книжные: программа и материалы. М.: РГГУ, 2011.*

⁴ См. *Крейдлин Г.Е. Невербальная семиотика.*

связанной с ним культуры по заданному телесному признаку, так и телесных признаков, отвечающих за конкретную эмоциональную, физическую, социальную или иную характеристику человеку.

* * *

В перспективе предполагается дополнить базу данных следующими видами информации. А именно, планируется (1) добавить к имеющимся в ней текстовым иллюстрациям иллюстрации графические, схематические и рисуночные, в частности, ввести в базу статичные изображения и видеозаписи жестов; (2) снабдить базу системой стилистических помет, дифференцирующих сферы употребления единиц (ср. пометы “шутливое (игровое) употребление”, “употребляется в среде военных”, “употребляется при общении с детьми”), время их употребления (ср. пометы “устаревшее”, “уходящее”) и др. Кроме того, в будущем хотелось бы иметь в базе данных отдельные рабочие модули, в которых в компактном и хорошо организованном виде содержалась бы информация о соматических объектах, их признаках и значениях признаков, свойственных людям отдельных социальных, биологических, культурных и иных коллективов.

Как составить указатель сюжетов и мотивов к текстам своей традиции?

Н.В. Петров, к. ф. н., ст. преп., РГГУ, Москва

Каждый исследователь-фольклорист сталкивается с большим количеством неупорядоченного материала, который так или иначе необходимо классифицировать. В результате такой работы появляются указатели сюжетов, мотивов, жанров.

Если вы решили составить указатель, необходимо понимать, каковы цели. Это может быть указатель мотивов для ориентации в сборнике текстов, а может быть и указатель сюжетов всех когда-либо записанных сказок. В любом случае грамотно составленный указатель поможет выявить структурные связи между мотивами и сюжетами внутри сюжетно-мотивного фонда вне зависимости от того, составляете ли вы указатель мотивов быличек о ходячем покойнике на материале Омской области или же делаете указатель сюжетов южно-славянского эпоса.

На практическом семинаре рассматриваются принципы составления сюжетно-мотивных указателей. Вопросы для рассмотрения:

1. Существующие указатели и принципы их составления.
2. Жанровый материал и его ресурсы (выделение корпуса материала).
3. Статус единиц указателя.
4. Выделение мотивов из текста.
5. Язык метаописания.
6. Нумерация мотивов.
7. Вспомогательные указатели на существующие материалы.
8. Введение в указатель: для чего и зачем он пишется?

Литература:

1. *Baughman E. W.*, Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America. Indiana University Folklore Series 20. Bloomington, Ind., 1953
2. *Dundes A.* The Motif-Index and the Tale Type Index; A Critique / Journal of Folklore Research. Vol. 34, No. 3 (Sep./Dec., 1997), pp. 195–202.

3. *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. Second. ed.: 6 vols. Bloomington. Ind.: Indiana University Press, 1955–1958.

4. *Ефимова Е.С.* Основные мотивы русских быличек (Опыт классификации) // <http://www.ruthenia.ru/folklore/efimova7.htm>

5. *Китанина Т.А.* Указатели сюжетов и мотивов [Электронный ресурс] URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kitanina1.htm>

6. *Петров Н.В.* Указатель мотивов легенд и преданий // Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / Сост. М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Е.А. Литвин, А.Б. Мороз, Н.В. Петров; под общей ред. А.Б. Мороза. М.: ОГИ, 2009. С. 497–537.

7. Проблемы структурно-семантических указателей. Сост. А.В. Рафаева. М.: РГГУ, 2006.

8. *Рафаева А.В.* Теория и практика составления фольклорных указателей [рец.] // Jason H. Motif, type and genre: A manual for compilation of indices & a bibliography of indices and indexing. Helsinki, 2000. FF Communications No. 273 [Электронный ресурс] URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/rafaeva3.htm>

Как правильно представить текст на незнакомом языке: основы лингвистического глоссирования

М.В. Шкапа, асп., Институт языкознания РАН,
Москва, mashashkapa@gmail.com

Глоссирование — инструмент, который помогает сделать структуру текста на иностранным языке максимально понятной читателю, с этим языком незнакомому. Глоссирование отличается от простого перевода тем, что передает не только смысл, но и грамматическое устройство высказывания, что особенно ценно для малоизвестных и плохо документированных языков. Кроме того, изображение грамматической структуры удобно использовать для передачи художественных приемов, встречающихся в тексте, таких как парцелляция или параллелизм. Таким образом, текст, который опубликован с глоссами, привлечет внимание более широкого круга читателей: литературоведов, лингвистов-типологов, компаративистов, людей, изучающих данный язык.

Другое достоинство глосс — в их объективности: часто мы не знаем, какую грамматическую форму лучше выбрать для перевода, если в нашем языке форме, которую нужно перевести, соответствий нет или, наоборот, несколько. С глоссами таких проблем не возникает: любая грамматическая многозначность или непереводаемость может быть в них отражена. Владение умением глоссировать тексты полезно для всех, кто так или иначе имеет дело с публикацией фольклорного текста, язык которого отличается от языка предполагаемой аудитории, — казахских заговоров в русском журнале, русских анекдотов в английском и др.

Количественные методы в современных социологических исследованиях

Е.А. Ходжаева, к. соц. н., доц., КГТУ, Казань,
ekatherina.khodzhaeva@gmail.com

1. Количественные и качественные методы: первое приближение
Методологические основания количественного и качественного подходов: различия в фокусе исследовательского интереса, принципах осуществления исследовательской практики, характере получаемой информации и критериях научности производимого знания.

2. Количественный анализ данных

Квантификация данных, понятие шкал. Выборка в количественных исследованиях. Основы применения SPSS: определение типа переменных и создание баз данных. Описательная статистика. Разнообразие методов статистического анализа (регрессионный, факторный, методы анализа дисперсии и др.) и как в них не запутаться.

3. Качественная парадигма и стратегии исследования

Этнографический подход. Метод case-study. Биографическая перспектива.

Обоснованная теория как наиболее «научная» стратегия качественного исследования. Основы работы с программой Nvivo.

Рекомендованная литература:

Девятко И.Ф. Методы социологического исследования. Екатеринбург, 1998

Ильин В.И. Драматургия качественного полевого исследования. СПб., 2006

Готлиб А.С. Введение в социологическое исследование: качественный и количественный подходы. Самара, 2002

Качественные методы: полевые социологические исследования. / И. Штейнберг, Т. Шанин, Е. Ковалев, А. Левинсон; под ред. И. Штейнберга. СПб., 2009.

Толстова Ю.Н. Измерение в социологии: Курс лекций. М., 1998.

Крыштановский А.О. Анализ социологических данных с помощью пакета SPSS. М., 2006.

Лекции и факультативы

Случай на лесопилке: мифология в доносах и следствии

А.С. Архипова, к. филол. н., доц., РГГУ, Москва,
alexandra.arkhipova@gmail.com

1. Весной 1949 года начальник почты лесозаготовительного пункта Холм-Жирковского района Смоленской области А.Ф. Байков совершил большую ошибку — *отметил религиозный праздник* (попросту говоря, выпил по случаю Пасхи). Испугавшись, что его трехдневный запой будет расценен начальником лесопилки Зориным не как прогул, а как сознательное отмечание религиозного праздника (а за плечами начальника почты была уже одна судимость), Байков принимает превентивные меры – пишет донос на Зорина и его подчиненных. Так на лесопилке развернулась великая война доносов, которая длилась 5 лет и зафиксирована на более чем 700 страницах дела [ГА РФ. Ф.8131 (Фонд прокуратуры). Оп. 31. Д. 40234]. Поскольку взаимные обвинения в кражах и хищениях не помогли, и Зорин и его подчиненные, и сам Байков стали использовать в своих доносах то единственное оружие, которым они располагали в избытке — буквально разлитую в воздухе политическую мифологию (в первую очередь, выраженную в слухах). В результате первого периода этой «войны» сам Байков был арестован — в формулировке приговора значилось «ругал жизнь в колхозах, говорил, что если Америка пойдет войной на Советский Союз, то победит его за 3 часа, что до плохой жизни в колхозах довели коммунисты, Сталин продал власть евреям, а сам женился на дочери еврея Кагановича, и т. д.». Эта выжимка из доносов представляет собой чрезвычайно точный срез политическо-мифологических представлений и эсхатологических ожиданий послевоенного Советского Союза, когда война с Америкой ожидалась каждый день, а деревни были полны слухами о «секретном протоколе» об отмене колхозов, подписанным Сталиным и Черчиллем, который, якобы, скрывается от народа Молотовым («Некоторые члены колхозов <...> отказались подписать письмо товарищу Сталину от

трудящихся области. Свой отказ они мотивировали следующим образом: *«Это письмо имеет скрытый смысл, так как товарищ Сталин просил народ оставить колхозы еще на 7 лет, а местные руководители обязались не распускать колхозы и теперь собирают подписи колхозников. Если письмо будет подписано, то колхозы не распустят»*).

2. Однако, если мы посмотрим на сами доносы и на их пересказ в следственных материалах дела, мы увидим, что следователи творчески редактировали первичные данные, дописывая и уточняя показания по поводу слухов и быличек, добавляя и свое «мифологическое знание», но действуя при том в определенной парадигме представлений власти о политическом фольклоре.

3. Население Советского Союза, еще буквально вчера жившее по законам традиционного общества, а теперь получающее огромное количество политической информации и вынужденное соотносить эту внешнюю информацию с собственными представлениями, «обрабатывает» поступающие «сверху» тексты (и апеллирует к власти) с помощью того единственного «кода», которым владеет — традиционных фольклорных моделей, использующих, однако, «язык революции» (революционных песен и листовок), а потом и «советский язык». Советская неподцензурная мифология по определению не гомогенна. Данный фактор обычно мало учитывается при описании текстов, порожденных в этой среде.

4. Почему этот отдельно взятый случай на лесопилке представляет такой интерес (кроме, естественно, прямой необходимости накопления фактов об историческом прошлом, пусть даже и совсем недавнем)? Детальное «расследование» этого случая позволит нам понять, как использовались мифологические представления в советской карательной системе, как взаимодействовали власть и общество, и наконец, мы увидим некоторые специфические черты советской неподцензурной мифологии.

Статистические методы в исследовании фольклорных текстов

А.С. Архипова, к. филол. н., доц., РГГУ, Москва,
alexandra.arkhipova@gmail.com

1. Не только фольклористу, но и вообще любому специалисту в области гуманитарного знания понятно, что фольклористика, как и этнология, выявляет (или должна выявлять) лишь некие тенденции. Для фольклориста совершенно приемлемым является, например, следующее утверждение: в такой-то исторический период большое распространение получили исторические песни. Вопрос о точных подсчетах даже не ставится: мы определяем только тенденцию и ее направление. Методы статического анализа, даже самого простого, здесь практически не применяются, за исключением стиховедения (см. работы Дж. Бейли), зато в социальной антропологии они используются довольно давно. Еще в 1889 г. зоолог Гэлтон говорил о необходимости применения статистических методов в кросс-культурных исследованиях¹, но реально они стали применяться с 40-х годов XX в. Выявление зависимостей между синхронными параметрами не только показывает причины связей, но и дает возможность (с некоторыми оговорками) определять диахронический характер таких связей.

2. Антропология и фольклористика имеют дело не с функциональными зависимостями, когда одному значению X соответствует строго одно значение Y , хотя бы уже в силу действия такого фактора, как свобода воли, мешающего установлению точной зависимости. Гуманитарные и естественные науки, в отличие от точных наук, заведомо имеют дело с очень сложными живыми объектами. Поэтому при любом подсчете нам, казалось бы, будет мешать фактор зависимости индивидуального поведения от огромного количества причин. Но такой непредсказуемости противостоит детерминация поведения индивида традицией — человеческий коллектив организован таким образом, что индивид склонен подчиняться власти общества.

¹ Подробнее об этом см. *Коротаев А.В.* Джордж Питер Мердок и школа кросс-культурных (холокультуральных) исследований // Мердок Дж.П. Социальная структура. М.: ОГИ. 2002. С. 437–478.

3. Статистические методы позволяют обнаружить тенденции, которые трудно заметить «невооруженным взглядом», или выразить в цифрах те зависимости, которые мы чувствуем лишь интуитивно.

4. Разумеется, само наличие связи (корреляции) еще не значит, что нам известна направленность этой связи или характер причинно-следственных отношений. Статистика позволяет придать точный смысл словам «с большой уверенностью можем ожидать» (это так называемый коэффициент корреляции) и оценить, какова вероятность того, что связи на самом деле нет, а наличие корреляции объясняется лишь случайным стечением обстоятельств (это так называемый уровень значимости).

Рассмотрим пример: существует ли связь между употреблением грамматических времен и тематикой анекдота? Грамматическое время – один признак, тематика анекдота – другой. Если корреляция есть, то это означает, что по значению одного признака можно предсказать значение другого. Так можно показать, что существует сильная положительная корреляция (0,8) между тем, что анекдот относится к циклу о Штирлице, и употреблением в тексте глаголов в прошедшем времени. Другими словами, если перед нами – анекдот о Штирлице, мы с большой уверенностью можем ожидать, что в нем будет употребляться прошедшее время.

5. Следует помнить, что исследование корреляций – это исследование тенденций. Статистические методы только предоставляют нам материал в определенном ракурсе, а за этим следует качественная интерпретация данных, полученных в результате статистической обработки (но эта интерпретация будет базироваться на точных цифрах, что немаловажно).

6. В лекции будет разобрано несколько случаев корректного и некорректного использования статистического подхода к анализу фольклорных текстов.

Трикстерские повествования и сказки о животных

Ю.Е. Березкин, д. ист. н., зав. отд. Америки, МАЭ РАН,
проф., ЕУ, Санкт-Петербург, berezkin1@gmail.com

В сказке о животных персонажи обманывают друг друга и являются трикстерами. Но не все сказки о животных построены на обмане и не во всех трикстерских повествованиях протагонисты зооморфны. В каком соотношении (типологически и ареально) находятся эти группы повествований?

**Среднемасштабные общества: «несвязная однородность»
или «связная разнородность»?**

Ю.Е. Березкин, д. ист. н., зав. отд. Америки, МАЭ РАН,
проф., ЕУ, Санкт-Петербург, berezkin1@gmail.com

В рамках лекции будет рассмотрена широко обсуждаемая проблема проблема: сходные в отношении размеров, форм хозяйства, исторического и природного окружения общества демонстрируют резкие различия в том, что касается деятельности, имеющей цель достижение высокого социального ранга.

Последние мигранты в Америке: таежно-сибирский след

Ю.Е. Березкин, д. ист. н., зав. отд. Америки, МАЭ РАН,
проф., ЕУ, Санкт-Петербург, berezkin1@gmail.com

Если судить по распределению фольклорно-мифологических мотивов в Северной Евразии и в Северной Америке, среди поздних миграций в Новый Свет различимы по крайней мере две, принесшие туда совершенно разные комплексы мотивов. Одна — из саяно-алтайского региона на Великие Равнины, а другая — из таежных районов Сибири (от Урала до Нижнего Амура), достигшая ареала Плато.

Наука и лженаука говорят по-разному

С.А. Бурлак, к. филол. н., с. н. с., Институт востоковедения РАН,
МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, svetlana.burlak@bk.ru

В нынешние времена задача научиться быстро отличать научную работу от лженаучной чрезвычайно актуальна, поскольку, во-первых, сейчас как никогда распространена идея, что в науке нет ничего твердо установленного, есть лишь мнения и ни одно из них не хуже другого, во-вторых, публикация любых идей чрезвычайно проста и независима от их качества, а в-третьих, для того чтобы поймать автора работы на конкретной ошибке, читатель должен обладать большим количеством специальных знаний. Между тем, научные и лженаучные работы имеют целый ряд характерных внешних различий, заметных даже неспециалисту. О них и пойдет речь в лекции.

Лингвистические особенности баскских сказок, возникающие при модификации фольклорного текста

Н.М. Заика, к.ф.н., с.н.с., Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург, zaika.nat@gmail.com

В нашем докладе мы рассмотрим ряд лингвистических особенностей баскских народных сказок, связанных с письменной фиксацией устного текста.

Хорошо известно, что в процессе записи фольклорного текста при нормальной скорости повествования он модифицировался. Данное явление особенно характерно для изданий XIX века, что связано с естественными техническими затруднениями при записи.

Если достаточно легко понять, какие именно модификации происходят при переводе, при наличии оригинального и переводного текста, гораздо труднее выяснить, по причине отсутствия материала для сопоставления, что именно автор изменил при записи текста. Работы, исследующие изменения такого рода, достаточно редки, ср. исследование Н. Декур, в котором она отмечает грамматические и стилистические изменения при переходе от устной к письменной форме, вызванные желанием сделать текст более ясным [Decourt 1992].

Одним из аспектов нашего анализа будет изучение диалектных особенностей баскских сказок как показателя аутентичности текста. Зачастую, сказки, собранные у носителей определенных диалектов, обладают чертами, отнюдь не характерными для этих диалектов, что, например, можно заметить во многих текстах Ж. Барбье и некоторых текстах В. Вебстера и Р.М. да Аскуэ [Barbier 1932, Webster 1873–1875, Azkue 1942]. В ряде случаев можно предположить, что именно фольклорист, записавший текст, произвел данные изменения. Наиболее типичны при записи нивелировка лингвистических особенностей или привнесение тех диалектных черт, которые должны присутствовать в баскском тексте, по мнению собирателя.

Попытаться понять, что именно привносит фольклорист при записи текста можно, сравнивая грамматические особенности текстов на одном и том же диалекте, записанные разными собирателями, ср.

некоторые тексты из сборника Ж.-Ф. Серкана [Serquand 1874–1883], а также тексты, собранные в Испанской Стране басков М. де Барандиараном и Р.М. де Аскуэ [Barandiarán 1972, Azkue 1942], при анализе которых можно заметить, например, повышенное употребление эвиденциальной частицы в сборнике Барандиарана. Особенно интересным в этой связи представляется сравнение различных текстов одних и тех же рассказчиков.

В заключение рассмотрим возможность использовать лингвистические, в частности, диалектные, особенности баскских сказок, собранных В. Вебстером [Webster 1873–1875] для атрибуции тех из них, для которых фольклорист не указал рассказчиков (около четверти корпуса).

Литература:

Azkue R.M. de. Euskalerriaren Yakintza. Literatura popular del País Vasco. II: Ipuin eta irakurgaiak. Madrid: Espasa-Calpe, 1942.

Barandiarán J.M. de, y otros. El mundo en la mente popular vasca. San Sebastián: Auñamendi, 1972.

Barbier J. Légendes basques. Paris: Delagrave, 1931.

Cerquand J.-F. Légendes & Récits Populaires du Pays basque // Société de sciences, lettres et arts de Pau. 1874–1883. II série. Tome 4ème, pp. 233–289; Tome 5ème, pp. 183–260; Tome 6ème, pp. 450–531; Tome 11ème, pp. 101–294.

Decourt N. La vache des orphelins. Conte et immigration. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1992.

Webster W. Basque Legends. Рукопись. (MS 88, Bibliothèque Municipale de Bayonne), 1873–1875.

Эпическая формула

Ю.А. Клейнер, д. филол. н., проф., СПбГУ,
Санкт-Петербург, yurikleiner@hotmail.com

Под определение формулы как «группы слов регулярно используемой в одних и тех же метрических условиях для выражения данной основной мысли» (Лорд) не попадают ни «формулы сказки», не связанные с метрическими условиями, ни повторяющиеся в сходных метрических условиях отрезки стиха, использование которых не обусловлено обязательной в устной традиции «полезностью», т. е. потребностями быстрого безостановочного сложения/исполнения песни. В этих и подобных случаях речь идет о разновидностях клише, которые зачастую принимаются за формулы в не претендующем на научную строгость филологическом обиходе.

Точно так же, противопоставление *формул* и *формульных выражений*, под которыми понимаются группы слов, повторяющиеся не буквально, предполагает, что формулами являются только буквально повторяющиеся, то есть *фиксированные* словосочетания, недопустимые в устной традиции.

Данное противоречие снимается, если исходить из определения формулы, принятого в точных науках («общее краткое определение какого-либо положения, закона, отношения и т. п., приложимое к частным случаям»). В этом случае формулами нужно будет считать «системы подстановок», сходные с моделями грамматики естественного языка.

«Основная мысль» данной формулы выражается ядерным словом ([стольный град] **Киев**), тогда как правила подстановок определяются почти исключительно строением стиха (метром, аллитераций). Вследствие этого, участвующие в подстановках элементы не могут считаться самостоятельными словами. В этом, в частности, состоит отличие традиционных эпитетов от «поэтических надставок» авторской поэзии, выбор которых также определяются формой стиха (размером, рифмой), но которые сохраняют свое общеязыковое значение.

Такое понимание формулы отвечает принципу «сочинения в

процессе исполнения» и позволяет говорить об особой грамматике, отличной от грамматики данного естественного языка, и, соответственно, о *поэтическом языке* традиционной устной поэзии как самостоятельной коммуникативной системе.

Юмор: на пути к общей теории

*А.Г. Козинцев, д. ист. н., Музей антропологии
и этнографии РАН, Санкт-Петербург*

1. К концу XX в. благодаря усилиям многих специалистов из разных стран наметились контуры новой дисциплины, которую я назвал «антропологией смеха». Она находится на стыке гуманитарных и естественных наук: философии, психологии, этологии, нейронауки, лингвистики, этнографии и филологии. Общая теория юмора, развиваемая автором, — часть этой дисциплины. В отличие от прочих теорий юмора, она имеет эволюционное обоснование. Эта теория позволяет объяснить уникальность юмора и тем самым лучше понять суть человеческой уникальности.

1.1. Непроизвольный смех развился из т. н. «игровой мины» — метакommunikативного сигнала несерьезности игровой борьбы у приматов (смех при щекотке — рудимент этого явления). Смех при восприятии юмора — бессознательный метакommunikативный знак. То, что мы воспринимаем его как реакцию на чужое поведение, — результат профессионализации юмора (комики обычно не имеют права смеяться). В бытовом же общении говорящие смеются даже больше слушающих. Древность смеха подтверждается тем, что механизм его контроля находится в древних отделах мозга (подкорке и стволе) и не подчинен воле. Напротив, роль эволюционно новой лобной коры состоит в торможении произвольного смеха и в имитации смеха. Интенсивность человеческого смеха на физиологическом уровне вызвана необходимостью прорываться через корковый барьер, тормозящий и корректирующий наши произвольные проявления, а на поведенческом — тем, что значение смеха у человека безмерно расширилось: он стал метакommunikативным знаком несерьезности нарушения субъектом любой интериоризованной им нормы. Кроме того, будучи несовместим с речью, смех стал разрушителем языковых знаков.

1.2. Последнее дает ключ к связи между смехом и юмором, которую традиционно и безуспешно изучали по схеме «стимул-реакция». Выясняется, что перед нами два проявления игрового самоотрица-

ния, антагонистичные главным атрибутам субъекта как родового существа. Игровое самоотрицание на уровне поведения — это смех (метасообщение, направленное против речевых сообщений). Игровое самоотрицание на психологическом уровне — это юмор (метаотношение, направленное против отношения, выраженного с помощью мысли, чувства и языка).

2. Юмор основан на чистой рефлексии. Это единственное чувство, которое не реляционно, а целиком субъективно. У юмора нет объектов во внешнем мире — ни в реальном, ни в воображаемом. Его объекты — мысли, чувства и слова самого субъекта. Юмор освобождает их от бремени смысла и играет с «представлениями рассудка, посредством которых ничего не мыслится» (Кант). При этом юмор — часть объективной реальности. Но не той мимолетной реальности, которая отражается в его кривом зеркале (изучать ее по такому изображению — дело неблагодарное), а той, в которой рефлектирующий и смеющийся субъект — *Homo sapiens* — сам оказывается объектом онтогенеза, эволюции и истории. Комическое противоречие заключено не в объекте, а в воображаемой регрессии субъекта, созерцаемой им с его нынешнего уровня.

2.1. Общая теория юмора противостоит семантической теории Раскина–Аттардо и теориям когнитивистов. Если бы они были верны, детективы воспринимались бы как юмор. Но из (2) следует, что юмор — явление не когнитивное, а метакогнитивное. Он обнаруживает тесную связь с пародией. Юмор, подобно пародии, — чистая прагматика с вырожденной семантикой или вовсе без семантики. Его можно понять лишь с метауровня. Подобно пародии, юмор нацелен не на действительность, а на ее репрезентацию в человеческом сознании и поведении. Отсюда многократно отмеченная «антропологичность» комического, его исключительная направленность на человека как субъекта культуры и на создаваемые им культурные формы. Природные объекты становятся потенциально комичными лишь в результате пародийного переосмысления. Поскольку объект пародирования в юморе (в отличие от иронии и сатиры, интенция которых прямо противоположна юмористической) не обозначен, приходится говорить о самопародии. Именно она, а не какие-либо семантические и когнитивные явления типа оппозиции скриптов, логиче-

ских механизмов, реинтерпретации и смены фреймов — главный элемент юмора. Любая семантизация ослабляет юмор, приближая его к серьезности.

2.2. Юмористические тексты, в том числе фольклорные, противостоят как мифам с их установкой на достоверность (я назвал это первым миром референции), так и сказкам с их установкой на вымысел (второй мир референции). Логики называют первые два мира «возможными мирами». Герои же юмористических текстов, от трикстеров до полных тезок политических лидеров в анекдотах, не живут ни в одном из возможных миров и населяют третий мир референции — «невозможный мир», всецело фиктивный, сколь бы реалистичным он ни казался. В отличие от фантазии, лжи и иронии, меняющих модус высказывания, но сохраняющих референцию и диктум, юмор подрывает референцию и тем самым делает диктум фиктивным, а модус нерелевантным. Поэтому в дополнение к шести функциям языка, выделенным Р. Якобсоном, нужно выделить еще одну — антиреферентивную. Подобно поэтической функции, она направлена на сообщение, но, в отличие от поэтической функции, не усложняет референцию, а уничтожает ее. Антиреферентивная функция, реализующаяся во всех юмористических текстах от трикстерских мифов до анекдотов, показывает, что человек способен смотреть на язык в широком смысле (не конкретный код, а способность пользоваться кодами) с метауровня. Антиреферентивная функция по сути является антиязыковой. Она противостоит прочим функциям и обслуживается особым физиологическим механизмом (смехом), приводящим к временному прерыванию речи.

2.3. Главная фигура в юмористических текстах — «неупомянутый сказчик» (термин Шкловского). Как доказано современной нарратологией, эта фигура присутствует в любом тексте вплоть до автобиографии. То, что ее игнорируют теоретики юмора, тем удивительнее, что нарратор юмористических текстов гораздо заметнее серьезного нарратора, он всячески пытается привлечь внимание к своей маске. Кажущееся значение его слов — лишь ширма (ср. понятия «воспроизводящий сказ» у Эйхенбаума, «языковая маска» у Виноградова, «разнонаправленное двуголосие» и «овеществленная прямая речь» у Бахтина/Волошинова, «графоманство как прием» у Жолковского и др.).

Комический нарратор притворяется простаком, тяготеет к фольклорным клише (анекдоты класса А по Архиповой, ср. пародийно переосмысленные доисторические представления в бытовой сказке). Игнорирование комической маски нарратора, семантический подход к пародийным текстам — причина неудач, которыми чреваты попытки найти в юморе отражение индивидуальных или социальных конфликтов. Поумнение нарратора, отказ от клише, переход от пародии к перепеву (класс В по Архиповой) и сатире — признак того, что метаотношение субъекта к своей серьезности уступает место серьезному отношению к объекту.

Литература:

Козинцев А.Г. Человек и смех. СПб: Алетейя, 2007 (http://krotov.info/lib_sec/11_k/koz/inzev_04.htm).

Козинцев А.Г. О функции трикстера // АБ-60. Сборник к 60-летию А.К. Байбурина. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. (Studia ethnologica. Труды факультета этнологии Европейского ун-та в Санкт-Петербурге. Т. 4.). С. 325–339.

Kozintsev A. Stalin jokes and humor theory // Russian Journal of Communication. 2009. Vol. 2. № 3/4. P. 199–214 (http://www.russcomm.ru/rca_biblio/text/RJCVol2Nos3-4.pdf).

Kozintsev A. The Mirror of Laughter. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2010 (существенно переработанная и расширенная версия книги 2007 г.).

Кросс-культурные подходы к исследованию фольклора: количественный аспект

А.В. Козьмин, к. филол. н., н. с., РГГУ, Москва, kozmin@gmail.com

В исследованиях по фольклористике и культурной антропологии довольно часто можно столкнуться с утверждениями вида «для фольклора характерно Р», причем предполагается, что это утверждение истинно для всех этнических традиций или хотя бы для одной конкретной. Между тем далеко не все осознают статус этих утверждений. Дело в том, что число традиций, существующих в настоящее время на Земле, исчисляется тысячами, из них хоть в какой-то степени полно зафиксированных — на порядок меньше. В свою очередь, если говорить о традициях описанных, то число, например, зафиксированных текстов исчисляется тоже тысячами и десятками тысяч. Реальные исследования неизбежно привлекают только малую толику даже опубликованных материалов, а утверждения типологического характера об устройстве фольклорных традиций базируется в лучшем случае на десятках примеров. Однако ситуация не так безнадежна. Уже довольно давно в рамках социальной антропологии предложены подходы, использующие статистические методы, которые не только позволяют делать точные утверждения, но и указывать, насколько они надежны, какова вероятность ошибки.

В лекции будут приведены примеры применения статистических методов, выработанных в социальной антропологии, к фольклорному материалу. Особый акцент будет сделан на надежность получаемых результатов, поскольку хорошие подходы предоставляют не только возможности обосновать выдвинутые гипотезы, но и указывают пути для их опровержения.

Актуальная мифология и современные методы ее изучения

Е.Е. Левкиевская, д. филол. н., с. н. с. ИСл РАН,
Москва, elena_levka@mail.ru

Под актуальной мифологией мы понимаем систему мифологических верований и представлений, а также обслуживающих их ритуальных практик, реально существующих в синхронном срезе традиции и выражаемых в текстах разных жанрах (поверьях, быличках, предписаниях, запретах и пр.). Очевидно, что современная мифологическая система, с одной стороны, является продолжением более ранних этапов развития традиции и несет в себе элементы глубокой архаики, а с другой — является результатом эволюционных сдвигов и инноваций, происходивших в системе на разных этапах ее существования под влиянием самых разных обстоятельств.

Перед исследователем актуального состояния мифологической системы могут стоять очень разные задачи: от попыток реконструировать древние слои этой мифологической традиции до типологического описания современной системы мифологических персонажей и выяснения возможных источников заимствований и механизмов трансформации мифологических представлений.

В зависимости от задач, которые ставит перед собой исследователь, он должен выбирать те или другие методы изучения мифологии. Для целей типологического описания мифологических персонажей оптимально было бы использовать единый алгоритм описания мифологического персонажа как постоянного набора мифологических функций и признаков, скрепленных именем, разработанный в рамках Московской этнолингвистической школы Л.Н. Виноградовой, С.М. Толстой и др. Для реконструкции более древних состояний имеет смысл применить комплекс других методов. В частности, сравнивая изучаемую традицию с родственными ей традициями, мы можем выяснить комплекс общих мифологических элементов. С помощью картографирования отдельных мотивов и релевантных признаков отдельных персонажей можно выявить диалектные ареалы их распространения и понять, имеют ли они региональный характер или актуальны для всей традиции в целом. Если для нас важно выяснить,

в текстах каких речевых жанров воплощается мифологическая информация, нам лучше применить метод прагматики текста и посмотреть, от каких особенностей коммуникативной ситуации, в которой порождается текст, зависят особенности выражения мифологического знания. Наконец, если нас интересуют заимствования и инновации мифологической системы, мы должны посмотреть, из каких источников (сопредельных традиций, средств массовой информации, художественной литературы, интернета и пр.) и каким путем они могли быть заимствованы в изучаемую традицию.

Всесильные образы и бессильные образы: зачем выкалывали глаза бесам?

М.Р. Майзульс, преп., РГГУ, Москва, maizuls@gmail.com

1. *Зло без лица*. На страницах сотен средневековых (византийских, западных и русских) рукописей кто-то из читателей добела затер, выскоблил, закрасил, зачеркнул, вырвал или вырезал лица либо целиком фигуры дьявола, демонов. Точно такой же агрессии подвергались изображения грешников — слуг сатаны. На нескольких миниатюрах византийской Хлудовской псалтири IX в. кто-то затер лицо патриарха-иконоборца Иоанна VII Грамматика¹. В древнерусских рукописях периодически уничтожались лица братоубийцы Святополка Окаянного² и самозванца Лжедмитрия I³. Однако чаще всего читатели обрушивались на библейских грешников или антигероев агиографии: Иуду, Ирода, Пилата, римских легионеров, волхвов и еретиков⁴.

Нередко лица негативных персонажей не просто повреждались, а выскабливались до дыр⁵. Реже демонические образы не затирают или вырезают, а аккуратно зачеркивают. В Киевской псалтири 1397 г. напротив текста 36-го псалма изображено несколько групп нечестивцев. Внизу листа ангел поражает трезубцем двух человек, недоуменно раскинувших руки. Киноварная нить, начинающаяся от трезубца, связывает этот образ со строками «Оружье ихъ внидетъ въ сердца ихъ» (Пс. 36:15), угрожающими грешникам неизбежной карой. Обе фигуры

¹ ГИМ. Греч. № 129д. Л. 35об., 51об., 67.

² *Лихачев Н.П.* Лицевое житие святых благоверных князей русских Бориса и Глеба по рукописи XV столетия. СПб., 1907. Мин. 20.

³ *Антонов Д.И.* Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М., 2009. С. 76–77, Илл. 2.

⁴ См. затертые лица мучителей Христа в рукописи XVIII в.: БАН. Плюшк. № 57. Л. 47об. В другой рукописи XVIII в. затерты лица Иуды, первосвященника Анны и мучителей с дубинками: РГБ. Ф. 98. № 1613. Л. 42об., 52об., 42об., 63об., 89об.

⁵ В Синодике XVIII в. дыры на лицах сатаны и бесов встречаются на протяжении всего цикла миниатюр: БАН. Арханг. Д. 399. Л. 7, 8, 13, 18 и т. д.

аккуратно перечеркнуты крест накрест¹.

Все эти повреждения явно не хаотичны. Порче подвергались именно те места, которые воспринимались как средоточие зла: чаще не вся фигура, а лицо или одни глаза². Иногда — срамные места: фаллос и зад. В русской иконографии XVI–XVIII вв. в паху или на задку бесов часто помещалась вторая пасть или голова.

Кроме того, читатели обрушивались и на прочие части тела, предметы или локусы с ярко выраженной негативной семантикой. На уже упоминавшейся миниатюре XVII в. с изображением Лжедмитрия I добела затерто не только лицо самозванца, но и центр бездны — преисподней под его ногами³.

Следы читательской агрессии против негативных образов встречаются и в уникальных рукописях с ограниченным кругом читателей, как Лицевой летописный свод Ивана Грозного⁴, и в массовой рукописной и даже печатной продукции⁵. Кто-то выскабливал изображения демонических сил также на поздних лубочных картинках. На настенном листе первой половины XIX в. на сюжет «Притчи о единороге» из «Повести о Варлааме и Иоасафе» один из зрителей или владельцев зачеркнул морду единорога, олицетворяющего смерть⁶.

Случаи затирания лиц на иконах и фресках более редки, хотя тоже известны: на иконе «Вселенский собор (Никейский)» (ок. 1666

¹ Киевская Псалтирь 1397 года из Государственной Публичной библиотеки имени М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде / Под ред. Г.И. Вздорнова. М., 1978. Л. 49.

² См. демона с проколотыми глазами в русском Апокалипсисе XVI в.: РГБ. Ф. 98. № 1591. Л. 23. Ср. с таким же «ослепленным» сатаной в Апокалипсисе Фердинанда Первого и Санчо Арагонского (начало XI в.): Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции: Выставка / Сост. Т.А. Долгодрова, А.А. Гусева, Т.В. Анисимова. Ред. А.А. Турилов. М., 1995. С. 127.

³ Антонов Д.И. Указ. соч. Илл. 2. В греческой рукописи XIII в. выскоблена лохань, над которой колдует египетский фараон Нектанеб (Райан В.Ф. Баня в полночь. Исторический очерк магии и гаданий в России. М., 2006. С. 116).

⁴ См. лицо дьявола, подговаривающего Каина убить брата: Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI в. в 10 кн. Кн. 1. Музейный сборник (В 2 ч.). Ч. 1. М., 2006. С. 21.

⁵ Затертые лица бесов на гравюрах киевского издания «Киево-Печерского патерика» 1661 г.: ГИМ. Муз. № 2832. Л. 131об., 160об., 162об., 213, 249об.

⁶ *Ciofi degli Atti F. (ed.). Angeli e demoni. Il fantastico popolare russo. Venezia, 1993. № 55. III. P. 79.*

г.) кем-то выбито лицо ересиарха Ария¹. Это не стало распространенной практикой, вероятно, потому, что могло расцениваться как осквернение святого образа в целом².

2. *Избирательность и регулярность.* Логика, скрывавшаяся за таким «вандализмом», явно не требовала уничтожения всех без исключения негативных образов. Чаще всего затирания были выборочными. Читатели выскабливали один, два или несколько образов из многих десятков³. Сама практика затронула сотни рукописей, однако большинство бесов и грешников, действующих на тысячах миниатюр, все же «не пострадало». При чем, образы, которые подверглись агрессии, чаще всего принципиально не отличаются от своих соседей, и объяснить, почему одни лица или фигуры были повреждены, а другие — нет, получается редко⁴.

Однако порой затирания оказываются систематическими или почти тотальными. В Синодике второй половины XVIII в. (РНБ. Ф. I. 734) на 20 из 44 миниатюр фигурируют бесы или персонифицированная Смерть — всего 28 фигур. Как минимум, у 20 из них зачеркнуты,

¹ ГТГ. Инв. № 14413 (*Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв. [в Государственной Третьяковской галерее]. Опыт историко-художественной классификации: В 2 т. М., 1963. Т. 2. № 766). В Европе выскобленные лица и руки мучителей периодически встречаются на алтарных образах. На каталонской панели с изображением мученичества св. Люсии (ок. 1300 г.) из Национального музея искусства Каталонии (Инв. № 035703-СГТ) кто-то выскоблил руки ее палачей.

² Существуют сведения о том, что выскребание лика с иконы могло быть церковной санкцией против недолжно написанных или догматически подозрительных образов. В донесении боярина М.П. Пронского упоминается, что патриарх Никон отдал распоряжение выскоблить лик с иконы Спаса Нерукотворного, найденной у иконописца Софрона Федорова сына Лопотникова (вероятно, за то, что там по католическому образцу был изображен терновый венец). Характерно, что это могло восприниматься как богопротивное дело: в народе ходили слухи, что моровое поветрие 1654 г. — Божья кара за то, что патриарх у икон «выскребал глаза» (*Бусева-Давыдова И.Л.* Культура и искусство в эпоху перемен. Россия семнадцатого столетия. М., 2008. С. 33).

³ В Апокалипсисе XVIII в. в ряду бесчисленных демонических созданий затерто лицо только у одного беса (РНБ. Ф. I. 718. Л. 25об.).

⁴ Столь же избирательны затирания «непристойностей» в западных манускриптах: *Kerby-Fulton K., Despres D.L.* Iconography and the Professional Reader. The Politics of Book Production in the Douce *Piers Plowman*. Minneapolis; L., 1999. P. 224–225 (n. 88).

выскоблены или вырезаны значимые элементы: лицо (или только глаза), руки и зад¹. На некоторых миниатюрах (как на Л. 4) фигуры демонических персонажей вообще не тронуты, на других (как на Л. 36, 39) — лица выскоблены у всех демонов без исключения. На миниатюре с изображением преисподней (Л. 42) ни пасть ада, ни сатана не повреждены. Большая часть затертостей и выскабливаний пришлась на долю бесов мытарств из известного видения Григория о душе старицы Феодоры².

В Синодике 1690-х гг. из ГТГ из 79 миниатюр демоны изображены на 17 (21%), всего — 40 фигур разных размеров (от крупных, действующих на первом плане, до крошечных, заслоненных другими и почти незаметных). Еще на четырех миниатюрах (один раз вместе с бесом) действует Смерть. Из 17 композиций с демонами протертости есть на 14 (82%). Из 40 фигур демонов заметные затирания видны на телах 26 (65%). Из четырех изображений Смерти порче подверглись три. На одном изображении у нее затерт нос. На еще одном — нос и ноги. На третьем — лицо и руки, держащие косу, которой она замахивается на свою жертву³. Абсолютное большинство затираний в рукописи — точечные: они затрагивают не всю фигуру, а лишь значимые детали. Повреждения концентрируются на глазах, носе или всем лице целиком. У некоторых демонов затерты ноги, кисти рук, зад или агрессивно торчащие языки

На некоторых миниатюрах (Л. 28, 42) не затерт ни один из демонов, или повреждения красочного слоя делокализованы, так что трудно сказать, имеем ли мы дело с сознательным затиранием. На Л. 15 с изображением веселящегося сребролюбца фигурируют два беса-обольстителя. У одного из них точечные протертости на месте глаза и на заду. У другого — на носу и на руках. Такая же вариативность на Л. 84, где три демона насмеваются над грешником в преисподней. У первого из них затертости на носу и руках, у второго — на носу и на

¹ Мы берем только те случаи, когда порча явно была намеренной.

² У одних бесов выскоблены глаза, у других — руки, держащие списки грехов, где-то на лице демонов просто вырван кусок листа и т. д.

³ ГТГ. Инв. № МК-3 (К-5034). Л. 130, 132, 139 (Репрод.: Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. Лицевые рукописи XI–XVII вв. М., 2010 (далее — ГТГ 2010.) Мин. 72, 73, 77).

заду, у третьего — на правой ноге. Когда на миниатюре действует множество демонов, затираются либо все (Л. 57, 78, 82), либо передний из них (Л. 49, 84)¹.

В рукописях, где действует множество демонических персонажей (дьявол с демонами, Антихрист, Ад, Смерть и т.д.), повреждения затрагивают, прежде всего, фигуры падших духов и Смерти. Персонажи — фицированный Ад, Антихрист в разных обличьях (от человека до семглавого зверя), Гог и Магог, Авадонна и прочие персонажи Откровения Иоанна Богослова практически не подвергаются порче. Например, в Апокалипсисе XVIII в. (РНБ. F. I. 718) на миниатюре, где бесы ставят людям на лоб знак зверя, а грешники поклоняются образу Антихриста, из всех демонических фигур выскоблено лицо только у одного из бесов. Ни Антихрист, ни остальные демоны не «пострадали» (Л. 136об.).

3. *Модели объяснения.* Время, когда книжные миниатюры подвергались фрагментарному уничтожению, чаще всего установить очень сложно². Трудно определить и авторов «исправления». В европейских манускриптах аналогичные затирания предположительно относятся к середине XIV в. — периоду, когда социальный круг владельцев рукописей становится шире и распространяется практика индивидуального чтения. Ряд повреждений можно датировать эпохой раннего Нового времени. Именно тогда отдельные элементы средневековых образов стали казаться читателям шокирующими и недопустимыми³.

В западных рукописях некоторые негативные персонажи стали жертвами нового режима благопристойности. Выскабливая изображения фаллоса, зада и прочие скабрёзности, читатель Нового времени ликвидировал образы, ставшие неприемлемыми. Одна-

¹ Там же. Л. 103 (Государственная Третьяковская галерея... Мин. 57).

² Мы знаем, что эта практика существовала еще в XVIII–XIX вв., поскольку затирания и зачеркивания встречаются в созданных тогда рукописях. См., например, затертые фигуры бесов в рукописи XIX в.: БАН. Вятск. № 877. Л. 6об., 9об., 27об., 67.

³ *Camille M. Obscenity under Erasure. Censorship in Medieval Illuminated Manuscripts* // Ziolkowski J.M. (ed.). *Obscenity. Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages.* Leiden; Boston; Köln, 1998. P. 147–154; *Bartholeyns G., Dittmar P.-O., Jolivet V. Image et transgression au Moyen Âge.* P., 2008. P. 135.

ко, скорее всего, большинство затираний относится к тому времени, когда рукопись еще активно была «в ходу», т.е. порча производилась вскоре после создания самой миниатюры. В пользу этого говорит выбор элементов, которые подвергались выкаблыванию. Как на Западе, так и в России значительно чаще, чем срамные места (которые в русской иконографии стали заметным элементом бесовских фигур лишь в XVII-XVIII вв.), читатели затирали лица бесов, в том числе изображенные очень мелко, без каких-либо «неподобающих» подробностей. Логику уничтожения вряд ли можно связать здесь с изменившимися в Новое время эстетическими вкусами или моральными установками.

Вероятно, в большинстве случаев в России рукописи повреждали не из цензурных, а из *магических соображений*. Стирание глаз, лица или иного символически значимого элемента лишало образ его негативной силы. Читатели могли уничтожать на изображениях «дурной глаз», способный навредить¹. Именно с этим, возможно, связано то, что у бесов и грешников чаще всего выкалывались глаза или затирались лица.

Наконец, помимо первых «моралистической» и «магической» мотиваций, во многих случаях можно увидеть и третью. В символическом плане затирание или закрашивание оскорбляет и унижает как сам образ, так и олицетворяемого им персонажа. Примеры такого отношения хорошо известны. Официальная практика наказания за порчу изображений правителя/императора существовала в разных культурах, в том числе в Московской Руси и в императорской России. Затирая лик демона, читатель мог не только отгораживаться от зла, но и унижать врага (дьявола или человека) либо «мстить» ему².

¹ Yarza Luaces J. Fascinum: Reflets de la croyance au mauvais œil dans l'art médiéval hispanique // Razo: Cahiers du Centre d'Études Médiévales de Nice, 1988, № 8; Camille M. Op. cit. P. 141–145. О «дурном глазе» в средневековой русской традиции см.: Райан В.Ф. Указ. соч. С. 59–62.

² В кратком «Сказании о римском попе Аврааме», обнаруженном в сборнике XVIII в., рассказывается о священнике, который, проходя мимо церковных врат, где был изображен дьявол, «стал на него плевать и сморкать», отчего нечистому «весма неприятно стало». Сатана начал мстить, устраивая козни, и в конце концов Авраам был вынужден отказаться от своей бесоборческой привычки

Активными «борцами» с образами зла на миниатюрах могли выступать некоторые старообрядцы. Как отметил О.Ю. Тарасов, в их сочинениях часто затрагивался вопрос о том, допустимо ли изображать «антихристовы силы». Известно, что староверы нередко уничтожали или записывали отдельные фигуры на иконах¹. Такая же судьба могла постигнуть многие рукописи, имевшие хождение в их среде.

4. *Трудности обобщения.* История любого культурного феномена требует внимания к его «границам». Хотя в сотнях рукописях читатели выскоблили, зачеркнули или вырезали тысячи «опасных» образов, большинство древнерусских изображений бесов и дьявола все же осталось нетронутым. То же касается и приемов демонизации, которые применялись на этапах создания образа, его визуального конструирования. История всех этих техник и практик — это одновременно разговор о *не-демонизации*, о тех случаях и пространствах, где она не работала или не требовалась.

История читательской или зрительской агрессии против негативных образов важна тем, что позволяет оценить «эффективность» иконографических норм. Если художники придавали демоническое обличье лишь отдельным грешникам, а читатели выскабливали и зачеркивали демонические фигуры лишь выборочно, следует попытаться понять, как накладываются друг на друга эти «визуальные регистры» и пересекаются ли они вообще. Можно предположить, что зрители в основном атаковали именно те фигуры, которых художники сознательно демонизировали (именно эти персонажи казались наиболее угрожающими). Такие примеры, с большей или меньшей уверенностью, можно выделить среди собранных нами случаев. Возможен и другой вариант: читатели в основном атакуют как раз те образы грешников, которые специально не маркировались (словно продолжая работу мастера и доводя до конца то, что он не сделал сам). Пример — русская миниатюра XVII в., где изображено сражение Александра Македонского и Дария. Фигура Дария никак не обозначена

(Малж Э. Сказание о римском попе Аврааме — неизвестная повесть о сношениях человека с дьяволом // ТОДРЛ. Т. 50. СПб., 1996. С. 527).

¹ Тарасов О.Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995. С. 122–123.

на и не выделена художником, но читатель затер ее лицо, маркируя «грешника»¹.

Однако на практике ни та, ни другая модель, в чистом виде не работают. Выбор негативных фигур, которым читатели затирают лица или выкалывают глаза, чаще всего кажется случайным. Пространства первичной (авторской) и вторичной (читательской) демонизации обычно пересекаются лишь по касательной.

Мы можем пока сделать два осторожных вывода. Во-первых, читатели чаще атаковали негативных персонажей, которые действуют в мире (например, истязают святых или соблазняют людей), чем грешников или демонов, которые помещены в преисподнюю, т.е. уже наказаны и «нейтрализованы» в пространстве миниатюры. Во-вторых, самые «эффектные» образы (скажем, причудливые гибридные демоны из поздних старообрядческих рукописей) редко подвергались порче со стороны читателей. Вероятность «атаки» практически не зависела от того, насколько демон был устрашающ. Важнее, чем его облик и атрибуты, был сюжетный контекст, в котором он действовал.

¹ ГИМ. Муз. № 139. Л. 9.

***Pizzica tarantata*: об одном обряде исцеления и его современном бытовании**

Е.А. Литвин, магистрант, СПбГУ,
Санкт-Петербург, evgenya.litvin@gmail.com

Balla, beddha mia, che sai ballare!
(«Пляши, моя красотка, ты ведь умеешь!»)

В центре внимания моего доклада — явление, получившее название *tarantismo*. Это специфическая болезнь, причина которой в традиционной культуре приписывалась укусу ядовитого паука, так называемой таранты, а также комплекс мер, связанный с ее лечением. Данная болезнь была распространена на юге Италии (преимущественно в обл. Саленто пров. Лечче), и ее случаи зафиксированы с XIII в. вплоть до середины XX в.

Считалось, что паук кусает своих жертв в основном во время работы в поле. Человека вдруг охватывало недомогание: вначале резкая боль, затем слабость во всем теле, головокружение, боль в животе и т. д. Способ лечения был следующим: звали музыкантов (основных инструментов, как правило, было четыре: скрипка, гитара, фисгармоника и тамбурин), которые должны были играть специальные мелодии («тарантеллы» или «пиццики»), а больной или больная — танцевать.

Такой танец мог длиться целый день или даже несколько дней подряд, с небольшими перерывами, чтобы дать отдохнуть музыкантам, до тех пор пока танцующий не рухнет на землю в полном изнеможении. Считалось, что в продолжение всего танца он борется с тем пауком, который его укусил: в танце много резких движений, уподобляющих его борьбе, ударов ногой об пол, как будто в попытке раздавить паука. Конец танца означал смерть паука, а яд, который якобы находился в крови после укуса, при этом должен был выйти наружу, больной засыпал и наутро вставал уже здоровым.

С другой стороны, некоторые движения больного уподобляли пауку его самого, а танец мог быть разделен на несколько этапов, различных по своим функциям. Наиболее известным исследованием

на эту тему до сих пор остается книга итальянского ученого Эрнесто де Мартино «La terra del rimorso», который также был первым, кто в 1959 г. записал на видео процесс совершения данного обряда.

Причина болезни, конечно, не имела никакого отношения к реальным паукам, несмотря на неоднократные попытки биологов идентифицировать мифологическую «таранту» с различными ядовитыми существами, обитающими в данной местности. Кроме того факта, что укус ни одного из них в действительности не мог бы привести к описанным выше симптомам, в большинстве случаев не находили ни отчетливое место укуса, ни паука, совершившего его.

Жертвами, как правило, становились женщины репродуктивного возраста, а сама болезнь, случившись один раз, имела тенденцию возвращаться и в последующие годы в весенне-летний период. Поэтому уже в XIX в. был сделан вывод о том, что данная болезнь имела психологическую природу, а предпосылки к ней определялись теми узкими социально-семейными рамками, в которых вынуждена была существовать женщина в традиционном обществе. Раскрепощенный танец, который мог сопровождаться громкими криками и резкими движениями, оказывался в этом случае одним из немногих возможных способов выплеснуть накопившуюся энергию.

Неслучайно, что к началу XX в. зафиксированных случаев болезни становилось все меньше и меньше, а к середине века они и вовсе сошли на нет благодаря глобализации и изменению социальной роли женщины. Песни, используемые для излечения таких больных, также постепенно забывались, а музыкантов, способных исполнять их, становилось все меньше и меньше.

Совершенно забытое явление вдруг обрело новую жизнь начиная с 1990-х гг., когда мода на фолк-музыку оказалась для жителей южных провинций Италии предметом национальной гордости и одним из способов противопоставить себя северным регионам. Пиццика в течение менее чем десятка лет приобрела такую популярность, что спустя некоторое время уже по всей стране организовывались танцевальные вечера, было открыто множество курсов, где желающих обучали танцевать под эти мелодии и играть на необходимых для этого музыкальных инструментах. Простота пиццики в музыкальном отношении лишь способствовала ее популяризации и возникновению все

большого количества фольклорных ансамблей, ориентированных на музыку такого рода.

Работа Эрнесто де Мартино в этой среде приобрела статус чего-то среднего между модным аксессуаром и элементом символики: подростки скупали эти книги и, не читая, приносили с собой на концерты. Область Саленто, до этого крайне бедная и исключительно аграрная, стала центром притока десятков тысяч туристов в летние месяцы и местом организации самого крупного фестиваля фолк-музыки «La Notte Della Taranta», куда в последние годы приезжает и множество известных музыкантов, работающих в других жанрах. Большой резонанс тема «тарантизма» вызвала в современных театральных постановках, а также получила освещение в нескольких художественных фильмах.

Научное сообщество выработало по отношению к этому явлению последних 15–20 лет специальный термин: *neotarantismo*. Он относится и к самому феномену популяризации рассматриваемого стиля музыки, и к тем механизмам, при помощи которых молодежная субкультура перерабатывает тексты, образы и символы, связанные с первичным вариантом *tarantismo*, придавая им новый смысл и облик.

Например, носители традиции склонны обращать большое внимание на чувство «экстаза», «катарсиса» и т. д., которое якобы испытывают танцующие, называя их так же, как прежде называли больных: «tarantati», т. е., «укушенные тарантой», подразумевая под этим состояние безумия, которое якобы передается вместе с укусом. До начала XX в. пиццики и тарантеллы — быстрые ритмичные танцевальные мелодии — использовались по-разному в двух разных типах обстоятельств: в качестве аккомпанемента парным танцам во время деревенских праздников («*danza del corteggiamento*») и как часть обряда излечения, где танец был сольным и наличествовал тот самый «экстаз». Сейчас же имеет место смешение двух этих парадигм, а флирт и экстаз оказываются объединенными в одном танце.

Другое поле, предоставляющее широкие возможности для интерпретаций различной степени наивности, представляют собой легенды о том, почему «тарантизм» оказался распространен именно в данной области. Тот факт, что Саленто входит в состав территории,

которая в эпоху античности называлась *Magna Graecia*, а некоторое количество греческих поселений сохранилось в этой местности и по сей день, позволяет носителям традиции связывать это явление то с мифами об Арахне, то с дионисийскими мистериями. Сами по себе эти интерпретации не имеют научной ценности, но, наряду с другими измышлениями о природе «тарантизма», возникающими внутри молодежной среды, оказываются интересным объектом исследования.

Основная библиография:

Carroll M.P. Madonnas that maim: popular Catholicism in Italy since the Fifteenth Century. Baltimore (MD), London, 1992.

Daboo J. Ritual, rapture and remorse: a study of tarantism and pizzica in Salento. Oxford, 2010.

De Martino E. La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud. Milano, 1961.

Il folklore d'Italia. Rivista scientific. 2007, N 2. Le Regioni d'Italia. Puglia.

Lüdtke K. Dances with spiders: crisis, celebrity and celebration in southern Italy. New York, Oxford, 2009.

Mina G., Torselo S. La tela infinita. Bibliografia degli studi sul tarantismo mediterraneo 1945–2004. Nardò, 2004.

Montinaro B. San Paolo dei serpenti—Analisi di una tradizione. Palermo, 1996

Nacci A. Neotarantismo. Pizzica, transe e riti dalle campagne alle metropoli. Viterbo, 2004.

Rivera A. Il mago, il santo, la morte, la festa: forme religiose nella cultura popolare. Bari, 1988.

Реконструкция прапермской религиозно-мифологической системы и проблемы методологии исторических реконструкций в фольклористике и этнографии

В.В. Нанольских, vovia@udm.ru

В лекции на примере возможностей и трудностей реконструкции элементов прапермской религиозно-мифологической системы рассматриваются методологические проблемы исторических реконструкций в мифологии. На прапермском языке говорили общие языковые предки коми и удмуртов, древние пермяне, жившие примерно тысячу лет назад в пермско-сарапульском Прикамье. Особое внимание предлагаю обратить на следующие методологические положения:

— материалом для сравнительного исследования и базирующегося на нем восстановления древних религиозно-мифологических представлений должны служить не только, и даже не столько данные живых «родственных» (в нашем случае — пермских) традиций, сколько, в первую очередь, данные по соседним или соседствовавшим с рассматриваемыми в прошлом народов — как заимствовавшим древние религиозно-мифологические элементы «нашей» традиции (например, обско-угорские народы в случае пермян), так и являвшиеся донорами в этом отношении (для пермян — предки осетин, поволжские тюрки, русские). Попытки реконструкции древних религиозно-мифологических систем с опорой на данные в первую очередь генетически родственных в языковом отношении групп без внимания к всегда гораздо более важным ареальным связям, весьма распространенные в фольклористике, приводят в основном к нелепым результатам. Здесь имеет место прямая аналогия с языковедением: упор на поиск генетических сходжений в языках без должного внимания к заимствованиям полностью выхолащивает из лингвистических реконструкций историческое содержание, а значит — и всякий смысл;

— абсолютно необходимо наряду с данными фольклора и этнографии привлекать данные языка и археологии, необходимым условием чего является овладение основами методологии соответствующих дисциплин и наличие определенного кругозора в этих областях.

Без такого материального наполнения любые реконструкции становятся умозрительными и повисают в воздухе. Типичнейшим недостатком большинства суждений относительно исторической эволюции религиозно-мифологических систем является отсутствие у их авторов должной подготовки в данных вопросах. Здесь перед нами вновь показательная параллель в языкознании: разнообразные реконструкции древнейших языковых общностей, попытки проникнуть все глубже в этой области оказываются как правило совершенно спекулятивными и превращаются в своего рода «игру в бисер», никак не связанную с конкретной историей, если (как это как правило и бывает) эти реконструкции не наполняются содержанием в виде конкретных этноисторических гипотез, учитывающих весь комплекс данных наук о прошлом;

— необходимо четко понимать некорректность распространенного априорного мнения об особой архаичности тех или иных локальных традиций (например, предпочтение «языческих» традиций традициям крещеных групп) или комплексов (например, обрядовых практик по сравнению с малыми фольклорными жанрами): сравниваемые традиции надлежит рассматривать как народные религии (в силу специфики региона — как народно-христианские системы) в их конкретно-историческом и географическом разнообразии. В связи с этим необходимо понимание термина *народная религия* и общее представление об исторических формах религии, которое, как правило, попросту отсутствует у выпускников наших историко-филологических институтов;

— необходимо учитывать то обстоятельство, что, например, рассматриваемые пермские системы развиваются под доминирующим влиянием мировых религий (ислама как минимум с X в. и христианства — с XIII–XV вв., с возможными более ранними эпизодами); в силу этого исследователь духовной культуры народов по необходимости должен представлять себе основы этих мировых религий и их историю в «своем» регионе. К сожалению, такой подготовки большинство исследователей также не имеют.

«Факт фольклорный» и «факт этнографический»

С.Ю. Неклюдов

Как известно, во время полевых исследований собиратель имеет дело не только с «фольклорными фактами» как таковыми, т. е. со словесными текстами, выделенными из спонтанной речи и, как правило, структурированными особым образом. В поле его зрения попадают также другие группы невербальных и вербальных источников; в первую очередь к ним следует отнести «этнографические факты» — реально наблюдаемые обычаи, обряды и т. п. Однако во многих случаях приходится сталкиваться не с самими ритуальными действиями, а с их следами в виде различных артефактов, смысл которых сплошь да рядом оказывается отнюдь не прозрачным. Что же касается истолкований подобного артефакта, которые предлагаются информантами, то эти объяснения, часто противоречивые и неуверенные, должны расцениваться лишь в качестве еще одной фольклорной формы, сообщающей об актуальной прагматике обычая (причем прагматике диалектной и варьируемой), но никак не о его объективном отражении. Соответственно, эти объяснения передают не «исходный смысл» совершаемого (породивший данный обычай), а отношение к нему традиции.

Таким образом, функция ритуала в этих экспликациях чрезвычайно устойчива, его сценарий варьирует относительно мало, а вот истолкования значений обрядовой технологии достаточно различаются, не говоря уж о том, что подобные описания могут сильно расходиться с реальной практикой. Чаще всего содержанием рассказов об обычаях и обрядах являются не реальные истории, которые скорее могли бы соответствовать подобной практике, а инструктивное изложение «правил»: того, как надо (либо как не надо) осуществлять те или иные ритуальные действия, как следует (либо как не следует) поступать в той или иной ситуации ритуализованного быта. Речь, таким образом, идет о формах положительных и отрицательных, которым, в свою очередь, соответствуют предписания и запреты, относящиеся к обрядовой практике, повседневным обычаям и обыкновениям.

Схематически соотношение обрядовой практики и вербальных

форм, в той иной мере отражающих ее, может быть представлено следующим образом:

Акциональный уровень	Вербальный уровень (описание практики, ее оценка и регулирование)		
	П р а к т и к а	Э к с п л и к а ц и я	И н с т р у к ц и я
			П р е д п и с а н и е
(«Как есть»)	(«Как бывает»; рассказ о прецеденте)	(«Как надо»)	(«Как не надо»)
Формы позитивные и негативные	Формы позитивные и негативные	Формы позитивные	Формы негативные

Итак, устные описания обычаев и обрядов, принадлежащие носителям традиции, рассматриваемые не в качестве «этнографии» в собственном смысле слова, а как своего рода «этнографический фольклор», не являются прямой проекцией описываемой практики. К тому же акциональный и вербальный тексты дают принципиально разное понимание: «инструментальное» (мы видим производимые действия и способны его описать) и «казуальное» (нам рассказывают о поводах и достигаемых целях обряда, очень редко — о его мифологической семантике).

Сам носитель традиции, предлагающий свое описание и свою интерпретацию обряда, обычно никаким глубоким сакральным знанием не обладает, а его участие в ритуальном акте, имеющее инерционный, почти автоматический характер, регулируется общей традицией и собственной привычкой. Чаще всего мотивации участника обряда являются превентивными («на всякий случай») и прецедентными («так делают»), обусловленными лояльностью к установленному порядку («так положено»).

Просьба объяснить значение обряда, о котором человек ранее, возможно, не задумывался, включает механизм рефлексии, спровоцированной извне. Однако материал для нее черпается из той же традиции; в этом смысле мифологическая семантика, содержащаяся

в подобной рефлексии, вполне аутентична и репрезентативна. Следует только помнить, что конструируемая с ее помощью ритуально-магическая реальность не вполне совпадает с той самой обрядовой практикой, участником (а не сторонним наблюдателем) которой является интерпретатор.

От устности к книжности: пример панегирической поэзии

Д.С. Николаев, к. филол. н., ассистент, РГГУ,
с. н. с., МГУ, Москва, dsnikolaev@gmail.com

Со времен Аристотеля, заявившего в «Поэтике» (1448b24–27), что первоначальной формой для всех родов поэзии были «ругательные песни», с одной стороны, и «гимны и хвалебные песни» (ἕμνοι καὶ ἐγκώμια) — с другой, вопрос о соотношении эпического и панегирического жанров не переставал привлекать внимание исследователей. Одни исследователи, вслед за Аристотелем, предлагали считать эпическую поэзию наследницей панегирической (гипотеза А. Хойслера о происхождении германского эпоса), другие выводили панегирические жанры из эпических (теория генезиса скальдической поэзии М.И. Стеблина-Каменского). Обращение к типологическим данным, однако, показывает, что эпический и панегирический жанры способны существовать абсолютно независимо друг от друга. Немало традиций, где представлен только один из них. Эти жанры различаются по своим базовым прагматическим и формальным характеристикам, и судя по всему, имеют принципиально разные истоки. Одно из главных различий между ними — в отношении к авторству. Эпическая поэзия является фольклором *par excellence*, коллективным знанием о прошлом, безлично передающемся из поколения в поколение при помощи сказителей. Панегирическая (и противопоставленная ей хулительная) поэзия во многих случаях является авторской, даже в рамках устной культуры: панегирик сочиняется конкретным поэтом в адрес конкретного лица (в том числе себя самого) и не воспринимается отдельно от обстоятельств своего создания. Поэт-панегирист всегда воспринимает себя как индивидуальность, зачастую именно в рамках панегирической поэзии происходит профессионализация поэтического ремесла и возникает металитературная рефлексия. Эти свойства панегирической поэзии, по-видимому, сыграли важную роль в формировании характерного для книжной культуры понятия об авторстве.

Мифология эпических певцов: контекст исполнения эпоса

Н.В. Петров, к. ф. н., ст. преп., РГГУ, Москва

В лекции ставится вопрос о соотношении эпического сказительства и мифологических поверий, на фоне и на материале которых возникают рассказы приобретения дара, о запретах на исполнение эпоса, и таким образом впервые дается детальное описание контекстуальной «эпической мифологии». Несмотря на то, что в поле зрения фольклористов попадали в основном тексты эпических сказаний, в их сети попадался и материал, квалифицируемый как второстепенный, дополняющий, записанный в результате случайного стечения обстоятельств. Поверья об исполнении эпоса и мифологические рассказы рассыпаны по сборникам полевых материалов, по подстрочным примечаниям в изданиях текстов архаического и классического эпосов, находятся в предисловиях и комментариях, в труднодоступных журнальных публикациях, в немногочисленных интервью со сказителями.

Данные тексты составляют фон исполнения эпических произведений и представляют собой причудливое соединение мифологии эпической и мифологии живой, сказительской. Связь рассказывания богатырских сказок и эпоса во время или перед охотой прослеживается для абаканских татар, сибирских народов, говорящих на уральских языках, у тунгусов — нанайцев и эвенков, у монголоязычных народов, тюркских народов.

Религиозно-магическая функция сакральных для культуры текстов проявляется в различных традициях: от русской былины (редуцированном виде)¹ и до монгольского «Гэсэра».

Поверья и запреты, связанные с исполнением эпических произведений, актуализируют следующие идеи-мотивы: плохое исполнение сказание — приход духа-хозяина сказания — наказание сказителя — смерть сказителя.

¹ В них зафиксировано поверье, крайне плохо отрефлектированное культурой севернорусских сказителей. Русские сказители в целом не являются профессиональными певцами былин (имеется в виду, что помимо исполнения эпических песен они имеют и другие занятия, рыболовство, охота, работа и пр.).

Появление богатыря из сказания или духа-хозяина помогает преодолеть дистанцию между прошлым нарратива и реальным настоящим в ситуации исполнения. Это сходно с «Поди к черту!», когда посланного к черту ребенка забирает сам черт. Важна и фигура певца, и варианты получения им дара исполнения, о чем писали Д.К. Зеленин, Б.Н. Путилов и В.М. Жирмунский.

Мифологические нарративы об обретении певческого дара и наказания за его неправильное применение (как вариант — это тексты о наказании за ошибку при исполнении эпоса), по всей видимости, генетически связаны с легендами об обретении шаманского дара, которые, в свою очередь, опосредованы социальным институтом шаманизма, ранее широко распространенном в тюрко-монгольском мире. С другой стороны, наличие такого явления, как «контекстуальная эпическая мифология» может определяться ареалом распространения богатырской сказки. В-третьих, наличие подобных мифологических рассказов может быть связано с развитыми институтами профессионального сказительства, в которые вовлечены большинство членов сообщества.

Литература:

Жирмунский В.М. Легенда о призвании певца // В.М. Жирмунский. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979. С. 397–407.

Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу: Сборник статей. Л., 1934. С. 215–240.

Лю Куйли. Народные певцы в современном Китае // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991. С. 173–178.

Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М., 2010.

Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994, С. 39–104.

Райхл К. Тюркский героический эпос. М., 2008.

Садалова Г.Д. Алтайская народная сказка: этнофольклорный

контекст и связи с другими жанрами: Автореф. дис... канд. филол. наук. М., 1992.

Таубе Э. Сказки и предания алтайских тувинцев. М., 1994.

Трояков П.А. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов // Советская этнография. 1969. № 2. С. 24–32.

Функ Д.А. Право на ошибку. Представление о запрете на искажение эпических сказаний у шорских сказителей. In: Труды отделения историко-филологических наук РАН. М., 2005. С. 268–283.

Ямаева Е.Е. Современные алтайские сказители // Как слово наше отзовется... Горно-Алтайск, 1998. С. 111.

Фольклор в черкесской диаспоре Турции: функциональные и регионально-локальные особенности

М.М. Паштова, к. филол. н., с. н. с., Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева, Майкоп, gupsa@mail.ru

Регионы компактного проживания черкесской диаспоры (Турция, страны Ближнего Востока) — уникальное по своим условиям фольклорное поле. Исследование его пространственно-временных границ, качественных характеристик, корреляции с общей информационно-коммуникативной средой адыгской диаспоры в странах проживания требует комплексного методологического подхода, использования нескольких научно-фольклористических методов: синхронистического (например, в описании локальных фольклорных традиций), структурно-семиотического (при анализе мифо-ритуального комплекса, контекстно-зависимых явлений типа *хъузрыбзэ* — традиционных поэтических иносказаний), функционального (при исследовании прагматических свойств фольклорных текстов — от архаических явлений до современных форм фольклора), сравнительно-исторического (например, при исследовании стереотипных устно-речевых явлений на стыке языка и фольклора).

Ввиду отсутствия письменности и государственных учреждений культуры и образования в диаспоре мы наблюдаем несравненно большее, чем на исторической родине, число «высокостатусных» информантов. Под этим определением подразумевается социальная (в первую очередь языковая, этноинформативная) компетентность сказителя, аутентичность сообщаемого им текста. В условиях диаспоры фольклорное слово выступает одним из эффективных инструментов социорегуляции, этнокультурного и социального удовлетворения, решения задач этнической самобытности и выживания, что объясняет его высокую сохранность и престижность.

Анализируя механизмы порождения текста, мы можем отметить, что оригинальному бытованию фольклора в среде старшего и среднего поколения диаспоры во многом способствуют современные виды внутриобщинной коммуникации: собрания в Хасах (офисах

черкесских благотворительных организаций), гостиных, на соседских и дружеских посиделках, фамильных праздниках. По своей природе, функциям и названиям они близки к коммуникативным ситуациям, имевшим место в традиционной сельской культуре. Понятно, что если раньше они были больше привязаны к обряду и различным видам хозяйственной деятельности, то теперь — к рекреативной коммуникации.

Сама ситуация «ритуализованного сидения» (*хьэщIэщ зэхэс, уэр-шэракIуэ, щысакIуэ, лъагъунлъагъу, гъунэгъуакIуэ* и т. п.), при котором в контакт входят представители различных микроэтнических и социальных групп «формирует (для исполнителя) выбор определенного жанра, а для слушателя — ожидание и готовность воспринять текст, организованный в соответствии с традициями жанра»¹.

Интересно отметить, что некоторые признаки «естественного (контактного) типа коммуникации», о котором говорит К.В. Чистов в работе «Специфика фольклора в свете теории информации», переносятся на такой вид общения, как интернет. Это в свою очередь делает виртуальное пространство местом бытования живых фольклорных явлений.

Выявление и описание местных особенностей культуры отдельных адыгских анклавов в диаспоре, сопряженное с их географической и субкультурной дифференциацией, является очевидной и необходимой задачей в плане реконструкции общеадыгской фольклорной традиции². Так, народная устно-речевая традиция четко обозначает район Узун-Яйла как особый очаг адыгской культуры в Турции. Для его научного описания мы можем использовать одноименный термин, объединяя под ним особые социально-исторические условия формирования локальной фольклорной традиции, культурные смыслы и ассоциации, хранящиеся в коллективной памяти.

Чисто географический тюркоязычный термин («Узун-Яйла» в

¹ Чистов К.В. Традиция в свете фольклористической теории // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 161.

² В этой связи освоение адыгской фольклористикой теоретического и практического опыта русской науки (Б.С. Путилов, Т.С. Канева, А.А. Иванова, В.Н. Калущков) представляется необходимым и интересным. Методологические выводы, естественно, должны диктоваться исключительно самим этническим, локальным материалом.

переводе означает «Длинное Плато») в течение более чем 150-летнего периода компактного и достаточно закрытого проживания на данной территории разнородного по субэтническому составу адыгского населения превратился в термин культурно-ландшафтный. Здесь, по некоторым данным проживает ок. 120 тыс. черкесов: кабардинцев, хатукайцев, абазин, абадзехов. По преданиям, выбор самой местности Узун-Яйла был продиктован схожестью с местами исторического проживания на Кавказе, пригодностью природных условий для традиционного вида хозяйственной деятельности — коноводства.

Материалы, собранные нами во время экспедиции 2009 г., переданные нам на хранение частные фоно- и видеозаписи, изданные ранее сборники по фольклору адыгов Турции, научно-фольклористические, этнологические и лингвистические статьи Р.Б. Унароковой¹, А.А. Ципинова², А.М. Гутова³, Б.Ч. Бижоева⁴ по более ранним экспедициям позволяют эмпирическим путем выделить основные параметры синхронного исследования.

Наиболее рельефно и детально специфика фольклорной культуры Узун-Яйлы, ментальные особенности описываемого очага культуры материализуются в своеобразном «Узун-Яйлинском нарративе». Этим понятием мы обозначаем стереотипный вербально-коммуникативный комплекс, связующий воедино семантические элементы описываемой местной традиции. Народный терминологический лексикон (следуя схеме которого мы остановились на выборе указанного термина) обозначает ряд аналогичных устоявшихся выражений: «узун-яйлэ уэршэр» («узун-яйлинский оршер» — игровые словесные поединки), «узун-яйлэ хъыбар» («узун-яйлинское предание, рассказ»),

¹ Унарокова Р.Б. Фольклор адыгов Турции (вступительная статья) // Фольклор адыгов Турции (на адыг. яз.). Майкоп, 2004. С. 15–24.

² Ципинов А.А. Фольклор зарубежных адыгов // Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: история и культура. Нальчик, 2000. С. 167–200.

³ Готов А.М. Проблема этнической самоидентификации зарубежных адыгов // Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: история и культура. Нальчик, 2000. С. 51–69.

⁴ Бижоев Б.Ч. Язык кабардино-черкесской диаспоры в Турции и на ближнем Востоке // Кабардино-черкесский язык. Том II. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 2006. С. 308–338.

«узун-яйлэ унафэ» («узун-яйлинское решение»), «узун-яйлэ хьэщIэц» («узун-яйлинский хачеш» — гостиная), «узун-яйлэ нысашэ хабзэ» («узун-яйлинский свадебный обряд»), и наконец, «ди Узун-Яйлэм» («наша Узун-Яйла», «у нас в Узун-Яйле»).

В зависимости от субкультурной самоидентификации говорящего («свой» или «чужой»), его субъективного отношения к данной локальной традиции, эпитет «узун-яйлинский» может менять свое значение от высокопрестижного (т. е. «последовательный, добротный, традиционно-адыгский») до насмешливого (т. е. «бесконечно длительный, патриархально-феодальный, кабардинский»).

Жанровый состав узун-яйлинских нарративов охватывает широкий спектр: от исторических преданий до меморатов и анекдотов. Текст отличается некоторой закрытостью, и, по выражению К.В. Чистова, «связан с весьма определенной и конкретной социальной и локальной группой, ее диалектом, уровнем сознания, структурой сознания, эстетическими вкусами, то есть этот текст принципиально эзотеричен, предназначен «для своих»¹. Вместе с тем, Узун-яйлинский нарратив (в особенности меморат) как пластичное стереотипическое явление обладает особенной «вариационной потенцией» (по К.В. Чистову²), что и обеспечивает его активное современное бытование.

Достоянием устных рассказов становится целый ряд имен носителей фольклорной традиции, народных поэтов, мастеров игры на инструментах, певцов и исполнителей: Етэч Жэткер, Берд Масей (Мацу Лъашэ), Мурадин Аунис, импровизатор и балагур, лихой табунщик Худэ, из ныне здравствующих — талантливейший джегуако Даут Бырс и другие. Буквально «на глазах» происходит фольклоризация образов недавно живших (а порой и ныне здравствующих) известных людей. Это — пользовавшиеся при жизни популярностью уважаемые патриархи Хажумар Тох, Хафиз-эфенди, Мырзэ Думэн, Казихан Апажих, а также известные лекари, кузнецы, эфенди, именитые гармонистки и владелицы девичьих салонов, вокруг имен которых формируются отдельные циклы меморатов и преданий.

Наряду с общепринятыми нормами *Адыгэ хабзэ*, устный narra-

¹ Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 232.

² Там же. С. 123.

тив Узун-Яйлы сохраняет представления о нормах, детерминированных социально-иерархическими установками. Этим, по мнению других адыгов диаспоры, представлено главное *ментальное отличие* носителей данной локальной культуры. Так, традиционно «узун-яйлинский» поведенческий текст действительно акцентирует внимание на сословном происхождении человека. Это находит свое отражение не только в бытовом общении, но и в устно-речевых клише типа: *Уэркъ шыналгэ ибжыкГыргым* (Дворянин песней не выговаривается, т. е. песнопения, произнесение хохов не достойны звания дворянина). Выраженный социальный контекст сохраняется за паремией *Зэхуэмьдэ зэдэфэркъым, зэмыфэгъу зэршыэркъым* (Неравные [в одной паре] не танцуют, несхожие не брачуются). Сословная табуация отслеживается также в истории обрядов, профессиональных функций института джегуако. Так, во время экспедиции 2009 г. нами зафиксированы сведения об оригинальном обрядово-игровом персонаже свадебного цикла шут под названием *Хакгуэ(жь)*, переводится как *Жеребец (могучий)*. Ритуальный контекст указывает на высокую семиотичность термина: персонаж присутствует исключительно в «промежуточном» доме жениха, в его задачу, в числе других, входит увеселение публики: *Хакгуэ* принимает к чаше с ритуальным напитком, отрицательно мотает «мордой» и «храпит» в нее изо всей силы, разбрызгивая содержимое на присутствующих женщин; он также должен «скакать» вдоль ряда сидящих девушек, «лягаться», «брыкаться» и т.д. Наше пространное описание этого этнографического явления оправдано тем, что роль *Хакгуэ* поручалась исключительно человеку из крепостных — *куэбжэгут, унэгут*. То же самое относится и к другому персонажу свадьбы под названием *Ипэгъуцэхуж*, к функциям которого относится сбор денег с танцующих за право выбора партнера (традиционная джегуако-хатияковская функция).

В Узун-Яйле, в сообществе с наиболее выраженным социальным расслоением, бытуют уникальные, словесно, жанрово и акционально оформленные представления об истинном благородстве, не зависящем от социального происхождения.

Вербализация концептов «благородство», «честь» в местных фольклорных текстах актуализирует синонимичность понятий

уэркзыггэ (дворянский, рыцарский стиль поведения), адыгаггэ (адыгство), лыггэ, лыфыггэ (мужество), что формирует идеал, к которому стремится каждый черкес. Фольклорный текст ставит в один семантический ряд выражения «лэпккэ кыхэкIа» («происходит из [дворянского] рода») и «цыху кыхэкIа» («происходит от [достойных] людей»). В устной традиции имеют распространение устоявшиеся тексты типа: «Лыр лакъуэс» («Родовитость в мужестве»), «Улмэ улакъуэс, нэмыс уиэмэ убеслээнс» («Если ты мужественен, то родовит, если уважаем, то дворянин»), «Пцыфыр жылэм я унэлутс» («Достойный князь — служитель народа»), «ТысыпIэмрэ унафэмрэ пцым ейс, хабзэмрэ зауэмрэ уэрккым ейс» ([Почетное] место и [право принимать] решения — за князем, хабзэ и воинский долг — за уорком), «Узыдэсыр жьантIэс» (Не стремись к почетному месту, букв.: *Где сидишь, там и жанта*).

Структурно-функциональный анализ классических и современных фольклорных нарративов в информационном пространстве диаспоры позволяет выявить их социально-прагматические функции¹. К их числу, в частности, относятся:

1) этноинформативная функция: фольклорный текст хранит и транслирует широкую информацию исторического, этнографического характера, репрезентирует для самих носителей культуры идеальный этнический образ;

2) этнопрезентативная функция: в условиях иноэтнического окружения в диаспоре устно-речевая традиция порождает стереотипы, которые можно условно обозначить как «образ для других», т. е. вербально-акциональные тексты, способствующие механизмам интеграции в среде турок, арабов и др.;

3) идентификационная функция: особенности локальной идентификации вербализуются, как правило, в местных хабарах, меморатах, анекдотах, других устно-речевых жанрах: клишированных эпитетах, инвективах, паремиях, фразеологемах, поэтических дразнилках, перебранках, перечислительных песнях. Из указанных текстов формируются групповые маркировки и этностереотипы, которые условно можно разделить на несколько разновидностей: 1. ха-

¹ Веселова И.С. Нарратология стереотипной достоверной прозы // http://www.folk.ru/Research/veselova_narratolog.php

рактизирующие собственно-адыгские микроэтнические образования (субэтнические группы, селения, районы); 2. автостереотипы (представления об адыгстве); 3. гетеростереотипы (представления о национальном характере окружающих народов — турок, авшаров, курдов, чеченцев).

4) социорегулятивная функция: фольклорный текст актуализирует требования соционормативной культуры *Адыгэ Хабзэ*; мы упоминаем лишь одну зафиксированную нами в одном из меморатов семиотическую оппозицию *цыхухгъэ-хъэггъэ*, первый компонент означает 'человечность', второй компонент (*хъэггъэ*) образован по тому же словообразовательному принципу от слова со значением 'собака' и означает противоположное отвлеченное понятие, т. е. 'низость, бесчеловечность, невоспитанность'.

5) философско-этическая функция: современный нарратив, с одной стороны, отсылает к классическим жанрам (текстам) фольклора (поговорки и пословицы, философско-дидактические предания), с другой стороны, — представляет особые индивидуально-личностные философские рассуждения, основанные на коллективных представлениях;

6) рекреативная функция: в условиях глобализации, максимальной концентрации пространственно-временных факторов возвращение к фольклору как к источнику отдохновения, ностальгических воспоминаний, в т.ч. о размеренном темпе деревенской жизни, все более часто имеет место в современной действительности. Это можно явственно наблюдать на материале видеонарративов в интернете (<http://www.facebook.com/pages/Uzunyayla-Belgeseli/153934481352484>; <http://vimeo.com/9049999>).

Установка на металогичность текста (как вербального, так и акционального) во многом определяет его статус в фольклорной культуре диаспоры. В коммуникативном пространстве черкесской общины сохраняется представление об отличительных чертах «адыгского стиля общения», таких как опосредованность, аллегоричность, диалогичность. Это отчасти связано с общими социальными условиями — отсутствием письменности и официальных профессиональных учреждений культуры и искусства, и это же объясняет некоторую инклюзивность текста в локальной традиции.

Метакоммуникативные пассажи устных рассказов (например, об общественном деятеле Кабарды XVIII в., народном философе Жабаги Казаного) порождают в свою очередь отдельные темы для их правильного «прочтения», комментирования, декодирующих разъяснений в рамках сохранившихся в диаспоре традиционных каналах коммуникации, а также в интернете. Устная традиция диаспоры обнаруживает еще большую фольклоризацию исторических персонажей, с их именами здесь может связываться ряд ритуально-мифологических и этикетных ремотиваций.

В докладе мы коснулись лишь одной локальной фольклорной традиции и более или менее подробно остановились на нескольких устно-речевых жанрах в современном коммуникативном поле адыгской диаспоры. Но и эти примеры красноречиво свидетельствуют о социальной роли фольклора в той части информационного пространства диаспоры, которая функционирует на родном языке. Если на Кавказе, в республиках, где проживают адыги, фольклор оценивается и рассматривается в настоящее время как отдельная область, сегмент национальной культуры, то в диаспоре, в системе инокультурных социально-административных образований, в условиях отсутствия письменности, профессиональной музыки и хореографии, фольклор, можно сказать, и есть сама национальная культура.

На сегодня фольклорное поле диаспоры проявляет минимальные свойства вторичности. Однако, под воздействием ассимиляционных процессов число информантов — носителей живого языка — с каждым годом уменьшается. С другой стороны, мы наблюдаем начало медленной, но неотвратимой «литературизации» (по К.В. Чистову) фольклорного поля (особенно в среде среднего и младшего поколения), связанной с освоением письменности, развитием современных средств коммуникации, контактами с исторической Родиной.

Своевременная фиксация фольклора диаспоры, организация с этой целью комплексных фольклорно-этнографических экспедиций, последующие публикации с переводами и цифровыми приложениями является одной из актуальных задач современной адыгской науки.

О «чертовых воротах», просыпанной соли и «шарфике невезения», или Магические практики в современном городе

О.Б. Христофорова, д. филол. н., проф.,
РГГУ, Москва, okhrist@yandex.ru

Давным-давно сэр Эдвард Тайлор говорил, что многие, кажущиеся странными, поверья и обычаи современных людей суть пережитки более ранних стадий развития культуры, когда эти поверья и обычаи были вполне осмысленны и необходимы. В пику ему мэтр Бронислав Малиновский утверждал, что если эти странные поверья и обычаи сохраняются, значит, они выполняют какую-то важную функцию в современной им социально-культурной среде.

Рассматривая магические практики¹ в нынешнем городе, мы можем заключить, что принципиальный спор двух отцов-основателей антропологии, в общем-то, лишен смысла. Так, в одних (крайних) случаях при сохранении формы традиционной магической практики наблюдается элиминация смысла, в других (также крайних) практика может быть включена в целую сеть мифологических интерпретаций. Между этими полюсами существует множество промежуточных форм.

Как принято классифицировать соответствующий материал и каковы обычные подходы к его анализу? Во-первых, это членение на традиционные и современные практики: этнографы и фольклористы разделяют их на основе сравнения с записями исследователей прошлого (как правило, рубежом эпох признается конец XIX в. — общий для разных гуманитарных дисциплин *fin de siecle*). При этом нередко приоритет отдается сохранившимся в современной среде традиционным формам, а новообразования расцениваются как малоинтересные (за исключением специального исследования возрастных и профессиональных субкультур). Во-вторых, это разделение на общие и

¹ Этот термин понимается здесь достаточно широко, от следования бытовым правилам (например, начертить крест на рассыпанной соли, посмотреть в зеркало при вынужденном возвращении и т. д.) до коммуникативных практик-апотропеев (тематические и контактные коммуникативные табу для профилактики несчастья) и обрядов (гадание на Святки и «снятие порчи» в городской квартире).

индивидуальные магические практики — исследователи предпочитают изучать распространенные и широко известные практики (как традиционные, так и вновь появившиеся), оставляя индивидуальные на долю психологов и психиатров.

Если говорить о традиционных и общих практиках, то, как ни странно, без особого внимания остается то, что одна и та же магическая практика может показаться и лишенным смысла «пережитком», и осмысленным, функционально нагруженным действием. Проблема заключается в разных контекстах, зависимых прежде всего от акторов и ситуаций. Мы тем самым обращаемся от «чистой» семантики к прагмасемантике и прагматике постфольклорных (да и фольклорных тоже) форм: ситуации исполнения, отношению исполнителей/интерпретаторов к практике, степени их рефлексивности, а также к умению исследователей «вскрыть» напластования рациональных, квазирациональных и откровенно мифологических смыслов и стоящих (если и не за ними, то где-то рядом) социально-психологических функций. При таком исследовательском ракурсе дихотомии «традиционный/современный» и «общий/индивидуальный» теряют принципиальное значение, что кажется только справедливым, поскольку они нерелевантны фольклорным механизмам. Имеется в виду, что индивидуальные идеи и действия в области магических представлений были источником новаций и в собственно «фольклорную» эпоху, которую вернее будет считать не застывшей моделью, а процессом постоянных изменений.

Социокультурная регуляция активности генов и ее результаты

С.А. Боринская, к. б. н., в. н. с., Институт общей генетики
им. Н.И. Вавилова РАН, Москва, borinskaya@vigg.ru

Генетическая программа каждого организма определяет особенности его развития и реакции на различные условия среды. Гены, получаемые каждым человеком от его родителей, определяют его биологическую индивидуальность. При этом гены влияют не только на морфологические, физиологические и биохимические особенности, но и на темперамент и особенности поведения. Проявление генов зависит от условий среды – как природной, так и культурной. Особенности культуры такие как традиции питания, развитие технологий, социальная структура могут выступать как факторы отбора, меняя генетические характеристики группы в чреде поколений. Программа работы генов может меняться в зависимости от раннего детского опыта, переживаемых жизненных стрессов и социальной среды. В лекции будет дан обзор исследований, показывающих, каким образом происходит взаимодействие генов и среды (включая условия воспитания, переживание одиночества и другие культурные факторы) в индивидуальном развитии и в процессе микроэволюции популяций человека.

‘Labrador Jannies’

J. Roper, PhD, Senior Researcher, University of Tartu,
Estonia, jonathan.roper@ut.ee

‘Labrador Jannies’ (2005), 22 min., is a depiction of a midwinter house-visiting custom performed by disguised villagers in southern coastal Labrador, Canada, who are known locally as ‘Jannies’. The film begins with establishing shots of the village of Mary’s Harbour by day. There then follow excerpts from interviews with half-a-dozen local people who have participated in the custom as hosts or as jannies themselves. This is followed by shots of people ‘jannying-up’, or putting on their disguises of bedsheets, masks, heavy clothes etc. We then follow a group of jannies as they make their house visits to four houses (and another one they are refused entry to). We see the fun that the hosts have in trying to guess the identity of their visitors, the pleasure the jannies take in prolonging the guessing game, the rum and cakes that are offered following successful identification, and the trips through the snow to the next house. The film ends with excerpts of a singing session that took place at the last house of the evening.

В работе Школы участвуют:

Абрамова Вероника Игоревна	к. филол. н., доц., ТПУ, Тула	istinijobraz@mail.ru
Алексеевский Михаил Дмитриевич	к. филол. н., науч. сотр., зав. сект. совр. фольклора, ГРЦФ, Москва	alekseevsky@yandex.ru
Амосова Светлана Николаевна	науч. сотр., ГРЦФ, Москва	sveta.amosova@gmail.com
Антонов Дмитрий Игоревич	к. ист. н, доц., РГГУ, Москва	antonov-dmitriy@list.ru
Архипова Александра Сергеевна	к. филол. н., доц., ЦТСФ РГГУ, Москва	alexandra.arkhipova@gmail.com
Ахметова Мария Вячеславовна	к. филол. н., зам. гл. ред. журнала «Живая старина», Москва	malinxi@rambler.ru
Астапова Анастасия Сергеевна	PhD student, Univ. of Tartu, Estonia	anastasiya.ast@gmail.com
Баженова Ольга Анатольевна	канд. культурологии, доц., СПбГУ СЭ, СПб.	olgabazhenova07@yandex.ru
Байдуж Марина Иннокентьевна	науч.сотр., ИПОС СО РАН, Тюмень	amentie@gmail.com
Берёзкин Юрий Евгеньевич	д.ист.н., зав. отд. Америки МАЭ РАН, проф. ЕУ, СПб	berezkin1@gmail.com
Боринская Светлана Александровна	к. б. н., в. н. с., Институт общей генетики им. Н.И. Вавилова РАН, Москва	borinskaya@vigg.ru
Буйских Юлия Сергеевна	к. ист. н., мл. науч. сотр., ИИФЭ, Киев, Украина	julia.buj@gmail.com
Бурлак Светлана Анатольевна	к.филол.н., ст. науч. сотр. ИВ РАН, стар. преп. МГУ, Москва	svetlana.burlak@bk.ru
Бычкова Екатерина Евгеньевна	соиск. КемГУКИ, Кемерово	una1985@mail.ru
Введенский Антон Михайлович	асп. ИРЛИ РАН, СПб	3103104@mail.ru
Волк Виталий Сергеевич	асп., МГУ, Москва	vitaly.s.volk@gmail.com
Волкова Мария Дмитриевна	ст., РГГУ, Москва	greasedfungi@gmail.com
Галева Альбина Шафкатовна	маг., ЦТСФ РГГУ, Учалы, Башкирия	wwwbib@mail.ru
Голева Татьяна Геннадьевна	науч. сотр., к.ист.н. ПГПУ, ЦРО ПК, Пермь	golevat@yandex.ru

Горева Марина Алексеевна	ст., ЧелГУ, Миасс	masya.93.93@mail.ru
Горшкова Наталья Владимировна	ст. ПГНИУ, Пермь	gorshkova.n92@yandex.ru
Давлетшина Лейла Хасановна	к.филол.н., Респуб. центр разв. традиц. культуры, Казань	leyla.davletshina@ yandex.ru
Даурова Рузана Султановна	асп., АГУ, Майкоп	gupsa@mail.ru
Доронин Дмитрий Юрьевич	асп., ИЭА РАН, Москва	demetra2@mail.ru
Дыбо Анна Владимировна	д.филол.н., проф. РГГУ, зав. отд. Ин-та языкознания РАН, член-корр. РАН	adybo@mail.ru
Заика Наталья Михайловна	к.филол.н., ст.науч.сотр. ИЛИ РАН, СПб	zaika.nat@gmail.com
Иткин Илья Борисович	к.филол.н., науч.сотр. ИВ РАН, Москва	isv@gol.ru
Канева Ирина Александровна	асп., ЦТСФ РГГУ, Москва	irakaneva@mail.ru
Kelly Catriona	Dr. Prof., New College, Oxford	catriona.kelly@ new.ox.ac.uk
Клейнер Юрий Александрович	д. филол. н., проф. СПбГУ, СПб	yurikleiner@hotmail.com
Климова Ксения Анатольевна	преп., к.филол. н., МГУ, Москва	kklimova@list.ru
Клюйкова Екатерина Александровна	ст., ПГНИУ, Пермь	nesef@rambler.ru
Ключева Мария Аркадьевна	к. искусствовед., доц., МарГУ, Йошкар-Ола	keymachine@yandex.ru
Костриченко Алина Андреевна	Асп. ВГУ, Воронеж	murenkova@gmail.com
Козинцев Александр Григорьевич	д.ист.наук, гл. науч. сотр. МАЭ РАН, проф. СПбГУ, СПб	agkozintsev@gmail.com
Козлова Анна Владимировна	ст., СПбГУ, СПб	akel1a@rambler.ru
Козлова Ирина Владимировна	сотр. РГПУ, СПб	matira@dobre.ru
Козьмин Артём Викторович	к. филол. н., науч.сотр. ЦТСФ РГГУ, Москва	kozmin@gmail.com
Комелина Наталья Геннадиевна	к. филол. н., науч.сотр. ИРЛИ РАН, СПб	komlng@mail.ru
Королёва Светлана Юрьевна	к. филол. н., ПГНИУ, Пермь	petel@yandex.ru

Кузьмина Мария Юрьевна	асп., КГУ, Курск	Ma-RUS-ja@yandex.ru
Левкиевская Елена Евгеньевна	д. филол. н., ст. науч. сотр. ИСЛ РАН, Москва	elena_levka@mail.ru
Липатова Антонина Петровна	к. филол. н., УГПУ, Ульяновск	antonina.antonina282@yandex.ru
Литвин Евгения Александровна	маг., СПбГУ, СПб	evgenya.litvin@gmail.com
Ляхова Юлия Викторовна	ст., РГТУ, Москва	liachova@gmail.com
Лобанова Людмила Сергеевна	науч. сотр., ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар	sergejluda@mail.ru
Лурье Михаил Лазаревич	к. искусств. н., ЕУ, СПб	mlurie@inbox.ru
Майзульс Михаил Романович	преп. РГТУ, Москва	maizuls@gmail.com
Макаров Семен Семенович	асп., СВФУ, Якутск	others3@mail.ru
Малахов Александр Сергеевич	ст., ОмГПУ, Омск	schwarcroza@mail.ru
Мороз Андрей Борисович	д. филол. н., проф., РГТУ, Москва	abmoroz@yandex.ru
Муртузалиев Юнус Муртузалиевич	науч. сотр., ИЯЛИ РАН, Махачкала	yunus2007@yandex.ru
Напольских Владимир Владимирович	д. ист. н., проф. УдмГУ, член-корр. РАН, Ижевск	vovia@udm.ru
Наумова Юлия Николаевна	асп., ЦТСФ РГТУ, Москва	iulia.naumova@gmail.com
Неклюдов Сергей Юрьевич	д. филол. н., проф., РГТУ, Москва	sergey.nekludov@gmail.com
Николаев Дмитрий Сергеевич	к. филол. н., преп. ЦТСФ РГТУ, Москва	dsnikolaev@gmail.com
Николаева Светлана Валерьевна	преп., ПИИ, СПб	nikolaeva@eu.spb.ru
Онисенко Светлана Владимировна	соиск., КНУ, Киев, Украина	s_potapenko@meta.ua
Паштова Мадина Михайловна	к. филол. н., н. с., АРИГИ, Майкоп, Республика Адыгея	gupsa@mail.ru
Пенская Дарья Сергеевна	асп., РГТУ, Москва	d.penskaja@gmail.com
Переверзева Светлана Игоревна	преп., ИЛ РГТУ, Москва	p_sveta@hotmail.com
Петров Никита Викторович	к. филол. н., ст. преп., РГТУ, Москва	nik.vik.petrov@gmail.com

Петрова Наталья Сергеевна	маг. ЦТСФ РГГУ, метод., РГГУ, Москва	pena.talya@gmail.com
Радченко Дарья Александровна	к. культурологии, Москва	Darya_radchenko@mail.ru
Розова Кира Евгеньевна	асп., РГГУ, Москва	jalokivi@yandex.ru
Roper Jonathan	PhD, Senior Researcher, Univ. of Tartu, Estonia	jonathan.roper@ut.ee
Сафьянова Мария Андреевна	асп., ТГУ, Тюмень	intancta@rambler.ru
Соколова Анна Дмитриевна	асп., ИЭА РАН, Москва	annadsokolova@gmail.com
Сомин Антон Александрович	ст., РГГУ, Москва	somin@tut.by
Суркова Жанна Игоревна	ст., МГУ, Москва	chuharka@yandex.ru
Тодуа Эсма Вахтанговна	асп., АН Абхазии, АГУ, Сухум, Абхазия	esma-todua@meil.ru
Uniat Myroslava	Graduate student, University of Alberta, Edmonton, Canada	myroslav@ualberta.ca
Филиппова Ирина Александровна	к. филол. н., науч. сотр., МаГУ, Магнитогорск	irina0422@mail.ru
Хакунова Эльза Хамедовна	науч. сотр., АГУ, Майкоп, Республика Адыгея	khakunchik@mail.ru
Ходжаева Екатерина Анисовна	к. соц. н., доц., КГТУ, Казань	ekatherina.khodzhaeva@gmail.com
Христофорова Ольга Борисовна	д. филол. н., проф., РГГУ, дир. ЦТСФ, Москва	okhrist@yandex.ru
Черванёва Виктория Алексеевна	к. филол. н., доц. ВГПУ, Воронеж	viktoriya-chervaneva@yandex.ru
Шевелева Александра Игоревна	маг., РГГУ, Москва	asheveleva@gmail.com
Шкапа Мария Валерьевна	асп., ИЯ РАН, Москва	mashashkapa@gmail.com
Шувалова Ирина Олеговна	маг., РГГУ, Москва	i.o.shuvalova@gmail.com
Югай Елена Федоровна	к. филол. н., Вологда	leta-u@yandex.ru