

Российский государственный гуманитарный университет  
Russian State University for the Humanities



R G G U B U L L E T I N

№ 9 (71)/11

Scientific journal

*Philology. Literature and Folklore Studies Series*

Moscow  
2011

В Е С Т Н И К Р Г Г У

№ 9 (71)/11

Научный журнал

Серия «Филологические науки.  
Литературоведение и фольклористика»

Москва  
2011

УДК 821(05)  
ББК 82.3(0)я5

Главный редактор  
Е.И. Пивовар

Заместитель главного редактора  
Д.П. Бак

Ответственный секретарь  
Б.Г. Власов

Главный художник  
В.В. Сурков

Редакционная коллегия  
серии «Филологические науки.  
Литературоведение и фольклористика»:

В.И. Тюпа – ответственный редактор  
Д.П. Бак  
М.Н. Дарвин  
В.В. Лазутин – заместитель ответственного редактора  
Д.М. Магомедова  
В.Я. Малкина  
С.Ю. Неклюдов  
Н.С. Павлова  
Н.И. Рейнгольд  
П.П. Шкаренков

## СОДЕРЖАНИЕ

### **Механизмы жизнедеятельности традиции**

---

<i>С.Ю. Неклюдов</i>	
Мифологическая традиция и мифологические модели .....	11
<i>А.В. Панюков</i>	
Фольклорная традиция как самоорганизующаяся система: к постановке проблемы .....	34
<i>М.Д. Алексеевский</i>	
Фольклористика между текстом и контекстом .....	42
<i>А.С. Архипова</i>	
Пантофлевая почта – еврейский телеграф – сарафанное радио – агентство ОБС: устный речевой жанр в поисках самоназвания .....	58

### **Структура и функция устного текста**

---

<i>А.В. Козьмин</i>	
Перечисление рыб: нарративная ретардация и мифология .....	74
<i>Г.М. Казаков, Н.В. Петров</i>	
Сюжетные функции перебранок в эпической поэзии (саги и былины) .....	84
<i>Д.С. Николаев</i>	
Двучленные эпитеты в ранней ирландской поэзии .....	108
<i>М.Л. Лурье</i>	
Городская песня в деревне (из старой дискуссии о <i>новых песнях</i> ) .....	124
<i>Н.Н. Вохман</i>	
Функционирование городских песен в деревенской традиции .....	141
<i>В.Е. Добровольская</i>	
«Зеленые пальцы» и «сообразительные живучие умнички»: запреты и предписания в субкультуре цветоводов .....	148

---

**Мотив, образ, фольклорная ономастика**

---

- О.Б. Христофорова*  
Что делает приговорщик, или полисемия как механизм  
порождения мотива ..... 166
- Е.Н. Дувакин*  
Сибирские легенды о первых шаманах:  
мотивный состав и ареальное распределение ..... 178
- А.А. Соловьева*  
Демоны и экзорцисты современного Улан-Батора ..... 199
- А.Б. Мороз*  
«Календарная агиография»: имя и образ святого  
в календарных паремийных текстах ..... 216
- М.В. Ахметова*  
Русская неофициальная топонимия: генезис и узус ..... 228

---

**Экспедиции**

---

- М.М. Каспина*  
Календарные обряды и фольклор в воспоминаниях евреев Украины ... 238
- Н.В. Возякова*  
Фольклорная память vs память исполнителя  
(на примере испанского романа «Рико Франко») ..... 256
- Е.В. Милюкова*  
Сейшельские экспедиции 2008–2009 гг. .... 273
- Л.Д. Бетту*  
Традиционные запреты долган ..... 287

---

**Рецензии**

---

- А.В. Козьмин*  
Рец.: Бейли Дж. Три русских народных лирических размера. М.:  
Языки славянской культуры, 2010. 584 с. .... 298

<i>Н.В. Петров</i>	
Фольклорный как иностранный. Рец.: Бобунова М.А., Хроленко А.Т. Словарь языка русского фольклора: лексика былины. Курск, 2006. 314 с. ....	305
<i>А.В. Рафаева</i>	
Указатели и статистика. Рец.: Козьмин А.В. Сюжетный фонд сказок: структура и система. М.: РГГУ, 2009. 110 с. ....	308
<i>К.Е. Розова</i>	
Рец.: До и после литературы: тексты «наивной словесности» / Сост. А.П. Минаева. М.: РГГУ, 2009. 530 с. ....	313
Abstracts .....	322
Сведения об авторах .....	330
General data about the authors .....	332

## CONTENTS

### **Mechanics of tradition's life and function**

---

<i>S.Yu. Necklyudov</i> Mythological tradition and mythological models .....	11
<i>A.V. Panyukov</i> Folk tradition as a self-organizing system: The problem statement .....	34
<i>M.D. Alekseevsky</i> Folklore studies between text and context .....	42
<i>A.S. Arkhipova</i> Pontoflevaja post, Judishe telegraph, radio 'sarafan' and agency OWS: The oral verbal genre in search of it's own name .....	58

### **Structure and function of oral text**

---

<i>A.V. Kozmin</i> A list of fishes: Narrative retardation and mythology .....	74
<i>G.M. Kazakov, N.V. Petrov</i> Squabbles as a plot devices in the epic poetry (sagas and bylinas) .....	84
<i>D.S. Nikolayev</i> Compounded epithets in early Irish poetry .....	108
<i>M.L. Lurie</i> Urban song in the country (from an old discussion around modern folk songs) .....	124
<i>N.N. Vokhman</i> The functioning of urban songs in a village life .....	141
<i>V.E. Dobrovolskaya</i> "Green fingers" and "sharp hardy clever things": Proscriptions and prescriptions in the subculture of flower growers .....	148



<b>Folkloric motifs, images and onomastics</b>	
<hr/>	
<i>O.B. Khristoforova</i>	
What the prigovorschik does, or The polysemy as a motif maker . . . . .	166
<i>E.N. Duvakin</i>	
Siberian legends about the first shaman: Motif repertoire and their areal distribution . . . . .	178
<i>A.A. Solovyova</i>	
Demons and exorcists of modern Ulan-Bator . . . . .	199
<i>A.B. Moroz</i>	
“Calendar hagiography”: The saint’s name and image in the calendar paremias . . . . .	216
<i>M.V. Akhmetova</i>	
Russian informal toponymy, its usage and genesis . . . . .	228
<b>Field research</b>	
<hr/>	
<i>M.M. Kaspina</i>	
Jewish calendar: Customs and folklore in the memories of the Ukrainian Jews . . . . .	238
<i>N.V. Voziakova</i>	
Folk memory vs. performer’s memory (the Spanish ballad Rico Franco) . . . .	256
<i>E.V. Milukova</i>	
Seychelles expeditions 2008–2009 . . . . .	273
<i>L.D. Bettu</i>	
Traditional proscriptions of the Dolgan . . . . .	287
<b>Reviews</b>	
<hr/>	
<i>A.V. Kozmin</i>	
Book review: Bejli J. Tri russkih narodnyh liricheskikh razmera. Moscow: “Languages of Slavic culture”, 2010. 584 p. . . . .	298

<i>N.V. Petrov</i>	
Traditional as a foreign. Book review: Bobunova M.A., Hrolenko A.T. Slovar jazyka ruskogo folklora: leksika bylina. Kursk, 2006. 314 p. ....	305
<i>A.V. Ragoza</i>	
Indices and statistics. Book review: Kozmin A.V. Motif background of fairy tales: structure and system. Moscow: RSUH, 2009. 110 p. ....	308
<i>K.E. Rozova</i>	
Book review: Do I posle literatury: teksty "naivnoj slovesnosti" / Ed. by A.P. Minaeva. Moscow: RSUH, 2009. 530 p. ....	313
Abstracts .....	322
General data about the authors .....	332

### МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ

В статье рассматриваются такие мифологические структуры в повествовательных текстах, которые не возводятся к мифам данной традиции или какой-либо импортируемой извне культуры, но возникают как результат спонтанного действия объективных законов сюжетосложения. Подобные структуры (*мифологические модели*) каким-то образом удерживаются культурой или присущи ей по определению. Их можно представить как относительно простые схемы – например, как аннотации традиционных мотивов из фольклорных указателей.

Элементарные семантические единицы (семы), из которых строятся мотивы, не только способны непосредственно реализовывать имеющиеся у них смысловые «валентности», составляя элементарные семантические пары, но также могут связываться в цепочки и в многомерные сетевые структуры; при этом они как бы «знают» о возможностях соединений следующих звеньев «цепочки». Очевидно, именно подобные «семантические перспективы» являются важнейшим фактором сохранения программ, по которым работают текстопорождающие механизмы традиции.

*Ключевые слова:* мифология, фольклорная традиция, устный текст, мифологический мотив, мифологическая модель, структура и семантика фольклора, сюжетосложение.

#### 1.

В своих трудах по исторической поэтике Е.М. Мелетинский разработал стройную стадиально-типологическую концепцию, согласно которой развитие литературного процесса происходит в определенной эволюционной последовательности:

... словесное искусство восходит к мифу, а миф, в свою очередь, неотделим от обряда, литературная история начинается с комплекса

«миф–ритуал», который является первоначальным источником всей духовной культуры и содержит синкретическое ядро (с точки зрения формальной, а также идеологической) религии и донаучных представлений, музыки, танца, театра и поэзии<sup>1</sup>.

Эта схема развития, свободная от крайностей классического эволюционизма, имеет богатые объяснительные возможности, которые были продемонстрированы Е.М. Мелетинским в его работах, содержащих анализ под данным углом зрения основных жанров повествовательной словесности в фольклоре и литературе (сказки, эпоса, романа и новеллы). Одним из центральных объектов подобного анализа является структура мифологического сюжета и мифологического мотива, которые рассматриваются на материале устной архаики, а также классических мифологий древности и средневековья, объясняемых опять-таки через «живую архаику»; те же структуры обнаруживаются в устной и литературной повествовательной словесности.

Проблема исторической преемственности и взаимодействия традиций в этих исследованиях (как и у В.Я. Проппа в «Исторических корнях волшебной сказки» и в других работах типологической направленности) обычно не затрагивается и во всяком случае не является предметом подробного рассмотрения; не подлежат специальному обсуждению и прочие аспекты хранения, передачи, воспроизводства текстов устной традиции.

В наше время вряд ли кто-либо из фольклористов усомнится в том, что многие сюжеты (в первую очередь сказочные, но не только) распространяются по миру путем передачи от одной культуры к другой – даже с учетом всех критических пересмотров самых основ миграционизма, от Бенфея до современной историко-географической школы. Иными словами, та или иная сказка, прочно освоенная определенной традицией, в подавляющем большинстве случаев является не возникшей в рамках данной традиции, а получена ею извне. Обретение подобным текстом этноспецифических признаков происходит при его адаптации культурой-восприимчиком, в том числе (и едва ли не в первую очередь) – при взаимодействии заимствованного продукта с «низшей» мифологией данного региона. При этом результаты такой адаптации отнюдь не сводятся к «перелицовке» картины сказочного мира, его «поверхностного слоя», его декорума, социально-экономического и природного фона. В национальных редакциях международных («бродячих») сюжетов на основе местных обычаев, поверий, преданий могут возникать новые эпизоды и даже целые сюжетные ходы, встраивающиеся в «исходные» фабульные структуры или совсем замещаю-

щие их; об этом свидетельствует сравнительный анализ разномациональных версий какого-нибудь одного отдельно взятого сюжетного типа (согласно каталогу AaTh).

Соответственно, если «исторические корни» волшебной сказки восстанавливаются по этнографическим материалам народов Океании или аборигенов Америки (в фольклоре которых, кстати, данная жанровая разновидность в своих «классических» формах как раз не представлена), то отсюда не следует, что ее сюжеты складывались именно здесь, а затем распространились по миру. Результаты подобных реконструкций лишь репрезентируют тип не дошедших до нас архаических традиций, предположительно лежащих в основе сказки и относящихся к тем эпохам и регионам, к которым мог относиться процесс их зарождения.

Конечно, существуют традиции, которые на протяжении длительного времени имели непрерывную линию исторического развития, включающего прямой переход от дописьменного состояния к «книжной» культуре. Можно представить себе, что в подобных случаях (прежде всего в древних цивилизациях Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая) для культурных текстов, появляющихся уже в «письменный» период жизни сообщества, вполне реально опора на мифологические сюжеты и образы, сохраняемые именно в данной традиции. Скажем, в китайской или индийской словесности мы с полным правом можем искать опору конкретно на китайскую или индийскую мифологию, то есть формулировка типа «От мифа к эпосу (роману и т. д.)» здесь вполне способна обрести «плоть» реального историко-литературного процесса<sup>2</sup>.

Это не столь очевидно для большинства цивилизаций, которые сложились в более позднее время и имеют опору не в собственной архаике, а в полученных извне «классических» традициях, сформировавшихся далеко за пределами соответствующего региона. В этих случаях импортируемый «культурный продукт», как правило, вступает в конфликт с местным ритуально-мифологическим субстратом, подавляя полноценную реализацию автохтонных фольклорных традиций, которые имеют шансы появиться лишь в составе «фольклоризмов», цитируемых «культурными текстами» более позднего времени. При этом подобное подавление происходит не только в культуре «высокой», профессиональной, санкционированной сверху, но и в «низовой», спонтанной.

Итак, обрядово-мифологические структуры, выявляемые в текстах повествовательной словесности, в большинстве случаев не возводятся к мифам именно той традиции, к которой эти тексты относятся. Существенно, однако, что данные структуры подчас не выводятся и из текстов «вторичной», импортируемой культуры –

их появление представляет собой результат некоего спонтанного процесса, более сложного, чем прямая редупликация, непосредственная опора на предшествующие текстуализованные формы. Речь скорее должна идти о неких матрицах, ячейки которых заполняются уместными семантическими элементами, предоставляемыми данной культурной традицией. Подобные спонтанно возникающие структуры надо рассматривать как своего рода мифологические модели, каким-то образом удерживаемые культурой или присущие ей по определению<sup>3</sup>.

В первом приближении подобные мифологические модели могут быть представлены как относительно простые структурные схемы – например, на основе аннотаций традиционных мотивов, из которых составлены практически все фольклористические сюжетно-мотивные указатели:

– В начале времен двое персонажей соревнуются в создании земли и / или людей. Один нередко является или становится хозяином нижнего мира<sup>4</sup>.

– При создании людей творец не сразу достигает совершенства. Первые варианты творения отвергнуты, затем найдены подходящие форма и материал<sup>5</sup>.

– В начале времен или после гибели остальных людей остаются брат и сестра либо мать и сын. Они вступают в брак, от них происходят современные люди<sup>6</sup>.

– Мертвый муж ходит к жене после смерти. Спит с ней. Она беременеет...<sup>7</sup>.

– Мифическое существо вступает с женщиной в любовные отношения. Она беременеет и рождает страшное существо...<sup>8</sup> и т. п.

Модели такого рода (по крайней мере, их основной набор) предположительно возникли и обрели устойчивость еще до письменной эпохи развития человеческого общества, в рамках тотально устной архаики, а многие, видимо, – и весьма задолго до этой эпохи<sup>9</sup>.

## 2.

Как было сказано, мифологические модели обнаруживаются и в тех текстах, в которых трудно или невозможно заподозрить связь не только с автохтонной мифологической традицией, но вообще с какой-либо реальной мифологией. Разберем несколько примеров.

### **Пример 1.**

Пара первопоселенцев-староверов (два брата или отец с сыном) бежали из Москвы в лесное ущелье (дол), где скрывались; после того как там «долго-долго жили, и семьи пошли», вышли наружу

и основали село Самодуровка<sup>10</sup>. Рассказывается об этом следующим образом:

А потом, значит, когда все утихло – все-таки связь они держали с Москвой, – революция прошла, они стали выходить из лесу, смотреть. Стали потихоньку спускаться из лесу в низину. Вот как раз они Верховый конец <...> заселили.

Когда стали спускаться они, напали на родник. <...> У ней очень много шло воды, сейчас уж мало стало идти. А раньше много, и образовалась река. И вот она так и текла. У нас родников еще тут много: 12 родников в селе. Все они выходят в одну речку.

А потом, когда все утихло, начали строитцы. И вот постепенно, постепенно... Но сами климовцы, они были в самом Верховом конце поселены. А уж это наезжие тут всякие... Никого тут не было... Ни единой души тут не было, было чисто поле... <...> Вот самы федосеевцы (монашки) и пришли в самом начале, позже поморцы пришли. А церковные пришли еще позже. <...>

Вот старик – у него было два сына и две дочери – он их поженил на своих дочерях. И вот – это сколько там время было – уже оне, родители, вымерли, там были похоронены. А они выселились вот туда, в конец села Самодуровки. И пошло расселение.

А тут уже приезжие всякие: и чувашаи, и мордва, и татары. Заселены были те концы, а это здесь уже отростки были<sup>11</sup>.

В сюжетной основе этих преданий обнаруживаются следующие мотивы:

1. Признаки времени первотворения: родник, из которого происходит река (*А раньше много [воды в роднике], и образовалась река*), незаселенный мир (*Никого тут не было... Ни единой души тут не было, было чисто поле...*) с чертами золотого века, впоследствии оскудевающего (*У ней очень много шло воды, сейчас уж мало стало идти*).

2. Начало человеческого рода в результате incesta братьев и сестер (*Вот старик – у него было два сына и две дочери – он их поженил на своих дочерях...*).

3. Выход людей, уцелевших после природной / социальной катастрофы, из замкнутых / потаенных мест первоначального обитания (*революция прошла, они стали выходить из лесу, смотреть. Стали потихоньку спускаться из лесу в низину. Вот как раз они Верховый конец <...> заселили <...> сами климовцы, они были в самом Верховом конце поселены. <...>*); последующее расселение размножившейся популяции первопоселенцев (*А они выселились вот туда, в конец села Самодуровки. И пошло расселение*); появление других людей (*А уж это наезжие тут всякие... Вот самы федосеев-*

*цы и пришли в самом начале, позже поморцы пришли. А церковные пришли еще позже. <...> А тут уже приезжие всякие: и чуваши, и мордва, и татары).*

Первый из перечисленных мотивов известен, в частности, по эпическим зачинам в фольклоре народов Центральной Азии и Сибири, где в форме однородных грамматических синтагм дается реестр первообъектов нарождающегося мира (гора, река, дерево, первый человек и т. д.), изначально представленных в «эмбриональной» форме. Одним из основных первообъектов является и «перво-водоем», также рождающийся из своей «праформы» (лужицы, ручья, источника и т. д.):

Когда исполненная блаженства гора Сумеру была холмом, / Когда сандаловое дерево Кальпаврикша было кустом, / Когда Ганга-река была ручьем... / Когда море Сун лужей было. / Когда гора Сумеру камешком была, / Крайнее дерево было кустом...; Когда гора Сумеру холмиком была, / Когда море Сун лужей было. / Когда гора Хэнтэй-хан утесом была... (монг.); Когда толстое дерево еще кустиком было..., / Когда река Ангара широкая (~ Ангара – большое море) еще ручейком текла... (бурят.)<sup>12</sup>.

Этот изначальный мир пуст, в нем еще нет людей:

В давней-давней давности, / Когда ныне живущего народа не было. / В раннее-раннее, древнее время, / Когда нас, теперешних, не было...; Прежде этого века, / Когда нынешних людей не было. / В ранний век, / Когда теперешних людей не было... (алтайск.)<sup>13</sup>; Глянул [только что созданный герой Эр-Соготох] на красный угол – домочадцев нет. Глянул на левую сторону – работников нет. На правую сторону глянул – служителей нет<sup>14</sup>.

Мотив инцестуального происхождения людей (второй мотив) широко известен мировой мифологии<sup>15</sup>, ср., например, в айском фольклоре, где представлены обе его модели – и «вертикальная» (отец–дочь), и «горизонтальная» (брат–сестра):

... богини, которых он встречал, на самом деле небесные звезды – Вечерняя звезда, Полночная звезда и Утренняя звезда. Теперь уже у каждой из них родился ребенок – мальчик и две девочки <...> «Одной ты владей, двух других отдай друг другу, и, в таком случае, вы будете рожать детей; и их, в свою очередь, если будете отдавать друг другу, то они будут размножаться. Это и будут люди». Таким образом тот бог изрек<sup>16</sup>.

Кровосмесительный союз первопредков, которые осознаются как брат и сестра, является вынужденным: во время первотворения



у прародителей, единственной пары на земле, нет выбора; ситуация повторяется в случае космических катастроф, после которых продолжателями рода остаются только брат с сестрой (или отец с дочерью)<sup>17</sup>.

Та же модель кровосмесительных связей может зеркально воспроизводиться в эсхатологическом пророчестве:

Конец миру – будет. А конец свету – никогда. <...> И семь городов, по семь будет младенцев. В один город будут сходиться. <...> И потом будут век разнабжаться (размножаться) опять: как разнабжались и батька с дочкой, дочка с братом там... Будут разнабжаться. А конец свету! – не будет!<sup>18</sup>

Таким образом, появление подобных связей амбивалентно: с одной стороны, оно обуславливает сохранение человеческого рода, но, с другой – по-видимому, является одним из признаков конца света, показателем греховности вырождающегося человечества, проявления «хаоса на уровне семейных отношений» (Е.М. Мелетинский).

Наконец, мотив выхода уцелевших людей из потаенных мест, в которых они спасались от катастрофы, также известен мифологическим традициям и может быть проиллюстрирован, например, соответствующими центральноазиатскими генеалогическими преданиями<sup>19</sup> – как книжными, так и устными:

... над монголами одержали верх другие племена и учинили такое избиение [среди] них, что [в живых] осталось не более двух мужчин и двух женщин. Эти две семьи в страхе перед врагом бежали в недоступную местность, кругом которой были лишь горы и леса и к которой ни с одной стороны не было дороги, кроме одной узкой и труднодоступной тропы <...> Среди тех гор была обильная травой и здоровая [по климату] степь. <...> Когда среди тех гор и лесов этот народ размножился и пространство [занимаемой им] земли стало тесным и недостаточным, то они <...> все вместе откочевали и вышли из той теснины на простор степи<sup>20</sup>.

И так они, взявши свой скот, пошли в горы; среди горных утесов пробираясь по дороге, пробитой горными баранами, поднялись на гору и стали на верхнем уступе ея. <...> Посреди же гор была безпредельная площадь, где текли реки и ручьи, было много разных плодовых деревьев, разнообразные виды трав. Поселившись в этой земле [Эркене-кон], они воздали благодарение Богу. <...> Более четырехсот лет они жили в Эркене-коне, стада скота их так размножились, что им стало тесно. <...> Несколько дней и ночей они выбирались из гор <...> и, занявши отцовския земли, стали господствовать во всех Татарских областях<sup>21</sup>.

От этого побоища уцелела только одна старуха Хонджи-Харэм в черной шубе. Она подумала: «Весь Мангысов народ избит: что я буду тут одна оставаться! Пойду искать мужа». <...> Емеген согласилась выйти за него [встречного старика] замуж, и у них множество детей народилось, так что народ стал не помещаться на горе. Старики порешили вывести народ с горы; на пути лежало море. <...> От тех, которых спасли старики, пошло человечество...<sup>22</sup>

### Пример 2.

Вот несколько цитат, взятых из разных источников (нищенские ламентации; интервью с беспризорниками; этнографические записи писателей и журналистов; блатные частушки):

На мне нет фигуры, / На мне нет лица. / Спородила мне мать / Без посредством отца<sup>23</sup>; ни папы, ни мамы нету: чужая тетя из жалости родила...<sup>24</sup>; Ни родителей, ни брата, ни сестры, ни родственников<sup>25</sup>; публичная девка! <...> Пу-бли-чная!.. Это значит ничья: ни своя, ни папина, ни мамина, ни русская, ни рязанская, а просто – публичная!<sup>26</sup>; Где моя родина, где папа и мама – не знаю<sup>27</sup>; А я не мамина, а я не папина, / Я на улице росла, меня курица снесла!<sup>28</sup>; Бесфамильные, фамилии запомнили, отцов в глаза не видали, матери бульваром ходят и жительство имеют неопределенное<sup>29</sup>.

В этих текстах, с помощью одинаковых образов передающих сходные (если не тождественные) идеи абсолютного одиночества, безотцовщины, сиротства, обнаруживаются мотивы, имеющие следующие мифологические соответствия:

1. Первый человек сначала не имеет человеческого облика (*На мне нет фигуры, / На мне нет лица...*) и определенного места в мире (*Где моя родина... – не знаю; Бесфамильные, фамилии запомнили... и жительство имеют неопределенное; ни своя, ни русская, ни рязанская...*).

2. Первый человек появляется на свет без отца (*Спородила мне мать / Без посредством отца*) или вообще без помощи родителей (*А я не мамина, а я не папина...; ни папина, ни мамина...; где папа и мама – не знаю; ни папы, ни мамы нету: чужая тетя из жалости родила; отцов в глаза не видали, матери бульваром ходят*).

3. Рождение из яйца или, если быть более точным, рождение в виде яйца (*Я на улице росла, меня курица снесла*).

Первая тема – «безвидности», «безобразности» человека – может быть соотнесена с мотивом отсутствия у изначально созданных людей завершенного облика (у них нет рта, ануса, пениса, ушей, гениталий и т. п.<sup>30</sup>). В сказочно-эпической традиции Юго-Восточной, Южной и Восточной Азии появление на свет героя может описы-

ваться как рождение женщиной чего-то бесформенного – тыквы, мешка, мешка с яйцами, куска мяса<sup>31</sup>:

Однажды бедная шанская женщина родила голову без тела (тайск.)<sup>32</sup>; А через девять месяцев у нее родилось странное дитя. Ребенок был круглый, словно кокосовый орех, без рук и без ног (тьямск.); В давние времена у одной женщины родился безобразный ребенок. Он был похож на тыкву (седангск.); Точно в срок у женщины наступили роды, и она родила мешок (тхайск.)<sup>33</sup>; Тогда она... родила, но не ребенка, а кусок мяса, поросший волосами... (вьетск.)<sup>34</sup>; Его жена забеременела, и <...> у нее родился мясной шарик, походивший на яйцо. Супруги сочли это за дурное предзнаменование, положили шарик в корзину, отнесли в горы и оставили среди камней. Вернулись туда через семь дней – оболочка мясного шарика раскрылась, и на свет появилась девочка (японск.)<sup>35</sup>; «...я в великой печали распоролла свой живот. Тобюю ведь прежде был дарован мне [дар родить] сотню сыновей, у меня же родился комок мяса вместо сотни сыновей»<sup>36</sup>.

Обширные эпические соответствия (вплоть до дословных совпадений!) имеет мотив незнания о своем месте в мире и о своем происхождении:

Бесфамильные, фамилии запомнили... и жительство имеют неопределенное;  
ни своя, ни русская, ни рязанская...;  
Где моя родина... не знаю  
А я не мамина, а я не папина...;  
ни папина, ни мамина...;  
ни папы, ни мамы нету;  
где папа и мама, не знаю

Если б я с неба упал, инеем был бы одет; если б из подземного мира вышел, землей был бы покрыт

Ни почтенного господина батюшки, ни почтенной госпожи матушки не знавал (якутское олонхо «Эр-Соготох»)<sup>37</sup>

За эпическим сиротством-одинокчеством (Эр-Соготох, собственно, и значит ‘муж-одинокий’), в свою очередь, угадывается мифологическое одинокчество первого человека на земле<sup>38</sup>.

Что же касается рождения мифологического персонажа из яйца (часто имеется в виду «первосущество»), то данный мотив распространен чрезвычайно широко в разных регионах Америки, Океании, Южной и Юго-Восточной и Восточной Азии, Восточной Европы, Сибири и циркумполярной зоны<sup>39</sup>. Речь при этом может идти не только о яйце птицы (колибри, орла, казуара, гусыни, горлинки и т. д.), змеи, черепахи, даже мухи, вши, но также Солнца, разных женских духов и, наконец, о яйцах, найденных в утробе убитой женщины, посланных с неба или вообще неизвестно откуда

С.Ю. Неклюдов

взявшихся; вспомним также яйцо, из которого вышли Елена и Полидевк.

### Пример 3.

В шуточной песне о многодетном одесском старьевщике Хаиме рассказывается следующее:

Жил на свете Хаим,	«Хаим, ты лавочку закрой!»
Всеми уважаем,	Голодом снедаем
Жил на свете – шмотки собирал.	Помер бедный Хаим,
Жена его Рая,	И пришлось его похоронить.
Супруга молодая,	Жена его Рая,
Деток приносила каждый год:	Супруга молодая,
То приносит двойню,	Деток продолжала приносить.
То приносит тройню,	Смотрит народ на это чудо:
То приносит сразу целый взвод	«Дети появляются откуда?
[...]	Видно, Хаим с того света
Часто в дружеской беседе	Продолжает дело это.
Говорят ему соседи:	Хаим, ты лавочку закрой!» <sup>40</sup>

Ирония здесь заключается в контрасте вероятных причин продолжающегося деторождения Раи, с одной стороны, и «мистическим» истолкованием этого явления внешними наблюдателями («соседями») – с другой. С противоположной «по вектору» интерпретацией мы сталкиваемся в песне «Домовой», героиню которой в отсутствие «некрасивого и седого» мужа начинает посещать некто, выдающий себя за «доброе домового» – он «гладит ее нежною рукой» (одно из самых распространенных проявлений домашнего духа!), проводит с ней ночь, а наутро удаляется; по словам окружающих, «домовой тот на соседа был похож»<sup>41</sup>; напомним, что суседко, суседушко – одно из распространенных названий домового, «соседствующего в избе с людьми»<sup>42</sup>.

Следует добавить, что «сосед» в качестве любовника при отсутствующем муже в городской фольклорной традиции фигурирует неоднократно. Так, в популярной песне «Письмо» («А за окном [~ а на дворе] хорошая погода...») речь идет о «соседе Егорке» («соседом» он именуется во всех вариантах<sup>43</sup>), к которому посылает за долгом свою жену или возлюбленную сидящий в заключении автор послания (*Зайди к соседу моему, Егорке ~ к соседу, к фраеру Егорке ~ к Алёхе, моему соседу*). Последующие любовные отношения принимаются практически как неизбежные (*А как обнимет, куда будешь деваться...*<sup>44</sup>); кстати, жаргонное *Егор, Егорка* (так зовут этого персонажа в подавляющем большинстве случаев) значит

‘вор, не вызывающий у своих доверия’<sup>45</sup>; ср. *объегорить* ‘обмануть’. Сама же по себе сюжетная ситуация с о с е д-л ю б о в н и к (к которой отсылают и песня «Домовой», и песня «Письмо») имеет соответствия (и, возможно, свои корни) еще в традиционном фольклоре – ср., в частности, парно-массовый танец «Сосед», в котором женщина больше внимания уделяет партнеру пары, танцующей напротив<sup>46</sup>.

Вообще в представлениях об «истинной сущности» призрака, являющегося к вдове, нет достаточной определенности. Он рассматривается и как восставший из гроба мертвец, «выплаканный» тоскующей по нему женщиной, и как демон, принявший его облик<sup>47</sup>, и как божественный персонаж (об этом – ниже); песни о Хаиме и о «домовом» дают иронические параллели данным версиям.

Если описание событий в этой песенке принимать за чистую монету, то в ней явственно проступают следующие мифологические мотивы: п р о д о л ж а ю щ и й с я б р а к с у м е р ш и м с у п р у г о м; з а ч а т и е о т п о т у с т о р о н н е г о н о ч н о г о г о с т я, к а к о в ы м м о ж е т о к а з а т ь с я и у м е р ш и й м у ж<sup>48</sup>; р е б е н о к о т п о к о й н о г о м у ж а. Этот последний мотив часто встречается в фольклорных быличках<sup>49</sup>. Младенцы, рожденные от подобной связи, оказываются либо обыкновенными детьми, либо демоническими отродьями, как это и вообще бывает в случае любовных отношений женщины с нечистым духом. Так, в «Повести о Соломонии бесноватой» (XVI в.) героиню непрерывно насилуют бесы, и она все время рождает бесенят<sup>50</sup>; вообще «черти часто вступают в половую связь с обычными женщинами, и от такого контакта рождаются выродки и чудовища, не похожие на людей; сразу после рождения они исчезают с визгом и хохотом»<sup>51</sup>: *мать прокляла дочку: «Леший тя унеси». И дочка ушла и ушла. И жила с вольным [то есть с лешим]. Она много годов жила. Каждый год рожала чертей. Говорит, рожу, сразу и убегут*<sup>52</sup>.

Обратим внимание на это совпадение: овдовевшая Рая также непрерывно рождает детей – в количестве, превышающем норму, причем их множественность есть опять-таки признак «нечисти»: каждое отдельное существо слабо обособлено в однородной массе «кишащей слитности», которая состоит «из кажущихся абсолютно тождественными единиц, носителей одного имени»<sup>53</sup>; сюда же относится способность «всякого рода “нечисти” передвигаться только бегом и совместно, нередко сцепившись в цепочки»<sup>54</sup>, всегда массовыми являются и дьявольские пляски – неразрывная бесовская связь в цепочке, хороводе, веренице<sup>55</sup>. Все это – несомненные проявления inferнального хаоса, который через своих демонических агентов прорывается в организованный космос дневного человеческого бытия.

Таким образом, демоническая природа новорожденных прямо связана со сферой низшей мифологии, в мифологии же высшего уровня следует ожидать иную интерпретацию подобных чудесно-рожденных младенцев.

В жизнеописании Иды Бульонской, матери Готфрида Бульонского, первого Защитника Гроба Господня, и Бодуэна, короля Иерусалима, составленном вскоре после ее смерти (1113 г.), рассказывается, как однажды, еще будучи подростком, она увидела во сне спустившееся с небес солнце, которое мгновение пребывало в ее лоне; по истолкованию автора-монаха, это было предзнаменованием свыше (а не формой непорочного зачатия). «Агиографы любят предзнаменования и охотно припоминают сны, – замечает по данному поводу Ж. Дюби. – Этот, правду сказать, рискованно окрашен неполовозрелым эротизмом. Автор-монах прекрасно это чувствует. И стремится себя обезопасить. Ида спала, пишет он, но обратившись духом “к предметам высшего порядка”. И, значит, греза эта не влекла ее к низкому, к удовольствию. Она возвещает, что девственница, наверное, станет матерью, и плод чрева ее будет благословен<sup>56</sup>. Она возвещает святое материнство»<sup>57</sup>.

Далее в том же жизнеописании сказано, что «деторождение ее продолжалось и после смерти супруга», но уже в ином, духовном смысле: свое богатство Ида употребляет на то, чтобы «рождать» теперь новых сыновей «во Христе монахов». «После смерти ее смертного мужа она прослыла соединившейся с бессмертным супругом жизнью в целомудрии и не желая нового замужества»<sup>58</sup>.

Если обнажить фабульную схему агиографического предания, мы обнаружим в ней два мифологических мотива: *з а ч а т и е о т н е б е с н о г о ( с о л н е ч н о г о ) б о ж е с т в а* (вспомним миф о Данае и золотом дожде) и *д е т и , р о д и в ш и е с я п о с л е с м е р т и м у ж а*. Первый из них дан, так сказать, через его отрицание и перенесение на уровень символических толкований – однако именно опровержение свидетельства о событии (или его понимании) здесь неопровержимо свидетельствует о его существовании. Это относится к напрашивающейся интерпретации сна Иды как непорочного зачатия, опасно отвергаемой агиографом, а также к легенде, согласно которой Готфрид и Бодуэн были зачаты лебедем (ср. миф о Леде) и которая опять-таки разоблачается как ложь<sup>59</sup>. Во втором случае тема реализуется лишь в некоторых риторических оборотах (*соединиться с бессмертным супругом; родить новых сыновей – во Христе монахов*<sup>60</sup>) и, если бы не предыдущий мотив, могла бы остаться семантически «не прочитанной».

Существует более широкий мифологический контекст, в котором оба мотива (*з а ч а т и е о т н е б е с н о г о б о ж е с т в а*; *д е т и*,

родившиеся после смерти мужа) либо являются взаимозаменяемыми, либо сочетаются в рамках одного сюжета. Так, согласно генеалогической легенде, зафиксированной в монгольской хронике 1240 г. «Сокровенное сказание» (§17, 21), Бодончар, сын праматери Алан-гоа и предок Чингис-хана, рождается после смерти отца в результате связи Алан-гоа с небесным (солнечным?) божеством:

После смерти Добун-мэргэна, Алан-гоа, будучи безмужней, родила [еще] трех сыновей. <...> Тогда мать их Алан-гоа говорит: «Вы, двое [страших] сыновей моих, Бельгунотай да Бугунотай, осуждали меня <...> Подозрения-то ваши основательны. Но каждую ночь, бывало, через дымник юрты, в час, когда светило внутри [погасало], входит, бывало, ко мне светлорусый человек; он поглаживает мне чрево и свет его проникает мне в чрево <...> Ведь если уразуметь все это, то и выйдет, что эти сыновья отмечены печатью небесного происхождения»<sup>61</sup>.

Персидский историограф Рашид ад-Дин (XIV в.) излагает эту легенду несколько иначе и гораздо обстоятельнее:

... Алан-Гоа, спустя некоторое время после того, как лишилась мужа, однажды спала дома. И вот через [дымовое] отверстие шатра проник луч света и погрузился в ее чрево. <...> Спустя некоторое время она поняла, что забеременела. Когда подошло время разрешиться от бремени, ее братья и родичи ее мужа собрались и сказали: «Как можно, чтобы женщина, не имея мужа, тайком завела бы [себе] мужа и забеременела?!» Алан-Гоа в ответ [им] сказала: <...> «Да, я каждую ночь вижу во сне, что какой-то рыжеволосый и синеокий человек медленно-медленно приближается ко мне и потихоньку возвращается назад. <...> Эти сыновья, которых я принесла, принадлежат к особому разряду [существ]. Когда они вырастут и сделаются государями и ханами всех народов...»<sup>62</sup>.

В историческом сочинении Хивинского хана Абу-л-Гази (XVII в.) сюжет обрастает дополнительными подробностями.

По смерти Дубун-Баяна <...> прошло несколько годов. В одну ночь она [Алангова] лежала в шатре своем; на заре она проснулась; чрез верхнее отверстие шатра проникает что-то светлое; она как днем видела, что в свете как бы человек, у которого лицо бледное, а глаза карие, спустился к ней в дом. <...> Этот человек тихо, тихо подошел к ней, и после совокупления с нею, вышел в отверстие шатра. <...> В ночь первого прихода Алангова сделалась беременною. По прошествии четырех или пяти месяцев, родственники ее собрались и спрашивали, как она сделалась беременною. Алангова рассказала <...> Чрез несколько дней, на заре, в дом к ней, чрез верхнее отверстие

что-то светлое, как солнце, спустилось <...> и чрез несколько времени опять вышло. Немногие из людей видели пришествие, но все видели отшествие чего-то светлаго, но не могли усмотреть в нем образа человеческого<sup>63</sup>.

Наконец, в чагатайской рукописи XVII в. сюжет редуплицируется: мать Дуюн-Баяна (=Добун-мэргэна), Гулямалик, еще будучи девственницей, зачинает от солнечного луча, а после смерти Дуюн-Баяна у его вдовы Алангу (=Алан-гоа) родится сам Чингис – в результате того, что покойный отец нисходит к ней солнечным светом; обратим внимание на это уточнение мотива древнейшей монгольской версии, а также на мотивные совпадения процитированных фрагментов с жизнеописанием Иды Бульонской:

... в темную комнату вбежали лучи солнца, Гулямалик без чувств упала. <...> Только чрез час пришла в себя дочь хана [и] молвила в ответ: «От виденного света солнечного образовалось у меня дитя». <...> «Теперь я вижу, что у тебя дитя зародилось от солнца, иначе не была бы девицей», – сказал Тумакул <...> Долго ли, коротко ли, явился на свет Аллахов ребенок, назвали его Тангри-бергенем-Дуюн-Баяном. <...>

Дуюн-Баян собрал свой народ и молвил: <...> «Вот мое слово к вам: все три сына моих недостойны править народом после смерти моей. Моя жена [Алангу] останется вдовой, но я приду, и у нее родится хороший мальчик. <...> Знаками моего прихода будут: после смерти я буду гореть, как солнце, выйду в виде волка». <...>

Три старших сына Дуюн-Баяна услышали, что говорят в народе, и в сердцах пришли к матери: «Мы слышали твои лживые слова. <...> Твой муж умер вот уже несколько лет, а ты народ обманываешь своим ребенком. От кого?». <...> Вот однажды с неба сошел свет; со страху они без чувств попадали <...> Алангу никто уже не беспокоил. Вот через некоторое время она родила сына<sup>64</sup>.

Здесь уместно сделать небольшое отступление. В одном из китайских преданий о боге плотников Лу Бане этот персонаж, которому в будущем предстоит стать богом, летает на свидание к женщине, после чего у нее родится ребенок; кроме того, ему приходится доказывать свою идентичность:

...он как-то работал очень далеко от дома, а по ночам тайно летал к своей жене на изготовленной для этой цели волшебной деревянной птице. Когда женщина забеременела, ее заподозрили в неверности отсутствующему мужу, и герою пришлось доказывать свое отцовство <...> Для доказательства правоты слов Лу Баня его отец улетел на этой птице в другой город, но был принят тамошними жителями за оборотня и убит<sup>65</sup>.



Сама история о полете на искусственной птице для тайных встреч с возлюбленной (AaTh 575), возможно, восходит, к Панчатантре (кн. I, 5-й или 8-й рассказ); по крайней мере, именно данный памятник содержит ее древнейшую фиксацию. Там представлена ее «плутовская» редакция – на свидание к женщине летает персонаж, прикидывающийся богом и на какое-то время им становящийся, что, в сущности, оказывается доказательством его идентичности:

Ткачу, влюбленному в царскую дочь, его друг тележник изготавливает волшебную деревянную птицу Гаруду, на которой тот, приняв облик бога Вишну, летает к принцессе. Когда войско врагов осаждает город, герой вынужден принять бой и готов погибнуть, но бог Вишну решает помочь ему, вселившись в его тело – ткач одерживает победу, так и оставшись не разоблаченным.

Можно предположить, что здесь мы сталкиваемся с новеллизацией мифологического сюжета, согласно которому на свидание к земной женщине прилетал небесный бог на птице (первоначально – в облике птицы? Ср. опять-таки миф о Леде). Если дело действительно обстоит так, то использование данной сказки в китайской традиции представляет собой своего рода ремифологизацию, обратное превращение ее в мифологическое предание: Лу Бань – бог (хотя и будущий), жестоко карающий убийцу своего отца, но акцент в рассказе сделан скорее на изображении его удивительного плотницкого мастерства. Оно же, в свою очередь, также восходит к Панчатантре (где это свойство приписывается не герою, а его приятелю тележнику) и представляет собой реализацию распространенного фольклорного мотива ч у д е с н ы х и с к у с н и к о в (обычно в рамках сюжетного типа AaTh 513A, Mot F601). Вообще между этими двумя сюжетами (AaTh 575 и 513A) есть несомненное сходство: согласно некоторым фольклорным версиям, чудесные искусники используют свое мастерство именно для того, чтобы добыть для героя царевну, – как это и происходит в истории о ткаче и тележнике); сам сюжет о полете на некоем искусственном приспособлении для встреч с возлюбленной имеет широчайшее распространение в устных и книжных традициях (AaThUth 575).

Не исключено, что центральноазиатское предание об Алан-гоа (Алангова, Алангу / Гулямалик) является ответвлением того же сюжета, который – в новеллизированной форме – отразился в древнеиндийской сказке о выдающем себя за Вишну летающем ткаче и в китайской легенде о Лу Бане. В этом случае исходным надо считать мотив нисхождения к земной женщине небесного бога и ее последующей беременности. Обратим, однако, внимание

на то, что ни в древнейшей фиксации предания («Сокровенное сказание», XIII в.), ни в его редакции у Рашид ад-Дина («Сборник летописей», XIV в.), ни в более поздней переработке у Абу-л-Гази («Родословное дерево тюрков», XVII в.) не присутствует мотив посещения вдовы духом покойного супруга. Во всех этих случаях речь идет, причем с возрастающей уверенностью (пропорциональной все более интенсивной фабулизации повествования), только о небесном божете.

Визит умершего мужа появляется лишь в чагатайском сказании XVII в., которое представляет собой уже не «документальное свидетельство» историографического или генеалогического характера, а образец народной литературы, дающий фольклорную интерпретацию описываемых событий (что, в частности, сказывается и в редупликации эпизода чудесного зачатия). Видимо, именно здесь, с опорой на устную традицию, гораздо более свободную в своих трактовках, происходит соединение мотива любовной связи женщины с небесным божеством, известного многим религиозно-мифологическим системам, и структурно сходного с ним (но являющегося скорее принадлежностью «низшей» мифологии) мотива хождения к вдове духа ее умершего супруга.

### 3.

Итак, за совпадением сюжетов о вдове старьевщика Хаима, об Иде Бульонской и об Алангу (согласно чагатайской рукописи) не может стоять общий источник – даже в самой отдаленной ретроспективе. Их «строительные материалы» совершенно разные. В первом случае это бытовой анекдот о «серийном» деторождении в нищей семье и о его продолжении после голодной смерти хозяина дома плюс ироническая трактовка данной ситуации – на основе распространенного поверья о хождении покойного мужа к тоскующей вдове. Во втором случае сюжет порождается церковной риторикой агиографа, обремененной соответствующими мифологическими значениями; это чувствует и сам автор, но, пытаясь избавиться от этих значений, он лишь обогащает сюжет семантически выразительными деталями. Наконец, третий, наиболее «мифологический» случай действительно опирается на вполне реальную генеалогическую традицию. Однако совпадение с сюжетами о Хаиме и об Иде Бульонской возникает только в последней по времени фазе его исторической фиксации, причем точки этого совпадения относятся именно к ней, будучи обусловлены синтезом «исходного» предания и – видимо – демонологической былички (или той традиции, на которую подобные былички опираются).

Таким образом, в данном случае текстопорождающие механизмы лежат не в области непосредственной исторической преемственности, то есть сюжетного копирования образца (включая его неприменную вариационную разработку), а в следовании определенной мифологической модели, чье размещение в традиции не имеет прямой и обязательной текстовой репрезентации.

Это подтверждается и двумя первыми примерами. Предания о первопоселенцах староверов Самодуровки и эсхатологические пророчества краснодарских липован строятся в довольно точном соответствии с моделями мифологии, в том числе архаической, хотя при этом они не опираются ни на какой реальный миф; тем более это относится к ламентациям представителей социальных «низов» (нищих, беспризорников, проституток).

Иногда бывает можно установить происхождение отдельных элементов возникающих таким образом сюжетных конструкций (конечно, с большей или меньшей степенью уверенности) – из религиозных поверий, примет, обыденных представлений, стереотипов поведения, литературных текстов, наконец, просто «из речевого сора», из семантики и метафорики языка, в том числе его клишированных форм (вспоминается «миф как болезнь языка» Макса Мюллера). Однако «чертежи», по которым складываются эти конструкции, совершенно определенно не могут быть извлечены из текстов, непосредственно доступных носителям данных субкультур. Значит, их приходится искать где-то в другом месте, в некоем «контролирующем поле» традиции, так сказать, в основном «управляющем органе частицы» (по Эйнштейну).

Напрашиваются биологические аналогии: воссоздание определенной структуры клетками благодаря имеющейся в них «генетической информации». В этом случае уместно предположить, что элементарные единицы, из которых строятся мотивы (назовем такие элементы *с е м а м и*), заключают в себе достаточно сложные программы, каким-то образом кодируемые в традиции. Не исключено, что подобные программы строятся из неких логико-семантических импликаций, которые способны связывать семы в элементарные пары, а затем – в цепочки, составляющие структурную основу мотива.

Скажем, пара *катастрофа*  $\Rightarrow$  *всеобщая гибель* дополняется *семой спасение немногих людей*. Она связана с *семой убежище*, которое атрибутируется как место, пригодное для жизни, но замкнутое и скрытое, что, в свою очередь, предполагает наличие *ведущего туда потаенного пути [единственного; трудного; на время перекрываемого]*. Далее (в порядке логических

следствий) – уцелевшие люди выходят из потаенного обиталища в мир, опустевший после катастрофы и изобильный благодаря своей незаселенности (но впоследствии деградирующий, что соотносится с увеличением населения, которое во все возрастающем количестве потребляет исчерпаемые природные блага); этот необжитый мир словно бы заново (или только что) возник; уцелевших людей недостаточно для воспроизводства популяции и для осуществления этой важнейшей цели нет иной возможности, кроме инцеста.

Или: одиночество бывает относительным (противопоставленным «не-одиночеству» других членов сообщества) и абсолютным, предполагающим ситуацию полного безлюдья – либо окказионального (человек на необитаемом острове, в камере-одиночке, заблудившийся в пустынном месте, добровольный затворник / отшельник и пр.), либо изначального (мифологический первый человек). Идея одиночества может передаваться через *сему* сиротства (то есть вероятная причина данного состояния становится средством его символического кодирования), а само сиротство проецируется и на мифологическое прошлое (первый человек есть сирота, поскольку по определению не имеет родителей). Сиротство может интерпретироваться и как полное отрицание «человеческого происхождения», а именно как явление из яйца, – видимо, благодаря предельной ослабленности в этом случае ощущения «биологического родительства»: «яйценесущее» существо производит на свет не детеныша, а яйцо; детеныш появляется не из утробы матери, а из яйца (тем самым акт рождения разделен на две фазы, дистанционно отстоящие друг от друга). Однако яйцо представляет собой также и один из универсальных символов абсолютного начала, в том числе (и прежде всего) – эмбрионального состояния мифологических «первообъектов» и «первоперсон».

Соответственно, рассмотренные «мифоидные» композиции могут складываться не вследствие копирования предшествующих текстов, а в результате «сборки» коннотативно нагруженных сем – согласно тем перспективам последующих логических присоединений, которые позволяют *семам* образовывать цепочки и многомерные сетевые структуры, в конечном счете порождающие мотив. Иными словами, из *сем* катастрофа «просматривается» не только всеобщая гибель ~ спасение некоторых людей, но и скрытое убежище ~ выход из него, и опустевший ~ необжитый мир и т. д. Таким образом, *сем* способны не только непосредственно реализовывать имеющиеся у них валентности, составляя элементарные семантические пары, но и «знают» о возможностях соединений следующих

звеньев «цепочки». Очевидно, именно эти семантические перспективы и являются одним из важных факторов сохранения программ, по которым работают механизмы текстопорождения. Без этих программ едва ли возможно и многократное копирование текстов с сохранением неких инвариантных смыслов, которое противостоит их чрезмерному «раскачиванию», в конечном счете приводящему к полной утрате идентичности предшествующих и последующих воспроизведений текста.

### Сокращения

*ЖС* – Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционном фольклоре. М.: ГРЦРФ, 1994.

*Березкин Ю.Е.* Каталог – Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [Электронный ресурс] // Сайт УН ЦТСФ РГГУ «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» [М., 2003–2010] URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения: 09.01.2011).

*МНМ* – Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1987–1988. Т. 1–2.

*AaTh* – The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC. № 3) / Translated and enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications. № 184).

*AaThUth* – The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther. Pt. 1–3. Helsinki, 2004 (Folklore Fellows Communications. Vol. CXXXIII. № 284–286).

*Mot* – Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

---

### Примечания

<sup>1</sup> *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе: Учеб. пособие по курсу «Теория мифа и историческая поэтика повествовательных жанров». М., 2000. С. 5.

<sup>2</sup> См., напр.: *Рифтин Б.Л.* От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М.: Наука. ГРВЛ, 1979.

<sup>3</sup> См.: *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М.: Наука. ГРВЛ, 1986. С. 80.

<sup>4</sup> *Березкин Ю.Е.* Каталог. В.1 (Двое создателей).

- <sup>5</sup> Там же. Е. 2 (Л ю д и н а п р о б у).
- <sup>6</sup> Там же. С. 8 (Б р а т и с е с т р а п о р о ж д а ю т н о в ы х л ю д е й).
- <sup>7</sup> *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000. № А.П.4 [Электронный ресурс] // Сайт УН ЦТСФ РГГУ «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» [М., 2003–2010]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova1.htm> (дата обращения: 09.01.2011).
- <sup>8</sup> Там же. А.П.
- <sup>9</sup> *Березкин Ю.Е.* Мифы далекого прошлого // ЖС. 2005. № 4 (48). С. 2–4. Ср.: «Период, для которого целесообразно говорить об относительно единой и стабильной модели мира, принято называть космологическим или мифопоэтическим; верхней границей его можно считать эпоху, непосредственно предшествующую возникновению цивилизаций Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая» (*Топоров В.Н.* Модель мира // МНМ. Т. 2. С. 161–162).
- <sup>10</sup> *Никитина С.Е.* Голоса Самодуровки // ЖС. 2007. № 3. С. 18–19.
- <sup>11</sup> *Свейникова Н.В.* Старообрядцы Самодуровки // ЖС. 2010. № 1. С. 40.
- <sup>12</sup> *Неклюдов С.Ю.* Мифологическая семантика в зачинах монгольского эпоса // Opera altaistica professori Stanislao Kaluzynski octogenario dicata. Rocznik Orientalistyczny. Warszawa, 2005. Т. LVIII. Zeszyt 1. P. 117–132.
- <sup>13</sup> *Кузьмина Е.Н.* Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Экспериментальное издание / Отв. ред. Н.А. Алексеев. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. С. 13 (алт. I.1.1–2).
- <sup>14</sup> Якутский фольклор / Тексты и пер. А. А. Попова. [М.:] Советский писатель, 1936. С. 45.
- <sup>15</sup> *Березкин Ю.Е.* Каталог. С. 8 (Б р а т и с е с т р а п о р о ж д а ю т н о в ы х л ю д е й).
- <sup>16</sup> *Невский Н.А.* Айнский фольклор. М.: Наука. ГРВЛ, 1972. С. 145–147.
- <sup>17</sup> *Левинтон Г.А.* Инцест // МНМ. Т. 1. С. 545–547.
- <sup>18</sup> *Зудин А.И.* Легенды липован Краснодарского края // ЖС. 2007. № 4. С. 47–50. Липоване – русские старообрядцы («поповское» направление), в основном проживающие в Румынии, Молдавии, Болгарии и на Украине.
- <sup>19</sup> Ср.: *Горелов Н.С.* Легенда о запертых народах и предания о происхождении татар // Вестник Восточного института. СПб., 1998. № 2 (8).
- <sup>20</sup> *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. М.; Л.: Изд-во АН СССР. Т. 1. Ч. 1, 1952. С. 153–155 (раздел IV, гл. I).
- <sup>21</sup> Родословное дерево тюрков. Сочинение Абуль-Гази, Хивинского хана / Пер. и предисл. Г.С. Саблукова, с послесл. и примеч. Н.О. Катанова. Казань: [Об-во археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском ун-те], 1906. С. 28–31.
- <sup>22</sup> *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. Материалы этнографические. С. 386–387 (№ 112).
- <sup>23</sup> *Ахметова М.В.* Нищенский текст: конструирование модели неопределенности // ЖС. 2004. № 3 (43). С. 34 (колл. Костюхина).

- <sup>24</sup> *Замятин Евг.* Записные книжки. М.: Вагриус, 2001. С. 55 (1922–1931, в начале).
- <sup>25</sup> *Кириенко-Гуриевская А.* Беспризорные в литературе // Народный учитель. 1927. № 10. С. 105. Цит. по: *Костюхина М.С.* Указ. соч.
- <sup>26</sup> *Куприн А.И.* Яма // Куприн А.И. Собрание сочинений в шести томах. Т. 5. Произведения 1914–1928. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1958. С. 280.
- <sup>27</sup> *Попов М.* Омолодились песни. Ивгиз, 1934. С. 11. Цит. по: *Костюхина М.С.* Указ. соч.
- <sup>28</sup> Кассета «Легенды блатной песни. Мурка». № 6/В.
- <sup>29</sup> Асфальтовый котел, художественные страницы из жизни беспризорных / Сост. М.С. Живов. М., 1926. С. 228. Цит. по: *Костюхина М.С.* Указ. соч.
- <sup>30</sup> *Березкин Ю.Е.* Каталог. I.15 (Существа без рта), I.16 (Телесные аномалии первых людей), I.17А (Карлики без телесных отверстий), I.18 (Жена/муж без рта или ануса).
- <sup>31</sup> Там же. Е.38А (Люди из кусочков).
- <sup>32</sup> Серебряный ключ: Тайские сказки / Пер. и примеч. В. И. Корнева. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. С. 67.
- <sup>33</sup> Сказки народов Вьетнама / Сост., вступит. статья и коммент. Н.И. Никулина. М.: ГРВЛ – Наука, 1970. С. 139, 201, 343.
- <sup>34</sup> Сказки и легенды Вьетнама / Сост. В. Карпов. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1958. С. 114.
- <sup>35</sup> Японские легенды о чудесах: IX–XI вв. / Пер., предисл. и коммент. А.Н. Мещерякова. М.: Наука, 1984. С. 159.
- <sup>36</sup> Махабхарата. Адипарва. Кн. 1 / Пер. и коммент. В.И. Кальянова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. С. 317 (гл. 107).
- <sup>37</sup> Якутский фольклор. С. 43.
- <sup>38</sup> См. подробнее: *Неклюдов С.Ю.* «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования: Сб. статей памяти акад. Н.И. Конрада. М.: Наука, 1974. С. 129–140.
- <sup>39</sup> *Березкин Ю.Е.* Каталог. J.21 (Рождение из яйца).
- <sup>40</sup> Устами народа. Тексты песен, стихи [Электронный ресурс] // Сайт «Музей шансона» [2011]. URL: [http://www.shansonprofi.ru/archiv/lyrics/narod/wH/p1/haim\\_lavochku\\_zakroy\\_obrabotka\\_o\\_brovera.html](http://www.shansonprofi.ru/archiv/lyrics/narod/wH/p1/haim_lavochku_zakroy_obrabotka_o_brovera.html) (дата обращения: 09.01.2011); Жил на свете Хаим [Электронный ресурс] // Фан-сайт Боки (Борис Давыдян). [2011]. URL: [http://boka.do.am/load/dolja\\_vorovskaja/zhil\\_na\\_sвете\\_khaim/13-1-0-72](http://boka.do.am/load/dolja_vorovskaja/zhil_na_sвете_khaim/13-1-0-72) (дата обращения 09.01.2011).
- <sup>41</sup> Городские песни, баллады, романсы / Сост., подгот. текста и коммент. А.В. Кулагиной, Ф.М. Селиванова; Вступит. ст. Ф.М. Селиванова. М.: Филол. ф-т МГУ, 1999. № 578.
- <sup>42</sup> *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб.: Северо-Запад, 1995. С. 321; *Крашенинникова Ю.А.* Скотоводческая магия русского населения села Лойма // ЖС. 2009. № 3. С. 18.
- <sup>43</sup> Песни неволи / Сост. Ю.П. Дианов, А.Д. Мучник, Т.Н. Фабрикова. Воркута: Фокс, 1992. С. 130; Черный ворон (песни дворов и улиц). Книга вторая / Сост.

С.Ю. Неклюдов

- Б. Хмельницкий, Ю. Яесс; Ред. Ю. Кавторин. СПб.: Пенаты, 1996. С. 65–68; В нашу гавань заходили корабли...: Песни городских дворов и окраин / Сост. К.П. Смирнова, Э.Н. Филина. Пермь: Книга, 1995. С. 117–118.
- <sup>44</sup> *Джекобсон М., Джекобсон Л.* Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник (1940–1991). М.: Совр. гуманитар. ун-т, 2001. С. 34.
- <sup>45</sup> *Мокиенко В.Г., Никитина Т.Г.* Большой словарь русского жаргона. СПб.: Норинт, 2001. С. 177; еще одно доказательство повышенной семантической имен в городской балладе (*Неклюдов С.Ю.* «Сообщающиеся сосуды» традиций в российской культуре и словесности начала XX в. // Дело авангарда / The Case of the Avant-Garde / Ed. by Willem G. Weststeijn. Amsterdam: Pegasus, 2008. (Pegasus Oost-Europese Studies 8.) P. 341).
- <sup>46</sup> *Богданов Г.Ф.* Как заморская фигура «шен» стала русской «шиной» // ЖС. 2009. № 3. С. 52.
- <sup>47</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О.А. Черепанова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. № 20–26; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. № 384–385, 392–397.
- <sup>48</sup> *Неклюдов С.Ю.* Ночной гость // ЖС. 1996. № 1. С. 4–7.
- <sup>49</sup> *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. С. 33 (A.V.1с. 97 (№ 10)).
- <sup>50</sup> *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии: исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 142, 154–155, 168; *Юрганов А.Л.* Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени. М.: РГГУ, 2006. С. 12–18, 230–306.
- <sup>51</sup> *Виноградова Л.Н.* Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М.: Ладомир, 1996. С. 209.
- <sup>52</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. № 54.
- <sup>53</sup> *Пеньковский А.Б.* О семантической категории «чуждости» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики. М.: Наука, 1989. С. 58.
- <sup>54</sup> *Морозов И.А.* Очерки истории и теории русского «деревенского маскарада» // ЖС. 1996. № 1. С. 57.
- <sup>55</sup> *Айдачич Д.* Каковы пляски дьявольские? // ЖС. 1998. № 1. С. 13–14.
- <sup>56</sup> Ср.: «благословен плод чрева Твоего...» («Богородица, Дева, радуйся...»).
- <sup>57</sup> *Дрюби Ж.* Почтенная матрона и плохо выданная замуж. Восприятие замужества в Северной Франции около 1100 г. // Одиссей. Человек в истории. 1996. Ремесло историка на исходе XX века. М.: Coda, 1996. С. 239.
- <sup>58</sup> Там же.
- <sup>59</sup> Там же. С. 251 (примеч. 3).
- <sup>60</sup> Представление о монахах как о «детях», по-видимому, достаточно универсально, во всяком случае, воплощающая его риторическая фигура является принятой и в северном (центральноазиатском) буддизме, ср.: святые «дали младенцам-



Мифологическая традиция и мифологические модели

монахам красно-желтый стяг и распространили повсюду желтую веру» (История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи / Пер. с монг., введение, коммент. и прилож. А.Д. Цендиной. М.: Восточная литература, 1999. С. 88; выделено мною. – С. Н.).

- <sup>61</sup> *Козин С.А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. Т. 1. Введение в изучение памятника. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. § 17–21.
- <sup>62</sup> *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. 1. Ч. 2. С. 12–14.
- <sup>63</sup> Родословное дерево тюрков. С. 55–57.
- <sup>64</sup> Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире / Пер., вступит. ст. и коммент. В.А. Панова. [М.:] Academia, 1934. С. 245–255.
- <sup>65</sup> Пользуюсь случаем поблагодарить Б.Л. Рифтина, указавшего мне на этот сюжет. См. также: *Рифтин Б.Л.* Лу Бань // МНМ. Т. 2. С. 74–75.



А.В. Панюков

ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ  
КАК САМООРГАНИЗУЮЩАЯСЯ СИСТЕМА:  
К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Автор предпринимает попытку представить фольклорную традицию как сложноорганизованную систему, обладающую необходимыми параметрами самоорганизации. Рассматриваются такие понятия, как нелинейность эволюции системы, аттрактор, фазовый переход, фрактальная структура.

*Ключевые слова:* синергетика, вариативность, фазовый переход, фрактальная структура.

В связи с кардинальным изменением места и роли фольклора в современном мире на рубеже тысячелетий фольклористика оказалась перед объективной необходимостью переоценки своего научного багажа, уточнения предмета изучения. Эти вопросы были в центре внимания участников первого Всероссийского конгресса фольклористов, по итогам которого можно сделать два важных вывода. Очевидно, что современность не менее, чем архаика, является продуктивным полем для возникновения новых фольклорных текстов, новых традиций. Поэтому, перефразируя слова Ролана Барта о современной мифологии, можно констатировать, что фольклор вопреки всем прогнозам сохраняет свою способность быть в согласии с миром. Очевидно и то, что фольклористика явно нуждается в переосмыслении своего предмета и в фильтрации понятийного аппарата, исходя из сочетания точности и гибкости, а также использования «бритвы Оккама», то есть отказа от «преумножения сущностей». Целостная концепция фольклорной традиции должна быть объемлющей, вовлекающей в сферу своего рассмотрения не только то, что мыслится как простое, но и то, что мыслится как сложное. В этих условиях представляется полезным

---

© Панюков А.В., 2011

обратиться к другим наукам и попробовать хоть в какой-то степени универсализировать, сделать аналитический инструментарий общепонятным и доступным.

Одним из таких междисциплинарных направлений является синергетика, исследующая поведение сложных систем разной природы. Междисциплинарные исследования, использующие методы синергетики, позволяют по-новому оценить результаты открытий как в рамках естественнонаучного знания, так и в науках о человеке, обществе, поскольку синергетика «ищет общие принципы эволюции мира»<sup>1</sup>. В рамках синергетических исследований объектом естественнонаучного знания стали проблемы, традиционно изучаемые в гуманитарных науках<sup>2</sup>. Язык синергетики только на первый взгляд кажется непроницаемым для ученых гуманитарного профиля, так как оперирует понятиями, пришедшими из естественнонаучного цикла. Ряд идей синергетики, например, таких, как динамичная структурность, открытость, нелинейность языковой системы, уже давно разрабатывается лингвистами и служит источником интересных гипотез. Переход к новой парадигме зачастую связан с изменением угла зрения на исследуемые явления. Так, многие объекты, традиционно изучаемые в рамках цикла гуманитарных дисциплин, такие как язык, мышление, понимание, смысл, концепт, в терминах синергетики представляют собой открытые системы, существующие в нелинейной и неравновесной среде, обладающие иерархическими уровнями структурной организации<sup>3</sup>.

Самоорганизация – в самом общем понимании означает самодвижение, самоструктурирование, самодетерминацию природных, естественных систем и процессов. Сегодня уже очевидно, что процессы структурообразования и самоорганизации в самых разных по своей природе системах происходят в соответствии с небольшим числом сценариев, не зависящих от конкретной системы. Это явление имеет одну и ту же физическую сущность во всех его проявлениях на всех уровнях развития материи, включая и психосоциальный, но различается по качественным особенностям и формам проявления. Что нового дает нам теория самоорганизации в нашем понимании сложноорганизованных систем, каковой, без сомнения, является и фольклорная культура?

Представляя фольклорную культуру в виде сложноорганизованной системы, состоящей из многих взаимосвязанных подуровней или подсистем, и пытаясь навести определенный порядок в наших представлениях о ней, мы невольно конструируем привычную нам модель управления: если есть система, то есть и механизмы управления этой системой, призванные сохранять порядок. И нам кажется неоспоримым тот факт, что порядок в системе фольклора

есть результат работы особых механизмов стабилизации, а само понятие «традиция» подразумевает, прежде всего, межпоколенную передачу определенных (консервативных) правил, законов организации данной культуры, которые направлены на то, чтобы сохранить ее неизменность. В идеале – вся традиционная культура как бы ориентирована на точное самовоспроизведение, однако коэффициент полезного действия, то есть «мера актуализации наследия», такой системы ограничен ее физическими параметрами (свойства памяти носителей традиции, пределы возможности устной передачи, пределы возможности сопротивляться влиянию внешнего мира и т. п.), и на отдельных участках культуры всегда могут возникнуть сдвиги, «сбои», «ошибки». Таким образом, и в фольклоре всегда есть место и традиционным и инновационным явлениям.

Исследование любого объекта или явления с позиций синергетики актуализирует его процессуальность, нестабильность и нелинейность развития. Если мгновенный срез традиции можно представить в виде широкого, но конечного списка зафиксированных артефактов, то в реальном бытовании любое фольклорное явление может рассматриваться как отдельная процессуальная стадия его эволюции. С этой точки зрения фольклорный текст как структурно-семантическое единство представляет собой временно организованный участок нелинейной среды, обладающий способностью перемещаться, перестраиваться в ней. И здесь важно понимать, что в самоорганизующейся системе «все течет и меняется» с двумя абсолютно разными скоростями и двумя разными способами. Эволюционная картина всей традиции выглядит как цепь чередований спокойных и сильно неравновесных периодов. Соответственно, система знает два динамических состояния, которые отличаются и по длительности и по качеству.

Следуя общесистемному принципу, фольклорная традиция, как и любая неравновесная структура, однажды возникнув вследствие качественного скачка предшествующих последовательных эволюционных изменений, способна к длительному, квазиустойчивому существованию. Основные условия для сохранения такого состояния «устойчивой неравновесности»: открытость внешнему воздействию («постоянная подпитка») и автокатализ – то есть внутреннее подкрепление флуктуаций (в нашем контексте – вариативности). Состояние «устойчивой неравновесности» такой сложной системы, как фольклорная традиция, можно определить как потенциальную готовность к изменениям, к адаптации. Эта потенциальная готовность (образно говоря – пластичность) и обеспечивается фольклорной вариативностью, теми же фольклорными канонами,

которые определяют параметры варьирования. Сохраняя свою пластичность, традиция обладает устойчивостью к малым возмущениям и способна восстанавливать неизбежно возникающие на разных участках «пробелы», деформации.

Далее, под постоянным, усиливающимся воздействием внешней среды (инокультурное влияние, давление исторических событий, вмешивающихся в жизнь традиции, экономические или даже экологические изменения и многое другое) эта неравновесность начинает стремительно возрастать – вариативность выходит «из-под контроля традиции» (опять же, образно выражаясь, традиция становится сверхпластичной, и достаточно любого случайного касания, чтобы придать ей новую форму). Когда это спонтанное, хаотическое разрушение существующих правил, канонов достигает критического, порогового значения, система скачкообразно переходит в новое, опять же квазистойчивое, состояние с новыми, зачастую совершенно неожиданными, параметрами порядка, имеющими вероятностный характер. Это явление в физике называется фазовым переходом. С точки зрения философии существование фазовых состояний и переходов обусловлено наиболее фундаментальными свойствами материи – способностью к взаимодействию, а также качественной и количественной определенностью ее форм.

Говоря о самоорганизации фольклорной культуры, трудно дать однозначное определение «фазовый переход» в буквальном физическом ключе, хотя, если мы будем говорить о кристаллизации слова или текста, всем будет понятен смысл этого образа. Здесь мы должны иметь в виду, прежде всего, физические свойства фольклорных элементов: физические свойства звука, слова, текста (протяженность во времени, в пространстве, формальная организация и т. п.). Соответственно, для языковых единиц различного уровня фазовым переходом будет являться все, что связано с переносом смысловой нагрузки с содержания на форму и наоборот: метафоризация, превращение слова в формулу, «текстостроительную константу», превращение фольклорного произведения в жанровый «шаблон» и т. п. – позволяющие говорить о переходе на другой уровень системы.

На уровне всей системы или подсистемы фазовый переход будет означать, что при переходе некоего порогового состояния в ней возникают отдельные островки, участки упорядоченности. Это происходит, когда все траектории системы начинают стремиться к некоторому притягивающему уровню – к аттрактору («притягивателю»). Аттрактор (англ. *attract* – ‘привлекать, притягивать’) – множество точек или подпространство в фазовом пространстве,

к которым стремятся траектории системы. Простейшим случаем аттрактора является точка (например, точка равновесия для маятника), для сложноорганизованных систем характерны и сложноорганизованные аттракторы, параметры которых зачастую не поддаются фиксации. Это так называемые странные аттракторы, среди которых выделяют аттракторы-структуры, представляющие собой сверхсложные структурные образования. Последний термин в филологическом понимании можно соотнести с понятием интертекстуальности, дающим ключи к изучению согласованности микро- и макроуровней культурного текста традиции.

Как и в других областях синергетики, применительно к фольклорной традиции мы не в состоянии заранее определить, что может стать таким «притяжателем», выводящим систему из «квазиустойчивого» состояния. Важно понимать, что в этот период перед системой возникает определенный спектр альтернативных путей развития и ее выбор непредсказуем. В ретроспективе мы можем выделить какой-то фольклорный образ, идею, сюжет, тему и т. п., – в зависимости от того, какие участки и какие уровни традиции попадали под влияние аттрактора – занявшие центральное место в фольклорном творчестве на данном этапе. Для нас здесь очевидна аналогия с ключевой для В.Я. Проппа и Б.Н. Путилова концепцией замысла фольклорного произведения, определяющих замысел как некое предтекстовое состояние, из которого могут рождаться тексты<sup>4</sup>. В ходе развития меняются и сами замыслы, таким образом, происходит непрерывный творческий процесс. Однако при всей возможности сближения этих двух понятий аттрактор обладает рядом принципиально иных качеств. Прежде всего, аттрактор – это не самоцель развития традиции, а некая «квазицель», определяющая поведение системы в данный период ее жизни. Особенностью аттрактора является спонтанность, незапланированность появления, он возникает как бы сам по себе, одновременно по всему полю ее возможных составляющих. Сложноорганизованный аттрактор втягивает в общее (квазицелевое, но согласованное) движение все подсистемы и уровни, синхронизируя их работу. С изучением геометрии такой «хаотической согласованности» связана теория фракталов.

Слово «фрактал» происходит от латинского *fractus* – ‘изломанный’, и указывает прежде всего на характерную для фрактала дробную размерность. Математическое понятие фрактала распространилось затем на объекты природы, общества, гуманитарной сферы<sup>5</sup>. Важнейшее свойство фрактала – самоподобие, или масштабная инвариантность – единообразие в широком диапазоне масштабов. Фрактальная структура образуется путем бесконеч-

ного повторения какой-либо исходной формы во все увеличивающемся (или уменьшающемся) масштабе по определенному алгоритму. Фрактальность в общем виде может быть определена как способность сложноорганизованной системы вне зависимости от множества случайных факторов сохранять самоподобие целого во всех его последовательно делимых частях. Несмотря на принципиальную открытость вектора такой самоорганизации, количество уровней – «масштабов» фрактального сходства в природе не так много (например: лист на дереве > ветка > дерево > лес). Фрактальное самоподобие может проявляться не только в структуре системы (форма), но и в организации различных уровней содержания. Принцип самоподобия выявляется в самых архаичных пластах творческого мышления, а также в многочисленных явлениях современного искусства. Фрактальные структуры при всем многообразии их воплощения в литературе, музыке, живописи обнаруживают единый алгоритм строения, подобны друг другу. Это обстоятельство позволяет утверждать, что фрактал является одним из ведущих архетипов творческого мышления<sup>6</sup>. Фрактальный дизайн фольклорной системы детерминирован масштабной инвариантностью ее подсистем, и, в сущности, каждый исследуемый нами фольклорный артефакт представляет собой фрагмент, обрубок общей фрактальной (фракталоподобной) структуры. Тема «фракталы в фольклоре» достойна отдельного обоснования; здесь можно отметить, что в первую очередь стоит по-новому посмотреть на такие общеизвестные явления, как повторы в фольклоре, изоморфность макро- и микроуровней фольклорного текста, и перенести внимание с целых на дробные размерности.

Собственно для того, чтобы перевести фольклористику в синергетическое русло, необходимо пересмотреть наш опыт в этой области. Прежде всего, это различение частичных изменений обратимого характера (по определению К.В. Чистова, «вибраций текста») и необратимых процессов; дифференциация степеней свободы формульных и неформульных компонентов текста, проблема межуровневых зависимостей (соотношение «глубинных» и «поверхностных» структур фольклорного текста; наблюдаемая стабильность каких-то элементов на уровне более «высоком» и варьирование их на более «низком» и многое другое<sup>7</sup>. Говоря об имеющихся наработках, здесь необходимо отметить ряд программных статей И.И. Земцовского<sup>8</sup>, посвященных теме «вероятностный мир фольклора». Наряду с *историчностью* и *системностью* автор выделяет *вероятностную природу* фольклора как третий равноценный аспект фольклорного творчества. «Все три аспекта неразрывны, взаимообусловлены. Например, и специфика системности, и осо-

бенности эволюции фольклора связаны с его вероятностной природой. Отсюда возникает возможность предложить дефиницию фольклора с использованием этих трех понятий, важнейших для понимания его сущности, разумеется, в рамках коллективной традиционности: *фольклор – историческая (то есть знающая и возникновение и угасание) система с заданной вероятностью всех системных элементов и всех системообразующих связей*<sup>9</sup>. К сожалению, «синтетическая» концепция И.И. Земцовского не получила широкой поддержки, тем не менее высказанные автором мысли о спонтанном, вероятностном характере фольклорного творчества могут быть приняты в качестве исходных и для данной модели.

Таким образом, концепция самоорганизации фольклорной традиции позволяет под другим углом зрения посмотреть на ряд важнейших проблем фольклористики, без переосмысления которых невозможно решить проблему очевидного сегодня противостояния теории и практики. Если согласно теории фольклор жив настолько, насколько он сохраняет установки на традиционность, на каноны, то в реальности – фольклор жив настолько, насколько он сохраняет способность изменяться, соответствовать духу времени. Два этих противоположных качества – повторяемость и изменчивость уживаются только в открытых, сильно неравновесных сложноорганизованных системах, способных к самоорганизации. Этот постулат может и должен стать исходным при обращении к изучению динамики фольклорной традиции.

#### Примечания

<sup>1</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М.: Наука, 1994. С. 63.

<sup>2</sup> Пригожин И., Стенгерс Н. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986; Хакен Г. Синергетика. М.: Мир, 1980.

<sup>3</sup> См., напр.: Залевская А.А. Синергетическая психоллингвистика или психоллингвистическая синергетика? // Сб. науч. трудов, посвященный 50-летию проф. В.А. Пищальниковой. Бийск: БГПУ, 2000; Герман И.А., Пищальникова В.А. Введение в лингвосинергетику: Монография. Барнаул: Алт. гос. ун-т, 1999; Герман И.А. Лингвосинергетика. Барнаул: Алт. акад. экономики и права, 2000.

<sup>4</sup> Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. In *memoriam*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С.194.

<sup>5</sup> Тарасенко В.В. Фрактальная логика. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 13.

<sup>6</sup> Кирбаба Ю.В. Генезис синергетической парадигмы. (Культурологические аспекты): Дис. ... канд. культурол. наук. Саратов, 2004. С. 103–112.



Фольклорная традиция как самоорганизующаяся система...

- <sup>7</sup> *Чистов К.В.* Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983. М.: Наука, 1983. С. 143–170.
- <sup>8</sup> *Земцовский И.И.* О творческой природе фольклора // Стилиевые тенденции в советской музыке 1960–1970-х гг. Л.: ЛГИТМиК, 1979. С. 137–147; *Он же.* Введение в вероятностный мир фольклора (к проблеме этномузыковедческой методологии) // Методы изучения фольклора: Сб. научных трудов. Л.: Наука, 1983. С. 15–30; *Он же.* Миф – метафора – метод, или будущее фольклористики – в прошлом фольклора (к проблеме методологического эксперимента) // Горизонты культуры. СПб.: РИИИ, 1992. Вып. 1. С. 23–35.
- <sup>9</sup> *Земцовский И.И.* Введение в вероятностный мир фольклора. С. 30.



М.Д. Алексеевский

## ФОЛЬКЛОРИСТИКА МЕЖДУ ТЕКСТОМ И КОНТЕКСТОМ<sup>1</sup>

Статья посвящена истории развития методов контекстного подхода к изучению фольклора. Обозревая основные работы по этой проблематике, автор уделяет особое внимание оживленным спорам о тексте и контексте среди американских фольклористов в 1970–1980-е гг. и разбирает опыты теоретической рефлексии по данному вопросу, предпринятые современными российскими исследователями.

*Ключевые слова:* теория фольклора, история науки, текст, контекст, методология.

Современный исследователь Петер Бёрк, проследивший, как употреблялось слово *контекст* от античных времен до наших дней, отмечает многократную трансформацию его значения, но обращает внимание на то, что сама идея «контекста» была востребована во все эпохи, пусть даже для обозначения этого понятия использовались другие слова (например, слово *circumstantiae*, имевшее широкое хождение в Средние века, или термин *situation*, популярный среди ученых в 1920–1930-е гг.)<sup>2</sup>.

Это наблюдение особо актуально для фольклористики. С момента своего зарождения эта дисциплина имела дело прежде всего с *записями* фольклорных произведений. Собиратели стремились *записывать фольклор*, так что в первую очередь результатом их работы становились тексты, которые затем публиковались, подвергались анализу и интерпретации. Таким образом, первоначально фольклористика развивалась как филологическая дисциплина; показательно, что в России в XIX в. фольклор часто назывался «народной словесностью», что подразумевало его соотнесение со словесностью «вообще», то есть с литературой.

---

© Алексеевский М.Д., 2011

В то же время уже первые собиратели чувствовали, что между фольклорным произведением в живом бытовании и столбиками строчек, в которые оно превращается при записи, ни в коем случае нельзя ставить знак равенства. Если писатель изначально создает *письменный текст*, то носитель фольклорной традиции, как правило, не воспринимает свои знания как тексты, оперируя совсем другими категориями. Различие между самим фольклорным произведением и его записью наиболее очевидно на примере народных песен: по записанному на бумаге тексту песни невозможно составить о ней полноценного представления, для этого необходимо знать ритм, мелодию, манеру исполнения и т. д. Именно поэтому задолго до широкого распространения в научной среде термина *контекст* фольклористы начали уделять особое внимание обстоятельствам, в которых возникают и функционируют фольклорные произведения.

\* \* \*

В мировой гуманитарной науке активное увлечение *контекстом* и контекстуальными исследованиями начинается в 1920–1930-е гг. В это время появляются новые научные термины, являющиеся производными от этого слова (в 1929 г. возникает *контекстуализм*, в 1934 г. – глагол *контекстуализировать*)<sup>3</sup>, методологические работы о значении контекста для исследований пишут лингвисты, социологи, психологи, философы, историки<sup>4</sup>.

Среди антропологов первопроходцем в этой области считается Бронислав Малиновский, который в 1923 г. в статье «Проблема значения в примитивных языках»<sup>5</sup> выделил два типа контекста, которые необходимо учитывать исследователю: *контекст культуры* и *контекст ситуации*. Текст, который рассматривается без учета контекста, Малиновский считал безжизненным. Он резко критиковал ученых, которые бегло записывают материал, не фиксируя обстановку, в которой он функционирует.

Среди фольклористов первым, кто обратил внимание на идеи Малиновского, был американский исследователь Уильям Бэском, который в статье «Четыре функции фольклора» (1954), указав на общность многих проблем антропологии и фольклористики, выделил в качестве необходимых объектов изучения «социальный контекст фольклора» и «отношение фольклора к культуре, которое может быть обозначено как культурный контекст фольклора»<sup>6</sup>. *Социальный контекст и культурный контекст*, по терминологии Бэскома, очевидным образом соотносятся с *контекстом ситуации* и *контекстом культуры* Б. Малиновского. Особое внимание У. Бэском уделяет *социальному контексту*, к которому он относит

время и место исполнения фольклорного произведения, личность исполнителя, состав слушателей, отношение исполнителя и слушателей к тексту, использование драматических и риторических приемов во время исполнения и т. д.

Хотя идеи У. Бэскома не сразу нашли поддержку у коллег, полтора десятилетия спустя в американской фольклористике произошло то, что Стивен Джонс впоследствии назвал «контекстуалистской революцией»<sup>7</sup>. Возмутителем спокойствия и одним из лидеров так называемой контекстуалистской школы стал фольклорист Дэн Бен-Амос, который в 1967 г. на ежегодной конференции Американского фольклорного общества в Торонто выступил с докладом «Фольклор: снова игра в определения», который вызвал ожесточенные дебаты среди фольклористов. Четыре года спустя, когда страсти вокруг текста и контекста фольклора еще продолжали кипеть, Д. Бен-Амос переделал текст своего доклада в научную статью, которая была опубликована под названием «К определению фольклора в контексте»<sup>8</sup>. Эта статья стала своего рода манифестом контекстуалистской школы и одной из самых часто используемых и цитируемых работ в американской фольклористике второй половины XX в., она трижды переиздавалась на английском языке, а также публиковалась в переводе на иврите, немецком, испанском, японском и тайском языках.

В этой статье Д. Бен-Амос подробно разбирает существующие определения фольклора и убедительно критикует их многочисленные огрехи. С его точки зрения, ключевая ошибка предшественников заключается в том, что они пытаются описать фольклор как «статичный вещественный объект». Полемизируя с этим подходом, Бен-Амос предлагает рассматривать фольклор как форму коммуникации: «Чтобы определить, что такое фольклор, необходимо рассматривать это явление в том виде, в котором оно бытует. В своем культурном контексте фольклор – это не совокупность вещей, а процесс – коммуникативный процесс, если говорить точнее»<sup>9</sup>.

Идеи Д. Бен-Амоса действительно казались современникам революционными. Если следовать его логике, то тексты сказок или народных песен, хранящиеся в архивах или опубликованные в научных сборниках, нельзя назвать фольклором. Фольклор – это рассказывание сказок и исполнение песен. И именно эти коммуникативные процессы должны стать предметом изучения фольклористики. То, что раньше рассматривалось как *социальный контекст* (по терминологии Бэскома) или *контекст ситуации* (по терминологии Малиновского), вторичный по отношению к *тексту*, выдвигалось Бен-Амосом и его последователями на первый план, в то

время как записи фольклорных произведений, осуществленные без учета контекста, фактически объявлялись бесполезными для фольклористики.

Смелые идеи Д. Бен-Амоса нашли поддержку у многих американских фольклористов, которые составили костяк контекстуалистской школы. В 1972 г. был издан программный сборник научных статей «Навстречу новым перспективам для фольклористики»<sup>10</sup>, где были опубликованы работы Д. Бен-Амоса и его сторонников. Некоторые ученые (в частности, Роберт А. Джорджес) протестовали против объединения всех «контекстуалистов» в единую школу, однако этот термин прижился в науке. В 1996 г. Д. Бен-Амос, подводя определенные итоги деятельности этого направления, написал для научной энциклопедии «Американский фольклор» большую обзорную статью «Контекстуалистский подход»<sup>11</sup>.

Разумеется, нашлись и те, кто считал «контекстуалистскую теорию» вредным и опасным для науки увлечением. В 1972 г. Д.К. Уилгус выразил обеспокоенность тем, что увлечение контекстом оказывает неблагоприятное воздействие на фольклористику. Больше всего он опасался за судьбу фольклорных архивов, в которых хранятся тексты без контекста, не имеющие ценности для контекстологов. Если изучение контекста станет доминирующим в фольклористике – эффект будет таким же, как если «сжечь все архивы» с результатами собирательской работы предшественников<sup>12</sup>. С резкой критикой Бен-Амоса и его единомышленников выступил Стивен Джонс, который отстаивал право фольклористов заниматься изучением фольклорных текстов и обвинял «контекстуалистов» в том, что они делают «крен в этнографию», анализируя взаимоотношения людей, а не фольклор как эстетически значимое искусство слова<sup>13</sup>.

Примечательную попытку навсегда решить споры о тексте и контексте предпринял Роберт А. Джорджес, сочувствующий «контекстуалистам», но предпочитавший называть себя «бихевиористом», исследующим фольклор как устойчивые формы поведения человека<sup>14</sup>. Джорджес попытался показать, что разделение текста и контекста применительно к фольклору бессмысленно, потому что любое фольклористическое исследование контекстуально по своей сути. Даже тот ученый, кто принципиально анализирует лишь текст фольклорного произведения, сознательно не интересуясь контекстом, невольно представляет себе его, опираясь на свои знания и жизненный опыт. Любое фольклорное явление не может быть проанализировано «в вакууме», текст невозможно полностью отделить от контекста, а это означает, что противостояние «текстуалистов» и «контекстуалистов» не имеет смысла.

Несмотря на все старания Джорджеса, его попытка «закрыть тему» не увенчалась успехом. Вскоре была опубликована развернутая критика основных положений его работы<sup>15</sup>, после чего оживленные споры о тексте и контексте продолжились<sup>16</sup>.

Одной из основных тенденций «контекстуалистских» исследований 1980–1990-х гг. стал переход от *контекста* к *контекстам*. Если первоначально речь шла, прежде всего, о *контексте ситуации*, то со временем западные фольклористы начали обращать внимание и на другие контексты. Многие исследователи начали предлагать свои системы классификации контекстов: некоторые из них разобраны в обобщающей работе Д. Бен-Амоса<sup>17</sup>; свою систему выделения контекстов, которая могла бы стать основой для универсальной классификации фольклора, предложила израильская исследовательница Хеда Ясон<sup>18</sup>.

Переход от контекста к контекстам характерен не только для фольклористики, но и вообще для всех гуманитарных наук. Петер Бёрк, подробно рассмотревший историю использования этого термина учеными, представляющими различные научные дисциплины, пишет о том, как увлечение контекстуальными исследованиями сменилось определенным разочарованием в их потенциале: «Как мы видим, не стоит ожидать слишком многого от термина *контекст*, взваливать на него больше, чем он сможет вынести. <...> Хотя всегда полезно мыслить контекстуально, правильное всего рассматривать контекстуальный анализ как один из методов изучения истории культуры или истории мысли, но не как универсальный метод, объясняющий всё. Так или иначе, мы должны думать о *контекстах*. Это означает не просто использовать слово *контекст* во множественном числе, но постоянно спрашивать себя, в какие еще контексты могут быть помещены данные слова, действия или объекты»<sup>19</sup>.

В целом можно заключить, что «концептуалистская революция» оказала очень сильное влияние на развитие зарубежной фольклористики. Лиза Габберт отмечает, что в каком-то смысле опасения Д.К. Уилгуса по поводу судеб фольклорных архивов сбылись. Хотя в фондах архивных хранилищ содержится огромное количество фольклорных *текстов*, большинство современных американских фольклористов предпочитает не пользоваться ими, а собирать материал для своих исследований в экспедициях, где они могут фиксировать *контекст* в соответствии с современными методологическими установками<sup>20</sup>. Чтобы решить эту проблему, Энди Коловос предлагает «контекстуализировать» фольклорные архивы, признавая при этом, что пока это направление плохо развито<sup>21</sup>. Пока же вопрос о том, как «контекстуалистам» работать

с архивными записями фольклора, стоит для американской фольклористики достаточно остро.

\* \* \*

В отечественной фольклористике исследования в области контекста фольклора появились еще в XIX в., хотя сам термин *контекст* при этом не использовался. Однако если у зарубежных фольклористов повышенный интерес вызывал *контекст ситуации* (то есть обстоятельства исполнения фольклорного произведения), то в России (а позднее в Советском Союзе) были более востребованы исследования *контекста культуры* с особым упором на социально-исторический контекст. Так, например, представители исторической школы русской фольклористики (Л.Н. Майков, В.Ф. Миллер, А.В. Марков) рассматривали фольклор как отражение социально-исторических реалий. Основным объектом изучения для них были былины, которые рассматривались как своего рода «устные летописи», отражающие реальные исторические факты. Сравнивая тексты былин с летописными источниками, представители исторической школы пытались определить время и место возникновения этого жанра, а также «очистить» былины от поздних «напластований» и «искажений», которые, по их мнению, возникали при устной передаче текста, то есть фактически рассматривали фольклор в историческом контексте.

Отношение к фольклору как к отражению исторической действительности унаследовала и советская наука<sup>22</sup>. Показательными образцами исследований исторического контекста фольклора советскими учеными являются сборники «Фольклор и историческая действительность», регулярно выходившие в 1960–1970-е гг., где авторы, рассматривая фольклорные произведения как историко-этнографический источник, анализировали историзм таких жанров, как предания, загадки, частушки, обрядовая поэзия.

Не меньшей популярностью в Советском Союзе пользовались исследования социального контекста фольклора в свете классовой теории. В работах, выполненных в этой методологии, фольклор рассматривался как «выражение чаяний и ожиданий народа» или даже «оружие борьбы за свои классовые интересы». Соответственно, одной из основных задач таких исследователей был поиск следов «народного протеста» и «призывов к борьбе против угнетателей» в различных фольклорных произведениях, что опять же работало на теорию отражения.

К настоящему времени подобный подход полностью себя дискредитировал. Доказано, что, хотя фольклор инклюзивен<sup>23</sup> (то есть включен в систему жизнедеятельности этноса), фольклорные

тексты не являются прямым отражением действительности, а функционируют по своим законам. Соответственно, хотя с формальной точки зрения описанные выше методологические подходы имеют отношение к изучению контекста фольклора, на практике большинство научных работ, выполненных в этом ключе, имело поверхностный характер, научный анализ связей фольклорного текста и социально-исторического контекста авторы подменяли пустой идеологической риторикой. Очевидно, что большую часть подобных «контекстуалистских» исследований (в которых, впрочем, не использовалось слово *контекст*) никак нельзя считать достижением советской фольклористики.

Принципиально иной подход к проблеме «внетекстовых связей» фольклора начал выработываться на рубеже 1960–1970-х гг. Прежде всего, была переформулирована сама постановка вопроса: теперь исследователей интересовала связь фольклора не с «исторической», а с «этнографической действительностью». В мае 1968 г. была организована первая конференция под названием «Фольклор и этнография», через два года был издан сборник с ее материалами. В дальнейшем конференции и сборники с этим названием<sup>24</sup> проводились и выходили регулярно до середины 1980-х гг.

Новое направление отечественных исследований традиционной культуры в чем-то шло параллельно с американской контекстуалистской школой, которая появилась в это же время. И в том, и в другом случае речь шла о синтетическом использовании методологий смежных научных дисциплин (фольклористики, этнографии, лингвистики, семиотики). Участники конференций «Фольклор и этнография» стремились консолидировать усилия этнографов и фольклористов, которые, по сути, занимались сходной проблематикой, но часто плохо представляли приемы и достижения своих коллег. В центре внимания оказалась обрядовая культура, при изучении которой сферы интересов представителей двух близких научных дисциплин пересекались в наибольшей степени.

Одним из первых исследователей традиционной культуры в СССР, кто начал использовать термин *контекст*, был Г.А. Левинтон, который в статье «О функциях словесных компонентов обрядов» определял его как «всё то, что актуально для участников коммуникаций»<sup>25</sup>. Связи фольклорного *текста* с ритуальным *контекстом* впервые были подробно рассмотрены А.К. Байбуриным на материале причитаний<sup>26</sup>.

Впрочем, значительно чаще в работах исследователей, использующих структурно-семиотические методы анализа культуры, завоевавшие популярность в 1970–1980-е гг., термин *текст* использовался в новом значении. В рамках структурно-семиотического под-



хода любой обряд интерпретировался как многоуровневый «культурный текст, включающий в себя элементы, принадлежащие разным кодам»<sup>27</sup>. Исследователями выделялись такие виды кодов, как акциональный, предметный, вербальный, персональный, локативный (пространственный), темпоральный, музыкальный и т. д. Коды обряда признавались соотносимыми друг с другом, так как имели общую функциональную направленность. Таким образом, произведения обрядового фольклора рассматривались как вербальный код обрядового текста.

Этот метод анализа и интерпретации обряда и обрядового фольклора, оказавший значительное влияние на отечественные исследования в области традиционной культуры последней четверти XX в., ломал иерархизацию явлений народной культуры, которая прежде выстраивалась советскими учеными. При новом подходе обрядовый фольклор не был вторичным по отношению к «этнографической действительности», он ничего не «отражал» и не «преломлял», так как все коды обряда (включая вербальные) признавались равноправными и взаимосвязанными.

Структурно-семиотическая интерпретация обряда как культурного текста не противоречила рассмотрению внетекстовых связей обрядового фольклора как *контекстуальных*. Некоторые исследователи, использующие в своих работах термин *коды обряда*, писали и об *этнографическом контексте обрядового фольклора*<sup>28</sup>.

В целом необходимо признать, что использование структурно-семиотической методологии позволило существенно продвинуться в изучении обрядовой культуры. Появился ряд работ, в которых проводилось комплексное изучение вербальных и невербальных кодов некоторых календарных и семейных обрядов. Так, Т.А. Бернштам и В.И. Лапин изучали севернорусские винограды в контексте их бытования в составе святочной обрядности<sup>29</sup>, В.П. Кузнецова исследовала семантику севернорусских причитаний в их связи с невербальными кодами свадебного ритуала<sup>30</sup>, Г.В. Лобкова описала, какое место занимают жнивные песни и приговоры в жатвенной обрядности<sup>31</sup>, а Т.А. Агапкина подробно рассматривала этнографические связи календарных песен<sup>32</sup>. Особое внимание исследователей привлекли малые формы обрядового фольклора (благопожелания<sup>33</sup>, ритуальные приглашения на рождественский ужин<sup>34</sup>), которые никак нельзя рассматривать в отрыве от самого обряда. Изучение внетекстовых связей обрядового фольклора следует признать одним из самых разработанных направлений «контекстуальных» исследований в отечественной фольклористике и этнографии.

Целенаправленное изучение того, что в американской науке принято называть *контекстом ситуации*, началось в России только

в 1990–2000-е годы. Интерес отечественных исследователей к обстоятельствам естественного бытования фольклора был подстегнут двумя обстоятельствами. С одной стороны, возможность более внимательно рассматривать процессы фольклорной коммуникации давали новые теоретические и технические методики фиксации материала во время полевой работы. В 1990-е гг. для участников экспедиций становится широко доступна портативная звукозаписывающая техника, собиратели начинают активно использовать в своей работе видеокамеры. Техническое переоснащение стимулировало теоретическую рефлексию собирателей как в области методов полевой работы, так и плане обработки и анализа собранных материалов. В этом отношении показателен действовавший в Москве в МГУ в первой половине 2000-х годов междисциплинарный семинар «Актуальные проблемы полевой фольклористики», материалы которого публиковались в серии одноименных сборников научных статей.

С другой стороны, именно в 1990-е годы, после падения «железного занавеса», российские ученые смогли познакомиться с деятельностью контекстуалистской школы зарубежной фольклористики<sup>35</sup>. Этапным шагом в этом направлении стала публикация в 1994 г. книги Б.Н. Путилова «Фольклор и народная культура», где отдельная глава «Контекстные связи в фольклоре» была посвящена подробному пересказу и разбору основных работ американских «контекстуалистов», а также беглому обзору отечественных работ о контексте фольклора, существующих на тот момент<sup>36</sup>. Степень влияния этой работы Б.Н. Путилова на теоретическое осмысление проблемы *текста* и *контекста* в российской фольклористике сложно переоценить.

Среди современных теоретических исследований по этой проблематике следует выделить работы Т.Б. Диановой. В статье «Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции» автор отмечает, что «понятие контекста для фольклорных жанров вряд ли можно назвать разработанным»<sup>37</sup>, и предлагает свою классификацию *контекстов*, понимая под последними фрагменты речи информанта, которые определяются как «аморфные по отношению к существующей классификации фольклорных жанров»: *описания* обрядовых действий, *комментарии* и *мемораты*<sup>38</sup>. В другой работе исследовательница классифицирует формы фольклорной трансмиссии, то есть обращается к одному из ключевых элементов *контекста ситуации*<sup>39</sup>.

Наиболее подробно свои взгляды по данному вопросу Т.Б. Дианова излагает в статье «Текст и контекст в фольклоре». В ней автор трактует понятие *контекст* шире, чем в своих предыдущих рабо-

тах, и предлагает новую, более сложную классификацию *контекста фольклорного текста*. С одной стороны, предлагается «дифференцировать естественный контекст от исследовательского»; с другой стороны, естественный контекст подвергается более дробной классификации, делясь на три составляющих: «*контекст ситуации исполнения* (конкретная коммуникативная конситуация), *фольклорно-текстовый континуум*, в который исследуемый текст включен, и *культурно-этнографический фон*, на котором бытует текст»<sup>40</sup>. Далее автор статьи отмечает, что «запись текста фольклора в контексте радикально меняет наше представление о том, как фиксация этого текста должна выглядеть», и на конкретных примерах показывает, что разнофункциональные тексты информанта могут сливаться в «своего рода гипертекст», который обладает нелинейностью и многоуровневостью<sup>41</sup>.

Важные наблюдения и ценные замечания по поводу того, как современное состояние традиции определяет значимость соотношения текста и контекста для информантов и исследователей, содержатся в работах В.Е. Добровольской. Исследовательница указывает, что фольклорный текст, который теряет актуальные для носителя традиции контекстные связи, «превращается в окаменелый реликт, “канонический текст”», «памятник фольклора»<sup>42</sup>. В то же время, по замечанию автора, «при разрушении вербальной традиции наблюдается довольно долгая сохранность контекста, который сохраняет канву традиции», рост интереса к контексту фольклора В.Е. Добровольская объясняет и тем обстоятельством, что в наши дни, когда «многие жанры прекратили свое существование, а другие находятся на стадии разрушения», записывать развернутые фольклорные тексты не представляется возможным, поэтому собиратель «начинает расспрашивать о былом функционировании интересующего его жанра»<sup>43</sup>.

Следует заметить, что В.Е. Добровольская использует термин *контекст* только в значении ‘контекст ситуации’: «Под контекстом, вернее, контекстами (разной степени жесткости) того или иного фольклорного текста понимаются все явления, тесно связанные с его исполнением или ограничивающие последнее в достаточном количестве случаев»<sup>44</sup>. Уточнение про «ограничение» исполнения фольклорного текста неслучайно, исследовательнице принадлежит отдельная работа про нормативный контекст фольклора (нормативы, «регулирующие исполнение или неисполнение того или иного фольклорного текста»)<sup>45</sup>.

Анализ *контекста ситуации* (в российской научной традиции часто называемого *контекстом бытования*) обычно подразумевает, что внимание исследователя будет акцентироваться на моментах,

актуальных для носителя традиции. В то же время большинство записей фольклора производится не в ситуации естественного бытования, а во время интервьюирования. Как отмечает В.Е. Добровольская, «вопросы, задаваемые собирателем, связаны с тем ассоциативным рядом, которые пробуждают в нем слова исполнителя, а ответы исполнителя обусловлены тем набором ассоциаций, которые пробуждают в нем вопросы собирателя»<sup>46</sup>. Для обозначения «наиболее широкой совокупности» контекстов одного фольклорного текста, актуализирующихся у собирателя и исполнителя во время его исполнения, автор предлагает использовать новый термин *мегаконтекст*<sup>47</sup>: «Исследование и учет мегаконтекста способны сыграть важную роль при реконструкции фольклорной традиции»<sup>48</sup>.

Важную роль в теоретическом осмыслении проблемы текста и контекста в современной российской фольклористике сыграла статья И.А. Морозова и Т.А. Старостиной «Ситуативные факторы порождения фольклорного текста». Авторы отмечают, что необходимо более тщательно анализировать способы коммуникации собирателя и носителя традиции во время интервьюирования, и предлагают «отслеживать причины, влияющие на выбор типа текста, его модификацию исполнителем в соответствии с конкретными обстоятельствами и традицией»<sup>49</sup>.

Одной из методологических установок авторов является принципиальное разделение «конкретных обстоятельств» и «традиции», которое они закрепляют терминологически. То, что обычно рассматривалось исследователями как *контекст ситуации*, И.А. Морозов и Т.А. Старостина разделяют на две категории: *контекст* и *конситуацию*. По их трактовке, «контекст включает в себя диахронический аспект, традицию употребления, историю данного явления, сконцентрировавшую опыт нескольких поколений», в то время как «конситуация предполагает только физические, ситуативные, окказиональные условия, то есть *синхронный аспект* употребления, сопутствующие этим условиям озарение, мгновенные ассоциативные истолкования»<sup>50</sup>. Говоря другими словами, то, что в *контексте ситуации* является устойчивым и традиционным, авторы называют «контекстом», а то, что является вариативным и индивидуальным, определяют как «конситуацию». Подобное разделение может быть продуктивным для анализа обстоятельств функционирования фольклора, однако нельзя не признать, что оно приводит к терминологической путанице.

Можно отметить, что хотя в современной российской фольклористике явно наметился поворот к контекстуально-ориентированным исследованиям, теоретическая база для них еще находится

в стадии становления. Крайне значимо, что российские фольклористы, занимающиеся внетекстовыми связями фольклора, опираются на актуальный опыт экспедиционных исследований, поэтому их теоретические построения всегда подкрепляются примерами из полевой практики, однако терминологический аппарат, который они используют в своих работах, следует признать несовершенным и противоречивым. У каждого из исследователей свое представление о том, что такое *контекст* фольклорного *текста*<sup>51</sup>, однако некоторые перспективные направления анализа фольклора в контексте уже намечены.

Наконец, необходимо отметить, что значительный «контекстуалистский» потенциал имеют исследования современного городского фольклора, ставшие популярными в российской науке в 1990–2000-е гг. С.Ю. Неклюдов в статье «Фольклор современного города» пишет: «Городской фольклор решительным образом отличается от стадиально и исторически предшествующих ему устных традиций патриархального сельского крестьянства (и тем более – архаических обществ). <...> [Он] фрагментирован в соответствии с социальным, профессиональным, клановым и даже возрастным расслоением общества, с его распадом на слабо связанные между собой ячейки, не имеющие общей мировоззренческой основы»<sup>52</sup>.

Фольклор каждой из таких «ячеек» (сообществ, субкультур, малых социальных групп) контекстуален в значительно большей степени, чем традиционный крестьянский фольклор. Это связано с тем, что он, как правило, отражает культурные смыслы, актуальные для данного сообщества, и часто обслуживает потребности его участников (в том числе потребности в самоидентификации). Так, например, смысл специфических «субкультурных» анекдотов, имеющих хождение в некоторых молодежных сообществах, часто может быть понят только участниками этих сообществ.

Изучение такого рода фольклора невозможно без учета его культурного / субкультурного контекста. Отечественные ученые, занимающиеся этим материалом, неизбежно рассматривают его «в контексте», однако необходимо признать, что такого рода «контекстуалистским» исследованиям часто не хватает теоретической рефлексии.

#### Примечания

---

<sup>1</sup> Настоящая работа была подготовлена для составляемого автором сборника научных статей «Фольклор: текст и контекст» (М.: ГРЦРФ, 2010), однако по тех-

ническим причинам не вошла в его состав. В сборник «Фольклор: текст и контекст» вошли статьи современных российских и зарубежных исследователей, предлагающих свои наработки в области контекстного анализа фольклора; в данной работе эти статьи осознанно не рассматриваются.

- <sup>2</sup> *Burke P.* Context in Context // *Common Knowledge*. 2002. Vol. 8. P. 154, 160. См. также подробный разбор истории употребления термина «контекст», предпринятый Константином Богдановым: *Богданов К.* Антропология контекста: к истории «общепонятных понятий» в филологии // *Новое литературное обозрение*. 2010. № 102. С. 12–30.
- <sup>3</sup> *Burke P.* Context in Context. P. 164.
- <sup>4</sup> *Goodwin Ch., Duranti A.* Rethinking Context: An Introduction // *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 1–42.
- <sup>5</sup> *Malinowski B.* The Problem of Meaning in the Primitive Languages // *Ogden C.K., Richards I.A.* Meaning of Meaning. London: Harcourt, Brace & World, Inc., 1923. P. 451–510. Русский перевод: *Малиновский Б.* Проблема значения в примитивных языках // *Эпистемология и философия науки*. 2005. Т. V. № 3. С. 199–233.
- <sup>6</sup> *Bascom W.R.* Four Functions of Folklore // *The Journal of American Folklore*. 1954. Vol. 67. P. 333.
- <sup>7</sup> *Jones S.* Dogmatism in the Contextual Revolution // *Western Folklore*. 1979. Vol. 38. № 1. P. 52–55.
- <sup>8</sup> *Ben-Amos D.* Toward a Definition of Folklore in Context // *The Journal of American Folklore*. 1971. Vol. 84. P. 3–15.
- <sup>9</sup> *Ibid.* P. 9.
- <sup>10</sup> *Toward New Perspectives in Folklore*. Austin: University of Texas Press, 1972.
- <sup>11</sup> *Ben-Amos D.* Contextual Approach // *American Folklore: An Encyclopedia*. New York: Garland Publishing, 1996. P. 158–160.
- <sup>12</sup> *Wilgus D.K.* The Text is the Thing // *Journal of American Folklore*. 1973. Vol. 86. № 341. P. 244–245.
- <sup>13</sup> *Jones S.* Slouching Toward Ethnography: The Text/Context Controversy Reconsidered // *Western Folklore*. 1979. Vol. 38. № 1. P. 42–47.
- <sup>14</sup> *Georges R.* Toward a Resolution of the Text/Context Controversy // *Western Folklore*. 1980. Vol. 39. № 1. P. 34–40. Русский перевод: *Джорджес Р.* К разрешению споров о тексте и контексте // *Фольклор: текст и контекст*. М., 2010. С. 80–88.
- <sup>15</sup> *Zan Y.* The Text/Context Controversy: An Explanatory Perspective // *Western Folklore*. 1982. Vol. 41. P. 1–27.
- <sup>16</sup> *Bauman R.* The Field Study of Folklore in Context // *Handbook of American Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1983. P. 362–368; *Young K.* The Notion of Context // *Western Folklore*. 1985. Vol. 44. P. 115–122; *Ben-Amos D.* 'Context' in Context // *Western Folklore*. 1993. Vol. 52. P. 209–226; *Hufford M.* Context // *The Journal of American Folklore*. 1995. Vol. 108. P. 528–549; *Jason H.* Texture, Text, and Context of the Folklore Text vs. Indexing // *Journal of Folklore Research*. Vol. 34. 1997. P. 221–225.

- <sup>17</sup> *Ben-Amos D.* 'Context' in Context. P. 215–218.
- <sup>18</sup> *Jason H.* Texture, Text, and Context of the Folklore Text vs. Indexing. P. 221–225.
- <sup>19</sup> *Burke P.* Context in Context. P. 174.
- <sup>20</sup> *Gabbert L.* The 'Text/Context' Controversy and the Emergence of Behavioral Approaches in Folklore // *Folklore Forum*. 1999. № 30 (1/2). P. 125.
- <sup>21</sup> *Kolovos A.* Contextualizing the Archives // *Folklore Forum*. 2004. № 35. P. 18–19.
- <sup>22</sup> *Чичеров В.И.* Русские ученые об отношении народного творчества к действительности // *Вопросы народно-поэтического творчества: Проблемы соотношения фольклора и действительности*. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 7–41.
- <sup>23</sup> *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994. С. 59–61.
- <sup>24</sup> Подробнее об этом научном направлении см.: *Байбури А.К.* Фольклористика и этнография сегодня // *Первый Всероссийский конгресс фольклористов*. М.: ГРЦРФ, 2006. Т. 3. С. 23–25.
- <sup>25</sup> *Левинтон Г.А.* К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // *Фольклор и этнография*. Л.: Наука, 1974. С. 164.
- <sup>26</sup> *Байбури А.К.* Причитания: текст и контекст // *Artes populares*. Budapest, 1985. Vol. 14. P. 59–77.
- <sup>27</sup> *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Вторичная функция обрядового символа // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 167.
- <sup>28</sup> *Виноградова Л.Н.* Фольклорный факт в этнографическом контексте // *Фольклор: Песенное наследие*. М.: Наука, 1991. С. 34–37; *Агапкина Т.А.* Фольклорный текст в этнографическом контексте: словесные поединки, их формы и функции в весеннем обрядовом фольклоре славян // *Славянские литературы, культуры и фольклор славянских народов*. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. М.: Наследие, 1998. С. 439–454.
- <sup>29</sup> *Бернштам Г.А., Лапин В.А.* Виноградье – песня и обряд // *Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора*. Л.: Наука, 1981. С. 3–109.
- <sup>30</sup> *Кузнецова В.П.* Причитания в северо-русском свадебном обряде. Петрозаводск: КНИЦ РАН, 1993.
- <sup>31</sup> *Лобкова Г.В.* Древности псковской земли. Жатвенная обрядность: образы, ритуалы, художественная система. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.
- <sup>32</sup> *Агапкина Т.А.* Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М.: Индрик, 2000.
- <sup>33</sup> *Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н.* Благопожелание: ритуал и текст // *Славянский и балканский фольклор*. Вера и ритуал. М.: Наука, 1994. С. 168–209.
- <sup>34</sup> *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // *Славянское и балканское языкознание*. Структура малых фольклорных текстов. М.: Наука, 1993. С. 60–82; *Они же*. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // *Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова*. М.: Восточная литература, 1995. С. 166–197.

- <sup>35</sup> Справедливости ради следует отметить, что деятельность американских «контекстуалистов» изредка становилась предметом рассмотрения советских ученых, но при этом, как правило, оценивалась крайне негативно. Например, Л.М. Землянова в книге «Современная буржуазная фольклористика» (1982) приводит несколько цитат из программной статьи Д. Бен-Амоса «К определению фольклора в контексте» и так характеризует это направление научной мысли: «Нигилистические течения в фольклористике особенно усилились к началу 70-х гг., когда под влиянием неоавангардистской “эстетики молчания”, с одной стороны, информационистско-семиотических теорий, с другой, распространяются концепции, переводящие внимание от структуралистского анализа к схематическому моделированию фольклорно-коммуникативных актов. <...> Поборники этих теорий в стремлении лишить фольклор всех его существенных признаков идут дальше многих своих предшественников. <...> Свойственная буржуазной науке тенденция к биологизации человеческого поведения в концепциях информационистов оборачивается такой деинтеллектуализацией фольклора, что само это понятие не только деформируется, но фактически уничтожается» (*Землянова Л.М. Современная буржуазная фольклористика (методологические проблемы и идеологическая борьба)*. М.: Изд-во МГУ, 1982. С. 27–28).
- <sup>36</sup> *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. С. 107–117.
- <sup>37</sup> *Дианова Т.Б.* Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М.: Изд-во МГУ, 2002. С. 69.
- <sup>38</sup> Там же. С. 68–70.
- <sup>39</sup> *Дианова Т.Б.* Формы фольклорной трансмиссии // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М.: Изд-во МГУ, 2003. Вып. 2. С. 8–11.
- <sup>40</sup> *Дианова Т.Б.* Текст и контекст в фольклоре // Славянская традиционная культура и современный мир. М.: ГРЦРФ, 2005. Вып. 8. С. 15.
- <sup>41</sup> Там же. С. 17–18.
- <sup>42</sup> *Добровольская В.Е.* Роль контекста в бытовании и реконструкции фольклорного текста // Традиционная культура. 2004. № 3. С. 46.
- <sup>43</sup> Там же. С. 52.
- <sup>44</sup> Там же. С. 47.
- <sup>45</sup> *Добровольская В.Е.* Нормативный контекст фольклорного текста и его роль в бытовании фольклорной традиции // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. М.: ГРЦРФ, 2005. Т. 2. С. 428–449.
- <sup>46</sup> *Добровольская В.Е.* Роль контекста в бытовании и реконструкции фольклорного текста. С. 53.
- <sup>47</sup> Данный термин пока не получил широкого распространения в отечественной науке, однако сама попытка ввести его в оборот примечательна. Настойчивая потребность в более широких, но и более предметных терминах очевидна. Так, С.Ю. Неклюдов заимствует из понятий генетической критики и весьма удачно адаптирует для изучения фольклорных традиций термин «авантекст», определяя его как «все то, чему предстоит реализоваться в исполнении»



(жанровая модель, сюжетный каркас, тематические блоки, стилистические клише и пр.)», что «имеет “дотекстовый” статус» (*Неклюдов С.Ю.* Авантекст в фольклорной традиции // Живая старина. 2001. № 4. С. 3).

<sup>48</sup> Там же. С. 54.

<sup>49</sup> *Морозов И.А., Старостина Т.А.* Ситуативные факторы порождения фольклорного текста // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М.: Изд-во МГУ, 2003. Вып. 2. С. 12.

<sup>50</sup> Там же. С. 13.

<sup>51</sup> Методологические проблемы существуют и по поводу определения границ и содержания понятия «фольклорный текст». Г.А. Левинтон в одной из недавних работ писал: «Текста в “литературном” смысле в фольклоре, собственно говоря, нет. <...> Фольклорный текст это либо абстракция (отвлекаемая от вариантов, плод усилий исследователя), либо – потенция, которая воплощается лишь в момент исполнения (в результате действий исполнителя), причем непредсказуемым образом» (*Левинтон Г.А.* «Интертекст» в фольклоре // *Folklore in 2000. Voces amicorum Guilhelmo Voigt sexagenario.* Budapest: Universitas Scientiarum de Rolando Eötvös nominata, 2000. P. 26).

<sup>52</sup> *Неклюдов С.Ю.* Фольклор современного города // Современный городской фольклор. М.: РГГУ, 2003. С. 11.

А.С. Архипова

ПАНТОФЛЕВАЯ ПОЧТА – ЕВРЕЙСКИЙ ТЕЛЕГРАФ –  
САРАФАННОЕ РАДИО – АГЕНТСТВО ОБС:  
УСТНЫЙ РЕЧЕВОЙ ЖАНР  
В ПОИСКАХ САМОНАЗВАНИЯ

В течение конца XIX и всего XX в. народная традиция образует «термины» для устного речевого жанра – слухов: *пантофлевая почта, еврейский телеграф, сарафанное радио, агентство ОБС* ('одна баба сказала'). В течение советского времени «народные термины» получают следующие характеристики: 1) оппозиция официальному способу передачи информации; 2) мимикрирование под официальные названия учреждений, передающих информацию; 3) скорость распространения информации; 4) истинность передаваемого устным путем; 5) возможный секретный статус информации. При этом некоторые из этих терминов развиваются из этнолингвистических стереотипов.

*Ключевые слова:* пантофлевая почта, еврейская почта, цыганская почта, еврейский телеграф, сарафанная почта, сарафанное радио, агентство ОБС, слухи, устный речевой жанр, анекдоты, этнокультурные стереотипы, фольклор.

– Что такое слухи?

– Это то, что передано по Би-би-си и опровергнуто «Правдой», а потом подтвердилось.

**§1. Бабья почта, сарафанная почта, радиосарафан**

В середине 80-х гг. XIX в. этнограф Ф.М. Истомин был откомандирован Русским географическим обществом для собирания песен в северных губерниях. Он записывал их, в частности, «во время передвижений на лодках по многоводному Заонежью и по Выгоозеру»<sup>1</sup>. Гребцами на этих лодках служили женщины, Истомин пишет, что «в этих местах» такую работу называют «бабьей почтой»:

---

© Архипова А.С., 2011

Пантофлевая почта – еврейский телеграф – сарафанное радио – агентство ОБС...

Чаще же всего приходилось <...> пользоваться любовью к пению гребцов, охотно поющих во время этой хотя и тяжелой, но привычной для них работы; надо заметить при этом, что гребцами, особенно при передвижении путями почтовыми, земскими и так называемыми мирскими – на севере являются женщины, причем состав их всегда одинаков: на обыкновенной лодочной подводе, соответствующей паре лошадей, вы всегда найдете 4-х гребцов; из них 3 девушки, 1 непременно – молодая или пожилая – женщина; кормщиком чаще всего является крестьянин, изредка и его заменяет пожилая, испытанная в этом деле кормщица, или, как там говорят, «корщица». Эта так называемая б а б ь я п о ч т а проявляет замечательное искусство в гребле и удивительную неутомимость<sup>2</sup>.

Еще раньше, в 1862 г., в «Олонецких губернских ведомостях» была опубликована статья некоего Р.М. под названием «Сарафанная почта»:

До открытия пароходства по реке Свири, у верхних свирян был промысел, известный под названием с а р а ф а н н о й п о ч т ы<sup>3</sup>. Так как по причине быстроты Свири, трешкоты не могли ходить от Вознесенья до Лодейного-Поля, то приказчики и судовладельцы ездили на открытых весельных лодочках, гребцами на которых служили всегда женщины. Такая езда и называлась «с а р а ф а н н о й п о ч т о й».

Во второй половине 50-х гг. XIX в. известный этнограф и путешественник С.В. Максимов так описывает подобную сарафанную почту в Поморье:

Девушки, иногда даже старухи, служат гребцами на почтовых и обывательских карбасах (следовательно заменяют лошадей), посредством которых, летом, за отсутствие сколько-нибудь сносных дорог на суше, только и можно поддерживать сообщение вдоль поморского берега и с Соловецким монастырем<sup>4</sup>.

В своем рассказе о жизни Архангельской губернии П.С. Ефименко уточняет это сообщение Максимова: «Такая почта, состоящая из женщин, в шутку называется сарафанной почтой»<sup>5</sup>; а по поводу высмеивания женщин, занимающихся данным промыслом, этнограф делает интересное примечание:

При исполнении женщинами должностей в Поморье пренебрежения к ним и насмешек не бывает, со стороны крестьян; смеются только не привыкшие к этому явлению чиновники. Южнее, в Шенкурском уезде, над ними в особенности, когда они строго исполняют свои обязанности, смеется встречный и поперечный<sup>6</sup>.

Наконец, в 1878 г. значение выражения *сарафанная почта* передается как 'перевозка почты на лодках, в которых гребут женщины'<sup>7</sup>, а в 1885 г. это выражение – с указанием на его шуточный регистр – попадает в «Словарь архангельского наречия...» А.О. Подвысоцкого: «Сарафанная почта – так называют в шутку крестьянок, служащих гребцами на почтовых карбасах» (Онеж., Кем., Кол.)<sup>8</sup>.

Согласно словарям, в 1912–1914 г. словосочетание *сарафанная почта* еще сохраняет свое первичное значение<sup>9</sup>, однако не позднее 10–20-х годов XX в. происходит семантический сдвиг и оно уже получает новое значение: 'слухи, сплетни'. В 1918 г. в Костромской области был зафиксирован следующий диалог: *От кого ты это слышал? – от сарафанный почты*<sup>10</sup>.

В те же 1910–1920-е годы, видимо, благодаря быстрому распространению радиосвязи, появляется новая трансформация этого выражения – рождается *сарафанное радио*. Первая известная фиксация относится к 1920-м годам, когда О.Э. Озаровская предпринимает несколько экспедиций на Русский Север, в районы рек Мезень, Пинега и Печора. Свои записи сказок она издает в знаменитом сборнике «Пятиречье», который был организован как «обрамленная проза»: ситуационной рамкой для рассказывания историй является долгое ожидание парохода, во время которого попутчики, чтобы скоротать время, рассказывают сказки. При описании этих «посиделок» собирательница для передачи колоритной речи местных жителей использует слово *радиосарафан* в значении 'быстрая устная связь, слухи':

Сказка привела всех в восхищение, а народу набиралось все больше и больше. Действовал «радиосарафан». Вся деревня уже знала, что сегодня придет пароход <...> Слушок давно уж есть<sup>11</sup>...

– Вести есь нашшот парохода: снялся с мели, в Карповой бывал и выша пошел, должно до Суры дойдет... <...>

– Это што на телеграфе узнали? Ходили так рано?

– Нет, жонка пришла, сказывала, видела, как снялся.

– В тридцати верстах сидел...

Скоморох, уже сидевший рядом с молодой, крикнул:

– У нас телеграф редко действует. Бóльша – радиосарафан!<sup>12</sup>

Конечно, в тот день и трапезничали, и отдыхали, и узнавали насчет парохода. Уже не «радиосарафан», а настоящий телеграф принес известие, что пароход добрался благополучно до Суры<sup>13</sup>.

Выражение *сарафанное радио* для обозначения слухов встречается и в мемуарах о 1937–1939 гг.:

И вдруг в одно прекрасное утро мы приходим в школу и узнаем, что его посадили как врага народа. Нам никто ничего не объявлял и не объяснял, до нас доходили слухи, «сарафанное радио»<sup>14</sup>.

Пантофлевая почта – еврейский телеграф – сарафанное радио – агентство ОБС...

Таким образом, можно утверждать, что в XIX в. на Русском Севере женские лодочные артели, переправлявшие людей и грузы, назывались – серьезно или шутливо – *бабьей* или *сарафанной почтой*. Использовалось ли тогда словосочетание *сарафанная почта* в том значении, в каком мы его знаем, – для обозначения неформальных и/или непроверенных слухов – сказать невозможно, ни один источник на это не указывает. Семантический сдвиг произошел не позже 1920-х годов (*радиосарафан*), но выражение *сарафанная почта / сарафанное радио* появляется, например, в таких контекстах: «Во всех подробностях и с красочными прибавками про сватовство Мишки Петрова знала вся округа: сарафанная почта сработала безотказно, даже в такую вьюгу»<sup>15</sup>. Из приведенного примера видно, что речь идет, строго говоря, не о содержательной стороне слуха, а о способе его быстрого распространения неформальными путями («из рук в руки»); часто упор делается именно на скорость распространения информации: «В городке с 50 тысячами человек “сарафанная почта” сработала мгновенно»<sup>16</sup>.

Хотя частотность сочетания *сарафанная почта* в современных контекстах гораздо ниже, чем у его потомка – *сарафанного радио* (см. табл.), тенденция к повышению частотности подобного словупотребления по-прежнему наблюдается именно на Русском Севере (в отличие от повсеместно распространенного *сарафанного радио*). Стоит при этом обратить внимание на подчеркивание в соответствующих текстах устного и неофициального характера данного канала коммуникации<sup>17</sup>:

Поэтому абитуриент из Иды, поступающий, к примеру, в вологодский вуз, чтобы доложить беспокоящимся родителям о сданном экзамене, идет к поезду до Вохтоги, передает с кем-то из пассажиров свое письмо или устный привет, а те уже, в свою очередь, пересылают эти новости другим поездом – из Вохтоги до Иды. Такая вот сарафанная почта и истинно русская взаимовыручка<sup>17</sup>.

А вообще, жизненная практика подсказывает: выбирать надо не роддом – они все оборудованы примерно одинаково, а хорошего врача. Как узнать, какой лучше? Главный гинеколог намекнула: поинтересуйтесь у друзей, знакомых, словом, пользуйтесь «сарафанной почтой»<sup>18</sup>.

Кроме того, в говорах Русского Севера и Сибири (современные фиксации) «почтой» вообще называют сплетницу: *она как есть почта – переносит сплетни из дома в дом* (на Урале)<sup>19</sup>; *легкая почта – человек, который врет* (в омских говорах)<sup>20</sup>. В северных говорах выражение *с а р а ф а н н а я п о ч т а* также применяется для обозначения не только способа передачи информации, но и че-

ловека, эту информацию распространяющего: *Чертова сарафанная почта живет тут, все разболтает*<sup>21</sup>.

Отметим, что исходной метафорой, лежавшей в основе семантической трансформации, было распространение сведений женщинами, *сарафан* – не только очевидный атрибут женщины, но и ее метонимическая замена (в тех же северных говорах сарафанщик значит ‘бабник’<sup>22</sup>, а в «Рассказах русского инвалида» И.Н. Скобелева (1838–1844) описывается барышня, «которая ровно чрез двенадцать лет после вышереченной с а р а ф а н н о й экспедиции учинилась спутницей моей жизни»<sup>23</sup>).

## §2. Пантуфлевая / пантофлевая / пантуфельная почта

Теперь перейдем, казалось бы, к совершенно иной сфере. Во многих европейских языках существует слово *пантуфель* – ‘тапочки без задников’; с тем же значением оно пришло в русский язык, возможно, из фр. *pantoufle* (*пантуфли* – фр. туфли, босовики или шамкалки, папуши<sup>24</sup>). В польском фразеологическом словаре есть выражение *pantoflowa poczta* – со значением ‘передача из уст в уста’<sup>25</sup>; впервые эта идиома была зафиксирована в 1887 г. А вот контекст 1910 г.: *trzeba było poprzestawać na gazetce tzw. Pantoflowej*<sup>26</sup> (‘приходилось удовлетворяться так называемой *пантофлевой газеткой*’<sup>27</sup>). В польский язык слово *pantofel* (но не сам фразеологизм), скорее всего, пришло из немецкого *der Pantoffel*<sup>28</sup> – ‘легкие домашние туфли’<sup>29</sup>, ‘туфли без задников’<sup>30</sup>; первая фиксация этого выражения относится к XVI в.<sup>31</sup>

Однако в русский язык эта идиома проникает в определенном «еврейском контексте» и таким образом становится синонимом еврейской почты (о ней – далее, § 3); ср. в воспоминаниях А.И. Деникина, относящихся к 1892 г.:

Кроме общедоступных средств сообщения, они [евреи] пользовались еще своими особенными, значительно ускорявшими сношения: так, «пантофлевая почта» успешно конкурировала с государственной, а стенки вагонов товарных поездов были испещрены какими-то иероглифами, которые находили где-то адресатов и сообщали им цены, предложения, заказы... Скорость и дешевизна! О таких событиях, как крупный выигрыш, павший на билет варшавской лотереи, принадлежащий кому-либо из местных обитателей, перемещение в Белу новых частей, смена губернатора – мы узнавали при посредстве «пантофлевой почты» гораздо раньше, нежели из газет<sup>32</sup>.

В связи с выражением *пантофлевая почта* В.С. Елистратов и В.П. Сомов в своих словарях приводят одну и ту же цитату из рассказа Н.А. Лескова «Жидовская кувырколлегия» («Весть, что

еврейская просьба об освобождении их от рекрутства не выиграла, стрелой пролетела по пантофлевой почте во все места их оседлости») и дают ей одно и то же объяснение: выражение якобы возникает из старого еврейского обычая провозить запрещенные вещи в туфлях; однако в определении В.П. Сомова упор делается на секретность передачи информации: «Быстрая передача каких-нибудь известий (обычно секретных) от одного лица другому», В.С. Елистратов же особенно настаивает на том, что эта идиома употребляется в основном применительно к еврейскому сообществу<sup>33</sup>. Как бы то ни было, выражение устойчиво в отчетливом антисемитском контексте, а функционально-семантический сдвиг не вполне ясен: если первоначально за выражением *pantoflowa poczta* можно увидеть только распространение сплетен «в домашних туфлях», то есть женщинами, то в русском языке это приобрело этнически мотивированное значение.

Обратим внимание, что форма пантофлевый сохраняет *о* в корне, как в немецком *der Pantoffel*, но не *у*, как в русском варианте *пантуфли*<sup>34</sup> («Все рабы Гименея, мужья под пантуфлю...». А.С. Пушкин); соответственно, мы могли бы ожидать форму *пантуфлевая почта*, но она не встречается в словарях, очень слабо представлена в Интегруме и отсутствует в Национальном корпусе русского языка. «Yandex» дает на это слово 3 вхождения, запрос «Google» – 1, в то время как встречаемость для *пантофлевый* – 1 для «Интергума», 0 для НКРЯ, 74 для «Yandex» и 155 для «Google». Возможно, такое сохранение *о* в форме *пантофлевая почта* указывает на ее переход в русский язык и южнорусские диалекты из идиша (или из польского), что объясняет и сохранение данной формы, и «еврейский контекст» самого выражения. Остается, конечно, неясно, почему еврея репрезентируют именно тапочки, но это – тема другого исследования. Отметим только, что в своем «Смоленском областном словаре» (1913) В.Н. Добровольский к слову *пантуфильки* («туфельки») дает такой пример: *Са страху жиды уси свае пантохвильки растиряли* (Ельнин. уезд)<sup>35</sup>, из которого следует, что евреи, действительно, в русском народном сознании как-то связывались с «пантофлями». О.В. Белова приводит галицийскую легенду из Покутье, объясняющую, почему у разных народов праздники в разное время – первенство еврея мотивируется тем, что он был обут в пантофли<sup>36</sup>.

«Еврейские черты» эти туфельки сохраняют еще долго, появляясь как синоним к «еврейскому телеграфу» и к «радио ОБС». В 1942 г. пронацистская русскоязычная газета «Новое слово» (Берлин) публикует фельетон некоего М. Григоровича<sup>37</sup>, где в характерном для данного издания антисемитском стиле описывается

А.С. Архипова

ситуация со слухами, порождаемыми *агентством О.Д.С.* («Одна Дама Сказала»), происхождение которого связывается с *пантофлевой почтой*:

В незапамятное время <...> существовали плотные группы обитателей с ярко выраженной склонностью к ношению пантофель (sic! – А. А.). Талантливый карикатурист рисовал внизу листочка пару этой полуобуви, а сверху обозначал пару выразительных пейсиков. Поведение каждой пары пантофель регулировалось одним неизменным законом: периодически несколько пар этой обуви собирались вместе и через короткое время разбегались в разные стороны. Так появилась «пантофлевая почта»<sup>38</sup>.

Форма же *пантофельная почта*, производная от *пантуфли*, встречается всего лишь однажды, причем без всякого «еврейского контекста»:

Слухи же из Киева (по *пантофельной почте*) были крайне тревожны: по одной версии, в Киеве вспыхнуло очень сильное революционное движение<sup>39</sup>.

### §3. Еврейские почта – телефон – телеграф

В еврейской народной культуре существует такое явление, как эрув – символические действие, позволяющее обходить некоторые религиозные запреты<sup>40</sup>. В субботу, например, евреи соединяли дома веревкой, на которую клали (или вешали) кусочки хлеба. Таким образом преодолевался запрет выносить еду из дома в субботу, поскольку дома, обвязанные этой веревкой, символически становились как бы одним пространством. Сторонние наблюдатели же видели тянущуюся от дома к дому веревку с прикрепленными к ней кусочками хлеба. Называлось это *еврейской почтой*<sup>41</sup> (не позже 20-х годов XX в.), так как существовало представление, что евреи, не могущие выйти из дома, передают друг другу какие-то сигналы по веревке (скажем, дергая за нее условленное количество раз)<sup>42</sup>. Специфически еврейское средство связи видели в такой веревке местные жители Подолии<sup>43</sup>; более того, в нем, возможно, подозревали что-то злонамеренное:

Еврейские дома были соединены проводом. Он тянулся через улицу, так, что священные изображения [которые несли в религиозных процессиях] должны были «кланяться» ему. Поляки часто перерезали эти провода (запись 1984 г.)<sup>44</sup>.

Поляки – этнические соседи евреев – толковали слово *ерув* как *ejruw*: «эрув – еврейский телефон» (от информантки из Восточной Польши)<sup>45</sup>, вероятно, слыша в нем искаженное нем. *anrufen* – ‘зво-



Пантофлевая почта – еврейский телеграф – сарафанное радио – агентство ОБС...

нить'. Наконец, во время Первой мировой войны, в разгар шпионии<sup>46</sup>, возникает представление о тайном канале связи у евреев, по которому они передают сведения противникам немцев (или, наоборот, самим немцам). Это послужило причиной нескольких расследований, учиненных немецкими властями в 1915 г.:

Евреи закрыли свои лавки. Немцы удовлетворились объяснением, что лавки закрыты по случаю кануна субботы. Увидев в местечке «Эйрев», разведчики стали допытываться, не телеграф и не телефон ли это, но удовлетворились объяснениями одного еврейского парня. Правда, впоследствии несколько раз спрашивали у разных лиц о названии «Эйрева», чтобы убедиться в правдивости ответов<sup>47</sup>.

В наше время словосочетания *еврейская почта – еврейский телефон – еврейский телеграф* встречаются в более привычных нам контекстах:

Как это организуется? Это очень просто. Есть такой известный «еврейский телефон», который работает так. Человек сделал добро, он видел результат, он говорит следующему человеку, его другу: «Знаешь, я вчера был там, в общине, помогал, и я видел, как моя помощь дала результат»<sup>48</sup>.

Устная молва, называвшаяся в народе «еврейским телефоном», разносила по столицам союзных республик сенсационное известие о том, что в Вильнюсе возродилось еврейское любительское искусство<sup>49</sup>.

Может быть, в этом и кроется причина вялой работы ряда ответственных лиц Центра по сбору заявлений о членстве? Хорошо, что сработал «еврейский телеграф»: написал сам, передай другому<sup>50</sup>.

#### **§4. ...И цыганская почта – телефон – телеграф**

Семантика выражения *цыганская почта* и ее производных – *цыганский телефон* и *цыганский телеграф* – ‘быстрое распространение информации сетевым образом’:

Многие безработные приходят сюда по «цыганской почте» – кто-то из знакомых тут уже был, ему помогли и он посоветовал<sup>51</sup>.

У нас существует «цыганская почта»: где что случилось – через день все цирки в курсе<sup>52</sup>.

Меня знали через «цыганский телефон»<sup>53</sup>.

Отметим, что эта идиома с легкостью применяется к сообществам и ситуациям, ни в коей мере не являющимся цыганскими:

У меня работает и цыганская, армянская, чеченская, еврейская почта и я могу разыскать человека в любой точке мира (даже сказать, что он в данный момент кушает и с чем)<sup>54</sup>.

### §5. Агентства / радио ОБС, IVA, JMA и другие

Вот что пишет Александр Бергман о пребывании в рижском гетто:

Гетто было лишено всякой информации о происходящем в мире <...>. Неудивительно, что в этих условиях в закрытом гетто очень быстро возникло и развилось нечто, по форме похожее на так называемое «сарафанное радио». С тем принципиальным отличием, что «сарафанное радио», как правило, распространяло бытовые сплетни, а геттовское информационное агентство под названием «ИВА» освещало на свой лад жизненно важные вопросы. Мне кажется, что в этом «ИВА» ярко выражалось еврейское национальное своеобразие – кажущееся неразрешимым противоречие между верой в Мессию, надеждой и неистребимым оптимизмом, с одной стороны, и трезвым, наполненным самоиронией отношением к жизни и ее перипетиям – с другой. Такое суждение вытекает из самого названия «агентства» («ИВА» – иди вилн азей, что на идише означает «евреи так хотят»)<sup>55</sup>.

Другой бывший узник рижского гетто, историк Маргер Вестерман, по сообщению Б.А. Равдина, также знает форму *агентство IVO* ('idn viln azej'; следовательно, должно было бы получиться IVA), и она бытовала только внутри рижского гетто. Аналогичная языковая форма существовала и в нацистском дискурсе, где политические слухи, распространяемые в еврейской среде, презрительно именовались *радио JMA – Jüdische Märchenagentur* ('еврейское агентство сказок')<sup>56</sup>. В упоминавшемся фельетоне из газеты «Новое слово» (1942) аббревиатура *О.Д.С.* расшифровывается как 'одна дама сказала': *если кто хочет узнать подробности свидания Сталина с папой римским, обращайтесь в О.Д.С.*<sup>57</sup>

30 августа 1942 г. военный журналист Л.К. Бронтман записывает в своем дневнике «интересные фронтовые словечки»: *Брехливые новости – «сарафанное радио», «солдатский вестник» (это еще и в смысле узун-кулака, то есть длинного языка), «агентство ОГГ» (одна гражданка говорила)*<sup>58</sup>. Таким образом, в советской среде мы наблюдаем, причем одновременно, сходный тип обозначения слухов – *агентство ОГГ*. Это самая ранняя фиксация идиомы, которая обозначает слухи и позже будет известна как радио ОБС ('одна баба сказала'): *Но слухи всегда были и будут, агентство ОБС – «одна баба сказала» – работало и работает безотказно*<sup>59</sup>. Некоторые информанты указывают на другие варианты этого выражения: *агентство ОБС / ОТС*<sup>60</sup> ('одна бабка / тетка сказала'), а также радио ББС ('баба бабе сказала')<sup>61</sup>. По сравнению с обсуждавшимися выше идиомами (*сарафанная, пантофлевая, еврейская, цыганская почта*) словосочетание *радио ОБС* потеряло один из семанти-

Пантофлевая почта – еврейский телеграф – сарафанное радио – агентство ОБС...

ческих признаков, обозначая, скорее, только ‘слухи’ и не указывая (в отличие от различных «...почт») на сетевой характер распространения информации.

Почему эта форма становится такой популярной в 1970-е гг., а в постсоветское время постепенно вытесняет все остальные?

С 26 марта 1946 г. свое вещание на русском языке начинает Всемирная Британская вещательная корпорация (British Broadcasting Corporation – BBC), или Би-би-си, а затем радиостанции «Голос Америки» (с 1947 г.), «Свобода» (с 1953 г.), «Немецкая волна» (с 1962 г.). Советские люди слушают запрещенные, неподцензурные «вражеские голоса», предпочитая их отечественным передачам (*Милиционер успокаивает потерявшегося ребенка: «Не плачь, сейчас мы объявим по радио твое имя, придут папа с мамой и заберут тебя домой». – «Только сделайте это объявление по Би-би-си, а то мои родители другого радио не слушают!»*<sup>62</sup>). Подчас именно в них видят источник правдивых известий, которые власть скрывает от народа (*Что такое слухи? – Это то, что передано по Би-би-си и опровергнуто «Правдой», а потом подтвердилось*<sup>63</sup>). Аббревиатура ОБС, особенно в сочетании со словами *радио* или *агентство*, вероятно, ассоциируется с названием *радио Би-би-си*, ср. также обозначение слухов идиомой *радио ББС*, где аббревиатура *ББС* расшифровывается как ‘баба бабе сказала’.

Совсем недавно форма *агентство ОБС* возродилась в связи с чрезвычайной популярностью традиции личных блогов в Рунете: *авторы самых интересных сообщений имеют шанс привлечь к себе внимание громадной аудитории блогосферы (т.н. принцип агентства «ОБС» – «один блоггер сказал»)*<sup>64</sup>.

## §6. Сравнительные данные.

### Синонимичность этих выражений в традиции.

#### Способность к наращиванию рядов

В таблице представлены данные о частотности употребления выражений, обозначающих (1) слухи и (2) быстрое распространение информации неформальным путем. Поиск был проведен в электронной базе российских документов «Интегрум» (всего 360 млн документов), подсчет делался по российским печатным и электронным периодическим изданиям 1991–2010 гг.

Таблица

	Всего фиксаций в прессе	Только в региональных газетах
<i>Еврейская почта</i>	27	3
<i>Еврейский телефон</i>	12	2
<i>Еврейский телеграф</i>	6	0
<i>Цыганская почта</i>	717	207
<i>Цыганский телефон</i>	6	0
<i>Цыганский телеграф</i>	28	6
<i>Пантофлевая почта</i>	1	0
<i>Пантуфлевая почта</i>	0	0
<i>Пантуфельная почта</i>	0	0
<i>Сарафанная почта</i>	196	116
<i>Сарафанное радио</i>	17 958	6191
<i>Радио ББС</i>	12	1
<i>Радио ОБС</i>	25	14
<i>Агентство ОБС</i>	436	160
<i>Агентство ББС</i>	4	1
<i>Агентство «Один блоггер сказал»</i>	3	0

Таким образом, в современном медиапространстве на первом месте по частотности оказалась лишенная ксеномотивации идиома *сарафанное радио*. Поиск по НКРЯ дал в процентном отношении такой же результат: *сарафанное радио* на первом месте, все остальные выражения встречаются по одному разу или не встречаются вовсе.

Существенно, что сами носители традиции часто отмечают синонимичность этих идиом, например: *Одна баба сказала. Чем чревато использование сарафанного радио* (заголовок статьи)<sup>65</sup> или в объявлении на интернет-форуме: *соревнования в строгино мск в ближайшее воскресенье народ на любых досках (кроме лехнер) приглашают в строгино мск на фан гонки. регистрация с 12 до 14 00 информация – сарафанная почта или о.б.с.*<sup>66</sup> (вспомним также «интересные фронтовые словечки» Л.К. Бронтмана). При этом ксеномотивационный механизм образования таких выражений оказывается вполне текстопорождающим: *У меня работает и цыганская, армянская, чеченская, еврейская почта и я могу разыскать человека в любой точке мира (даже сказать, что он в данный момент кушает и с чем)*<sup>67</sup>.

### §7. Вместо заключения.

**«Невозможно писать то, что следует передавать только устно»**

В течение XX в. в русской языковой и фольклорной традиции идет поиск адекватных терминов для обозначения такого «речевого

жанра»<sup>68</sup>, как слух; его место в отечественном культурном обиходе было осознано еще в первой четверти XIX в. П.А. Вяземским («положенные на бумагу слухи и вести получают значение исторического документа <...> сплетни, сказки и не-сплетни и не-сказки, которые распускались и распускаются в Москве на улицах и в домах <...> у нас литература изустная. Стенографам и должно собирать ее»<sup>69</sup>).

Образуются эти термины по следующей продуктивной модели: X + институциональное средство передачи вербальной информации (почта, телеграф, телефон, радио), где X – обозначение определенной этнической (*еврейская, цыганская*) или гендерной группы (*пантофлевая / пантофлевая / пантофельная, сарафанная, бабья; ср.: одна гражданка / баба сказала*). Модель обладает тенденцией к наращиванию (возникает *армянская, чеченская почта* и т. д.), а образовавшиеся термины способны выстраиваться в синонимические ряды.

Сами термины можно толковать как (1) собственно ‘слухи’ и как (2) ‘быстрый, причем неподцензурный способ передачи информации’. Второе значение могло актуализоваться при тоталитарных режимах XX в., когда слову письменному как ложному подчас противостояло слово устное как подлинное<sup>70</sup>, а недоверие к «дискурсу власти» наделяло устные высказывания статусом актуальных новостей; соответственно, изменилась и технология распространения информации. Отметим, что для всех вариантов «еврейской почты» (толкование В.П. Сомова и не только) важна также «секретность передаваемой информации». Когда в 1947 г. в рамках Гарвардского проекта на материале интервью, взятых у эмигрантов из СССР («невозвращенцев»), началось изучение идеологии и повседневной жизни советского человека, в одной из первых же статей на данную тему были представлены следующие данные: 50% опрошенных указали на слухи как на регулярный источник информации; 74% обсуждали слухи в разговорах с друзьями (самый значительный показатель, 27% – у крестьян и малообразованных групп); на слухи как на самый важный источник информации указали 22% среди служащих, 32% среди профессиональных групп, 41% среди рабочих, 73% среди крестьян<sup>71</sup>. Иными словами, «невозможно писать то, что следует передавать только устно»<sup>72</sup>.

Хочу выразить свою признательность за помощь в написании статьи, поиск примеров и консультации А.М. Ахметовой, О.В. Беловой, Е.Л. Березович, Карине Гарштеца, И.Б. Иткину, М.Л. Лурье, Е.Ю. Михайлик, С.Ю. Неклюдову, А.А. Сенькиной, Б.А. Равдину, Якову Фрухтману, Г.Г. Суперфину.

А.С. Архипова

Работа написана при поддержке гранта ОУНФ РАН «Русский политический фольклор от Петра I до Горбачева» и Alexander von Humboldt Stiftung.

#### Примечания

---

- <sup>1</sup> [Истомин Ф.М.] Предварительный отчет для собирания русских народных песен с напевами Ф.М. Истомина. Читано на общем собрании И.Р.Г.О 3 декабря 1886 г. // Известия Имп. Русского Географического общества. СПб., 1887–1888. Т. 23. Вып. 1–6 / Под ред. А.В. Григорьева. С. 7.
- <sup>2</sup> Там же (здесь и далее выделено мною. – А. А.).
- <sup>3</sup> Р.М. Сарафанная почта // Олонецкие губернские ведомости. 1862. № 8.
- <sup>4</sup> Максимов С.В. Год на Севере. Ч. 1. Белое море и его Прибрежья. 2-е изд. СПб., 1864. С. 131.
- <sup>5</sup> Ефименко П.С. Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии // Труды Архангельского статистического комитета за 1867–1868 гг. Архангельск, 1869. Кн. III. С. 217.
- <sup>6</sup> Там же (сноска).
- <sup>7</sup> Словарь русских народных говоров (далее – СРНГ). М.: Наука, 2002. Т. 36. С. 139.
- <sup>8</sup> Подвысоцкий А.О. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. М.: ОГИ, 2009. С. 449.
- <sup>9</sup> СРНГ. 2002. Т. 36. С. 139.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Старины и сказки в записях О.Э. Озаровской. М.: ОГИ, 2009. С. 343.
- <sup>12</sup> Там же. С. 296.
- <sup>13</sup> Там же. С. 331.
- <sup>14</sup> Николаев М.И. Детдом / Лит. зап. В. Швейцер. New York: Russica Publ., 1985. С. 90.
- <sup>15</sup> Белов В.И. Привычное дело [Гл. 3. Союз земли и воды] // Белов В.И. Рассказы и повести. М., 1987. С. 294–438.
- <sup>16</sup> «Кавказская война» в Карелии // Известия. 2006. 4 сент.
- <sup>17</sup> Шубина С. Сарафанная почта для Иды // Красный Север. Вологодская областная газета. 2008. 6 апр.
- <sup>18</sup> Оберук А. «Сарафанная почта» до хорошего врача доведет // Вечерний Северодвинск. 2006. (№ 7). 26 июня.
- <sup>19</sup> СРНГ. 1997. Т. 31. С. 18.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> СРНГ. 2002. Т. 36. С. 139.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Спасибо И.Б. Иткину за указание на этот пример.

Пантофлевая почта – еврейский телеграф – сарафанное радио – агентство ОБС...

- <sup>24</sup> *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. М.; СПб., 1882. С. 16.
- <sup>25</sup> *Krzyżanowski J.* (red.). Nowa księga przysłów I wyrażeń przysłowiowych polskich. Warszawa, 1970. S. 816. Благодарю Г.Г. Суперфина, предоставившего мне эту ссылку.
- <sup>26</sup> Благодарю за консультацию Карину Гарштеца.
- <sup>27</sup> Благодарю за перевод Е.Ю. Михайлик.
- <sup>28</sup> Немецкие этимологи предполагают происхождение этого слова из итал. яз.: *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin; New York: de Gruyter. 1989. S. 525.
- <sup>29</sup> *Krzyżanowski J.* Op. cit.
- <sup>30</sup> Etymologisches Wörter des Deutschen / Von W. Pfeifer. Berlin: Akademie-Verlag, 1993. S. 967.
- <sup>31</sup> *Kluge F.* Op. cit. S. 525.
- <sup>32</sup> *Деникин А. И.* Старая армия. Офицеры. М.: Айрис-Пресс, 2005. С. 285.
- <sup>33</sup> *Елистратов В.С.* Язык старой Москвы: Лингвоэнциклопедический словарь. М.: Русские словари, 1997. С. 358; *Сомов В.П.* Словарь редких и забытых слов. М.: ВЛАДОС, 1996. С. 338.
- <sup>34</sup> *Даль В.* Указ. соч. С. 16.
- <sup>35</sup> *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 575.
- <sup>36</sup> *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005. С. 159.
- <sup>37</sup> Сердечная признательность Б.А. Равдину, указавшему мне на эту публикацию.
- <sup>38</sup> *Григоревич М. О.Д.С.* // Новое слово. Берлин. 1942. № 78. 30 сент. С. 5.
- <sup>39</sup> *Лукомский А.С.* Очерки из моей жизни // Вопросы истории. 2001. № 6. С. 56–85.
- <sup>40</sup> Эрув [Электронный ресурс] // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=15117> (дата обращения: 18.01.2011).
- <sup>41</sup> Зап. от А.Г. Мнацаканяна, 1968 г.р.; знает от отца со слов его бабушки, Розалии Юльевны Клейн (евр., примерно 1910 г.р., проживала в окрестностях Пинска).
- <sup>42</sup> Тот же источник.
- <sup>43</sup> По материалам О.В. Беловой.
- <sup>44</sup> *Cala A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem: Magnes Press, 1995. P. 74. Пользуясь случаем, хочу выразить свою благодарность О.В. Беловой за указание на этот источник и за консультации по данной традиции.
- <sup>45</sup> *Cala A.* Op. cit. См. также: *Schlör J.* Das ich der Stadt: Debatten über Judentum und Urbanität, 1822–1938. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 2005. S. 23 (там же – сн. 16).
- <sup>46</sup> См. подробнее: *Пивоварчик С.* Трагедии Первой мировой войны: «евреи-шпионы» (по материалам Национального исторического архива Беларуси в Гродно) // Мировой кризис 1914–1920 годов и судьба восточноевропейского еврейства. М.: РОССПЭН, 2005. С. 71–83.
- <sup>47</sup> В прифронтовой Литве 1915 года. Рассказы евреев-очевидцев / Публ., вступ. ст. и примеч. А.И. Хаеша // Архив еврейской истории. М., 2005. Т. 2. С. 382.
- <sup>48</sup> Лицом к лицу. Беседа с Берлом Лазаром // Радиостанция Свобода. 11.05.2003.

А.С. Архипова

- 49 Еврейской художественной самодеятельности Вильнюса 50 лет [Электронный ресурс] // The Jewish Community of Lithuania [2006]. URL: <http://www.lit-jews.org/Default.aspx?Element=ViewArticle&ArticleID=1248&TopicID=62&Lang=RU> (дата обращения: 18.01.2011).
- 50 Пенза – события и факты [Электронный ресурс] // Еврейский интернет-клуб [2005–2006]. URL: <http://base.ijc.ru/new/site.aspx?IID=59819&SECTION-ID=59719&STID=248594> (дата обращения: 18.01.2011).
- 51 *Альянова Е.* Синдром безработного с успехом лечится // Вечерняя Москва. 1998. № 161. 20 июля.
- 52 «Животные не отпускают меня на пенсию» // Аргументы и факты. Пенза. 2003. № 11 (279). 12 марта.
- 53 *Шимырбаева Г.* «Я когда-то ничего не умела...» // Казахстанская правда. Алматы. 1998. № 77. 20 апр.
- 54 Цыганский форум 12–13.09.2010 // Сайт цыганского ансамбля «Амэ рома» («Мы цыгане») URL: <http://cigane.clan.su/forum/4-514-1> (дата обращения: 18.01.2011). Пример любезно предоставила мне Е.Л. Березович.
- 55 *Берман А.* Записки недочеловека. Рига: Б. и., 2005. С. 48–49. Благодарю Б.А. Равдина за указание на этот источник.
- 56 Я.Ф. неоднократно слышал это от своего отца К.Ф., родившегося в 1918 г. в Восточной Германии; тот же пример упоминается в книге: *Клемперер В.* ЛТГ. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 236.
- 57 *Григорович М.* Указ. соч.
- 58 *Бронтман Л.К.* [Дневники 1932–1947] / Публ. С.Р. Рындина [Электронный ресурс] // Журнал «Самиздат». [2008]. URL: [http://zhurnal.lib.ru/r/ryndin\\_s\\_r/](http://zhurnal.lib.ru/r/ryndin_s_r/) (дата обращения: 18.01.2011).
- 59 *Астафьев В.П.* Обертон // Новый мир. 1996. № 8.
- 60 Сообщено И.Б. Иткиным.
- 61 Е. Горшкова слышала это от матери, В.Ф. Горшковой, 1953 г.р., примерно в начале 2000-х гг.
- 62 Советский Союз в зеркале политического анекдота / Сост. Д. Штурман, С. Тиктин. Иерусалим: Экспресс, 1987. С. 153.
- 63 Там же. С. 94.
- 64 Тенденции и прогнозы. Блогосфера: PR-среда XXI века? // Massmedia XXI век. 2006. № 1–2. 1 авг.
- 65 Компания. 2006. 10 апр.
- 66 Страница форума «соревнования в строгино мск» [Электронный ресурс] // RaceYou! Всероссийский виндсерфинг форум [2000–2011] URL: <http://www.raceyou.ru/post38322.html> (дата обращения: 30.01.2011).
- 67 Цыганский форум 12–13.09.2010.
- 68 См.: *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собр. соч. М.: Русские словари, 1996. Т. 5: Работы 1940–1960 гг. С. 159–206.
- 69 *Вяземский П.А.* Старая записная книжка. М.: Захаров, 2000. С. 52–53.



Пантофлевая почта – еврейский телеграф – сарафанное радио – агентство ОБС...

- <sup>70</sup> *Колоницкий Б.И.* К изучению механизмов десакрализации Монархии (слухи и «политическая порнография» в годы первой мировой войны) // Историк и революция. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 85; *Он же.* Слухи об императрице Александре Федоровне и массовая культура (1914–1917) // Вестник истории, литературы, искусства. Отделение ист.-филол. наук РАН. М.: Наука, 2005. С. 362–378; *Архимова А.С., Неклюдов С.Ю.* Фольклор и власть в «закрытом обществе» // Новое литературное обозрение. Независимый филологический журнал. 2009. № 101. С. 84–108.
- <sup>71</sup> *Bauer R., Gleicher D.* Word-of-Mouth Communication in the Soviet Union // The Public Opinion Quarterly. 1953. Vol. 17. No. 3. P. 299, 302, table 3.
- <sup>72</sup> Цит. из письма еврейского депутата 1816 г. (*Минкина О.Ю.* «Разнеслись между нами разные слухи»: Политическая культура евреев Российской империи первой четверти XIX в. // Архив еврейской истории. М.: РОССПЭН, 2007. Т. 4. С. 331).

## Структура и функция устного текста

---

А.В. Козьмин

### ПЕРЕЧИСЛЕНИЕ РЫБ: НАРРАТИВНАЯ РЕТАРДАЦИЯ И МИФОЛОГИЯ

В заметке описываются трансформации мифологических повествований в различных полинезийских традициях. В качестве приложения дается перевод фольклорного текста с острова Анута.

*Ключевые слова:* мифология, Полинезия.

Одна из ключевых идей отечественной традиции исторической поэтики, начиная с А.Н. Веселовского, – трансформация «содержательных» повествовательных элементов и структур в «формальные», которые, в свою очередь, могут наполняться новым содержанием. В заметке будет разобран один частный, но, хочется надеяться, интересный пример такого механизма, работающего в рамках группы родственных дописьюменных традиций.

Мауи (Маутикитики, Мотикитики, Маутикитики и т. д.) – полинезийский культурный герой, которому приписывается множество деяний, устанавливающих существующий миропорядок. Одно из них – вылавливание с морского дна земли. Этот сюжет зафиксирован в разных формах на разных островах<sup>1</sup>.

Выдающийся новозеландский антрополог Те Ранги Хироа (Питер Бак) наблюдал представление на Ракаханге, Восточная Полинезия. Представление описывает происхождение этого атолла. Представление происходит на деревенской улице, хор комментирует каждое действие. Маленькая девочка, покрытая циночками, изображает хозяйку моря Хину-на-дне. Затем из-за дома появляется Мауи на каноэ, сделанном из листьев. Он как бы опускается на дно океана и говорит Хине, что ей делать. Затем появляется каноэ, на котором плывут Мауи и двое его старших братьев. Старший брат бросает крючок (настоящий) на дно океана, Хина прикрепляет

---

© Козьмин А.В., 2011

к нему маленький незрелый кокос, который изображает акулу. Брат спрашивает, что за рыбу он поймал. Хитрый Мауи дает правильный ответ, что это акула. Затем крючок бросает средний брат, Хина прикрепляет незрелый кокос, который изображает рыбу уруа (один из видов рода *Caranx*, каранкс), брат вытягивает его и спрашивает, что он выловил. Мауи угадывает опять. Наконец, Мауи бросает свой крючок, Хина цепляет на него большой кокос, и Мауи вытягивает его. Это земля, Мауи как бы наступает на нее. Дальше драма повествует уже об открытии Ракаханги мореплавателем Хуку<sup>2</sup>.

Вот перевод фрагмента повествования о Мауи с острова Анута, который находится на расстоянии 3180 км от Ракаханги и относится к другой культурной области – к островам Внешней Полинезии. Как и в других случаях, перевод сделан с языка традиции с использованием английского перевода собирателей:

Мотикитики пришел к отцу сказать, что они отправятся рыбачить. Они пошли рыбачить на следующий день. На следующий день они пошли рыбачить. Мотикитики опустил леску. Рыба заглотила. Когда они собрались посмотреть, Мотикитики сказал старшим братьям: «Догадайтесь, что это за рыба». Поэматуа [его старший брат] сказал: «Это гимносарда [*Gymnosarda unicolor*]». Мотикитики вытянул рыбу на поверхность. Они посмотрели на нее. Это было правдой. Это была гимносарда. Мотикитики опять опустил леску. Другая рыба заглотила. Опять они собрались посмотреть. Мотикитики опять сказал им: «Догадайтесь, что это за рыба». Поэматуа сказал опять: «Это красный луциан [*Lutjanus campechanus*]». Это оказалось правдой, это был красный луциан. Мотикитики опять опустил леску. Когда они собирались посмотреть, Мотикитики сказал опять: «Догадайтесь, что это за рыба». Поэматуа опять сказал: «Это каранкс». Он вытянул рыбу на поверхность. Это был каранкс. У них было три рыбы. Мотикитики сказал, что они должны отправиться на берег. Они пошли. Печь была разожжена их родителями. Рыба была испечена с растительной пищей. Они открыли печь вечером. Они все поели. Вечером заснули. Когда на следующий день рассвело, Мотикитики опять сказал своему отцу: «Мы пойдем сегодня рыбачить. Мы не вернемся». Отец сказал ему: «Куда вы тогда отправитесь?» Мотикитики сказал: «Сейчас мы пойдем рыбачить». Мотикитики опустил леску. Рыба заглотила. Он стал вытягивать. Это было тяжело. Мотикитики сказал им. «Догадайтесь, что это за рыба?» Поэматуа сказал: «Возможно, это акула, потому что это тяжело». Мотикитики вытянул рыбу. Они посмотрели на нее. Это была не рыба. Это был остров. Это был остров<sup>3</sup>.

В этих двух повествованиях обращают на себя внимание эпизоды с рыбами. С точки зрения анализа повествования, его риториче-

ской структуры они выполняют функцию ретардации, оттягивая наступление ключевого события – появления суши. Их семантическая функция – показать хитрость или могущество Мауи. В драме с Ракаханги он выступает как классический хитрец, в повествовании с Ануты его действия оттеняются предвидением его старшего брата: Поэматуа способен угадать вид рыбы, но не способен предвидеть действительно чудесное событие – появление острова.

Подобный текст, с угадыванием выловленной рыбы, предвещающим вылавливание суши, есть и на внешнеполинезийском острове Реннелл. Однако ниже идет перевод другого текста, который, как кажется, позволяет увидеть другой аспект перечисления рыб:

Вот история о Мауикитики, который пошел на берег и стоял там, и сказал: «Есть ли тут рыбы в море тут, в море тут». Рыба апи [название нескольких видов рыб, живущих на рифе, например одного из видов рыб-хирургов, *Acanthurus triostegus*] сказала: «Вот я». Мауикитики сказал апи: «Что у тебя есть?» Апи ответила: «У меня есть плавник, чтобы ты побрил голову». Мауикитики сказал: «Тебя будут ловить сетью унгаунга [специальная сеть для ловли таких рыб]». Мауикитики опять сказал: «Есть ли тут рыбы в море тут, в море тут?» Рыба мангау [небольшая рыбка, живущая на рифе] сказала: «Я тут». Мауикитики сказал: «Что у тебя есть?» Она сказала: «Мой [ядовитый] брюшной плавник». Мауикитики сказал: «Тебя будут ловить при помощи яда». Мауикитики опять сказал: «Есть ли тут рыбы в море тут, в море тут?» Акула сказала: «Я тут». Мауикитики сказал: «Что у тебя есть?» Акула сказала: «Мой зуб». Мауикитики сказал: «Подойди сюда, подойди сюда». Акула подплыла, и Мауикитики помочился на нее, так что мясо акулы стало плохо пахнуть. Акула быстро отплыла. Мауикитики сказал: «Уходи, твоя печень будет на рифе». Конец<sup>4</sup>.

Несколько комментариев к тексту. Звать рыбу в море считается опасным, так что Мауикитики проявляет особенную жадность, когда обращается к рыбам (информант пояснил, что он хотел наестся). Маленькая апи, предлагая свой зуб, издевается над ним, между тем, зубы акулы реально использовались для бритья. Акулья печень считается относительно съедобной. Вообще весь рассказ сопровождался смехом аудитории.

Эта история типична для Мауи как культурного героя и трикстера, устанавливающего миропорядок. Но она также позволяет увидеть дополнительный смысл в перечислении рыб в историях про вылавливание земли. Это, вполне вероятно, следы того же самого повествования об установлении качеств рыб, однако уже сменившего мотивировку. Такое переосмысление (если, конечно, интерпретация верна) можно наблюдать и в самой реннельской традиции:

Его два младших брата вытаскивали рыбу, а Маутикитики просто лежал на дне каноэ и называл рыбу. Младший брат сказал: «Что я сейчас вытаскиваю?» Маутикитики сказал: «Саукатоа [название рыб, похожих на барракуду]». Другой младший брат вытащил свою рыбу и спросил: «Что я вытащил?» Маутикитики сказал: «Рыбу с тапой [лубяная ткань, по словам информанта, эвфемизм для рыбы с острыми зубами]». Наступил рассвет, Маутикитики взял и бросил свой крючок и вытащил Реннелл<sup>5</sup>.

Как можно видеть, одна и та же формальная структура может иметь как мифологический (этиологический) смысл, так и выполнять ретардационную и дескриптивную (описывающую качества героя) функцию. Конечно, возникает вопрос, какая функция первична. Исходя из общих соображений, хочется сказать, что первичной является этиологическая, что миф, в каком-то смысле, должен предшествовать формальному приему (если о приеме можно говорить применительно к фольклорным текстам). Однако такой ответ, конечно, не обязателен. Обратный переход, приписывание вторичной мотивировки ретардационной последовательности, также мыслим. Более того, нельзя исключить многократные «переключения», переосмысления и потери мотивировки в процессе передачи традиции.

### Приложение

В этом приложении я хотел бы привести полный текст о Мауи с острова Анута, который, хотелось бы надеяться, будет интересен русскому читателю<sup>6</sup>. Текст записан Ричардом Фейнбергом от Пу Нукумарере и Пу Токерау в 1972 г.:

Была супружеская пара. Мужчина, его звали Мотикитики [в рассказе так зовут и отца героя, и его самого]. Женщина была без имени. Имени не было. Женщина забеременела. Когда ее ребенок родился, это было яйцом. В другом рассказе это было ростком пау [Pandanus dubious или Ripturus argenteus]. Она сказала. «Это плохо. Это не ребенок».

Они взяли его, чтобы положить в мусорную кучу. Они его заваляли. Эта вещь была первым ребенком. Первородным сыном.

Эти двое произвели другого ребенка. Его имя было Поэматуа. Спустя некоторое время они произвели другого ребенка. [Его звали] Поэрангомия.

Однажды их сын пошел на огород. Он взял еду. Его жена и дети оставались в хижине с печью, чтобы зажечь печь [здесь и далее идет речь о земляной печи]. Они приготовили еду Мотикитики, которую он взял с собой.

Они открыли печь. Они поели. Они спали ночь.

Когда стало светло на следующий день, корзину с едой Мотикитики подвесили [обычный способ хранения пищи]. Они пошли обратно сделать

А.В. Козьмин

печь. Когда они все ушли из дома, уродливый ребенок был в мусорной куче. Он пришел к дому. Он взял корзину своего отца. Он поел. Когда он наелся, он повесил корзину обратно. Он пошел к мусорной куче, чтобы быть там.

Его родители вернулись из внутренней части острова. Они посмотрели корзину. Кто-то ел из нее. Мотикитики сказал: «Кто ел из этой корзины?» Его дети сказали ему [каждый]: «Не знаю».

На следующий день Мотикитики сказал двум своим детям, чтобы они остались в доме. Только Мотикитики и его жена пошли.

Мотикитики сказал двоим своим детям оставаться в доме. Спрятаться. Около полудня эти двое спрятались у стенки. Эти двое увидели Мотикитики, который пришел из мусорной кучи. Он пришел к дому. Он встал. Он взял корзину. Он поел.

Когда он насытился, Поэматуа и Поэрангомиа бросились на него. Они сказали ему: «Кто ест из корзины нашего [эсклюзивное местоимение дв. ч., предполагается, что отец говорящих, а не адресата] отца. Кто ты?»

Он сказал им: «Это я. Это нашего [инклюзивное местоимение мн. ч., говорящий указывает, что объект принадлежит и ему, и адресатам] отца».

Они опять сказали ему: «Как твое имя?» Он сказал им: «Мотикитики».

«Твое имя – имя нашего отца?» Они сели и стали ждать возвращения их родителей.

Эти двое пришли. Поэматуа сказал своему отцу: «Тут вещь, которая ела из твоей корзины».

Отец сказал ему: «Как его имя?»

Поэматуа сказал ему: «Его имя как твое имя, Мотикитики».

Их отец подумал о вещи, которую он отнес, чтобы закопать в мусорной куче. Он предложил ему остаться.

Когда они все спали этой ночью, Мотикитики спал в отдельном месте. Поэматуа и Поэрангомиа спали вместе со своим отцом.

В пять часов, когда стало светло, во время рассвета, Мотикитики встал. Он пошел. Пошел на огород.

Они все спали. Они встали утром. Их отца не было. Они не знали, куда он пошел.

В семь часов их отец пришел. Он принес с собой еду. На его шесте для переноски был большой груз. Таро. Бананы. Ямс.

Их мать зажгла печь, чтобы приготовить еду. Они пошли к дому. Они ели вечером. Ночью они все спали. Мотикитики сказал Поэматуа и Поэрангомиа, что они должны спать снаружи. Он будет спать со своим отцом. Спать рядом с ним.

Они все заснули. В полночь Мотикитики проснулся. Он схватил набедренную повязку своего отца. Он привязал ее к своей набедренной повязке. Он заснул опять.

Когда его отец проснулся перед рассветом, его отец встал. Он вышел. Когда он вышел, его набедренная повязка потянулась. Он вернулся, чтобы отвязать ее. Тогда он пошел. Тогда его сын, Мотикитики, пошел за ним. Он шел сзади, за его спиной.

Он шел по пути. Он увидел стоящее дерево. Это было нгатаэ.

Мотикитики сказал дереву: «Уйди с пути». Дерево отошло. Он пошел дальше. Нгатаэ стало снова на то место, где было раньше.

Его сын, Мотикитики, пришел. Он тоже сказал нгатаэ «Уйди с пути». Дерево не освободило путь. Он сказал три раза. Дерево не двинулось. Он рассердился. Он вырвал это дерево. Он отбросил его. Он отбросил дерево.

Эти двое пришли. Бамбук также стоял на пути. Мотикитики сказал бамбуку: «Уйди с пути». Бамбук ушел. Когда он [Мотикитики] прошел, бамбук тоже вернулся на то место, откуда он ушел.

Моикитики-сын тоже пошел дальше. Он также сказал бамбуку: «Уйди с пути». Бамбук также не отошел. Он опять сказал три раза. Бамбук не двинулся. Он разозлился на это. Он также выдернул бамбук. Он бросил его далеко. Он сказал примерно так: «Ваш бамбук для ужения бонито, люди с Архипелага Ветра [Наветренного]». Они двое пошли.

Они пошли дальше. Там рос тростник. Мотикитики сказал: «Уйди с пути». Тростник отошел.

Когда он [Мотикитики] прошел, тростник тоже вернулся на место, где был. Его сын пришел. Он сказал: «Уйди с пути». Тростник не ушел.

Опять он сказал три раза. Тростник не двинулся. Он разозлился на это. Он также вырвал тростник. Он также отбросил его далеко. Он сказал: «Ваш тростник для изготовления стрел, люди Пити [некий отдаленный архипелаг, возможно, Санта-Крус]». Он пошел.

Утес также пришел препятствовать ему. Мотикитики сказал ему разделиться. Утес разделился. Когда он прошел, утес опять вернулся. Он закрылся.

Его сын пошел дальше. Он также сказал утесу разделиться. Утес не разделился.

Он сказал три раза. Он стал злиться на утес. Он ударил его. Утес разбился на куски. Он прошел.

Его отец пришел на огород. Он пришел к огороду. Его отец начал работать. Затем он стал заколачивать колышки [в землю, для посадок].

Тогда его сын забрался на дерево. Название этого дерева было нону [Morinda citrifolia]. Он уселся. Он взял плод нону. Он надкусил его. Как летучая мышь [питающаяся фруктами]. Не как человек. Он бросил его в голову своего отца. [Плод] упал на голову его отца. Его отец упал.

После падения его отец встал. Он посмотрел на нону. Летучая мышь откусила от него. Он сказал: «Пусть ее отец ест дерьмо» [стандартное ругательство]. Он бросил его. Он опять стал работать в огороде.

А.В. Козьмин

В следующий момент Мотикитики опять сбросил плод дерева. Дерева нону. В этот раз он надкусил его как крыса. Он опять кинул его в голову своему отцу. Отец опять упал. Его отец опять схватил нону. Он взглянул на него. Крыса надкусила его.

Он сказал: «Крыса, пусть твой отец ест дерьмо». Затем он отпустил его. Он опять стал работать в своем огороде.

Он взял другой нону. Он надкусил его как человек. Он опять бросил его в голову своего отца.

Отец опять упал. Отец посмотрел на нону. Он посмотрел, это человек надкусил. Он посмотрел вверх. Мотикитики смеялся сверху над своим отцом. Тогда тот рассердился. Он сказал ему: «Спускайся». Его отец сказал ему: «В огороде становится ветрено. Ты пришел и разрушил изгороди от ветра?»

Сын сказал ему: «Потому что когда я говорил с растениями, они не отодвигались».

Его отец сказал: «Ага».

Он очень рассердился. Дух жил в этом месте. Его дом находился там. Его имя было Птица. Имя духа.

Отец сказал Мотикитики, своему сыну, пойти и принести огня от Птицы. Он [сын] пошел.

Он сказал Птице: «Принеси мне огня». Птица дал Мотикитики огня.

Он пошел. Он не дошел до отца. Он вернулся к Птице. Он опять сказал дать ему огня.

Птица сказал ему: «Я уже дал тебе огня».

Мотикитики сказал: «Нет. Он погас».

Птица опять дал ему огня. Он пошел. Он опять не дошел до своего отца. Он опять погасил [дословно «убил»] огонь. Он опять пошел к Птице. Он опять сказал дать ему огня.

Ману сказал ему: «Я закончил давать тебе огонь».

Мотикитики сказал: «Нет. Он погас».

Птица рассердился. Птица сказал ему: «Тут нет огня».

Мотикитики сказал второй раз: «Принеси мне огня».

Птица сказал: «Нет».

Мотикитики пошел к огню. Когда Мотикитики схватил огонь, Птица тоже бросился и схватил его. Оба схватили палочку для получения огня одновременно. Огонь.

Мотикитики тянул. Нет. Птица крепко держал. Он сломал руки Птице. Он взял огонь и вернулся к отцу.

Когда он пришел к отцу, его отец сказал: «О! ты несешь огонь Птицы? Где Птица?»

Мотикитики сказал: «Я сломал его руку». Его отец изумился [Связано с астральными явлениями. Созвездие Птицы состоит из Сириуса



посередине, Канопуса (Восточного крыла) и Проциона (Северного крыла). Северное крыло короче, потому что его сломал Мотикитики].

Его отец сказал ему пойти и забраться на кокосовую пальму. На этой кокосовой пальме жило множество животных. Муравьев и многоножек. Его отец хотел, чтобы животные убили Мотикитики.

Он забрался на пальму. Он подобрался к кокосу. Животные приблизились, чтобы укусить тело Мотикитики.

Мотикитики убил животных. Муравьев и многоножек. Он взял кокос. Он спустился вниз. Он пришел с кокосами к своему отцу.

Когда они закончили есть кокосы, его отец приготовил бревно огромной толщины. Он нагрузил сверху еду. Клубни таро и бананы. И клубни диртоспермы [Surtosperma]. И спелые кокосы. Он прикрепил их к этому бревну.

Когда он закончил делать это, его отец поднял бревно. Он поднял его, и оно было по-прежнему легким. Он пошел принести еще таро. Количество еды было очень велико, и все это было нагружено на бревно. Его отец взял его. Было очень тяжело. Его отец не мог справиться. Он сказал своему сыну прийти и взять его на плечи.

Мотикитики пришел и подошел к нему. Он взял его только одной рукой. Он понес его на спине. Он пошел впереди. Он пришел к дому первым. Его отец пришел за ним. Он ничего не нес. Он пришел. Он пришел к их дому.

Они приготовили печь. Испекли еды. Некоторое количество еды сохранили на следующий день. Каждый день они пекли эту еду. То, что принесли на плече.

На следующий день Мотикитики сказал своему отцу, что они пойдут и сделают каноэ для себя.

Они пошли делать каноэ. Когда они закончили строить его, они также вырезали балансир. Его балансир. Они снабдили каноэ балансиром.

Мотикитики пришел к отцу сказать, что они отправятся рыбачить. Они пошли рыбачить на следующий день. На следующий день они пошли рыбачить.

Мотикитики опустил леску. Рыба заглотила. Когда они собрались посмотреть, Мотикитики сказал старшим братьям: «Догадайтесь, что это за рыба».

Поэмагуа сказал: «Это гимносарда [Gymnosarda unicolor]». Мотикитики вытянул рыбу на поверхность. Они посмотрели на нее. Это было правдой. Это была гимносарда.

Мотикитики опять опустил леску. Другая рыба заглотила. Опять они собрались посмотреть. Мотикитики опять сказал им: «Догадайтесь, что это за рыба». Поэмагуа сказал опять: «Это красный луциан [Lutjanus campechanus]». Это оказалось правдой, это был красный луциан.

Мотикитики опять опустил леску. Когда они собирались посмотреть, Мотикитики сказал опять: «Догадайтесь, что это за рыба». Поэмагуа опять сказал: «Это каранкс». Он вытянул рыбу на поверхность. Это был каранкс.

У них было три рыбы. Мотикитики сказал, что они должны отправиться на берег. Они пошли. Печь была разожжена их родителями. Рыба была испечена с растительной пищей. Они открыли печь вечером. Они все поели. Вечером заснули.

Когда на следующий день рассвело, Мотикитики опять сказал своему отцу: «Мы пойдем сегодня рыбачить. Мы не вернемся». Отец сказал ему: «Куда вы тогда отправитесь?» Мотикитики сказал: «Сейчас мы пойдем рыбачить».

Мотикитики опустил леску. Рыба заглотила. Он стал вытягивать. Это было тяжело. Мотикитики сказал им: «Догадайтесь, что это за рыба?» Поэмагуа сказал: «Возможно, это акула, потому что это тяжело». Мотикитики вытянул рыбу. Они посмотрели на нее. Это была не рыба. Это был остров. Это был остров.

Он появился на поверхности. Верх холма был красным. Деревья тоже были красными. Он сказал так: «Остров ест людей». Они перевернули его. Перевернули его на другую сторону. Это было хорошо. Он был не красным. Они оставили остров стоять так.

Их каноэ двинулось на другое место. Мотикитики опять опустил леску. Опять рыба заглотила. Он вытянул и ее. Мотикитики опять сказал им: «Догадайтесь, что это за рыба». Они опять сказали, что это была акула. Он вытянул ее. Это была не акула. Это был другой остров.

Они опять отправились на другое место. Мотикитики опять опустил леску. Мотикитики сказал им: «Догадайтесь, что это за рыба?» Они двое сказали опять: «Это акула». Он вытянул ее. Это была не акула. Они посмотрели на это. Это был еще один остров.

Поэмагуа сказал Мотикитики, что он должен сидеть на корме. Затем он должен дать леску Поэмагуа поудить.

Мотикитики рассердился. Он повредил балансир каноэ. Они попали на небо. Они стали звездами. «Дорога Трех» [Три звезды Пояса Ориона].

#### Примечания

---

<sup>1</sup> *Luomala K.* Maui-of-a Thousand Tricks: his Oceanic and European Biographers. Honolulu: ВРВМ, 1949; Мауи // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1987–1988; *Луомала К.* Голос ветра. М.: Наука, 1976.

<sup>2</sup> *Te Rangi Hiroa (Peter H. Buck).* Ethnology of Manihiki and Rakahanga. Honolulu: ВРВМ, 1932. P. 200–202.

Перечисление рыб: нарративная ретардация и мифология

<sup>3</sup> *Feinberg R.* Oral Traditions of Anuta: A Polynesian Outlier in the Solomon Islands. NY: Oxford University Press, 1998. P. 27–28.

<sup>4</sup> *Elbert S., Monberg T.* From the two canoes: oral traditions of Rennell and Bellona Islands. Honolulu: Danish National Museum, University of Hawaii Press, 1965. P. 117–118.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 119.

<sup>6</sup> *Feinberg R.* Op. cit. P. 19–29.

Г.М. Казаков, Н.В. Петров

## СЮЖЕТНЫЕ ФУНКЦИИ ПЕРЕБРАНOK В ЭПИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ (САГИ И БЫЛИНЫ)

В данной статье рассматривается использование сюжетных клише – перебранок – в двух эпических традициях: русских былинах и исландских сагах. Перебранки показывают высокий уровень сходства в смысловом содержании; играют существенную роль в развитии сюжета. Типологически перебранки можно разделить на три группы: 1) перебранка-похваление; 2) провокация и раззадоривание; 3) подстрекательство.

Первые два типа перебранок показывают большое сходство между рассмотренными традициями. Третий тип практически отсутствует в былинах, а в саговом повествовании, наоборот, играет важную роль.

*Ключевые слова:* исландские саги, былины, «Старшая Эдда», формульные конструкции, перебранка, семантика, эпическая традиция, героическая поэзия, сюжетология.

«Сравнение не снимает специфики изучаемого явления (индивидуальной, национальной, в широком смысле социально-исторической), но позволяет установить ее с большей точностью на основе сходства или различий между явлениями»<sup>1</sup>.

1. Наша работа призвана расширить представление о роли формульных сочетаний в героической поэзии, показать связь этого элемента поэтической стилистики с сюжетикой эпического текста. Объектом исследования была выбрана определенная часть формульных конструкций – п е р е б р а н к и<sup>2</sup> между персонажами, то есть обмен оскорблениями, основная цель которого – понижение статуса соперника. Задача этого исследования – сравнить роль перебранок в построении повествования в русских былинах и скандинавских эпических текстах, увидеть общее и отличное, рассмотреть семантику перебранок.

---

© Казаков Г.М., Петров Н.В., 2011

Материалом послужили сказания Исландии и былинной Руси. Сравнительные исследования этих традиций начались более века назад: соблазнительным для сопоставлений казались территориальная близость ареалов распространения (Север Европейской части); гипотетическое время бытования и, возможно, появления<sup>3</sup>. В древнеисландской письменности мало найдется произведений, в которых так или иначе бы не упоминалась Русь или соседствовавшие с ней народы и земли: это и рунические надписи, и поэзия скальдов, саги, географическая, церковная литература, историография. В широкой перспективе обрядового поношения рассматривает саговую перебранку И.Г. Матюшина<sup>4</sup>.

Если былины представляют собой достаточно «ровный» корпус текстов, записанных преимущественно на севере России в XVIII–XIX вв., то о том, какие тексты будут привлечены со стороны скандинавской традиции, стоит сказать особо. Безусловно, нельзя обойти стороной песни «Старшей Эдды» – источника, донесшего до нас северные сказания о героях в наиболее ранней зафиксированной форме. С былинами эддические песни объединяет и стихотворная форма. Однако здесь есть некоторые сложности. Во-первых, песен «Старшей Эдды» неизмеримо меньше, чем былин. Во-вторых, практически половина всех этих песен – это песни о богах, а не о героях, чего мы, естественно, не встретим в былинах. В-третьих, эддические песни представляют собой не законченные повествования о подвигах, а зачастую вырванные из контекста диалоги персонажей, сопровождаемые кратким прозаическим комментарием. Все это убеждает, что для полноты сравнения кроме песен «Старшей Эдды» должны быть привлечены и другие тексты. Ими могут оказаться только исландские саги – сказания о жизни и подвигах как исторических, так и легендарных персонажей.

Однако и тут при сравнении стоит быть аккуратным. Ведь в отличие от былин, чья связь с исторической реальностью очень мала и которые представляют собой по сути фольклорные тексты, исландские родовые саги несут сильный отпечаток реалистичности. В них еще не так много фольклорных штампов и общих мотивов. Та же перебранка может не выступать в роли клише или «общего места», выполняя орнаментальную функцию, а быть тесно привязанной к конкретному эпизоду и трактоваться чисто прагматически<sup>5</sup>. И все же два-три столетия бытования в устной форме<sup>6</sup> наложили определенный отпечаток и на саги, поэтому попытка вычленить общую роль перебранок в сюжетообразовании кажется правомочной. При этом нужно учесть, что собственно эпизоды из саг, содержащие перебранки между персонажами, обычно следуют в рамках моделей, заложенных в эддической поэзии. В дальнейшем мы увидим,

что все три выделяемые нами разновидности перебранок (по отношению к сагам) укладываются в рамки эдических мотивов. Сложно сказать, насколько сознательно авторы саг (или те, кто их записывал) возводили перебранки своих героев к образцам из «Старшей Эдды», однако все разновидности перебранок, известные из мифологических песен, представлены и в сагах.

Представляется, что с функционально-семиотической точки зрения перебранки можно предварительно разделить на три категории:

– адресант прославляет себя и в то же время наносит оскорбления адресату; ситуация приводит к «скрытому» конфликту, отдаленному по времени от перебранки: локус – пир / тинг (наиболее типичные примеры: «Ставр Годинович», «Василий Буслаевич»; «Перебранка Локи» и «Песнь о Харбарде»);

– адресант поносит адресата перед или во время боя: цель – раззадорить или спровоцировать противника («Алеша и Тугарин», «Илья и Калин», «Илья и Идолище», «Илья и Сокольник»; «Первая песнь о Хельги, убийце Хундинга»);

– адресант подстрекает адресата (оба принадлежат к одному социуму) к активным действиям («Подстрекательство Гудрун»).

Данное разделение носит условный характер и не охватывает всех возможных случаев, однако позволяет свести рассматриваемые формульные сочетания двух различных традиций в единую функциональную сетку, что мы и попробуем показать ниже.

2. Первая выделяемая нами категория – перебранка-похваление – широко представлена как в сагах, так и в былинах. В обоих случаях перебранки, ссоры между героями происходят публично – обычно на пирах. В сагах подобные перепалки зачастую принимают вид игры в «сравнение мужей». Она заключалась в том, что два персонажа начинали по очереди хвалиться друг перед другом, перечисляя собственные заслуги и обращая внимание всех слушавших на недостатки соперника. Изначальным смыслом данной игры кроме развлечения было и поднятие собственного престижа, однако, как демонстрирует ряд саг, игра зачастую перерастала в ссору. Так, в «Саге о сыновьях Магнуса Голоногого»<sup>7</sup> описывается спор между норвежскими конунгами Сигурдом Крестonosцем и его братом Эйнстейном<sup>8</sup>. В перебранке каждый обращает внимание на свои сильные стороны: силу, ловкость, умение хорошо плавать, нырять, бегать на коньках и лыжах, стрелять из лука, знать законы, участвовать в походах. Но также конунги говорят и о недостатках друг друга, среди которых есть неуклюжесть: «как корова на льду» (Магнус. С. 490), физическая слабость, неумение держать слово, злопамятность, отсутствие воинской активности и женоподоб-

ность: «сидел дома, как дочь своего отца» (Магнус. С. 491), «снарядил тебя в поход как свою сестру» (Магнус. С. 491). Рассказ заканчивается словами: «Братья еще долго препирались в том же духе, и было видно, что оба они в ужасном гневе. Всякому хотелось быть выше другого» (Магнус. С. 492). Игра в «сравнение мужей» происходила в основном на пиру, где мериться знатностью, богатством, удачью и т. п. имело смысл ввиду присутствия там большого числа слушателей. Хвастовство своими подвигами или умениями часто происходит в сагах не на обычных пирах, а перед лицом конунга, расположение которого каждый из героев старается заполучить. Примером здесь может послужить соревнование скальдов Гуннлауга Змеинового Языка и Храфна при дворе конунга шведов Олава:

Тогда Гуннлауг сказал хвалебную песнь, которую он сложил в честь конунга Олава. Когда он кончил, конунг спросил:

– Храфн, как тебе нравится эта песнь?

– Государь, – отвечал Храфн, – она напыщенна, некрасива и несколько резка, совсем под стать нраву Гуннлауга.

– Ну теперь говори свою песнь, Храфн! – сказал конунг. Тот так и сделал. Когда он кончил, конунг спросил:

– Гуннлауг, как тебе нравится эта песнь?

Гуннлауг отвечал:

– Государь, она красива, как сам Храфн, но ничтожна. Почему, – добавил он, – ты сочинил в честь конунга хвалебную песнь без припева? Или он показался тебе недостойным большой хвалебной песни?

Храфн отвечал:

– Оставим сейчас этот разговор. Мы еще вернемся к нему позднее!<sup>9</sup>

Обратим внимание на существенную деталь – игра-похваление перерастает в неприязнь и чревата ссорой (указывающие на это детали текста выделены подчеркиванием). Перебранка, таким образом, маркирует зарождающийся конфликт, как бы предупреждает о предстоящем противоборстве. Она может возникнуть и во время сватовства и тоже стать если не открытым вызовом на бой, то по крайней мере прелюдией к будущему соперничеству («А тебе, Торлейв, следует сказать, что я выдам за тебя свою сестру не прежде, чем заживут ожоги от каши у тебя на шее, *которые ты получил три года назад, в тот раз, когда тебя побили в Норвегии*»<sup>10</sup>).

Как отмечают исследователи<sup>11</sup>, «сравнения мужей» на пирах типологически восходят к таким эддическим песням, как «Песнь о Харбарде» и «Перебранка Локи». В первой из них перебранка между Тором и Харбардом (Одином) развивается по сценарию, схожему с эпизодом из «Саги о сыновьях Магнуса Голоногого».

Боги начинают похвастаться своими подвигами: Тор – сражениями с великанами, Один – соблазнением дев. Вскоре от перечисления собственных побед они переходят к поношению противника<sup>12</sup>. Среди упреков Тору есть намек на его бедность («Едва ли тремя ты дворами владеешь, если ты бос и одет как бродяга: даже нет и штанов!»<sup>13</sup>), на неверность его жены: «с любовником Сив по-встречайся в доме – важнее тебе совершить этот подвиг!» (Старшая Эдда. С. 48), на его трусость: «у Тора сил вдоволь, да смелости мало» (Старшая Эдда. С. 26). Из контекста не совсем ясно, с какой целью Один затевает эту перебранку с собственным сыном. Речи Харбарда безусловно злят Тора, готового поквитаться с обидчиком, но прелюдией к поединку или мести эпизод не становится. Как и игра «сравнение мужей», эта перебранка напоминает состязание в славе с целью установить, достоин ли Тор быть переправленным в лодке через поток<sup>14</sup>.

Былинная ситуация, когда герой прославляет себя и в то же время наносит явные или неявные оскорбления сопернику (которым может быть и князь Владимир), также проявляется в сюжетах, которые начинаются с пира. На пиру происходит дифференциация ценностей: в былинной картине мира хвастовство женой расценивается как глупость (заметим, что родителями хвастаться можно).

И как все тут на пиру сидят приросхвастались:  
Ай как иной-от кабы хвастат золотой казной,  
Ай иной-от хвастат удачей молодецкой,  
Как иной-от-де бы хвастат кони добрыма,  
А кабы глупой-от сидит хвастат молодой жоной,  
Ищэ умной сидит хвастат он старый отцом,  
Он старым-де ка' отцем да старой матушкой<sup>15</sup>.

В былине о Ставре Годиновиче князь спрашивает героя:

«Уж ты ой еси, Ставѣр да сын Годинович!  
Ты же што же нынѣ сидишь нечим не хвастаешь?  
Тибѣ пир-от, винно, был мой не по разуму?»

В ответ Ставр хвалится:

Он как стал ле тут, Ставѣр, нонѣ похвастывать...  
Ищэ есь у мя ле нонѣ да молода жона,  
Ищэ та ле да Василиса дочь Микулицьна,  
Ищэ нет ею ле краше да по всей земли,  
Ищэ нет ей храбрее да по всей вотчины,  
Ищэ кроме-де княгини да мать Апраксии» (СБ II. № 176).



Заметим, что данная ситуация опять-таки приводит к «скрытому» конфликту, ссоре, отдаленному по времени от перебранки.

Часто вместе с состязаниями в искусстве поношения ситуация пира включает испытание винопитием (в былине князь подносит богатырю чашу вина, выпив которую тот принимает богатырское поручение). Так, в перебранке, описанной в «Саге об Одде Стреле», состязающиеся должны выпить по рогу вина перед сочинением очередной хулительной строфы.

В скандинавской традиции прямые запреты на хвастовство тем или иным качеством/предметом, ведущие, как в случае со Ставром Гоудиновичем, к наказанию, отсутствуют. Однако развитие перебранки все равно происходит по определенным законам. Так, необоснованное хвастовство непременно осуждается. Это своего рода минус-прием: персонаж, похваляющийся своей смелостью или силой, оказывается на поверку трусом или далеко не таким силачом, каким он себя описывал. Подобных историй в сагах множество, например рассказ о соперничестве Бьёрна и Греттира в «Саге о Греттире»<sup>16</sup>, когда афиширующий свою удачу Бьёрн на деле оказывается малодушным, а молчун Греттир – храбрецом. Вот еще один характерный эпизод из саги о Греттире:

Греттир сказал:

– Мы с хозяином друг друга стоим: ни тот ни другой не задира.

Снэколль сказал:

– Вы и подавно испугаетесь со мной биться, если я расвирепею.

– *Поживем – увидим*, – сказал Греттир (Греттир: XL).

Здесь уклончивый ответ Греттира сводит на нет провокацию берсерка Снэколля. Поведение Греттира сходно со скромностью былинного богатыря (Илья Муромец, который ест и пьет мало), в отличие от обжоры Идолища.

Возможен и противоположный ответ героя, если подвиг, им совершенный, действительно заслуживает того, чтобы им хвастать. Так ведет себя Скарпхедин в «Саге о Ньяле»:

Торкель вскочил в сильном гневе, схватил меч и сказал:

– Этот меч я добыл в Швеции, убив одного могучего воина. После этого я убил им множество народу. И когда я доберусь до тебя, то проткну тебя за эти поносные речи.

Скарпхедин стоял, подняв секиру. Он усмехнулся и сказал:

– Эту секиру я держал в руке, когда прыгнул на двенадцать локтей через Лесную Реку и убил Траина, сына Сигфуса. Там стояло восемь человек, но ни один ничего не мог мне сделать. Еще не бывало случая, чтобы я промахнулся, нанося этой секирой удар по врагу<sup>17</sup>.

Схожим образом Одд в поздней фантастической «Саге об Одде Стреле», не являясь зачинщиком спора-перебранки, а лишь отвечая на «дерзкие речи» дружинников, говорит так: «Вы, Съэльв и Сигурд, должны выслушать меня: я отплачу вам за ваши дерзкие речи. Знаю, что вы валялись в кухне, не совершая подвигов и не проявляя отваги; я же в это время бился с врагами в Греции, убивая разбойников»<sup>18</sup>. Ход перебранки, таким образом, в значительной степени «подсказывает» дальнейшее развитие сюжета – будет ли персонаж наказан за хвастовство/оскорбление или же, наоборот, докажет свою удаль.

У перебранок-похвалений на пирах можно выделить и еще одну функцию. Саговые эпизоды с игрой в «сравнение мужей» напоминает и еще одна эддическая песнь – «Перебранка Локи». Действие здесь происходит на пиру, где Локи и асы<sup>19</sup> по очереди обвиняют друг друга в различных пороках. Собственно, все оскорбления, которые говорит Локи, сводятся к двум наиболее типичным: для асов-богов это трусость и «женоподобность», для асов-богинь – блуд. Асы периодически обращаются к Локи со словами «*не начал бы только ты ссор затевать*» (Старшая Эдда: Локи. С. 12) и идут на всяческие уступки, пуская изгоя на пир – лишь бы избежать его хулительных речей и вызываемой ими ссоры. Перебранка, таким образом, выступает здесь в роли провокации, попытки перессорить асов, вызвать их гнев, указывая на неверность их жен и т. п. – такое стремление вполне объяснимо для героя-трикстера, коим является Локи. Последний прибегает к открытому опозориванию соперников по спору, роднит реплики Локи с *нидом* – хулительными стихами скальдов. Однако вся песнь благодаря такому выставлению асов в неприглядном свете теряет героичку и приобретает комические черты. Возможно, верно мнение М.И. Стеблин-Каменского о том, что смысл инсценировок взаимного поношения состоит не столько в разоблачении тех, кто поносит друг друга, сколько в увеселении присутствующих<sup>20</sup>.

Комические мотивы «Перебранки Локи» также оказываются восприняты в сагах, однако уже не в виде игры в «сравнение мужей», а в виде перебранок на тинге во время ведения тяжбы, известных только из двух достаточно поздних саг – «Саги о союзниках» и «Пряди о Пивном капюшоне». Тинг наравне с палатами конунга может стать местом перебранки, при этом принцип здесь действует тот же – присутствие слушателей<sup>21</sup>. Оба упомянутых эпизода представляют большой интерес, поскольку перебранки между противниками построены здесь по образцу эддической «Перебранки Локи»: один персонаж, будь то Эгиль, Броди или Офейг в эпизоде об «отводе свидетелей» из «Саги о союзниках»<sup>22</sup>,

берется отвечать на упреки проигравшей тяжбу стороны, которую он предал, и, осыпая противника оскорблениями, выходит из словесного поединка победителем. При этом он не несет за это никакого наказания (в отличие даже от того же Локи, которого асы карают) и выходит «сухим из воды». С другой стороны, и Эгиль и Броди лишь отвечают на оскорбления людей, которые сами затевали подлость, и таким образом моральные принципы перебранки оказываются выдержаны.

Перебранка-похваление могла происходить и между женщинами. Одна из самых знаменитых распрей между женщинами в сагах – распря между Халльгерд и Бергторой в «Саге о Ньяле»:

Как-то раз Бергтора с Торхаллой подошли к женской скамье, и Бергтора сказала Халльгерд:

– Уступи-ка ей место!

Та ответила:

– И не подумаю. Не желаю сидеть в углу, словно старуха.

– В этом доме я распоряжаюсь, – сказала Бергтора. И Торхалла заняла место на скамье. Бергтора подошла к столу с водой для умыванья рук. Халльгерд взяла Бергтору за руку и сказала:

– Вы с Ньялем под стать друг другу: у тебя все ногти выросли, а он безбородый.

– Твоя правда, – сказала Бергтора. – Но никто из нас не попрекает этим другого. А вот у тебя муж *Торвальд бородатый был, но ты велела убить его*.

– Если ты, Гуннар, *не отомстишь за эти слова*, – сказала Халльгерд, – какой мне прок от того, что мой муж самый храбрый человек в Исландии (Ньяль: XXXV).

Данная перебранка тоже восходит к эддическому прототипу – распре между Брюнхильд и Гудрун в «Старшей Эдде», начавшейся по той же причине, что и ссора между Бергторой и Халльгерд – из-за спора о том, кто должен сидеть на более почетном месте. Здесь же налицо есть и все необходимые сюжетные атрибуты перебранки: взаимные указания на пороки, начало конфликта, отложенного на будущее.

В былинной традиции перебранка между женщинами на пиру, пожалуй, наиболее характерна для сюжета «Добрыня и Маринка». Волшебница превращает героя в животное за отказ жениться на ней и хвалится своим волшебным умением. Тетка героя бранит (иногда и бьет Маринку) и заставляет ее расколдовать Добрыню:

Она больно, Марина, похваляется:

«Гой еси вы, княгини, боярыни!

Во стольном во городе во Киеве

А и нет меня хитрея-мудрея,  
А и я-де обвернула девять молодцов,  
Сильных-могучих богатырей гнедыми турами,  
А и ноне я-де опустила десятова молодца,  
Добрыня Никитьевича,  
Он всем атаман-золотые рога!»...  
А и молода Анна Ивановна  
Выпила чару зелена вина,  
А Марину она по щеке ударила,  
(С)шибла она с резвых ног,  
А и топчет ее по белым грудям,  
Сама она Марину больно бранит:  
«А и, сука, ты, блять, еретница..!  
Я-де тебе хитрея и мудреней,  
Сижу я на пиру не хвастаю,  
А и хошь ли, я тебя сукой обверну?  
А станешь ты, сука, по городу ходить,  
А станешь ты, Марина,  
Много за собой псов водить!»<sup>23</sup>

3. Рассмотрим второй и, пожалуй, самый распространенный тип перебранок – перебранки между противниками перед битвой/поединком или во время него. Как уже говорилось, их цель – раззадорить себя и противника (а также спровоцировать его, если он уклоняется от битвы). Собственно, здесь можно выделить две подгруппы:

- а. Перебранки еще до начала боя;
- б. Обмен колкими репликами в течение битвы.

В эддической «Первой песне о Хельги, убийце Хундинга» мотив провокации соперника при помощи оскорблений представлен наиболее последовательно. Перебранка Синфьётли и Гудмунда предшествует битве между их войсками и призвана, с одной стороны, раззадорить героев, а с другой – спровоцировать противника на неподготовленное нападение. Обвинения в невоинственности: «*пока ты дома рабынь целовал*» (Старшая Эдда: Хельги. С. 35), «*в груди камней ползал ты, корчась, и раны зализывал*» (Старшая Эдда: Хельги. С. 36), в женовидности: «*колдуньей ты был*» (Старшая Эдда: Хельги. С. 37), «*ведьмой*» (Старшая Эдда: Хельги. С. 38), «*злой валькирией*» (Старшая Эдда: Хельги. С. 38), «*тебя оскотили у Гнипалунда турсов дочери*» (Старшая Эдда: Хельги. С. 40), в том, что один из героев был любовницей другого, наконец, в убийстве родича: «*ты вонзил в брата свой меч*» (Старшая Эдда: Хельги. С. 41) – сохранены и в написанной на основе песней «Старшей

Эдды» «Саге о Вёльсунгах». Таким образом, в построении повествования перебранка выполняет функцию вступления к распре, месту или битве, другими словами, к военному столкновению.

Эту же цель преследуют действия богатырей в былине о бое Добрыни и Дуная. Герои подстрекают друг друга к активным действиям: Дунай подписывает на шатре оскорбительные для любого русского богатыря «надписи с угрозами», а Добрыня разоряет шатер, после чего следует бой:

«Уж ты стань-встань, невежа, да ты немилой друг!  
А ото сну ле доброй молодець пробужаицэ,  
Со великого похмелья да просыпаицэ.  
Говорит-то Дунаюшко таково слово:  
«Уж ты ой еси, Добрынюшка Никитиць млад!  
Ты нащо у мя розорвал да тонкой бел шатёр?  
А ты нащо ростоптал боцьку с зеленым вином?  
Ты нащо ростоптал-то ведь цяроцьку серебряну,  
А не велику, не малу – да полтара ведра,  
А и кóя чара стоит да во петьсот рублей?»  
А говорыт тут Добрынюшка таково слово:  
«Уж ты ой еси, Дунай да сын Ивановиць!  
Нащо было страстéми подписывать,  
Со великима угрозами подрезывать?  
Ишше этих страстей дак нам боетисе –  
Нам не надобно по полю поляковать!»  
Ишше тут же Дунаюшку за беду стало,  
За великую досаду да показалосе<sup>24</sup>.

К перебранкам до начала битвы относятся обвинения противника в трусости и отказе нападать первым или встретиться с врагом лицом к лицу. Обычно их произносит защищающийся, которого атакуют несколько противников:

Эйольв сказал Гисли:

– Мой тебе совет, больше не убегай, чтобы не приходилось гоняться за тобой, как за трусом. Ведь ты слывешь большим храбрецом. Давно мы с тобой не встречались, и хотелось бы, чтобы эта встреча была последней.

Гисли отвечает:

– Нападай же на меня, как подобает мужу, ибо я больше не побегу, и твой долг напасть на меня первым, ведь у тебя со мною больше счетов, нежели у твоих людей.

– Мне не нужно твоего позволения, – говорит Эйольв, – чтобы самому расставить людей.

– Вернее всего, – говорит Гисли, – что ты, щенок, вовсе не посмеешь помериться со мною оружием<sup>25</sup>.

Порой подобные провокации происходили не непосредственно перед боем, а загодя, например во время предложения мира и виры, как знаменитый эпизод из «Саги о Ньяле», где Скарпхедин называет Флоси «женой великана со Свиной горы» (Ньяль: СХХIII). Но назначение всех провокаций заключается в том, чтобы заставить противника предпочесть бой мирному исходу дела или напасть первым от злости. Соответственно, эмоцией, которую подобные реплики вызывали, был гнев, описывающийся в сагах при помощи внешних признаков – «побагровел», «выступил пот на лбу», «сжал со всей силы рукоять меча», «отпихнул ногой деньги».

Былинная реализация этого типа перебранок (когда герой поносит противника перед или во время боя) представлена в сюжетах «Алеша и Тугарин», «Илья и Калин», «Илья и Идолище», «Илья и Сокольник». Богатыри перед боем «разоряются»: переругиваются Илья с Калином<sup>26</sup>, в «Наезде литовцев» – князь Роман и братья Ливики (СБ II: № 261–264).

Следует отметить, что провокация в большинстве случаев оказывается успешной и противник отвечает на хулу активным действием.

Говорит-то калика перехожая:  
«У моей-то у маменьки родимой  
Была корова обжорчива,  
По сметьям ходила да косью задавилась,  
А тебе, погано Издолишшо,  
Не миновать етой чаши тож будет».  
Попросил он у солнышка, попрашивает:  
«Подай милостыню ради Христа,  
Не ради меня, а ради старого Ильи Муромца».  
Схватил Издолишше поганое,  
Схватил свой чинжалишшо-булатной нож,  
Свистнул он калику перехожую.  
На то калика был увёрчивой –  
Увернул от ножа булатного.  
Схватил калика перехожая,  
Выхватил кирпичу из печи,  
Свистнул заёмно во черны груди гостинцы –  
Попало Издолишшу в пивной котёл<sup>27</sup>.

Вражеского царя Илья Муромец убивает во время поединка, которому предшествует перебранка за столом, позаимствованная из былины «Илья и Идолище».

Говорила тут калика таковы слова:

«А у моего было всё у батюшка  
А была-де корова большобрюхая;  
А объелась она сена, опилась воды,  
Опилась-де воды: брюхо лопнуло!..»  
Ише тут же Издолишшу за беду пришло,  
За велику досаду показалосе:  
А хватил-де Издолишшо нонь булатной нож,  
А шибал он в калику перехожую (СБ IV: № 74а).

Однако часто в былинах противник от брани богатыря вовсе не «заводится», а наказывает его, как маленького ребенка. От Сокольника «достаётся» и Добрыне и Алеше Поповичу:

«Да и тут де Добрынюшка ругатте стал:  
‘Уж ты гадина едешь да перегадина!  
Ты сорока ты летишь да белобокая!  
Да ворона ты летишь да пустопёрая,  
Пустопёра ворона да по загуменью!’...  
А и тут де тотарин да поворот дает,  
Да снимал он Добрыньку со добра коня,  
Да и дал он на ж(опу) оттяпышу,  
Да прибавил на ж(опу) по алябышу» (СБ I: № 67).

Здесь мы снова видим в действии связь между построением перебранки и всего повествования о герое. Победа в поединке достаётся опять-таки тому, кто отвечает на оскорбления и обвинения противника, а не тому, кто перебранку начинает. Поведение Добрыни осуждается, и, соответственно, он терпит неудачу. То же самое происходит и в сагах, повествование в саге как бы разворачивается по выработанному сценарию: сначала кто-то возводит напраслину на героя, оскорбляя его, а потом во время поединка герой заставляет его расплачиваться за свои слова:

– Ах, какой ты смелый! У тебя был такой же грозный вид на тинге, когда ты замахивался копьем.

Гуннар сказал:

– Когда мы в следующий раз встретимся с тобой, ты увидишь мое копье (Ньяль: LIII).

Стоит ли говорить, что в «следующий раз» в живых остается именно Гуннар.

Перебранки же во время боя отвечают несколько другим сюжетнообразующим задачам. Герой не провоцирует противника, а достойно отвечает на его бахвальство. Обычно подобные перебранки

выглядят как обмен репликами после ударов, то есть поединок словесный становится продолжением боя на мечях.

Оспак сказал:

– Это, скорее всего, отучит тебя, Торир, выезжать из дому надолго, – сказал он.

Торир сказал:

– Все может быть, но пока, как я думаю, ты и твой удар не мешают мне пройти дневной отрезок пути (СоЛсПБ: LVIII).

Стейнтор сказал:

– Попало тебе, Проньра?

– Попасть-то попало, – сказал Фрейстейн, – да не так, как ты думаешь: нет на мне раны.

На нем был плащ с войлочным капюшоном, и вокруг шеи в него был зашит рог: как раз туда и пришелся удар (СоЛсПБ: XLV).

Словесный поединок может принять и форму вис, особенно если сражающиеся оказываются известными скальдами. Так в «Саге о Гисли» Гисли сражается со Скегги на острове Сакса. Меч Скегги назывался Пламя Битвы. Скегги попал мечом по щиту Гисли и «сказал: *Пламя Битвы поет, Тот-то потеха на Саксе! Гисли наносит ответный удар секирой и отсекает край щита и ноги Скегги, говоря: Рьяно огонь раны Рубит ныне Скегги. Скегги не стал больше биться и с тех пор ходил на деревянной ноге*» (Гисли: II. С. 284). Подобная диалоговая структура характерна и для былин, когда Тугарин во время боя угрожает Алеше смертью, на что богатырь отвечает хитростью и срубает противнику голову (СБ I. № 115). Главный принцип остается в силе – оскорбитель получает по заслугам, а словесная перебранка становится вербальным переосмыслением боя. Интересно, что родство перебранки с битвой отражается в кеннигах, где битва имеет частотное название – *sverða seppa* (перебранка мечей).

4. Наконец, третьим видом перебранок является подстрекательство «своих» героев, намеки на трусость, нежелание мстить за родственников и пр. Инициаторами подстрекательства выступают зачастую женщины (мать, жена или сестра) и персонажи второго плана (старик-отец).

Мотив провокации или подстрекательства широко представлен в скандинавской традиции. В рамках эддической поэзии он реализуется в следующих эпизодах – подстрекательство Регином Сигурда на убийство Фафнира и подстрекательство Гудрун своих сыновей на месть ее мужу. В обоих случаях оскорбления, заключающиеся в упреке герою, что он не походит храбростью на родичей, призваны ускорить откладывающуюся месть.



В родовых сагах поспешная месть (без совещания с родственниками, обычно старшими) практически всегда влечет лишь продолжение распри и новые смерти, в том числе и героя-мстителя. «Сага о Греттире» даже зафиксировала древнеисландскую поговорку, осуждающую поспешную месть – «*Только раб мстит сразу, а трус – никогда*» (Греттир: XV). Вот почему герой чаще всего слышит подстрекательства со стороны, от лица, которое само не участвует в битве. Ответ героя на выдвигаемые ему упреки обычно также содержит указание на пороки говорящего – трусость («*далеко ушел ты, когда я совершил это дело*»<sup>28</sup>) или излишнюю мстительность. Но не отреагировать на провокацию нельзя: «*Но лучше нам всем вместе убить Йормунрека-конунга, чем сносить тяжкую укоризну, которой ты нас подстрекаешь*» (Вёлсунги: XLIII. С. 256).

В родовых сагах, с их особым вниманием к выполнению долга родовой мести, мотив подстрекательства усилен. Особенностью этого типа перебранки является то, что герой по тем или иным причинам медлит с мстью/решительными действиями, а некий второстепенный персонаж – обычно родственник/ца, но также и просто домочадец, друг – упрекает его в медлительности, оскорбляя трусом, предателем. Типичный пример такого поворота событий находим в «Саге о людях с Песчаного берега»:

Затем Торбьёрн возбудил против Торарина иск о краже лошадей. В этот миг в дверях показалась Гейррид. Увидев, что происходит, она сказала:

– Вдвойне верно то, что говорят про тебя, Торарин: *у тебя нрав бабы, а не мужчины, раз ты готов терпеть любой срам* от Торбьёрна Толстого. И я не знаю, откуда у меня такой сын.

Тогда кормчий Альвгейр сказал:

– Мы все готовы положить ради тебя свои силы, что бы ты ни предпринял.

Торарин отвечает:

– Что-то мне надоело стоять здесь на месте <...>

<после этого происходит битва>

– Значит, *подначка подействовала*, – сказала Гейррид, – заходите в дом и перевязывайте свои раны (СоЛсПБ: XVIII).

Сам подстрекающий обычно не в состоянии отомстить, поскольку является либо женщиной, либо уже стариком. Поэтому «подначка» обычно и заключается в укоре герою, что тот, будучи в подобающем физическом состоянии, не выполняет родового долга, что называется упреком в «малодушии». Иногда укор родича оказывается действенным даже во время битвы (этот случай можно отнести как ко второму, так и к третьему типу):

Стюр сын Торгрима бился рядом со своим родичем Стейнтором и наступал мощно; не прошло много времени, как он убил человека из отряда Снорри, своего зятя.

Увидев это, Снорри Годи сказал Стюру:

– Вот как ты мстишь за своего племянника Тородда, которому Стейнтор нанес смертельную рану. Таких мерзавцев, как ты, трудно сыскать!

Стюр отвечает:

– Этот урон я могу возместить тебе быстро.

Затем он повернулся, примкнул к людям Снорри и убил еще одного человека – на сей раз из отряда Стейнтора (СоЛсПБ: XLIV).

Хотя подстрекательство удается в большинстве случаев, но все же не всегда. Так, иногда герой отказывается затевать распрю по прихоти жены и кого другого:

– А я думаю, – говорит Торольв, – что в тебе, скорее, говорит мало-душие, чем боязнь потешить меня вашей распрей.

– Думай на этот счет все, что угодно, – говорит Арнкель, – но из-за этого леса я просто так затевать распрю со Снорри не буду (СоЛсПБ: XXXIII).

Однако, что характерно, отказ «быть провоцируемым» обычно все равно не приносит герою желаемого мира. Здесь опять проявляется особенная для скандинавов и их саг вера в судьбу и предопределение. Поэтому обычно, даже если повод для подстрекательства был незначительным, герой выполняет то, о чем его просят, хотя это не сулит ему ничего иного, кроме продолжения распри и возможной смерти. Более того, подстрекающий может заставить выполнить свою просьбу не только возведением чернящей героя «хулы», но и открытым проклятием: *«Можешь рассчитывать на то, что я никогда больше не стану беспокоить тебя со своими делами, и пусть беда не обойдет вас всех стороной в этой округе!»* (СоЛсПБ: XXXI). Таким образом, перебранка-подстрекательство обычно является инструментом воздействия на героя, сродни древнеирландскому *гейсу*<sup>29</sup>, и прелюдией к убийству. Герой в сагах, таким образом, оказывается как бы между двух огней – невыполнение требования родичей чревато для него их проклятием, а поспешная месть – продолжением распри и гибелью.

Интересно, что данная ситуация оказывается практически совершенно неизвестна в былинах. Если в двух предыдущих разновидностях перебранок можно было наблюдать сходство былинной и саговой традиций, то в том, что касается подстрекательства, обнаруживаются серьезные расхождения. Как можно было заметить, данный тип перебранок оказывается целиком производным тем кровной мести и родовой морали, столь характерных для исланд-

ских *родовых* саг. В былинах, однако, эта тема не присутствует, в них вообще редко фигурируют родственники богатырей, их роды и семьи. Кроме того, поскольку основная идея былин – это защита Руси от врагов, подстрекать богатырей на подвиги обычно не приходится.

И все же все три типа перебранок роднит тот факт, что большая их часть обычно предваряет какие-то трагические события, заканчивающиеся смертью персонажа – ведь перебранки вызывают ссоры, открытые столкновения, затаенную злобу или ускоряют месть.

5. Рассмотрим семантику оскорблений в былинах и сагах.

Наиболее распространенными и действенными среди них были сравнения с кобылой и коровой, естественно, во многом из-за того, что это животные женского рода, а уподобление мужчины женщине казалось крайне оскорбительным, поскольку намекало на его слабость, мягкость и несамостоятельность. При этом в оскорблениях кобыла обычно символизировала трусость: «*На Бравеллир был ты кобылой при Грани*» (Старшая Эдда: Хельги. С.42), «*Выковырай-ка лучше у себя из зубов кусок кобыльей задницы, которую ты сожрал перед тем, как ехать на тинг, – еще твой пастух увидел это и удивился, как это ты можешь делать такие гнусности*» (Ньяль: СХХ), и женовидность, а корова – неуклюжесть и лень. Кроме того, образ доения коровы или козы мог также выступать как обвинение в низком происхождении, ведь этой работой занимались обычно незнатные бонды или рабы. Примечательно, что оскорбление «кобылой» могло быть и отсылкой к мифу – истории о Локи, родившем в образе кобылы жеребенка – коня Одина Слейпнира<sup>30</sup>.

Другой разновидностью оскорблений было указание на излишнюю молодость и неопытность или, наоборот, на старость и дряхлость противника. Отсюда использование таких слов, как «щенок», «молокосос». В былинах Илья Муромец и его сын Сокольник называют друг друга соответственно «*молодой ты щенок*», «*вор-нахвалящик*» и «*седатый пес*», «*седатый волк*».

Характерно, что в саговых перебранках практически не встречаются упоминаний имен богов – асов и ванов – их гнева и т. п., а вот противные богам мифологические существа представлены сполна: тролли («*да возьмут тебя тролли!*» (Старшая Эдда: Харбард. С. 60), «*А чем раньше тебя заберут тролли, тем, по мне, лучше*»<sup>31</sup>, «*Не иначе как сюда явилась троллиха Гейррид*» (СоЛсПБ: ХХ), великаны («*ты жена великана со Свиной Горы*» (Ньяль: СХХIII)). Оговоримся: речь здесь идет именно о бытовых перебранках, а не о магических проклятиях, наподобие проклятия Эгиля Скалагримссона сыновьям Гуннхильд<sup>32</sup>.

В целом же, однако, оскорблять женщину считалось делом позорным для мужчины, и в перебранки с женами мужья старались не вступать. Оскорбление женщины в саге обычно свидетельствует о крайней подлости и низости произносящего его человека. Именно таким персонажем представлен Эйольв в «Саге о Гисли»:

Тут Эйольв сказал:

– Держите собаку и убейте ее, хоть она и сука!

Тогда Хавард сказал:

– Уже и так, без этой подлости, все у нас складывается из рук вон плохо. Вставайте же и не дайте ему это сделать (Гисли: XXXII. С. 334).

Мотив перебранки русского эпического героя с мифологическим противником, по всей видимости, имеет дополнительные коннотации – например, угроза смерти:

«Ещё хочёшь ты, Олёша, тебя дымом задушу!  
Ещё хочёшь ты, Олёша, так искрами засыплю!  
Ещё хочёшь ты, Олёша, огнём-пламенем спалю!  
Ещё хочёшь ты, Олёша, живьём тебя сглочу!  
Ещё хочёшь ты, Олёша, головнями застрелю!»<sup>33</sup>

В русском эпосе, по сравнению с сагами, поношения носят «смягченный», не столь жесткий характер:

«Была у него собачища жадная,  
Еще жадная собака обжорчитая...» (ДиА: № 36).  
«Да охоця собака да по пирам ходить,  
Да и косью собака да задавилосе...» (ДиА: № 36).

В связи с ограниченным объемом данной статьи мы указали только наиболее частотные случаи. Детальное же изучение семантики поношений в эпосе (и в фольклоре в целом) требует отдельного исследования с привлечением данных, накопленных другими науками, в том числе и этимологией<sup>34</sup>.

6. Особое свойство сближает русские и исландские перебранки: это установка на насмешку, издевательство, даже угрозу. Так, перебранки перед поединком в сагах приравнены к колкостям Алеши («Алеша и Тугарин»):

«У моего у свет у батюшка,  
У попа у Левонтья Ростовского,  
Был старо собачишко дворовое.  
По подстолью собака волочилосе,  
Лебежею косью задавилосе,  
Собаки Тугарину не минуть того,  
Лежать ему во далече в чистом поле» (ДиА: № 36, 39).

Типичная ситуация произнесения перебранки характеризуется в былинах «экстремальным» состоянием души героев (они чем-то оскорблены, обижены, либо государству (в былине) или герою (в саге) грозит смертельная опасность). При сопоставлении гневного состояния и перебранок у эпических героев в русском и исландском эпосах обнаруживается ряд любопытных совпадений. Часто встречаются формулы изменения внешности. В.М. Гацак отмечает некоторые типологические состояния изменения богатыря от гнева: вырастание от него (героя не вмещает одежда), конвульсия гнева, кипение, бурление крови, гневная мысль, огни гнева, источание гнева, гневный порыв: жест или слово. Эмоциональные состояния можно структурно представить как: внешнее или внутреннее выражение гнева – вербальное воплощение – действие – итог. Анализируя состояния гнева, можно говорить об «эмоциональных топосах»<sup>35</sup>. На лексическом уровне в былине это проявляется следующим образом:

Разгорелся у его да ретиво сердце,  
Лепёга же во лице перемениласе»  
А богатырская тут кровь да роскипелася,  
А могции плеча да рсходилися<sup>36</sup>.

Гнев может выражаться эпитетом «черный» и его модификациями: «стемнел, как темная ночь»:

«Тугарин Почернел, как осенняя ночь  
Алеша Попович стал как светел месяц»<sup>37</sup>.

Богатырь в гнев сравнивается со стихиями природы:

Тут не синёе морё сколыбалосе, –  
Королевскоё сердце разгорелосе (Григ. I: № 17).

Существует мнение, что в сагах нет описаний чувств и переживаний их персонажей<sup>38</sup>, с этим трудно согласиться потому, что на самом деле эти эмоциональные состояния изображаются, но изображаются они не так, как в литературе, не путем аналитического описания внутреннего мира и психологических состояний героев, а «симптоматически»<sup>39</sup> – через поступки, слова людей, изображение мимики, смех и т. д. Когда Бергтора, жена Няля, передает сыновьям, что их называли «навознобородыми», а их отца «безбородым», Скарпхедин отвечает: «*Нашей старухе нравится подстрекать нас*», и ухмыляется, «*но на лбу у него выступил пот, а щеки покрылись красными пятнами. Это было необычно*» (Няль: XLIV). Ночью же Няль услышал звон снимаемой со сте-

ны секиры и увидел, что щитов нет на обычном месте. Слова о том, что сыновья Ньяля были вне себя, разгневались, пылали жаждой мести и т. п., уже излишни. Другой пример выражения гнева эпического героя в «Саге о Ньяле»: пастух рассказал Гуннару, что враг поносит его и утверждает, будто Гуннар плакал, когда тот лошадей наехал на него. *«Не стоит обижаться на слова, – сказал пастуху Гуннар. – Но с этих пор ты будешь делать только такую работу, какую захочешь»*. Гуннар седлает коня, берет щит, меч, копьё и надевает на голову шлем. *«Копьё громко зазвенело, это услышала мать Гуннара и сказала: “Сын, ты в сильном гневе. Таким я тебя еще не видела”*. Гуннар вышел, воткнул копьё в землю, вскочил в седло и ускакал» (Ньяль: LIV). Переживания, чувства и намерения Гуннара совершенно ясны (гнев, желание отомстить), задают ситуацию последующего боя.

Склонность к «симптоматическому» показу переживаний проявляется в употреблении в сагах такого эпического приема, контрастно дополняющего и оттеняющего этот «минус-прием», как гипертрофия внешних признаков эмоционального возбуждения. Флоси, которого Хильдигунн призывает к мести, впал в такое волнение, *«что лицо его делалось то красным, как кровь, то бледным, как трава, то синим, как смерть»* (Ньяль: CXVI). Не получая подарка от английского короля, Эгиль сидит у него в палате, не пьет, и одна бровь у него опустилась до скулы, тогда как другая поднялась до корней волос. Брови его расправились после того, как король вручил ему дорогое запястье (Эгиль: LV). Сходным образом выражается в былине волнение князя Владимира, когда тот обращается к Дунаю с просьбой найти ему невесту: *«Один де князь, не пьет не кушает, похаживает, золотыми перстнями принащелкивает»* (Григ. III: № 362).

Таким образом, в скандинавской и в былинной эпических традициях можно выделить несколько функций перебранки. Роль, выполняемая перебранками в повествовании, сводится обычно к трем общим и типичным для большинства текстов моментам: 1) перебранка-похваление; 2) провокация и раззадоривание; 3) подстрекательство. При этом исландские саги в целом следуют представлениям о поведении героя во время перебранки, заложенным еще в эддической поэзии. Перебранки, таким образом, в составе героических песен и сказаний являются яркими примерами формульных сочетаний, общих мест. Как формулы они устойчивы, используют в обеих традициях схожее семантическое наполнение и маркируют схожие повороты эпического сюжета. И в сагах и в былинах перебранка является маркером конфликта, который может быть дистанцирован от перебранки или непосредственно продол-

жать ее. Перебранка, то есть словесный поединок, как бы становится прообразом поединка реального.

Более того, ведение перебранки налагает на героя определенные ограничения, и то или иное его поведение во время обмена оскорблениями в определенной степени предопределяет его судьбу. Так, хвастун обычно несет заслуженную кару за свое бахвальство и оскорбления. С другой стороны, достойно ответить на слова противника (не действием, а словами) тоже необходимо. Этим можно, к примеру, вывести врага из себя, спровоцировать его, заставить первым начать бой.

Из трех наблюдаемых функций перебранки функция подстрекательства практически никак не отражена в былинах, поскольку соотносится прежде всего с характерной для исландских саг тематикой родовой морали и долга (месть за родственников), которая в былинах представлена слабо и вовсе не связана с перебранкой (например, некоторые эпизоды былин о Даниле Игнатьевиче и его сыне). В сагах же участие героя в перебранке-подстрекательстве вовлекает его в сложный мир обязательств и запретов, выход из которого обычно – гибель. Вместе с тем оставшиеся две функции обнаруживают множество параллелей между сагами и былинами. К провокации противника оскорблением и собственному раздражению одинаково часто прибегают как герои саг, так и русские былинные богатыри. Степень сходства обнаруживает и перебранка-похваление героев во время пира, собрания. Особенно близкие параллели видны между играми в «сравнения мужей» скандинавской традиции и похвалами богатырей за столом на пиру у киевского князя в былинах.

Сами описания перебранок также находят много общего в обеих традициях, поскольку прибегают к общему «симптоматическому» показу переживаний героев, говоря не об их чувствах, а о внешнем их проявлении. Развитие действия в перебранках, таким образом, проходит обычно три стадии: вербальный поединок – внешнее проявление чувств – активные действия / конфликт.

Косвенным выводом может являться то, что формульность перебранок в сагах дополнительно свидетельствует об их бытовании в устной форме на протяжении некоторого времени, но, видимо, недолгого, поскольку частично перебранки служат и в «прагматических» целях повествования.

По всей видимости, полное исследование традиции словесных поединков в эпических жанрах покажет их типологическое сходство в связи с сюжетными функциями.

Примечания

- <sup>1</sup> *Жирмунский В.М.* Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса // *Жирмунский В.М.* Фольклор Востока и Запада: Сравнительно-исторические очерки. М.: ОГИ, 2004. С. 236.
- <sup>2</sup> Характерно, что именно перебранки (хотя в этом вопросе при отсутствии статистических данных подобные предположения можно делать с известной долей скепсиса) структурно более константны: по всей видимости, они маркируют так называемые точки бифуркации, узлы повышенной экспрессии в сюжете, а не являются только «перенесениями» из сюжета в сюжет, из текста в текст.
- <sup>3</sup> *Гуревич А.Я.* «Эдда» и «сага». М.: Наука, 1979; *Гуревич Е.А., Матюшина И.Г.* Поэзия скальдов. М.: РГГУ, 2000; *Джаксон Т.Н.* К методике анализа русских известий исландских королевских саг // Методика изучения источников по истории народов СССР. М.: Наука, 1978; *Матюшина И.Г.* Поэтика рыцарской саги. М.: РГГУ, ИВГИ, 2002; *Мелетинский Е.М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968; Древняя Русь в свете зарубежных источников: Учеб. пособие / Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Логос, 2000; *Рыдзевская Е.А.* Легенда о князе Владимире в саге об Олафе Трюггвасоне // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1935. Т. 2; *Стеблин-Каменский М.И.* Мир саги. Становление литературы. Л.: Наука, 1971; *Тиандер К.Ф.* Поездки скандинавов в Белое море. СПб.: Санкт-Петербургский университет. 1906. (Записки Историко-филологического факультета. Ч. 79); *Успенский Ф.Б.* Скандинавы. Варяги. Русь. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- <sup>4</sup> *Матюшина И.Г.* Традиция словесных поединков в древнегерманской культуре // Слово книжное и устное. М.: РГГУ, 2009. С. 54–183. К сожалению, наша статья была написана в 2008 г., и мы не смогли в полной мере учесть все положения статьи И.Г. Матюшиной, где автор детально рассматривает возможные виды перебранок в древнегерманской поэзии.
- <sup>5</sup> Ср., например, эпизод из «Саги о Гисли», где усиленная ругань Альвдис мешает преследователям обыскать дом и найти самого Гисли.
- <sup>6</sup> Саги повествуют о событиях IX–XI вв., но были записаны в основном в течение XIII в. Не все исследователи, однако, соглашались с тезисом об устном бытовании саг – существует теория, что саги – плод литературного творчества исландских книжников конца XII–XIV в. И все же первое предположение кажется более обоснованным, поскольку в ряде источников упоминается о том, как саги рассказывались на пирах явно в качестве устных преданий.
- <sup>7</sup> Эта сага дошла до нас в составе свода королевских саг, написанном Снорри Стурлусоном.
- <sup>8</sup> Сага о сыновьях Магнуса Голоногого // Снорри Стурлусон. Круг земной / Изд. подгот.: А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М.: Наука, 2002. С. 490–492 (далее в тексте – *Магнус*. Если после текста двоеточие, то римскими цифрами указывается номер главы или раздела;



Сюжетные функции перебранок в эпической поэзии (саги и былины)

- в былинах указывается номер текста; в остальных случаях указывается страница. – К. Г., П. Н.).
- <sup>9</sup> Сага о Гуннлауге Змеином Языке // Корни Игтдрасиля. Эдда. Скальды. Саги / Сост. и отв. ред. О.А. Смирницкая. М.: Terra, 1997. С. 345–382 (далее в тексте – *Гуннлауг*).
  - <sup>10</sup> Сага о людях с Песчаного берега // Исландские саги / А.В. Циммерлинг, С.Ю. Агишев М.: Языки славянской культуры, 2004. Т. 2. С. ХLI (далее в тексте – *СоЛсПБ*).
  - <sup>11</sup> *Смирницкая О.А., Гуревич Е.А.* Комментарии // Корни Игтдрасиля. Эдда. Скальды. Саги / Сост. и отв. ред. О.А. Смирницкая. М.: Terra, 1997. С. 588.
  - <sup>12</sup> Причем Один находится в более выгодном положении – он знает, кто таков Тор, в то время как тот не узнает в паромщике отца богов.
  - <sup>13</sup> Старшая Эдда – Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М.: Художественная литература, 1975. С. 6 (далее – *Старшая Эдда*).
  - <sup>14</sup> Тор возвращается в Асгард из страны великанов, которую от жилища богов отделяет преграда – пролив или река. Сын Одина видит на противоположном берегу лишь одного перевозчика – Харбарда, под личиной которого скрывается Один.
  - <sup>15</sup> Свод былин в 25-ти томах / Корпус текстов подготовили В.И. Еремина, В.И. Жекулина, В.В. Коргузалов, А.Ф. Некрылова. Т. II (Печора). СПб.: Наука; М.: Классика, 2001. № 176 (далее в тексте – *СБ II*).
  - <sup>16</sup> Сага о Греттире / Изд. подгот.: О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Новосибирск: Наука, 1976. С. XXI–XXII (далее – *Греттир*).
  - <sup>17</sup> Сага о Ньяле // Исландские саги. Ирландский эпос / Сост., вступ. ст. и примеч. М.И. Стеблин-Каменского. М.: Художественная литература, 1973: СХХ (далее в тексте – *Ньяль*).
  - <sup>18</sup> Сага об Озде Стреле [Электронный ресурс]. URL: <http://norse.ulver.com/texts/orvarodd.html> (дата обращения: 29.09.2008).
  - <sup>19</sup> *Асы* – главные боги скандинавского мифологического пантеона. Наряду с ними известна еще и другая ветвь богов – *ваны*.
  - <sup>20</sup> *Стеблин-Каменский М.И.* «Саги об исландцах» и «Сага о Греттире» // Сага о Греттире / Изд. подгот.: О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Новосибирск: Наука, 1976. С. 169.
  - <sup>21</sup> Нужно, однако, отметить, что перебранки происходят на тинге исключительно на страницах саг – в реальности обмениваться бранью с трибуны альтинга было запрещено под страхом смерти.
  - <sup>22</sup> Этот эпизод в саге рассказывает о том, как во время судебной тяжбы на тинге Офейг, против сына которого возбудили дело, должен был выбрать среди своих противников двоих, кто вынесет решение по тяжбе. Отказывая то одному, то другому, Офейг выставляет их в самом неприглядном виде (см.: *Союзники*: Х).
  - <sup>23</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд., доп. / Подгот. А.П. Евгеньева, Б.Н. Путилов. М.: Наука, 1977. № 9 (далее в тексте – *КД*).

Г.М. Казаков, Н.В. Петров

- 24 Свод былин в 25-ти томах / Корпус текстов подготовили В.И. Еремина, В.И. Жекулина, В.В. Коргузалов, А.Ф. Некрылова. Т. IV (Мезень). СПб.: Наука; М.: Классика. № 138 (далее в тексте – *СБ IV*).
- 25 Сага о Гисли // Корни Иггдрасиля. Эдда. Скальды. Саги / Сост. и отв. ред. О.А. Смирницкая. М.: Терра, 1997. С. 278–345: XXXIV (далее в тексте – *Гисли*).
- 26 Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. М.: Университетская типография, 1904. Т. 1. № 111.
- 27 Свод былин в 25-ти томах / Корпус текстов подготовили В.И. Еремина, В.И. Жекулина, В.В. Коргузалов, А.Ф. Некрылова. Т. I (Печора). СПб.: Наука; М.: Классика, 2001. № 65 (далее в тексте – *СБ I*).
- 28 Сага о Вёлсунгах // Корни Иггдрасиля. Эдда. Скальды. Саги / Сост. и отв. ред. О.А. Смирницкая. М.: Терра, 1997. С. 177–258: XIX. С. 209 (далее в тексте – *Вёлсунги*).
- 29 *Гейс* – в ирландских сагах заклиние-запрет, которое можно наложить на человека. Нарушение гейса ведет обычно к смерти героя. Порой над героем довлело сразу несколько гейсов.
- 30 Эта история представлена в «Младшей Эдде» и рассказывает о том, как один великан вызвался построить стены вокруг Мидгарда в обмен на обещание выдать за него Фрейю. Чтобы помешать ему выполнить задуманное, Локи должен был отвлечь его коня Свадильфари от работы и принял для этого вид кобылы, родившей впоследствии коня Слейпнира – см.: Снорри Стурлусон. Младшая Эдда / Изд. подгот.: О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л.: Наука, 1970. С. 62.
- 31 Сага о союзниках // Исландские саги / А.В. Циммерлинг, С.Ю. Агишев. М.: Языки славянской культуры, 2004. Т. 2: X (выше – *Союзники*).
- 32 Это проклятие Эгиль Скалагримсон вырезал рунами на лошадином черепе, насаженном на орешниковую жердь. В проклятии знаменитый скальд склинал духов Норвегии изгнать из страны конунга Эйрика Кровавую Секиру и его жену Гуннхильд (см.: Сага об Эгиле. СПб.: Амфора, 1999. LVII).
- 33 Добрыня Никитич и Алеша Попович / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М.: Наука, 1974. № 32 (далее в тексте – *ДиА*).
- 34 См., напр.: *Лоренц К.* Агрессия (так называемое «зло»). М.; Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994; *Бутовская М.Л.* Агрессия и примирение как проявление социальности у приматов и человека // *Общественные науки и современность.* 1998. № 6. С. 149–160.
- 35 Ср. термин В.М. Гацака – «топосы гнева» в кн.: *Гацак В.М.* Устная эпическая традиция во времени (историческое исследование поэтики). М.: Наука, 1989. С. 25–28.
- 36 Беломорские былины, записанные А. Марковым / С предисловием В.Ф. Миллера. М.: Поставщик Двора Его Величества Т-во Скоропечатник А.А. Левенсон, 1901. № 3.

Сюжетные функции перебранок в эпической поэзии (саги и былины)

- <sup>37</sup> Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. СПб.: Типография императорской академии наук, 1910. Т. III. № 360 (далее в тексте – *Григ. III*).
- <sup>38</sup> Это рассматривается в: *Стеблин-Каменский М.И.* Мир саги и становление литературы. Л.: Наука, 1984. С. 29.
- <sup>39</sup> *Гуревич А.Я.* «Эдда» и «сага». С. 193.

Д.С. Николаев

## ДВУЧЛЕННЫЕ ЭПИТЕТЫ В РАННЕЙ ИРЛАНДСКОЙ ПОЭЗИИ<sup>1</sup>

Работа посвящена двучленным эпитетам в древнейшей ирландской нехристианской поэзии. Приводится полный перечень двучленных эпитетов, организованный по принципу свободного/несвободного употребления: эпитеты как таковые противопоставляются эпитетам-прозвищам. Анализируются словообразовательные типы, используемые в эпитетах; производится сравнение эпитетов с ранними двучленными ирландскими именами, а также кельтскими именами, сохранившимися в источниках первых веков нашей эры. Анализируется соотношение этимологически прозрачных и этимологически непрозрачных двучленных ирландских имен с двучленными эпитетами и двучленными эпитетами-прозвищами.

*Ключевые слова:* ранняя ирландская поэзия, палеофольклор, двучленные имена, двучленные эпитеты, композиты.

Цель данной работы – дать обзор строения двучленных эпитетов в ранней ирландской панегирической и генеалогической поэзии, а также проанализировать связи этого поэтического приема с общекельтской традицией двучленных имен. Корпус рассматриваемых текстов ограничивается несиллабическими стихотворениями, изданными К. Мейером и датированными им концом VI–VII в.<sup>2</sup>, а также одним панегирическим несиллабическим стихотворением из Кодекса Св. Павла<sup>3</sup>. Данные тексты, являющиеся древнейшими сохранившимися памятниками ирландской литературы на ирландском языке<sup>4</sup>, принадлежат к двум различным, но тесно связанным между собой жанрам. Генеалогические стихотворения (вероятно, более поздние по времени возникновения) представляют собой перечни правителей из лейнстерской династии, где каждое имя сопровождается одним или несколькими эпитетами,

---

© Николаев Д.С., 2011

а иногда также упоминанием нескольких совершенных персонажем деяний; для данных текстов характерно использование рифмы. Панегирические стихи, существенно более краткие, лишённые рифмы и, вероятно, более архаические по форме, могут быть посвящены одному или нескольким людям (несколько поколений правителей и несколько сыновей одного из них), однако основной акцент в этих текстах делается не на перечислении людей, а на перечислении их качеств и деяний.

В полном виде собранный Мейером корпус более не издавался, и хотя отдельные текстологические решения исследователя были впоследствии отвергнуты, а предложенный им анализ метрики текстов и, соответственно, метод деления на строки нельзя признать удовлетворительными, в рамках нашего исследования опираться на это издание представляется наиболее удобным.

Двучленные эпитеты в рассматриваемых текстах интересуют нас в первую очередь в аспекте реконструкции устных, палеофольклорных истоков ранней ирландской поэзии. Мы не анализируем здесь христианские по своему содержанию несиллабические стихотворные тексты: по своей поэтике эти гимны во многом наследуют светской панегирической поэзии, однако их содержание и образная система очевидно являются менее традиционными.

В анализе двучленных эпитетов мы фокусируемся на двух аспектах: их устройство на фоне общекельтской традиции создания композитов и их соотношение с древнеирландскими и галльскими двучленными именами собственными.

В рассматриваемых текстах мы можем выделить две группы эпитетов:

1) эпитеты со свободным употреблением, не связанные однозначно с именами тех или иных персонажей;

2) эпитеты-прозвища, жестко привязанные к определенным именам собственным.

Многие из эпитетов, охарактеризованных нами ниже как свободные, встречаются всего один раз, однако мы все равно считаем их *a priori* несвязанными, если у персонажа, которого они характеризуют, уже есть устойчивый эпитет или же если они входят в ряд эпитетов, отнесенных к одному и тому же человеку: устойчивых пар и троек двучленных эпитетов нами отмечено не было.

На основании морфологической и семантической структуры двусоставные эпитеты можно разделить на три основные группы:

1) детерминативные композиты (тип татпуруша): значение сложного эпитета напрямую выводится из двух его частей; первая часть модифицирует значение второй (см. русск. *невинно-убиенный*);

2) копулативные композиты (тип двандва): члены композита соединены сочинительной связью и между ними можно поставить союз «и»; общее значение эпитета является суммой двух его элементов (ср. русск. *черно-белое кино*);

3) экзоцентрические композиты (тип бахуврихи): второй частью эпитета является существительное, однако эпитет в целом выполняет роль прилагательного, обозначая признак; первая часть композита – существительное, прилагательное или наречие – модифицирует значение второй (ср. древнеинд. *bahuvrihi* ‘много рису’ > ‘обладающий] большим количеством риса’)<sup>5</sup>.

Перед тем как привести материал, рассмотрим существующие точки зрения о статусе композитов в древнеирландском языке в целом. Проблема древнеирландского словосложения не пользовалась пристальным вниманием кельтологов<sup>6</sup>. В одной из недавних работ, посвященных данной теме<sup>7</sup>, был предпринят анализ древнеирландских композитов с глагольной вершиной (наподобие русского *держиморда*). Основной целью этого исследования, однако, является поиск сравнительного материала для истории индоевропейского словосложения, а ирландские данные привлекаются в силу их архаичности и петрифицированности – как полагает исследователь, «именное словосложение практически перестало быть продуктивным морфологическим средством ко времени первых фиксаций ирландского языка. Так, вместо детерминативного субстантивного композита уже в период примитивного ирландского (Primitive Irish, в отечественной терминологии – поздний гойдельский период<sup>8</sup>. – Д. Н.) в личных именах в огамических надписях иногда используется синтагма, состоящая из существительного и зависимого в генетиве или прилагательного, – с ходом времени эта конструкция стала единственным используемым вариантом с древнеирландского периода и до наших дней<sup>9</sup>. (И далее в примечании: Данное общее правило не опровергается более поздними индивидуальными неологизмами, ограниченными рамками поэтического языка; ср.: (Meier 1912–1921: §1 n. 2) <...> по поводу, по-видимому, новообразованного бахуврихи-композита в стихотворении X–XI вв.)»<sup>10</sup>.

Как нам представляется, Й. Улих прав только отчасти. Создание композитов с глагольной вершиной действительно практически перестало быть продуктивным словообразовательным механизмом в древнеирландском языке<sup>11</sup>, а нехарактерные для других индоевропейских языков обратные бахуврихи – застывшие синтагмы из существительного с зависимым – действительно играли важную роль в образовании имен собственных и нарицательных<sup>12</sup>, однако синтагмы-композиты такого типа, как отмечал еще Р. Тур-

найзен<sup>13</sup>, широко употреблялись и в галльском, в то время как создание именных композитов индоевропейского типа, с нашей точки зрения, сохраняло свою важность не только в поэтическом языке. Описывая современный ирландский язык середины XX в., Т. де Валдрахе говорит о композитах следующее: «...охарактеризованные выше способы образования композитов (детерминативные композиты с зависимым первым членом и двандвы. – Д. Н.) больше не являются продуктивными, за исключением ситуаций, когда объединяются два прилагательных»<sup>14</sup>. Несмотря на то что в древнеирландских текстах зафиксированы и двандвы-существительные<sup>15</sup>, в рассмотренных нами текстах склонность ирландского языка к образованию двандва-прилагательных проявилась в полной мере. Также мы видим и существенное количество прозрачных по своему морфологическому устройству бахуврихи-композитов, из чего можно сделать вывод, что по меньшей мере в VII в. они продолжали активно создаваться.

I. Приведем содержащиеся в рассматриваемых текстах эпитеты, не прикрепленные к именам собственным:

#### **Детерминативные композиты**

##### **1. Со вторым членом – прилагательным**

1) Второй член – GNO ‘прекрасный’

EL-GNO предположительно ‘прекрасный как лебедь’: nem br\_ge Bregon Br\_th elgno (I, 3, 40b)<sup>16</sup>; NEM-GNO ‘небесно прекрасный’: m\_enech Bile br\_g bethri n\_r nemgno (I, 3, 40a); \_EN-GNO ‘единственно прекрасный’: N\_enal F\_ibur G\_edel Glass\_engno (I, 3, 42a)

2) Прочие эпитеты в алфавитном порядке:

ASHT-MAITH: Композит неясного значения (вторая часть означает ‘хороший, доблестный’), но по структуре, по-видимому, детерминативный: ...\_ed achtmaith \_en (I, Anh. P. 60); CATH-B\_ADACH ‘победный в битвах’ curaid cr\_deirg chathb\_adaig... (I, 1, 22a); CATH-CHORACH ‘склонный к сражениям в битвах’: b\_irid m\_ad mathchorach, cathchorach cr\_aidr\_ (I, 1, 21b); CR\_-DEIRG ‘красный от крови’: curaid cr\_deirg chathb\_adaig... (I, 1, 22a); LETH-AINECH ‘широколицый’: Longsech lethainech m\_r mind mainbthech (I, 3, 31a); MATH-CHORACH ‘доблестно склонный к сражениям’<sup>17</sup>: b\_irid m\_ad mathchorach, cathchorach cr\_aidr\_ (I, 1, 21b); MAR-CHARPTECH ‘велико-колесничный’: Ruirí Mache m\_rcharptech... (I, 1, 14a); MUR-GNAID ‘знающий море’: h\_rem\_n m\_r M\_l m\_ad murgnaid (I, 3, 39b); N\_RNEICHT ‘благородно-светлый’: sl\_n mosteilctis di th\_ib Themro n\_thaib n\_rneicht (I, 1, 22b);

N\_L-GEL ‘облачно светлый’: maicc D\_ aird aingil nime n\_lgel (I, 3, 48a).

2. Со вторым членом – существительным

1) Второй член – GEIN ‘рождение > отпрыск’<sup>18</sup>

\_N-GEIN ‘славно рожденный’: icnech D\_ ith d\_ na Eirrgid \_ngein (I, 3, 41a); \_ngein Gl\_nfhind, L\_mfind Etheoir \_ebdo (I, 3, 42b); ATH-GEIN ‘усилительный суффикс + рождение’: athgein h\_i Luirc l\_mair sl\_agu Suidbech (I, 3, 23b); MAS-GEIN ‘привлекательный по рождению’: bress S\_im s\_er, M\_ir masgein (I, 3, 43b); M\_R-GEIN ‘велико-рожденный (хорошего рода)’: ...masc\_ M\_enech m\_rgein (I, 1, 20a); N\_R-GEIN ‘благородно-рожденный’: mass C\_ithinn, in cathchobir, nathchobir n\_rgein (I, 1, 20b); Alld\_it nia, N\_[a]du n\_rgein (I, 3, 41b)

2) Второй член – R\_ ‘король’

ATH-R\_ ‘усил. суфф. + король’: ...Feideilmid falnastar\_ ath athr\_ (I, 1, 15b); ARD-R\_ ‘высокий/верховный король’: glass gl\_ thach N\_adu n\_ thach ardr\_ (I, 3, 36b)<sup>19</sup>; CATH-R\_ ‘битв-король’: ...Nia Corbb cathr\_ (I, 1, 15a); cathr\_ m\_r Mug Corbb (I, 2, 5b); [Foglass] cathr\_ cr\_ ides cr\_ cha\_ neim nathrach (I, 3, p. 12b); DAG-R\_ ‘хороший-король’: [N\_adu Fuildon] f\_ibraib derggaib dagr\_g<a?> domuin d\_ensius (I, 3, 13b); Ailchad Ailill\_ alchl\_ in S\_rne D\_n dagr\_ (I, 3, 37a); F\_AN-R\_ ‘король фениев’: f\_anr\_ \_n Ailill Glass (I, 2, p. 28); GARG-RI ‘яростный король’: b\_adach Sen\_ n\_n Eth\_n gl\_ air gargr\_ (I, 3, 36a); MAC-R\_ ‘юноша-король’: ...masc\_ M\_enech m\_rgein (I, 1, 20a); MAG-R\_ ‘усилительный префикс + король’: d\_an Dem\_l Rothait Ogamuin magr\_ (I, 3, 37b); MAITH-R\_ ‘хороший король’: ...b\_mnech m\_enech maithr\_ (I, 1, 10a); M\_R-R\_ ‘великий король’: tr\_maicc, tr\_m\_rr\_g (II, p. 18); l\_nais Nia n\_tach sab sl\_gaib cach m\_irrig\_ rchoin (II, p. 18); N\_IB-R\_ ‘священный король’ arddu d\_inib acht n\_ibr\_ nime (II, p. 10); \_IN-R\_ ‘единственный король’: ...M\_in mass\_ ini\_ inr\_g (II, p. 10)

3) Второй член – GNIAD/NIA ‘воин’

AITH-GNIAD ‘усил. суффикс + воин’: ...ailsius Artt aithgniad (I, 1, 8a); B\_R-NIA ‘мудрец-воин’: br\_ isius br\_ osus b\_rnia lond Labraid (II, p. 7)<sup>20</sup>; B\_AID-GNIAD ‘побед-воин’: ...bethir borb b\_aidgniad (I, 1, 17a); CR\_AID-GNIAD ‘суровый воин’: ...cernach caur cr\_aidgniad (I, 1, 17b); FALATH-NIA ‘богатый (?) воин’: falathnia N\_adu Necht n\_amthae nath in tr\_ Fothaid (II, p. 14); FLAITH-GNIAD ‘воин-властитель’: ...N\_adu Fuildu flaithgniad (I, 1, 8b); \_chtach Bressal bressoll, F\_achra flaithniad (I, 3, 11a)

4) Остальные эпитеты в алфавитном порядке:

AN-FLAITH ‘дурной правитель’: N\_adu Necht, n\_d\_mair anflaith (I, 3, 1a); \_N-MESS ‘благородный воспитанник’: m\_r



Ethecht\_ais Aurtacht\_nmess (I, 3, 44a); BRESS-MAC ‘юноша-герой’: Bressal Bregom bressmac nad char c\_elgus (I, 3, p. 40)21; C\_IN-L\_ECH ‘прекрасный воин’: c\_inl\_ech Luigdech l\_rtha\_ath (I, 4, 3a); C\_IN-M\_L ‘прекрасный-воин’: c\_inm\_l Ailill fri\_ga... (I, 1, 3a); CATH-M\_L ‘битв-воин’: S\_er cathm\_l c\_emfhata M\_en Labraid Longsech (I, 1, 2a); gel Iaf\_th cathm\_l c\_emda (I, 3, 46a); C\_EM-FHATA ‘прекрасное основание’: S\_er cathm\_l c\_emfhata... (I, 1, 2a); DAUR-GR\_INNE ‘зерно дуба’: arddu d\_ib d\_en dron daurgr\_inne (II, p. 23); DEG-DRUING ‘хороший отряд’: degdruing N\_e, n\_thach ler (I, 2, 51a); DEILM-RUIRE ‘славный верховный король’: deilmruire r\_ad Raip[h]tine (II, p. 18); D\_R-SAB ‘твердый-предводитель {древко, шест}’: f\_caib domun d\_lechta d\_rsab sl\_ig Charmuin (I, 3, 18a); NIACH-MACC ‘юноша-герой’: niachmacc Ethne aue Cuirc Carmain (II, p. 22); SO\_ER ‘добрый-муж’: sofher br\_g Baiscne bodbdae n\_r N\_adu (II, p. 14)

#### Двандвы

B\_N- N ‘сверкающий и славный’: b\_eth buide b\_n\_n dron (II, p. 13); C\_IN-MAITH ‘прекрасный и доблестный’: c\_inmaith sl\_n S\_rne... (I, 2, 27a); \_R-ARDD ‘благородный и благородный’: fer\_rardd elg forbar // Lamiach m\_r... (I, 2, 52a-b); \_R-GEL ‘благородный и сияющий’: N\_e Lamich Mathusalem\_rgel (I, 3, 48b); F\_R-MAITH ‘истинный и доблестный’: aiccid F\_acha f\_rmaith... (I, 1, 16a); NERT-MAITH ‘сильный и доблестный’: Fergus Fairgge, N\_adat Neicht nertmaith (I, 3, 4a); OLL-MAS ‘великий и привлекательный’: cond credail ollmas fu thocaid tugaib (TP, II, 295); S\_M-DESS ‘мирный и справедливый’: Aboth Aor Ara Sara S\_th s\_mdess (I, 3, p. 44b)

#### Бахуврихи

##### 1. Второй член – COBAIR ‘помощь’

CATH-CHOBIR ‘[предоставляющий] помощь в битвах’: leo n\_thach, nathchobir, cathchobir comsech... (I, 1, 2b); macc C\_ithinn, in cathchobir, nathchobir n\_rgein (I, 1, 20b); NATH-CHOBIR ‘[предоставляющий] помощь в стихах’: leo n\_thach, nathchobir, cathchobir comsech... (I, 1, 2b); macc C\_ithinn, in cathchobir, nathchobir n\_rgein (I, 1, 20b)

##### 2. Второй член – GAL ‘боевая ярость’

BRES-GAIL ‘[обладающий] яростью героя’: imbris Fergus Fortamail for\_tnu bresgail (I, 3, 19b); F\_AN-GAL ‘[обладающий] боевой яростью фениев’: f\_angal Find, Ailill acher, c\_im Corppe (II, p. 20); TRES-GAIL ‘[обладающий] яростью сражения’: soss fri tress tr\_n, fri tr\_n tresgail (I, 3, 10a)

3. Остальные эпитеты в алфавитном порядке:

ARDD-BRIG '[обладающий] высокой силой': is gasne arggait arddbrig di chlaind ch\_it rig ceit rign\_ (TP, II, 295); DERB-GUS '[обладающий] надежной-силой': ...F\_tla d\_in derbgus (I, 1, 6b); GLAN-SCEO '[сражающийся в] сверкающем сражении': glansceo Alld\_it... (I, 2, 13b); L\_M-TORT '[обладающий] тяжестью руки': l\_mtort n-irgala aue B\_olaig Bressail bress Elggae anblod\_nruth (II, p. 22); NEM-DATH '[обладающий] небесным цветом': d\_enaib r\_adaib gor-ith a\_n\_l nemdath (I, 3, 16b); N\_AM-BRAO '[возглавляющий] сверкающий отряд': n\_ambrao anblod anreth airel\_rsceo nemnech (II, p. 22); OLL-SCEO '[сражающийся в] великом сражении': ...ollsceo Art (I, 2, 13b); SO-CHLU '[обладающий] доброй славой': sochlu sain comarddae... (I, 1, 19b); sochlu\_ath, ard n-ainm (I, 2, 12a); sochlu C\_il Cobthach conn M\_l Muiredach (II, p. 7); TR\_-DERC '[обладающий] острыми/тремя/прекрасными глазами': tr\_derc ard, \_aissem\_i (I, 2, 22a)

Приведем единственный в нашем корпусе эпитет, образованный по принципу обратного бахуврихи:

T\_IB-GLAN '[обладающая] склоном светлым' Alenn chruind, Cr\_achu, Temuir th\_ibglan (II, p. 20)

Приведем также устроенные аналогично эпитетам композиты с именами собственными, не являющиеся при этом именами:

B\_AID-BAIRCHEDO 'победный Бархедо': birt m\_it mosu b\_aidBairchedo (II, p. 21)

\_EN-M\_EN 'единственный Моэн': \_enM\_en, \_engus, t\_ath t\_ir (I, 2, 28b)

II. Приведем этимологически прозрачные композиты, связанные с именами собственными или представляющие собой имена собственные<sup>22</sup>:

1. Застывшие синтагмы из существительного с зависимым (в том числе обратные бахуврихи)

С определением FIND 'белый, светлый':

GL\_N-FHIND, 30, 42, 54 '[Обладающий] белым коленом'; L\_M-FHIND, 30, 42, 55 '[Обладающий] рукой-белой'<sup>23</sup>; Lugaid L\_TH-FHIND, 17, 27, 39 Лугадь '[Обладающий] п\_том(?)'-белым'

Имена с префиксом NAD- 'воин':

NAD-BUIDB, 18 'Воин Бодб'<sup>24</sup>; NAD-FR\_ICH, NAD-FR\_CH, 53, 59 'Воин-Фраэха'

Имена с префиксом MESS(IN)- ‘питомец’:  
(Domnann) MESS-DELMANN, II 6 Домнан ‘Питомец-слав-  
вы/шума’ или ‘Питомец Делмана’; MESSIN-CORB, II, 27 ‘Пито-  
мец-???’

Прочие:  
AIL-CHAD 29, 41 ‘Камень-благородный’; Ailill ABRAT-CH\_IN,  
17, 28. Айлиль ‘[Обладающий] ресницами-прекрасными’; Ailill U-  
LOMM, 53 Айлиль ‘[Обладающий] ухом-кривым’; Ailill AL-  
CHL\_IN, 29, 41 Айлиль ‘[Обладающий] щекой-неровной’; CIN-  
\_ED, 59 ‘Голова (?) + огонь’ (рыжеволосый?).

## 2. Детерминативные композиты

С префиксом FO- ‘хорошо’:  
Feredach FO-GLASS, 17, 28 Фередах ‘Хорошо-сверкающий’;  
F\_achra FO-BRECC, 28, 40 Фиахра ‘Хорошо-пестрый’

Прочие:  
AN-FECHTNACH, 54 ‘Не-удачливый’; AN-GNIO, 30, 54 ‘Благо-  
родный воин’; CORB-MACC 17, 27: в этимологических глоссах  
corb осмысливается как синоним слова carpat ‘колесница’; самостоя-  
тельно, по данным DIL, это слово не встречается; CRUNN-M\_EL,  
60 ‘Кругом-лысый/плешивый’; DERG-THENE, 53 ‘Красный  
огонь’; DON-DOBUR, II, 13 ‘Бык/место/зло-темный’ или \*Donn-  
dobur ‘Коричнево-темный’; LER-GNAID, II, 12 ‘Море-знающий’;  
MAC-NIA Luigdech, II 14 ‘Юноша-воин’ Лугадь<sup>25</sup>; Muredach MO-  
SHN\_TECH 18 Муредах ‘Больше(?)-скрученный’; RO-GEN, II, 12  
‘Усил. префикс + рожденный/рождение’<sup>26</sup>; SMIR-GNATH, 42 ‘Ко-  
стный-мозг-знающий’; SMIR-GOLL, 29 ‘???-слепой-на-один-глаз’;  
SO-ALT, II 14 ‘Хорошо-воспитанный’; TIGERN-MAS, 29, 42 ‘Госпо-  
дина-основание (?) / [Обладающий] господина-ляжками (?)’

## 3. Композиты с глагольной вершиной

Coirpre LIFE-CHAIR, 18, II, 14, 15 Корьпре ‘Лифе-любящий’

## 4. Двандвы

Feredach FIND-FECHTNACH, 17, 22 Фередах ‘Светлый/краси-  
вый-и-удачливый’ (см. обсуждение этого прозвища в завершении  
статьи); TR\_N-M\_R, II 10 ‘Сильный-[и]-великий’

## 5. Бахуврихи

ALL-D IT, 17, 28, 42 / ALL-DUITH, 54 '[Обладающий] могучей рукой' (?); CL IR-ENECH, 59 '[Обладающий] светлым лицом'; CON-CHOBUR, 27 '[Оказывающий] пса/волка-помощь'; EN-BOTH 29 '[Являющий собой] птиц-смерть' / 'птиц-жилище' (?); ETAR-SC LE, 39, 46 '[Являющий собой] всеобщую-причину-для-печали' (?); F\_L-GUS, 59 = F\_el-gus? '[Обладающий] силой волка'; F\_achra TOL-CRAI, 41; Фиахра '[Обладающий] страстью-к-крови'; FIND-ROTH, 54 'Светлое-колесо'27; F\_N-TENG, II, 12 '[Обладающий] вина-языком' (?); Muredach BOL-CRAI, 29, 41 Муредрах '?-крови(?)'; [N\_adu] ARGAT-L\_M, 28; Нуаду '[Обладающий] серебряной-рукой'; \_EN-GUS, 29 '[Обладающий] единственной силой'; \_engus CROB-DERG, 60; Энгус '[Обладающий] рукой-кровоавой'; S\_tne SITH-BACC, 17, 27, 39, II 4, 5, 9 Сетне '[Обладающий?] крюком-небольшим'.

К сожалению, мы не можем быть уверены, что приведенные имена действительно принадлежали неким историческим лицам, память о которых сохранилась до времени составления генеалогий. Сохранившиеся генеалогические перечни королей – с характерным для ирландской традиции порядком перечисления от потомков к предкам – заканчиваются библейскими персонажами: от потомков сына Ноя Яфета, заселивших Европу, до Адама. Чтобы сделать линию преемственности от представителей лейнстерской династии до эпохи первотворения непрерывной, генеалогию необходимо нарастить, и здесь порой непросто ухватить момент, когда ирландские короли переходят в героев ирландской мифической предьистории28, а те, в свою очередь, – в героев постбиблейской мировой псевдоистории, основанной на «Хронике» Евсевия Иеронима. Нашу задачу существенно упрощает тот факт, что герои древних мифических времен практически полностью лишены этимологически прозрачных двусоставных имен или эпитетов (за исключением Нуаду, который известен также в валлийской традиции29). Однако мы все же не можем быть уверены, что собранные нами имена и эпитеты не являются в той или иной степени плодом поэтической фантазии генеалогиста. Более надежными здесь являются данные второй части собрания Мейера, где собраны краткие панегирические тексты, посвященные событиям сравнительно недавнего прошлого (имена оттуда помечены римской цифрой II). Мы видим, что содержащиеся там имена гораздо реже имеют при себе эпитет: вероятно, эпитеты в генеалогических перечнях порой использовались для различения персонажей с общим именем, но из-

начально не были неотъемлемой частью имени как такового. Также отличие кратких панегирических стихов в том, что там нередко упоминаются вместе сыновья того или иного персонажа (не все из которых были королями), и это позволяет увидеть, как работает имянаречение в рамках одной семьи. Имена оказываются более разнообразными, и среди них заметно немало прозрачных двучленных композитов (Tr\_nm\_r, So\_lt, Lergnaid).

Очевидно, что двучленные композиты – имена и прозвища демонстрируют в целом большее разнообразие, чем свободные двучленные эпитеты, предназначенные скорее для характеристики персонажей как представителей аристократического воинского слоя, чем для их индивидуализации. Разнообразие проявляется не только в том, что одно и то же двучленное имя/прозвище нельзя применить к разным людям, но и в том, что почти не повторяются составляющие части композитов (за исключением вероятного случая передачи части композита -find по наследству, см. пункт 1 в перечне имен). Также мы видим, что в именах существенно чаще, чем в эпитетах, встречаются застывшие синтагмы из существительного с зависимым словом, не характерные для других индоевропейских языков. Чтобы прояснить предысторию двучленных имен и эпитетов, обратимся к данным более ранней ирландской ономастики, а также кельтской ономастики первых веков нашей эры.

В соответствие приведенным выше двучленным эпитетам можно поставить некоторые из ирландских имен V–VI вв., сохранившихся в огамических надписях на камнях, а также галльских и бриттских имен собственных первых веков нашей эры<sup>30</sup>.

1) основа b\_ad ‘победа’: b\_aidgniad; b\_aidr\_ (тж. ср. b\_aidBairchedo) – галльск.: Boudi-latis (значение второй части неясно);

2) эпитеты, содержащие основу cath ‘битва’: cathm\_l; chathb\_adaig; cathr\_ – огам. CATUVIR ‘Битвы муж’; галльск.: Catumarus ‘Великий в битве’; Catuslugi ‘Битвенные отряды’ (название племени); также Saturix (= cathr\_) как эпитет Марса<sup>31</sup>; бриттск.: Satugnavus ‘Знающий битву’;

3) основа dag ‘хороший, добрый’: dagr\_ – галльск.: Dagomarus ‘Хорошо великий’<sup>32</sup>; бриттск.: Dagobiti ‘Принадлежащие к хорошему миру’ (название племени);

4) эпитеты, содержащие основу m\_r ‘великий’: m\_rcharptech; m\_rgein; m\_rr\_g – галльск.: Dagomarus, Nertomarus ‘Велико-сильный’, обратный бахуврихи Vomarus ‘великий бык’ и др.;

5) основа nert ‘сильный’: nertmaith – галльск.: Nertomarus, Nertobriga ‘Могучий холм’ (топоним);

6) основа r\_ ‘король’: maithr\_ ; cathr\_ ; flaithr\_ ; f\_anr\_ ; \_inr\_ ; m\_rr\_ ; \_nr\_ ; gargr\_ ; dagr\_ ; macr\_ – огам. CVNORIX ‘Пес-король’; галльск.: Saurix (= cathr\_), Dumnorix, Albiorix, Biturix (все три, по-видимому, со значением ‘Повелитель мира’), Singetorix ‘Царь-воин’, Vercingetorix ‘Царь-сверхвоин’, Suadurix ‘Сладкий/приятный царь’, Ulidorix ‘Царь пиршества’; также кельтиберское имя: Teiuoreikis ‘[Связанный с] божеством царь’; бриттск.: Marorix (= macr\_), Morirex ‘Моря царь’, Vindiorix ‘Белый царь’, Tancorix ‘Мирный царь’.

7) основа gein ‘рождение, отпрыск’: \_ngein, masgein, m\_rgein, p\_rgein – огам. BRANOGENI ‘Вороном рожденный’; бриттск. Matugenus ‘Хорошо рожденный’

8) основа gnaid ‘знающий’: murgnaid – бриттск. Catugnavus ‘Битву знающий’

9) основа maith ‘хороший, благородный’: nertmaith – бриттск. Matugenus

10) основа mur ‘море’: murgnaid – бриттск. Morirex

Некоторые элементы могут вступать в различные сочетания и входить в композиты разных типов:

murgnaid – Morirex (и далее все имена с -rix) и murgnaid – Catugnavus

nertmaith – Nertomaros (ср. тж. ирландские эпитеты с начальным m\_r) и nertmaith – бриттск. Matugenus «Хорошо рожденный» (ср. тж. ирландские эпитеты с -gein).

Также отметим уже неоднократно рассматривавшийся в литературе бахуврихи-композит sochlu – это единственный из рассматриваемых нами эпитетов, которому находятся индоевропейские параллели: греческ. euklees, ведийское su\_ravas-, авестийское husrauaah-33. При этом, однако, мы не можем сказать, был ли этот эпитет унаследованным или был образован заново по имеющейся модели (ср. древнеирландские композиты с so-34).

Подобные аналогии можно найти и для ирландских имен собственных, содержащихся в рассматриваемых текстах (см., например, синонимическую пару muirgnaid – Lergnaid и бриттск. Catugnavus). Однако поскольку составные части эпитетов и имен/прозвищ представляют собой не полностью перекрывающиеся множества, соответствия для имен будут другими: [Coirpre] Life-chair – бриттск. Ande-carus ‘Усил. префикс + любимый’; [Nuadu] Arggat-l\_m – бриттск. Argento-koxos ‘Серебрянно-ногий’; часто использовался в ранний период корень uindo, родственный ирландскому find ‘белый светлый’, ср. некоторые бриттские приме-

ры: Briti-venda (женское имя, первая половина непонятна), композит-синтагма Cuno-vendus 'Пес-белый', Vindio-rix 'Белый-царь'.

Интуитивно кажется, что эпитеты соответствуют архаическим ирландским и кельтским традициям имянаречения в большей степени, чем содержащиеся в генеалогиях ирландские имена с их существенно большим разнообразием элементов для словосложения и малой повторяемостью. Однако обосновать этот тезис мы на данный момент не можем, и нет уверенности, что его в принципе возможно обосновать: корпус огамических надписей, а также континентальной и бриттской эпиграфики недостаточно велик, чтобы можно было с уверенностью говорить, что каким-то ирландским именам не находится древних соответствий. Другим существенным препятствием для подобного анализа является то, что на сегодняшний день не существует подробного статистического исследования ранних ирландских имен, встречающихся в других источниках. Содержащиеся в литературе данные недвусмысленно говорят о том, что ирландцы в средневековый период продолжали создавать двучленные имена, весьма и весьма похожие на содержащиеся в генеалогиях и панегирических стихах эпитеты: ср. имена Artr\_ 'Король-медведь', Cathr\_, Cathgen, B\_adm\_l 'Победный вождь' и многие другие, и использовали их наряду с потерявшими былую семантику Lugaid, Eochaid, Fiachu, Ferchertne, Muiredach.

По итогам анализа приведенного материала можно предложить следующую историческую гипотезу. В рамках кельтской устной традиции, включавшей в себя элементы поэтического языка и приемы имянаречения, с индоевропейского периода сохранился способ создания «парадных» слов, использовавшихся для создания имен с ярким, «рекламным» звучанием. Континентальные галльские и бриттские данные, а также свидетельства огамических надписей показывают, что в ранний период информация, заключенная в имени, должна была быть понятной – имена должны были быть значимыми. Мощные фонетические изменения, произошедшие в протоирландском языке в V в. н. э.35, сделали многие старые имена этимологически непрозрачными, из-за чего, возможно, возникла традиция прозвищ – образованных по той же модели, что и старые двучленные имена (в эпиграфике дополнительных эпитетов и прозвищ нет). Параллельно продолжала существовать традиция двучленных имен как таковых (Tr\_nm\_r, Lergnaid), но также одновременно существовала и традиция поэтических двучленных эпитетов со свободным употреблением. Все эти три рукава традиции объединяли общие способы словообразования, а также набор основ для композитов, унаследованных еще со времен кельтской общности.

Принципиальная неполнота источников, к сожалению, не поз-

воляет нам всерьез задаться вопросом о том, как эти части традиции влияли друг на друга и какова была роль поэтических текстов в ее поддержании. В завершение нашего обзора приведем пример, где эта неочевидность проявляется с полной силой. Упомянувшийся выше король по имени *Feredach Findfechnach* – легендарный правитель Ирландии с резиденцией в *Tare36* – впервые появляется в источниках в рассматриваемых нами генеалогиях. Вот контексты, связанные с его именем: 1) *Dligsius Feredach, flaitheam find fechnach* (I, 1, 7a, «Заполучил ее [Ирландию] по праву *Фередах*, правитель прекрасный [и] удачливый»); 2) *Feredach f\_al fechnach find* (I, 2, 16a, «*Фередах* благородный, удачливый [и] прекрасный»); 3) *ni bu ciuniu Feradach find fechnach* (I, 3, 17b, «Не был кротчайшим *Фередах* прекрасный [и] удачливый»). В позднейшей традиции прозвище *Фередах* всегда фигурирует в застывшей форме, здесь же мы в каждом случае видим разное его использование: в первом контексте *find fechnach* не относится напрямую к имени *Фередах*, а является частью сложного определения; во втором контексте порядок элементов был изменен – кроме того, это словосочетание следует там после другого эпитета и также походит скорее на характеристику, чем на прозвище; и только в третьем случае мы видим элементы сложного имени в том порядке, в каком они впоследствии встречаются в традиции. Как нам представляется, возможны две трактовки этих расхождений: 1) здесь *find-fechnach* – только устойчивый эпитет, еще даже не композит, который впоследствии (может быть, под влиянием записанных поэтических генеалогий) стал частью имени исторического персонажа; 2) мы видим поэтическое обыгрывание уже закрепившегося в традиции прозвища. К сожалению, возможности на каком-либо основании выбрать один из вариантов у нас нет.

#### Примечания

- 1 Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований ОИФН «Текст во взаимодействии с социокультурной средой: уровни историко-литературной и лингвистической интерпретации». IV. Фольклор как форма существования текста: фольклорные тексты в диалоге цивилизаций. Проект: Манифестация магического текста в фольклорной традиции славян и кельтов.
- 2 Meyer K. *\_ber die \_lteste irische Dichtung. I. Rhythmische alliterierende Reimstrophen*. Berlin: KPAW, 1913. Meyer K. *\_ber die \_lteste irische Dichtung. II. Rhythmische alliterierende reimlose Strophen*. Berlin: KPAW, 1914.
- 3 *Thesaurus palaeohibernicus*: Vol. II: Non-biblical glosses and scholia, Old-Irish prose,



- names of persons and places, inscriptions, verse, indexes, with supplement by Whitley Stokes. Cambridge: CUP, 1901. P. 295.
- 4 Возможно, сравнимы с ними по времени появления древнейшие слои юридических текстов, также во многих случаях стихотворные, самые ранние образцы которых датируются VII в. См.: Binchy D.A. The linguistic and historical values of the Irish law tracts. London: British Academy, 1943; Kelly F. A Guide to Early Irish Law. Dublin: DIAS, 1988. Самые ранние из сохранившихся саг датируются VIII в. (см.: Thurneysen R. Die irische Helden- und K\_nigsage bis zum siebzehnten Jahrhundert. Halle: Max Niemeyer, 1921).
  - 5 О композитах в аспекте индоевропейского языкознания см. Brugmann K. Grundriss der vergleichenden grammatik der indogermanischen sprachen. Bd. II. Teil 1. Strassburg: K. J. Tr\_bner, 1906; Meier-Br\_gger M., Fritz M., Mayrhofer M. Indo-European Linguistics. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. Все три перечисленные типа композитов находят себе параллели в других индоевропейских языках.
  - 6 Некоторые замечания о строении древнеирландских композитов см.: Thurneysen R. A Grammar of Old Irish. Dublin: DIAS, 1946. P. 146, 218–219.
  - 7 Uhlich J. Verbal governing compounds (synthetics) in Early Irish and other Celtic languages // Transactions of the Philological Society. Vol. 100. Issue 3. P. 403–433.
  - 8 Калыгин В.П., Королев А.А. Введение в кельтскую филологию. 2-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2006. С. 108.
  - 9 Подразумевается следующее противопоставление: синтагма *barr find* «верхушка [головы] светлая» может превратиться в композит двумя способами: традиционный для индоевропейских языков способ предполагает, что определение займет первое место и *бахуврихи*-композит будет выглядеть как *findbarr* '[обладающий] светлой головой'; другой способ, являющийся, по-видимому, кельтской (но не исключительно ирландской) инновацией, предполагает, что синтагма станет устойчиво употребляться как единое целое без изменения порядка элементов. В таком случае мы получим композит *barrfhind* с тем же значением – в работе, посвященной галльским именам собственным (Schmidt K.H. Die Komposition in gallischen Personennamen // Zeitschrift f\_r celtische Philologie. 1957. Vol. 26. P. 33–301.), К. Шмидт называет такие образования «обратными *бахуврихи*»; М. О'Брайен (O'Brien M.A. Old Irish personal names: Rh\_s Lecture notes, 1957 / Ed. R. Baumgarten // Celtica. 1973. Vol. 10. P. 211–236) определяет их просто как «неиндоевропейский тип». И *Findbarr*, и *Barrfhind* – зафиксированные ирландские имена.
  - 10 Uhlich J. Op. cit. P. 404. В цитате содержится ссылка на работу: Meyer K. Zur keltischen Wortkunde. Vol. I–II // Sitzungsberichte Kiglich Preussische Akademie der Wissenschaften. 1912. P. 790–803, 1144–1157; Idem. Zur keltischen Wortkunde. Vol. III–IV // SPAW. 1913. P. 445–455, 950–959.
  - 11 См., впрочем, серию композитов, образованных от глагольной основы саг- 'любить': *armchar* 'любящий оружие', *talchar* 'своевольный, неуправляемый, жестокий' (букв. 'любящий [свои] желания'), *f\_olchar* 'кровожадный' и др.

- 12 Мы рассматриваем некоторые из них в разделе, посвященном эпитетам при именах собственных, см. п. 3; свободные эпитеты такого рода в рассматриваемых текстах встречаются только для описания священного центра Ирландии – холма Тары, который характеризуется как *toeb-glan* '[co] склоном светлым'.
- 13 Thurneysen R. A Grammar of Old Irish. P. 218.
- 14 Цит. по.: Ahlqvist A. The Ordering of nominal compounds in Irish // Historical semantics. Historical word-formation / Ed. by J. Fisiak. Berlin: Mouton de Gruyter, 1985. P. 1–10; выделение наше. Как отмечает А. Алквист, это замечание является полемическим по отношению к традиционным грамматикам современного ирландского языка, где композиция описывалась как продуктивный механизм словообразования (Там же).
- 15 Binchy D.A. Substantival dvandva-compounds in Irish // Indo-Celtica: Ged\_ chtnisschrift f\_r Alf Sommerfelt / Ed. by H. Pilch, J. Thurow. Munich: Hueber, 1972. P. 38–41.
- 16 Ссылки на первую часть «Die \_ltesre irische Dichtung» К. Мейера даются по системе «I, номер стихотворения, номер строки»; на вторую – по системе «II, номер страницы».
- 17 При другом прочтении слова *soinach* можно предложить перевод 'склонный к заключению хороших договоров', но это выглядит маловероятным, поскольку в следующем слове – *cathchorach* – очевидно, имеется в виду битва.
- 18 Возможно, здесь мы имеем дело с композитами типа *бахуврихи* со значением «обладающий таким-то рождением».
- 19 Слово также употребляется в терминологическом смысле – как обозначение одного из уровней иерархии властителей, см.: Бирн Ф.Д. Короли и верховные правители Ирландии. СПб.: Евразия, 2006; Kelly F. Op. cit. Здесь, возможно, оно используется как эпитет; скорее в терминологическом смысле в «M\_in\_in \_ba n\_id n\_bu n\_s ardr\_g, oirt r\_ga...» (II. P. 10): «Моэн, единственный, с тех пор как он был ребенком – не было это в обычае верховных королей, – он убивал королей...»
- 20 С формальной точки зрения возможна также трактовка «мудрец и воин», однако другие примеры эпитетов со второй частью *nía* 'воин' делают ее маловероятной. Также можно отметить, что других примеров двандва-существительных в рассматриваемых текстах нет.
- 21 Этот эпитет также скорее похож на детерминативный композит, чем на двандву, поскольку слово *mas* 'юноша' само по себе не является хвалебным эпитетом.
- 22 Ссылки на первую часть \_ID даются просто в виде номеров страниц, на вторую – как II + номер страницы.
- 23 Эти два имени в перечне идут подряд, что может указывать на передачу части прозвища по наследству.
- 24 Про теоним *Бодб* см.: Калыгин В.П. Этимологический словарь кельтских теонимов. М.: Наука, 2006. s. v. Bodb.
- 25 Мы определяем здесь *masnía* как часть имени, следуя за К. Мейером, однако у нас нет уверенности, что это не эпитет, который это слово напоминает по сво-

- ему положению – до основной части имени.
- 26 Возможно, бахуврихи: 'Обладающий хорошим рождением'.
  - 27 Ср. эпитет *roth arggait* 'колесо [из] серебра', 29.
  - 28 Миль Испанский, Нуаду Серебряннорукий, Гойдел Глас, Фениус Фарсайд – наши тексты являются древнейшим свидетельством о существовании этой псевдоисторической традиции, затем обретшей более развернутую форму в таких текстах, как «Книга захватов Ирландии» и «Установление владений Тары».
  - 29 См. об этом персонаже: Carey J. *Nodons in Britain and Ireland* // *Zeitschrift f\_r celtische Philologie*. 1984. Vol. 40. S. 1–22.
  - 30 Ирландские огамические имена взяты из: Uhlich J. *Die Morphologie der komponierten Personennamen des Altirischen*. Witterschlick; Bonn: M. Wehle, 1993 и Королев А.А. Древнейшие памятники ирландского языка. 2-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2003. Континентальные кельтские имена были взяты из: Matasovi\_ R. *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*. Leiden: Brill, 2009 и Ellis Evans D. *Gaulish Personal Names*. Oxford: OUP, 1967; британские имена были взяты из базы данных: *Celtic Personal Names of Roman Britain* [Электронный ресурс] // University of Cambridge. [Cambridge, 2010]. URL: <http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/> (дата обращения: 06.03.2010).
  - 31 *Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae* / Edid. O. Hirschfeld, C. Zangmeister. 1899–1933. XIII, 06474.
  - 32 За пределами рассматриваемого корпуса, в Мартирологе И Гормана (*F\_lire h\_i Gorm\_in* / Ed. by W. Stokes. London: Henry Bradshaw society, 1895. Sep. 11), зафиксирован эпитет *degm\_r*.
  - 33 Campanile E. *Die \_lteste Hofdichtung von Leinster*. Wien: Verlag der \_sterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1988. S. 45.
  - 34 *Dictionary of the Irish language. Compact edition*. Dublin: Royal Irish Academy, 1983. s. v. so2.
  - 35 Перенос ударения на первый слог и последовавшие за этим синкопа и апокопа, активизация фонетических мутаций. См.: MacCone K. *Towards a relative chronology of ancient and medieval Celtic sound change*. Maynooth: NUI Maynooth, 1996.
  - 36 См. о нем, в частности: O'Raihilly T. *Early Irish history and mythology*. Dublin: DIAS, 1946. P. 159–161.



М.Л. Лурье

ГОРОДСКАЯ ПЕСНЯ В ДЕРЕВНЕ  
(ИЗ СТАРОЙ ДИСКУССИИ О *НОВЫХ ПЕСНЯХ*)

В последние десятилетия XIX в. на страницах российских журналов с необычайной силой разгорелось обсуждение вопроса о *новой песне*. Трансформации в крестьянском песенном репертуаре в основном трактовались интеллигенцией как «порча» и «искажение» народной песни, а природа этих изменений виделась во внешних влияниях, исходящих от городской среды – «мещанском», «фабричном», «солдатском» и т. д. Все новое в крестьянской песне оценивалось как иносоциальное и, следовательно, чуждое патриархальному укладу и традиционной поэзии деревни. По отношению к фольклорной песне актуализировались такие противопоставленные категории, как «истинно народная» и «искусственная», а сам народ представлялся растерявшимся в условиях стремительно модернизирующегося быта, доверчиво перенимающим соблазны чужой (городской) песенной культуры и ради них отказывающимся от своей исконной крестьянской песни.

Социальные индексы, присвоенные новым песням в ходе этой дискуссии, стереотипные характеристики и оценки оказались очень устойчивыми и сопровождали некоторые виды песенного фольклора (прежде всего романс и балладу литературного происхождения) на протяжении всего XX в.

*Ключевые слова:* русский фольклор, история фольклористики, народная песня, городская песня.

Феномен так называемой поздней лирики в последнее время вызывает особенный интерес как собирателей, так и исследователей фольклора. Ни более или менее однозначного понятия о внешних и внутренних границах (жанровых, или субжанровых, или сверхжанровых), ни единого устойчивого имени или системы

---

© Лурье М.Л., 2011

наименований для этой категории песен не существует. Поэтому, наряду с попытками авторов специальных исследований закрепить определенное терминологическое обозначение за той или иной категорией этого песенного материала (ср. «народный романс», «народные любовные песни нового стиля» у Т.Н. Якунцевой<sup>1</sup>, «городской романс» у Я.И. Гудошикова<sup>2</sup>, «городской романс» и «баллада литературного типа» у Н.П. Зубовой<sup>3</sup>, «новые песни балладного типа» у Н.П. Копаневой<sup>4</sup>, «новая русская народная баллада» у А.Ю. Нешиной<sup>5</sup> и т. п.), со временем сформировался и некоторый набор общепотребительных обозначений, определяющих явление в целом: либо в стадильно-хронологическом отношении – *новые / поздние* песни, либо в генетическом и формально-поэтическом – песни *литературного происхождения (типа, склада)*, либо в социологическом – *городские* песни.

Особенность этих обозначений состоит в том, что во всех случаях данный пласт фольклора определяется через соотношение его с крестьянской песенной традицией, занимающей значительно более устойчивое место в системе фольклористического знания. В этом смысле термин *городская песня*, который в последнее время все чаще используют публикаторы и исследователи, как кажется, выглядит наиболее прозрачным: есть народные песни, которые возникли и бытовали в деревне среди крестьян, а есть народные песни, которые появились в городе и пелись горожанами.

Однако некоторая парадоксальность этого термина в проекции на историю исследования предмета состоит в том, что абсолютное большинство текстов (конкретных фольклорных вариантов) этих самых городских песен – если, опять же, говорить о наиболее старом корпусе сюжетов, прочно вошедшем в оборот до середины XX в., – известно нам по фиксациям их деревенского, а вовсе не городского бытования. И разбросанные (но в сумме весьма многочисленные) тексты, попадавшие в издания народных песен второй половины XIX – начала XX в.; и десятки фольклорных сборников (в особенности региональных) советских и постсоветских лет, включавшие, среди прочего, и такой материал; и сборники последних двух десятилетий, специально посвященные «городским песням», «современным балладам», «жестоким романсам»<sup>6</sup>, – все эти публикации базируются почти исключительно на записях, сделанных собирателями в разные годы и в разных местностях России от сельских жителей. Речь не о том, что такая ситуация делает обозначение «городская песня» в принципе неправомерным – разумеется, это не так, и существуют многие и порой весьма яркие свидетельства и материалы, подтверждающие факт бытования этих песен в городах, да и появление большинства из них

М.Л. Лурье

в крестьянском репертуаре из городских источников (лубочных картинок, дешевых песенников, репертуаров уличных певцов и т. д.) имеет достаточно подтверждений и в целом не вызывает сомнения. Однако это не меняет картины нашего знания: городскую песню записывали и изучали по большей части как явление крестьянского фольклора.

Более того, если мы обратимся к истокам научного и общественного интереса к поздней фольклорной песне, то увидим, что ситуация сложилась таким образом с самого начала: так называемые *новые песни* попали в поле зрения исследователей как *городские песни в деревне*. Не что иное, как повсеместное появление в крестьянском репертуаре песен, не похожих на хорошо известные интеллигенции традиционные формы народной поэзии (точнее, открытие этого факта исследователями и ценителями народной словесности) обеспечило резкий всплеск внимания к ним, вылившийся не только в первые опыты изучения, но прежде всего – в широкую дискуссию, развернувшуюся в последние два десятилетия XIX – первые годы XX в.

Эта дискуссия, о которой и пойдет речь в настоящей статье, интересна и поучительна не только как яркий фрагмент истории отечественной фольклористики и исходный пункт в изучении целого пласта песенного фольклора. Именно тогда, на первой волне интереса к новым песням, был выработан набор связанных с ними стереотипов, которые, как мы попытаемся показать, впоследствии оказались чрезвычайно устойчивыми и не исчерпали себя в течение последующего столетия.

В главе своего капитального труда «История русской литературы», посвященной «судьбам народной поэзии», А.Н. Пыпин писал: «Но если так богато наследие прошлого, то настоящее давно уже возбуждает недоумения. С тридцатых и особенно сороковых годов и позже, когда началось первое пристальное изучение народной поэзии, стали высказываться сожаления, что народ забывает старые прекрасные песни, что новые поколения становятся равнодушными к старине, искажают ее и предпочитают безвкусные или прямо дурные песни нового сложения, трактирные и фабричные»<sup>7</sup>. Намреваясь высказаться о состоянии песенного фольклора, академик дал характеристику восприятию его интеллигенцией. Лamentации по поводу забвения народом своих лучших старинных песен и замещения их новыми появились практически одновременно с началом целенаправленного собирания народной поэзии – то есть с того времени, когда о предшествующих эпохах жизни традиции (и, в частности, о песенном репертуаре крестьян даже в не-

далеком прошлом) не было и не могло быть достаточных данных. С этого момента и далее то состояние, в котором каждое поколение собирателей и исследователей заставляло бытование крестьянской песни, расценивалось многими из них как упадок под действием чуждых влияний, а эпоха существования чистой, беспримесной песенной традиции, соответственно, отодвигалась в прошлое.

Первым достаточно развернутым выступлением на эту тему и одновременно первым голосом «в защиту» «новых песен» можно считать статью авторитетного уже к тому времени историка и знатока российских древностей Н.И. Костомарова «Великорусская народная песенная поэзия. По вновь изданным материалам» (1872), где он, в частности, ратовал за необходимость тщательно собирать и внимательно изучать новую песню. Резюмируя свои соображения, ученый писал: «Поэтому никак не следует пренебрегать песнями новейшего склада, или же носящими отпечаток новейших переделок; если для нашего эстетического вкуса они представляются уродливыми, пошлыми, даже циничными и лишенными всякой поэзии, то для историка и мыслящего наблюдателя человеческой жизни они все-таки драгоценные памятники народного творчества. При этой точке зрения видимая бессмыслица для нас иногда не бывает лишена смысла»<sup>8</sup>. Впоследствии «защитники» *новой песни* неоднократно апеллировали к авторитету знаменитого историка, заимствовали и цитировали суждения из его работ, даже выносили их в эпиграф к собственным статьям<sup>9</sup>. Но это происходило уже значительно позже, а в начале 1870-х призывы и доводы ученого не вызвали особенно заметной реакции.

Темой постоянного, незатухающего обсуждения в печати новые народные песни стали десятилетием позже, с начала 1880-х гг., когда публикации, затрагивающие этот вопрос, начали появляться буквально одна за другой. Это были и отдельные брошюры, и статьи, печатавшиеся в газетах, общественно-политических, педагогических, литературных журналах («Вестник Европы», «Воспитание», «Жизнь» и др.) и специализированных филологических, исторических, этнографических научных изданиях («Этнографическое обозрение», «Известия ИРГО», «Исторический вестник», «Библиограф», «Киевская старина» и др.), и рецензии на эти статьи и брошюры, и экспедиционные отчеты, и предисловия к сборникам народных песен, и разделы монографий, и фрагменты университетских учебников, и даже один конспект научного доклада и полемики по его поводу. Участниками этого растянувшегося на четверть века разговора стали ученые – фольклористы, этнографы, историки литературы, специалисты в области славянских древностей, как авторитетные уже в те годы, так и приобретшие извест-

М.Л. Лурье

ность позже – А.Н. Пыпин, В.Н. Перетц, А.В. Балов, Н.Н. Дурново, В.И. Чернышев, Д.К. Зеленин; собиратели и публикаторы песенного фольклора Ф.М. Истомин и Н.М. Лопатин; известные писатели Г.И. Успенский и В.О. Михневич; историк педагогики С.И. Миропольский; школьный учитель из Устюга И.Я. Львов; популярный певец Иван Богатырев – и многие другие авторы этнографических очерков, журнальных статей и газетных заметок разного объема, качества и степени самостоятельности.

В целом дискуссия имела общий характер: ее предметом была *новая песня* вообще, в целом, как некое цельное явление современной народной (то есть крестьянской) культуры. При этом лишь немногие из авторов полемических выступлений пытались очертить жанровые или хронологические границы феномена: казалось, что невозможно не отличить новую песню от старинной и в целом всем и так понятно, о чем идет речь. Фактически же речь шла о разнородном и пестром массиве песенного фольклора, в котором можно наиболее отчетливо различить как минимум три совершенно не связанных друг с другом пласта: (1) крестьянские необрядовые песни, в текстах которых упоминались реалии и употреблялись слова, казавшиеся нехарактерными для крестьянского быта, фольклора и языка, (2) частушки и (3) баллады, романсы, куплеты литературного (в частности, эстрадного) происхождения. Некоторые, весьма немногочисленные работы посвящались исключительно или преимущественно одной из этих категорий (чаще в этом случае – частушкам). В других более или менее дифференцированно обсуждались разные группы песен, причем некоторые авторы даже приводили собственные перечни разновидностей новейшей песни. Например, Миропольский последовательно упоминает и характеризует «искусственно-санитментальные изделия», «“романцы”», «песни солдатские» и «песни фабричные»<sup>10</sup>; у Лященко реестр новых форм песенного фольклора выглядит так: «Под новой песней мы разумеем именно песню фабричную, искаженный романс, обрывки и искажения литературной песни, конгломерат из отрывков разных песен, бессодержательные куплеты в 4, 3 и 2 стиха и т. п.»<sup>11</sup>; Зеленин (а позже вслед за ним и Путинцев) выделяет два жанра, которые, как следует из контекста, относит к «новым»: «Самыми модными и любимыми в нашем народе поэтическими произведениями в настоящее время, бесспорно, являются романс и частушка»<sup>12</sup>. Однако в большинстве работ разнородные тексты упоминались без всякого различия в общем контексте рассуждений, и соображения о той или иной разновидности современного песенного фольклора обретали статус суждения о *новой песне* как таковой.



Дискуссия двигалась от ставших регулярными филиппик в адрес *новой песни* и первых полемических ответов на них к ретроспективным обзорам и попыткам подведения итогов. Что касается основных тезисов, то можно сказать, что Костомаров (хотя его статья и была написана до того, как тема новообразований в народной песенной традиции стала столь обсуждаемой) вполне точно передал как основные нарекания в адрес *новой песни*: безвкусице и уродливости, безнравственности и цинизму, бессодержательности и бессмысленности, – так и аргументы сторонников ее собирания и изучения: песня в любой момент времени отражает современную народную жизнь, актуальные народные идеалы и является ценным источником знания о них, поэтому исследователь должен быть беспристрастен и изучать не то, что нравится ему, а то, что нравится народу.

Однако в рамках этой статьи мы не будем подробно рассказывать о ходе дискуссии, разбирать эти и другие мнения ее участников, риторику аргументации, а остановимся на суждениях относительно социальной природы новой крестьянской лирики.

Из нескольких десятков публикаций тех лет, обсуждавших проблему изменения народного песенного репертуара, нет ни одной, в которой бы вовсе не затрагивалась тема социокультурных истоков *новой песни* и путей ее вхождения в крестьянский обиход. Примечательно, что в этом вопросе этнографы и педагоги, ученые и публицисты, хулители и хвалители современных народных песен проявляли исключительное единодушие: тем лоном, из которого вышла вся новая крестьянская песня, является город. «Но сближаясь все более и более с городом в новейший период русской истории и воспринимая оттуда различные впечатления, он (народ. – *М. Л.*) не преминул сейчас же выразить их и в своей песне, – писал в 1895 г. один из горячих сторонников изучения новой песни, Н.А. Смирнов. – Это-то влияние города на деревню и отношение народа к городской жизни и составляет главным образом содержание новейшей народной песни»<sup>13</sup>. За десять лет до этого в отчете о первой экспедиции песенной комиссии Российского Императорского географического общества, проводившейся в северных губерниях, Ф.М. Истомин замечал: «Несомненно, таким образом, что песня фабричного и городского происхождения и новейшие танцы нашли доступ в северные глухие места и начинают вытеснять «досельную» песню и «досельную» русскую пляску»<sup>14</sup>. Результатом городских влияний считал новые песни и другой известный собиратель и публикатор песенного фольклора, Н.М. Лопатин. «В большинстве случаев, – писал он, – на новомодных песнях

М.Л. Лурье

лежит печать арфисток, шарманок, городских трактиров, именно всего того, что не имеет ничего общего с нравами и бытом русского народа, коего жизнь совершается в деревне»<sup>15</sup>. И.Я. Львов в своей брошюре «Новое время – новые песни» назвал два взаимосвязанных фактора «перерождения народной песни», которое, по его мнению, «вызвано знакомством народа с городом и с литературным стихом»<sup>16</sup>, а позже А.Н. Пыпин, соглашаясь с этим суждением, комментировал его: «...Прибавим, не с лучшими сторонами города и не с лучшим литературным стихом, и отсюда – уродливости новой песни»<sup>17</sup>.

Как видно из приведенных высказываний, многие авторы, отмечая чуждую крестьянству природу новых тенденций в песенном творчестве, в качестве их источника не только указывали городскую среду как таковую, но и пытались обозначить те конкретные социальные реализации городской (или, точнее, *не-крестьянской*) культуры, которые стали основными очагами генерирования и распространения новообразований. Перечень таких очагов привел еще Костомаров в указанной выше работе. Говоря о том, что изменились «условия, которыми судьба окружила его (народа. – М. Л.) жизнь в настоящее время», историк заключал: «...И вот он или переделывает свои старые песни на новый лад, или складывает новые, подчиняя свое вдохновение влиянию барского двора, фабрики, городского кабака или современного острога, подлаживаясь насколько умеет к вкусу той среды, которую считает выше себя по образованию»<sup>18</sup>. Пожалуй, Костомаров был единственным, кто упомянул о влиянии на крестьянскую лирику тюремной песни – все же остальные позиции его реестра, дополнившись и другими, стали общим местом в последующих выступлениях о *новой песне* – в абсолютном большинстве, в отличие от костомаровского, отнюдь не сочувственных. Приведем ряд фрагментов, содержащих упоминания и характеристики среды происхождения *новой песни* в последовательности выхода соответствующих публикаций.

«Эти “романцы”, – писал еще в начале 1880-х годов педагог С.И. Миропольский, – как упражнение “благородных”, внедряются в народ, который сперва поет их под пьяную руку в “благородной компании” в “растеряции”, а затем и в родном кабаке, оттуда переходит “романец” и в хоровод. <...> Рядом с этими антимузыкальными влияниями вторгается в область народной песни еще новый враждебный элемент *солдатский*, который сближается с *фабричным*. <...> Но ничего нет гаже, отвратительнее, а иногда – грязнее и циничнее, как песни *фабричные*. Они тоже все почти ухарские, разухабистые, но содержание их обыкновенно грязно, иногда прямо

безнравственно <...>; это вполне плод той среды, которая губит фабричных, создавая из них несчастных, разносящих по деревням не одни “похабные” песни, но разврат и болезни»<sup>19</sup>. Десятилетием позже в предисловии к сборнику народных песен, вышедшему в 1889 г., составитель сообщает, что «новомодные песни весьма сантиментального содержания» суть «произведения городского мещанства, полковых писарей, купеческих приказчиков и т. п. люда»<sup>20</sup>. В упоминавшейся уже брошюре, в основном посвященной частушкам, И.Я. Львов предложил такое рассуждение о социально-культурных корнях *новой песни*: «Городское и фабрично-мастерское население более соприкасается с культурным слоем, и потому более подвержено напору внешней цивилизации, и ранее усваивает ее. Оно же и более грамотное сословие народа – и инициатива в создании новых мотивов народной лирики должна принадлежать ему. Таким образом (заклучая а priori) песни нового периода – неминуемо должны быть фабрично-лакейского происхождения. Таковы они и есть на самом деле. Весь пошиб «трясогузки» мещанский, не говоря уже о совершенно чуждом деревенскому быту содержанию»<sup>21</sup>. В другом месте он же, говоря о «несуразных» (то есть непристойных) песнях, писал: «Современные же песни этого пошиба, проникшие из города, фабрики и казармы, получили чрезвычайное распространение. Их поют повсюду. Только местности удаленные, более или менее изолированные от фабрично-мещанского влияния, сохранили еще во всей неприкосновенности свои патриархальные песни, полные поэтической прелести и музыкальной глубины мотивов»<sup>22</sup>. Годом позже почти в тех же самых словах и также на вологодских наблюдениях о наступлении рабочей частушки на старинную крестьянскую песню свидетельствовал автор очерка о современном быте и фольклоре вологодских крестьян, вышедшего в 1892 г.: «Не так давно, лет 15 назад, эти безнравственные частушки, обрывки кабацкой поэзии, распевались только пьянчугами-рабочими, возвратившимися из Питера. Теперь же они поются решительно всеми, мужчинами и женщинами, даже малыми детьми»<sup>23</sup>. Еще год спустя один из докладчиков IX археологического съезда отметил, что «бытовая песня вытесняется новой, так называемой фабрично-заводской»<sup>24</sup>. Автор вышедшей тогда же в «Киевской старине» статьи «Порча украинских народных песен», сетуя на деградацию «овеликорушенного» (то есть подвергшегося современному великорусскому влиянию) украинского песенного фольклора, привел один из своих примеров следующим замечанием: «Другая украинская песня прошла сначала через солдатскую, а потом через прикащицкую редакции и от этого еще больше набралась цинизма»<sup>25</sup>. В опубликованном в следующем (1894)

году очередном экспедиционном отчете песенной комиссии ИРГО говорилось: «Песня городская и фабричная, быстро усваиваемая крестьянской молодежью, по легкости своего напева и по заманчивости содержания – почти всегда грубо неприличного и соблазнительного – путем отхожего промысла широко распространилась по лицу русской земли, достигнув самых глухих и отдаленных ее уголков»<sup>26</sup>. В рецензии на статью В.Н. Перетца, вышедшей в том же 1894 г., его оппонент А. Лященко писал: «Но только в последние 3–4 десятилетия особенно часто и с каждым годом все настойчивее раздаются голоса о преобладании в народно-песенном обиходе фабричных и трактирных мотивов»<sup>27</sup>.

Хронологически выстроенный ряд подобных высказываний можно было бы продолжать и довести до первых лет XX в., однако и приведенного достаточно, чтобы увидеть, насколько единодушны были писавшие о *новой песне* в определении ее социальных истоков, убеждении в чуждости их крестьянской культуре и оценке их влияния на народную поэзию. Показательно, что и Д.К. Зеленин приблизительно в тех же выражениях указывал на те же социальные корни частушки и, более того, именно этим происхождением объяснял и оправдывал «дурную наследственность» своего любимого жанра – вполне в логике тех, кого он обличал в близорукости и ненаучном подходе к явлениям народной культуры. «К тому же новая поэзия, – писал он в своей статье «Новые веяния в народной поэзии», – народилась в городских и фабричных центрах (конечно, только потому, что деревня отстала от этих центров в отношении грамотности и новой культуры вообще); это обстоятельство сообщило частушкам особый, далеко не привлекательный букет именно фабрично-трактирного характера»<sup>28</sup>.

Влияние традиций тех же социальных групп видели знатоки народного искусства и в современных искажениях музыкальной составляющей крестьянской песни. Композитор С.М. Ляпунов, отвечавший за музыковедческую часть в одной из экспедиций песенной комиссии ИРГО, писал в своем отчете: «В настоящее время становится особенно заметным тот факт, что позднейшие варианты старинных песен представляются в мелодическом и ритмическом отношении менее развитыми и страдают примесью посторонних элементов. Эти посторонние элементы по происхождению своему могут быть разделены на две категории: одна – происхождения солдатского, другая – городского». Солдатский элемент, по мнению Ляпунова, «совершенно уничтожает характер музыкальной выразительности и лирического настроения, присущий песням протяжным, выставляя на первый план ритм, то есть именно то, что

в этого рода песнях отодвинуто на последний. Элемент городской, выразившийся в песнях фабричного или кабацкого творчества, вносит в самую мелодическую основу песен характер пошлости и тривиальности. <...> В конечных результатах оба эти влияния сходятся: пошлая мелодия всегда грубо-ритмична, как, с другой стороны, чрезмерное предпочтение однообразного ритма становится пошлым»<sup>29</sup>.

Столь же определенными и устойчивыми были и представления о путях распространения новых тенденций в народной песне и самих новых песен. Это представление, по сути, сводилось к перечню социально маркированных типовых персонажей и ситуаций их коммуникации с крестьянами. «Пришел фабричный в село – девки и ребята запели новомодную пошлость. Пришел в запас солдат, тот оказывается еще опаснее фабричного», – почти афористически писал Н.М. Лопатин<sup>30</sup>. Ту же картину с теми же героями рисовал и А.А. Торутин применительно к частушкам: «Число их громадно, и они удивительно быстро сменяют одна другую, занимаясь на Север самыми разнообразными путями – солдатами, рабочими, приказчиками»<sup>31</sup>. Говоря об «антипатичной “образованности”» низших городских слоев как о питательной среде новообразований в народной поэзии, В.О. Михневич в очерке «Извращение народного песнотворчества» писал: «...Ее развозит по всем направлениям и во все захолустья современная “чугунка”, разносит ее по деревням, всякие виды на своем веку выдавший, балагур-солдат, распространяет ее с не меньшим успехом какой-нибудь полуграмотный фанфарон – волостной писарь или уездный чиновник, знакомит с нею заезжий мещанин торгаш – и уже самым полным, самым плодовитым органом ее является кабак, со своим прожженным, «на тонкой политике» воспитанным хозяином-целовальником»<sup>32</sup>.

Итак, социальной родиной *новой песни*, в различных вариациях и сочетаниях, объявлялась среда городского мещанства, мелкого купечества или чиновничества, фабрика, солдатская казарма, лакейская, а основными центрами бытования и распространения – городской трактир и деревенский кабак. Тезис о деревенском кабаке как о средоточии внешних культурных влияний, которым подвергается крестьянин, и, в частности, как о локусе наиболее активного бытования новых песен (соответственно и получивших устойчивое обозначение «трактирной» или «кабацкой» поэзии), пожалуй, наиболее ярко и прочувствованно выразил Истомин в отчете о первой экспедиции песенной комиссии в северные губернии

(1884 г.). «На вопрос, почему же не поют (молодые крестьяне прежних песен. – *М. Л.*), приходится слышать обычный недоумевающий ответ: «а поди-знай!» или своеобразное решение, вроде того, что «кабаки ноне закрыли», как пришлось мне это услышать от одного крестьянина. <...> Решение на первый взгляд остроумное и с виду правдоподобное, но едва ли основательное; скорее не кабаки и послужил первым и главным проводником всякой заносной фабричной песни; там подгулявший, всюду бывалый мастеровой, или прохожий солдат, во всеуслышание заявляли о своих, соблазнительных для засидевшегося крестьянина новинках; кабаки скорее являются источником перерождения русской песни, а не хранителем ее. Не в кабаке место истинному творчеству народному, а в поле, в лесу, на лугу за работой, место ей в гостеприимной хозяйской избе, за девичьей «бесёдой» или за веселой пирушкой»<sup>33</sup>.

В последнем фрагменте стоит обратить особое внимание и на замечание о «соблазнительных новинках» – оно не случайно. Дело в том, что в обсуждении социальных механизмов, влияющих на распространение *новой песни*, устойчивым сделали и сетования о том, что крестьяне тянутся к песенному творчеству более престижных и образованных, с их точки зрения, социальных групп, осуществляющих своего рода культурную экспансию в крестьянскую традицию. «Мысль, что эти-де песни “господские”, – писал С. Миропольский, – дает им перевес над “мужицкими” и таким образом мало-помалу чудно-прекрасная песня народа, высокохудожественная, вечный памятник народного творчества, уступает место тупому, площадному мотиву, пошлому и избитому до бесконечности: так гибнет народная муза под тяжким влиянием небрежности и презрения к ней!»<sup>34</sup>

Презрение к истинно народной песне инкриминировалось и самому народу, в погоне за модными новинками отказывающемуся от исконных традиций. «Может быть, самая антипатичная черта этого цивилизаторского превращения в массе заключается в том, что оно сопровождается и идет параллельно с развитием в той же массе отвращения к своему, родному и всего более к старине, – писал по этому поводу В.О. Михневич. – “Образованный” простолюдин-горожанин, нарядившись в “немецкого” фасона “спинжак” и “пальто”, уснастив свой словарь кудреватými, книжными выражениями и словечками, научившись чувствительным романсам и веселым куплетам (все это, конечно, в искаженно-карикатурном виде), смотрит уже свысока на “деревенщину”, брезгает ее серым зипуном и лаптями, фыркает на ее “простоту” в обычаях и нравах, издевается над ее “мужицкой” песней»<sup>35</sup>. В качестве иллюстрации

к своим печальным наблюдениям приведен эпизод из собственного опыта общения писателя с людьми из народа (один из многих в его статье), в котором Михневич, со свойственной ему экспрессией и изобразительной яркостью рисует тип образованного городского щеголя из вчерашних крестьян, презирающего родную деревенскую песню. «Встретив как-то одного молодого, развязного крестьянина из “образованных” и сблизившись с ним настолько, что он, по моей просьбе, охотно пропел мне несколько “фабричных” песен, я, между прочим, попросил его спеть еще, какие он знает, *деревенские* песни.

– Этта, мужицкие, значит? – презрительно скосив глаза, возразил мне «образованный» собеседник.

– Да, мужицкие, говорю.

– Не поем и даже никакого, то есть, средоточия в понятии своем насчет этой рухляди не имеем, – сказал он, со свойственной у таких «любителей просвещения» пестротой и вычурностью бессмысленно нанизанных слов в речи.

– Почему же? – спрашиваю.

– Потому – какие же у мужика необразованного песни? Так, трень-брень, да, нешто, вытье во все, то ись, горло... и весь тут сюжет: ни чувства, ни обоняния... о великатности и говорить уж нечего... Вот, не угодно ли?

И не дожидая моего согласия, обязательный певец приложил руку к щеке, скривил набок рот и затянул гнусавым голосом, копируя, якобы, «мужицкое пение», такую белиберду:

«Он мочил, мочил, мочил,  
А потом начал он сушить,  
Он сушил, сушил, сушил,  
А потом начал он мочить,  
Он мочил, мочил» и т. д.

– Антиресно? – спросил, смеясь, певец, кончив пение. – Вот в эдаком фасоне, – добавил он, – и все мужицкие песни...<sup>36</sup>

Так в высказываниях авторов, с досадой писавших о податливости крестьянского вкуса и восприимчивости народа к влиянию чуждой, но престижной в его понимании песенной традиции городских низов, распространители этого влияния – сами по большей части крестьянского происхождения – представляли Иванами, не помнящими своего культурного родства, а деревенские жители, с готовностью замещающие старые песни «новомодной пошлостью», – наивными жертвами агрессивного наступления городской культуры.

Справедливости ради заметим, что раньше других мысль о том, что в поиске современного содержания и новой эстетики народ стремится выйти за пределы собственной культурной традиции, «подлаживаясь насколько умеет к вкусу той среды, которую считает выше себя по образованию», сформулировал все тот же Костомаров<sup>37</sup>, – разумеется, в контексте своих взглядов, вполне сочувственно по отношению к новым пристрастиям народного вкуса. А более чем двадцать лет спустя, в 1895 г., слова историка почти дословно повторил вдохновленный его пафосом Н.А. Смирнов, при этом уже поместив их в полемическую рамку: «И вот только за то, что народ наш, полный желанием идти вперед, отказывается от своей старой песни, не дающей теперь никакой пищи его уму и чувству, складывает свои новые песни, вдохновляясь влиянием городского кабака, фабрики и т. п. среды, в которую он получил свободный доступ и которую считает стоящею выше себя по образованию, мы с презрением отворачиваемся от него и не хотим заниматься изучением его современной песни»<sup>38</sup>. Так одни участники дискуссии о новой песне упрекали крестьян в культурном конформизме и презрении к собственной песенной традиции, другие же пеняли первым за предвзятость в отношении к трансформациям этой традиции и тем самым обращали упрек в брезгливом отношении к народной песне к самим ее ревнителям.

Едва ли будет преувеличением сказать, что *новые песни* появились не тогда, когда их запели крестьяне (особенно учитывая условность самого конструкта «новые песни», о чем говорилось выше), а тогда, когда о них стали активно писать и спорить, когда за два с небольшим десятилетия несколько десятков авторов на страницах нескольких десятков изданий весьма эмоционально высказались о «новых веяниях в народной поэзии». Это, в свою очередь, произошло тогда, когда в связи с активным развертыванием этнографической работы в печати стали появляться большие массивы нового фольклорного материала, в результате чего обнаружилось, что современная крестьянская песня лишена какой бы то ни было гомогенности, что наряду с уже знакомыми или поэтически близкими им образцами в реальном песенном репертуаре деревни встречается множество всего непохожего и не соответствующего ожиданиям, причем на уровне не только конкретных текстов, но и целых поэтических, тематических пластов песенного фольклора, а также отдельных стиливых, лексических и содержательных особенностей. Такое положение вещей противоречило устоявшемуся со времен романтиков представлению о народной поэзии как о внутренне цельной и стабильной художественно-мировоззренче-



ской системе и о песне как ее наиболее полном воплощении. Необходимость как-то согласовать картину мира с действительностью и обусловила восприятие (или, точнее, интерпретацию) очевидной неоднородности песенного фольклора, бытующего в деревне. Невзирая на расхождения в эстетических и культурно-исторических оценках и в мнении о том, следует ли вообще считать такие песни народными, исследователи и ценители устной словесности, по сути, дистанцировали этот «неформатный» материал (в тех границах, в которых осознавал его каждый из них) от собственно *народной песни* в принятом понимании, базировавшемся на двух характеристиках – *старинная* и *крестьянская*: по возрастному параметру их определили как *новые*, а по социальному – как *городские*, пришедшие в деревенскую традицию извне. Поэтому все без исключения авторы, писавшие о *новых песнях*, были так озабочены установлением (точнее, обозначением) вариантов среды их происхождения и с такой настойчивостью присваивали различным текстам, классам текстов, поэтическим и музыкальным особенностям своего рода социокультурные индексы: «фабричные», «лакейские», «солдатские», «кабацкие», «прикащицкие» и т. п. Распределение этих индексов, как можно увидеть из приведенных выше фрагментов, совершалось не по результатам отдельных исследований песенных традиций соответствующих социальных групп, а в лучшем случае на основании единичных наблюдений, по большей части интуитивно, в основной же массе случаев эти определения, быстро ставшие стереотипными, воспроизводились в подобающих контекстах как клише.

Таким образом социальные характеристики *новых песен*, к тому же чаще всего имевшие негативные коннотации, превратились в ярлыки, причем некоторые из них оказались настолько живучими, что на протяжении всего последующего столетия, порой с различным смысловым наполнением, регулярно лепились на те или иные песни или группы песен, причем не только в публицистическом, но и в фольклористическом дискурсах – как это произошло, например, с определением «мещанские» (песни/романсы). Столь же устойчивым оказалось и само представление о *городской природе новых песен*. При этом сложилось так, что все инерционные последствия песенной дискуссии конца XIX в. коснулись лишь одной категории песен из всего разнородного материала, который в те годы воспринимался и обсуждался как *новые песни*, – а именно песен романсово-балладного характера.

Песни, которые в 1880–1890-е годы резали слух выражениями и деталями, казавшимися нехарактерными для деревенской культуры, – что и заставляло считать эти песни «новомодными», –

довольно скоро «отстали от жизни» и перестали выделяться на фоне другого песенного материала. «Резиновый диван», «французская рубашка» или «девка рыжа, привезена из Парижа», в период дискуссии провоцировавшие одних на раздраженные тирады о падении народных нравов, а других – на вдумчивый анализ изменений в крестьянском быте и сознании, спустя два-три десятилетия уже не давали фольклористам повода воспринимать эти тексты в качестве новых или нетрадиционных.

Что касается частушек, то они, как известно, уже к 1910-м гг. были полностью легитимированы фольклористикой в качестве одной из форм крестьянского фольклора и перестали ассоциироваться с фабрикой и городом, что во многом было результатом все той же дискуссии об отношении к новым песням. «Некогда бывшая только или, по крайней мере, главным образом фабричною и даже трактирною, – писал Д.К. Зеленин в той же работе 1901 г., – частушка стала потом *деревенскою*, то есть народною в собственном смысле слова, причем физиономия ее сразу же значительно переменилась к лучшему. Среди здоровых элементов деревни растворяется и исчезает фабричная накипь новых песен. Пройдут годы, и исчезнет – будем надеяться – вся эта накипь, заменившись живительными соками деревенской, истинно народной почвы»<sup>39</sup>. Более того, частушка быстро получила в научной традиции и общественном сознании жанровую автономию, а в качестве специфического свойства жанра за ней было закреплено право (и даже обязанность) быть всегда современной и даже злободневной – и таким образом категория исторического возраста также утратила актуальность в применении к этой разновидности *новых песен*.

И лишь на «жестокые романсы», «новые баллады» и т. п. «песни литературного склада» в полной мере распространилась инерция того восприятия *новых песен*, которое сформировалось в ходе дискуссии. Именно за ними надолго закрепились стереотипизировавшиеся суждения о тяготении к низкопробной эстетике, о выражении мещанских идеалов, о том, что взрыв популярности этих песни был связан с переходом от коллективных традиционных ценностей к индивидуалистическому сознанию, а представление об этих песнях как о *городских* благополучно дожило до наших дней и определило наиболее ходовое в нынешней специальной литературе обобщенное их обозначение – с чего мы и начинали статью.

- <sup>1</sup> *Якунцева Т.Н.* Судьбы народной любовной и семейно-бытовой песни конца XIX – начала XX вв. (По уральским источникам): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1980.
- <sup>2</sup> *Гудошников Я.И.* Русский городской романс: Учеб. пособие. Тамбов: Тамбовский Гос. пед. ин-т, 1990.
- <sup>3</sup> *Зубова Н.П.* Песни литературного типа в устной традиции (на материале записей 1970 – начала 1980-х гг.): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1984.
- <sup>4</sup> *Копанева Н.П.* Новые песни балладного типа в русской устной традиции конца XIX – начала XX в.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1985.
- <sup>5</sup> *Нешина А.Ю.* Старинная и новая русская народная баллада (преемственность и новация): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2007.
- <sup>6</sup> См.: Городские песни, баллады, романсы / Сост., подгот. текста и коммент. А.В. Кулагиной, Ф.М. Селиванова; Вступит. ст. Ф.М. Селиванова. М.: Филол. ф-т МГУ, 1999; Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996; Русский жестокий романс / Сост. В.Г. Смолицкий, Н.В. Михайлова. М.: [ГРЦРФ], 1994; и др.
- <sup>7</sup> *Пытин А.Н.* История русской литературы. Т. III. 2-е изд., пересмотр. и доп. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1902. С. 95. (Первая публикация: Вестник Европы. 1896. Кн. 5 (май). Об упадке народной поэзии: с. 265–266.)
- <sup>8</sup> *Костомаров Н.И.* Великоорусская народная песенная поэзия. По вновь изданным материалам // Вестник Европы. 1872. Кн. 6 (июнь). С. 554.
- <sup>9</sup> См., напр.: *Смирнов Н.А.* Русские народные песни новейшего времени. СПб., 1895. С. 5, 25–26; *Зеленин Д.* Новые веяния в народной поэзии. М.: Тип. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1901. С. 5; *Зеленин Д.* Песни деревенской молодежи. (Записаны в Вятской губернии). Вятка: Губ. тип., 1903. С. 4; *Путинцев А.М.* Народная песня нового времени. Казань: Тип. И.С. Перова, 1908. С. 3.
- <sup>10</sup> *Миропольский С.И.* О музыкальном образовании народа в России и в Западной Европе. 2-е изд., вновь перераб. СПб.: Тип. Дома призрения малолет. бедных, 1882. С. 47–48. Год и место первой публикации установить не удалось.
- <sup>11</sup> *Лященко А.* Заметки по изучению современной народной песни. I. Отзыв о сочинении В.Н. Перетца «Современная русская народная песня. Сравнительные этюды. С.-Петербург. 1983 г.». СПб.: Тип. С.Н. Худекова, 1894. С. 2, сн. 1.
- <sup>12</sup> *Зеленин Д.* Новые веяния в народной поэзии. С. 3.
- <sup>13</sup> *Смирнов Н.А.* Указ. соч. С. 6.
- <sup>14</sup> *Истомин Ф.М.* Предварительный отчет о результате экспедиции для собирания русских народных песен с напевами. СПб.: Тип. А. Суворина, 1886. С. 10.
- <sup>15</sup> *Лопатин Н.М.* Вступление // Сборник русских народных лирических песен Н.М. Лопатина и В.П. Прокунина. Часть первая. Москва: Тип. А.И. Мамонтова и К., 1889. С. 10–11.

М.Л. Лурье

- 16 *Львов И.Я.* Новое время – новые песни. (О повороте в народной поэзии). Устюг: Тип.-скоропечатня П.Н. Лагирева, 1891. С. 21.
- 17 *Пытин А.Н.* Указ. соч. С. 96.
- 18 *Костомаров Н.И.* Указ. соч. С. 553.
- 19 *Миропольский С.И.* Указ. соч. С. 48–49.
- 20 *Лопатин Н.М.* Указ. соч. С. 22.
- 21 *Львов И.Я.* Указ. соч. С. 6–7.
- 22 Там же. С. 21.
- 23 *Торутин А.А.* Черты современного быта и поэтического творчества вологодского крестьянства // Помочь: Вологодский сборник в пользу пострадавших от урожая. СПб.: Тип. А.М. Вольфа, 1892. С. 138.
- 24 *Тиховский П.И.* Падение народной песни. [Протокол реферата и его обсуждения] // Известия IX Археологического съезда в г. Вильне. № 13. Вильна, 1893. С. 6.
- 25 *Р.Л. Н.* Порча украинских народных песен. Оттиск из журнала «Киевская старина». Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1893. С. 10.
- 26 *Истомин Ф.М., Ляпунов С.М.* Отчет об экспедиции для собирания русских народных песен с напевами в 1893 г. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1896. С. 17.
- 27 *Лященко А.* Указ. соч. С. 2.
- 28 *Зеленин Д.К.* Новые веяния в народной поэзии. С. 9.
- 29 *Истомин Ф.М., Ляпунов С.М.* Указ. соч. С. 21–22.
- 30 *Лопатин Н.М.* Вступление // Сборник русских народных лирических песен Н.М. Лопатина и В.П. Прокунина. Часть первая. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К, 1889. С. 25.
- 31 *Торутин А.А.* Указ соч. С. 138.
- 32 *Михневич Вл.* Извращение народного песнотворчества // Михневич Вл. Исторические этюды русской жизни. СПб.: Тип. Ф.С. Сущинского, 1882. Т. 2. С. 380. (Первая публикация: Исторический Вестник. 1880. № 12 (декабрь). С. 749–779.)
- 33 *Истомин Ф.М.* Указ. соч. С. 10–11.
- 34 *Миропольский С.И.* Указ. соч. С. 47–48.
- 35 *Михневич Вл.* Указ. соч. С. 381.
- 36 Там же. С. 381–382.
- 37 *Костомаров Н.И.* Указ. соч. С. 553. Полностью данную цитату см. выше.
- 38 *Смирнов Н.А.* Указ. соч. С. 25.
- 39 *Зеленин Д.К.* Новые веяния в народной поэзии. С. 15.

Н.Н. Вохман

## ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ГОРОДСКИХ ПЕСЕН В ДЕРЕВЕНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В статье рассмотрен процесс расширения функциональной сферы городских песен в деревенской традиции. Проанализированы примеры включения городских песен в обряды семейного и календарного циклов.

*Ключевые слова:* русский фольклор, городская песня, обрядовая песня, городская песня в деревне.

Любая фольклорная традиция представляет собой некий умозрительный инвариант, который не существует в реальности, и множество диалектных вариантов – реальных фольклорных традиций разных местностей. В этих реальных фольклорных диалектах исследователь находит большое количество отступлений от того инварианта. Об одном таком отступлении и пойдет речь.

В классической крестьянской фольклорной традиции обряды семейного и календарного цикла сопровождались специальными, обрядовыми песнями, исполнение которых во время, не связанное с данным обрядом, было невозможно. Существовали и необрядовые песни, которые исполнялись в любое другое необрядовое время. Однако начавшийся в XIX в. процесс смены «классического» фольклора традициями постфольклорными привел к изменению функций некоторых песен.

Этот процесс шел по нескольким направлениям и несколькими путями:

- 1) обрядовая песня одного обряда становится обрядовой песней другого обряда (например, свадебная – частью похоронного и пасхального обрядов);
- 2) необрядовая песня включается в обряд;
- 3) городская песня функционирует в игровых практиках.

Так, В.С. Бахтин пишет: «Постепенно строгая обрядность стала приобретать празднично-игровой характер, и позднее, наряду со старыми, традиционными обрядовыми могли исполняться любые песни подходящего содержания. Уже в прошлом веке святочные игры, масленичные катания, например, нередко сопровождалась не специальными масленичными песнями, а новыми народными песнями литературного происхождения, романсами»<sup>1</sup>.

Остановимся подробно на включении в обряд городских песен. Исполнению городских песен в каком-либо обряде предшествует «перевод» традиционных необрядовых лирических песен в статус обрядовых. С середины XIX в. городские песни начали активно проникать в репертуар деревенских жителей и функционально занимать место традиционных необрядовых лирических песен. Вследствие этого в XX в. в одних местностях городские песни сосуществуют с традиционными необрядовыми лирическими песнями, в других же – почти полностью вытеснили традиционную лирику<sup>2</sup>. Это важно учитывать, потому что приурочение городских песен к обряду может проходить несколькими путями:

- 1) включение городских песен в обряд может быть вторичным, то есть городские песни вообще вытесняют традиционные необрядовые песни из фольклорной традиции, а также заменяют их в качестве обрядовых;
- 2) включение городских песен в обряд, к которому уже приурочены традиционные необрядовые песни;
- 3) исполнение городских песен в качестве обрядовых наряду с традиционными обрядовыми;
- 4) использование только городских песен в качестве обрядовых.

Рассмотрим процесс включения городских песен в обряды семейного цикла.

**Похороны.** Включение необрядовых песен в похоронный обряд зафиксировано в Кежемском районе Красноярского края. Исследователи отмечают, что жанр похоронной причеты на этой территории уже не существовал, по крайней мере, на протяжении всего XX в. Во время похоронного обряда в этой местности исполнялись традиционные необрядовые лирические песни, которые в 70–80-е гг. XX в. были известны как «горькие», «жалобные», «горемычные», «желанные», «похоронные»<sup>3</sup>. В эти же годы в похоронный репертуар включаются и городские песни: «В настоящее время на похоронах все чаще звучат поздние песни: “Темна ноченька сумрачна”, “Потеряла я колечко”, “Разлука ты разлука”, “Туманы, туманы” – и даже современные лирические – “Вот уж вечер, стою у калитки”»<sup>4</sup>. Судя по полевым материалам, к началу XXI в. tradi-

ционные необрядовые песни полностью ушли из похоронного репертуара, уступив место городским. Городские песни, приуроченные к похоронному обряду, уже больше не исполняются в необрядовое время. Для собирателей женщины неохотно соглашались петь такие песни, так как каждая из них связана с личным горем и без слез их исполнять невозможно.

*Соб.:* Эту песню на похоронах пели? (После исполнения «В том саду при долине громко пел соловей...»).

*Инф.:* Да. Вы знаете, вот у нас, на Ангаре, так заведено, наверно, нигде так не заведено... мы вот песни поем ну вот на похоронах<sup>5</sup>.

Песни «Скатилось колечко», «Дождик собрался, дождик моросит», «Все птички да канарейки», «В том саду при долине громко пел соловей», «Туманы, туманы» маркировались исполнителями как похоронные<sup>6</sup>. Мотивы смерти, сиротства, одиночества, потери обусловили включение этих песен в похоронный обряд.

Однако чтобы песня вошла в разряд похоронных, ее тематика необязательно должна быть связана со смертью. Так, одна исполнительница среди похоронных назвала песню «Оренбургский пуховый платок», которую исполняли на похоронах ее матери. Это связано с тем, что в данной местности на похоронах исполняют не только песни, которые прочно вошли в похоронный обряд, но и любимую песню умершего независимо от ее содержания – таким образом формируется пласт «семейных» похоронных песен.

В данной ситуации включение городских песен в обрядовый репертуар является вторичным: они заменили традиционно исполнявшиеся на похоронах необрядовые лирические песни.

**Проводы в армию.** Городские песни вытеснили рекрутские плачи и песни. В качестве тестов, приуроченных к обрядам проводов в армию, зафиксировано исполнение песен «Как родная меня мать провожала», «Последний нынешний денечек» (Курагинский, Ермаковский районы Красноярского края, Владимирская область)<sup>7</sup>, «За лесом солнце осветило», контаминированная с «Последний нынешний денечек» (Новгородская область)<sup>8</sup>. Активность бытования этих песен приходится, скорее всего, на вторую половину XX в., так как произведения в основном записаны от людей 1920–1930-х гг. рождения, которые рассказывали о своей молодости. Кроме того, некоторые информанты рассказывали об исполнении во время проводов в армию песен солдатской тематики, таких как «При лужке, лужке», «Распрягайте, хлопцы, коней», «По долинам и по взгорьям», «Катюша», «Горы и долины, реки и просторы» (Владимирская область)<sup>9</sup>.

**Свадьба.** Исполнение городских песен на свадьбе могло происходить в нескольких случаях: 1) поют на свадьбе в той конкретной

обрядовой ситуации, когда раньше пели определенную обрядовую песню; 2) на свадебном пиру по окончании основного обрядового сценария, но при этом данная песня считается только свадебной и в другое время ее не поют; 3) на свадебном пиру по окончании основного обрядового сценария, когда в принципе уже поют что угодно, – при этом песня исполняется и в других необрядовых ситуациях.

Пример первого случая. В.А. Лапин пишет, что на территории бывшей Медведской волости (ныне часть территории Шимского района Новгородской области) вместо традиционного для этого района свадебного голбошения, которое называлось *воля*, на девичнике пели романс «Я у маменьки выросла в воле»<sup>10</sup>. Выбор этого романса и его приурочивание именно к данному моменту в обряде обусловлены наличием в первой строке романса привычного для жителей этой территории слова «воля». По его же свидетельствам, на девичнике также исполняли «Зачем ты, безумная, губишь?», «Зеленую рощицу» и другие романсы, «ни одной свадебной обрядовой песни здесь уже не помнят»<sup>11</sup>. Таким образом, в данной местности городские песни полностью вытеснили традиционную обрядовую лирику.

К первому случаю можно отнести и описанное В. Бахтиным исполнение в Ленинградской области варианта городской лирической песни «Разлука» «Все пташки-канарейки так жалобно поют» в конце выкупа невесты<sup>12</sup>. Однако ситуация в этой местности отлична от описанной выше. Среди 82 приведенных текстов, исполняемых на свадьбе, лишь одна песня является поздней. По мнению автора, ее включение в обряд обусловлено тем, что в ней «говорится о венчании»<sup>13</sup>.

Другая ситуация сложилась во Владимирской области. Собранный на этой территории материал иллюстрирует второй случай включения городских песен в обряд. По свидетельствам собирателей, информанты еще помнят традиционные свадебные песни, приуроченные к конкретной обрядовой ситуации. В записях есть и причитания невесты на девичнике, и величальные песни для основных участников обряда. Городские песни поют уже в венчальный день во время пира: «За столом сразу “Золотые горы”, она первый номер – “Когда б имел златые горы”, за ней “Коробочку” пели»<sup>14</sup>, «Первой песней запевали про Марию. Потом “Коробочка” начиналась... Обязательно... После этого, уже, знаете, кто что запоет»<sup>15</sup>. Из этих интервью не ясно, могли ли романсы «Когда б имел златые горы» и «Коробочка» исполняться в необрядовое время. Однако упоминание их первыми и для свадебного пира обязательными, без которых, видимо, нельзя обойтись на свадьбе, позволило отнести их ко второй группе.



Ко второму случаю отнесем и свадебную традицию русского населения Латгалии. Т.С. Макашина пишет, что данный «свадебный репертуар сложился довольно поздно и представляет собой сплав разнообразных песен»<sup>16</sup>. Так, среди самых популярных исследовательница называет лирическую песню «Калина с малиной рано расцвела», романс «Подул осенний ветер в поле, завяли алые цветы»<sup>17</sup>. Других сведений о месте этого романса в обряде и о его исполнении в иных ситуациях нет.

Свадебным, но не приуроченным к определенному обрядовому действию, считают романс «Из-под тоненькой беленькой рубашки поднимается белая грудь» жители деревни Николаевка Красноярского края<sup>18</sup>. В соседнем селе Ермаковском свадебными являются песни «Зачем меня тятенька просватал» и «Добрые люди, скажите: “Хорош ли жених у меня”...»<sup>19</sup>. Тематика этих двух песен свадебная, однако по происхождению они являются поздними, о чем свидетельствует их лексика, наличие строфики, рифмы. Судя по полевым материалам, традиционные свадебные песни в этом регионе не сохранились. Однако сами обряды продолжают функционировать: где-то они существуют в редуцированном виде, где-то возрождены. Выполнение обрядовых действий требует исполнения обрядовых песен, о которых у информантов остались лишь воспоминания. Возможно, происходило два процесса: включение в обряд городских песен с сюжетными ситуациями, не относящимися к свадьбе, и создание новых свадебных песен со свадебной атрибутикой, но уже по литературным образцам.

И наконец, обратимся к примерам, иллюстрирующим третью ситуацию исполнения городских песен. Так, во Владимирской области на второй день свадьбы «Песни пели и “Ой при лужке, при лужке...”, “Одинокая гармонь”»<sup>20</sup>, в д. Меньюша Новгородской области романсы «Зачем ты, безумная, губишь?», «Что не ветер ветку клонит», «Слети к нам, тихий вечер» исполняли после свадебного застолья<sup>21</sup>. Однако автор пишет, что здесь «хорошо помнят традиционное групповое голошение, ту самую Волю, и другие классические обрядовые песни»<sup>22</sup>. В традиционной свадьбе во время этих обрядовых ситуаций уже можно было исполнять необрядовые песни. В постфольклорной традиции основу деревенского песенного репертуара составляют городские песни, поэтому вполне закономерно, что именно их в данном случае и называют информанты.

Что касается приурочения городских песен к календарным обрядам, то на этот счет пока есть всего два свидетельства.

**Троица.** Песня литературного происхождения «Как на этой на долинке» во многих населенных пунктах (Каратузский район Красноярского края, Владимирская область, Алтайский край<sup>23</sup>)

заменяла традиционные троичские календарные песни. Судя по имеющимся экспедиционным материалам, Троица – один из немногих календарных праздников, обрядовые действия которого соблюдались в некоторых деревнях еще 10 лет назад. Однако традиционных троичских песен не сохранилось, информанты вспоминали: «Пели летние песни о траве, березках. В основном прославлялась береза»<sup>24</sup>. На просьбу собирателей спеть троичскую песню исполняли «Как на этой на долинке».

Прикрепление этой песни к троичскому обряду обусловлено наличием в ней образов (пускание венков по реке, гадание на венках), которые в фольклорном сознании исполнителей связаны с Троицей. Однако в некоторых местностях она бытует как необрядовая и никак не ассоциируется с Троицей, например, в Новгородской области исполнительница называет ее «плясовой, хороводной», но без приурочивания к какому-либо обряду<sup>25</sup>.

**Масленица.** Пример бытования городской песни в качестве масленичной приведен в издании «Песни Ленинградской области». Наряду с традиционными масленичными песнями на данной территории зафиксирован романс «Соловешка премилый...»<sup>26</sup>. Автор отмечает, что его исполняли, «когда катались на лошадях»<sup>27</sup>. Однако эта песня не является строго приуроченной к масленичному обряду, так как ее «пели и в другие дни как одну из любимых»<sup>28</sup>.

Все описанные нами случаи исполнения городских песен говорят о том, что их функциональная область в деревенской традиции расширяется – они проникают в обрядовую сферу. Этот процесс, по всей видимости, начался практически сразу, как только образцы городской лирики попали в деревенскую среду, и усилился уже во второй половине XX в. Однако фиксации этого явления, как мы смогли убедиться, немногочисленны, что обусловлено, во-первых, известным пренебрежительным отношением большинства фольклористов к городской песне с момента ее появления и почти до конца XX в., во-вторых, отсутствием в сборниках (за редким исключением) описания контекста исполнения песен.

#### Примечания

---

<sup>1</sup> *Бахтин В.* Песни Ленинградской области. Записи 1947–1977. Л.: Лениздат, 1978. С. 195.

<sup>2</sup> *Латин В.А.* Русский музыкальный фольклор и история. М.: Моск. гос. фольклорный центр «Русская песня», 1995; *Макашина Т.С.* Свадебный обряд русского

### Функционирование городских песен в деревенской традиции

- населения Латгалии // Русский народный свадебный обряд: Сб. ст. Л.: Наука, 1978.
- <sup>3</sup> Новоселова Н.А. Локальные черты устно-поэтической традиции Приангарья // Фольклор: Песенное наследие. М.: Наука, 1991. С. 140.
  - <sup>4</sup> Там же.
  - <sup>5</sup> Архив Красноярского государственного педагогического университета (далее – КГПУ). Диск 7–6/2008.
  - <sup>6</sup> Архив КГПУ. Диск 7–11/2008; диск 7–23/2008.
  - <sup>7</sup> Архив КГПУ. Диск 10–23/2009; Архив КГПУ 106-1/2007; Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: в 2 т. Т. 1. М.: ГРЦРФ, 2008. С. 140.
  - <sup>8</sup> Традиционный фольклор Новгородской области. Песни. Причитания (По записям 1963–1976). Л.: , 1979. С. 315.
  - <sup>9</sup> Традиционная культура Муромского края. С. 141, 142.
  - <sup>10</sup> Латин В.А. Указ. соч. С. 153.
  - <sup>11</sup> Там же. С. 157.
  - <sup>12</sup> Бахтин В. Указ. соч. С. 58.
  - <sup>13</sup> Там же. С. 202.
  - <sup>14</sup> Традиционная культура Муромского края. С. 109.
  - <sup>15</sup> Там же. С. 107.
  - <sup>16</sup> Макашина Т.С. Указ. соч. С. 142.
  - <sup>17</sup> Там же.
  - <sup>18</sup> Записано от Ивахно Зои Николаевны, 1937 г.р., Семеновой Надежды Павловны, 1937 г.р., Фридриковой Ольги Кузьмовны, 1933 г.р., Крапивиной Валентины Сергеевны, 1944 г.р. в д. Николаевка Ермаковского района Красноярского края. Записала Н.Н. Вохман, август 2010 г.
  - <sup>19</sup> Записано от Шевцовой Клавдии Михайловны, 1932 г.р., в с. Ермаковском Ермаковского района Красноярского края. Записала Н.Н. Вохман, август 2010 г.
  - <sup>20</sup> Традиционная культура Муромского края. С. 122.
  - <sup>21</sup> Латин В.А. Указ. соч. С. 172.
  - <sup>22</sup> Там же.
  - <sup>23</sup> Архив КГПУ. Диск 1–99/2009; Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963–1969 гг.) / Отв. ред. Э.В. Померанцева. М.: Наука, 1972; Как на этой на долинке [Электронный ресурс] // Сайт «Русский фольклор». URL: <http://rusfolklor.ru/archives/1370> (дата обращения: 09.01.2011).
  - <sup>24</sup> Архив КГПУ. Диск 1–98/2009.
  - <sup>25</sup> Традиционный фольклор Новгородской области. С. 322.
  - <sup>26</sup> Бахтин В. Указ. соч. С. 77.
  - <sup>27</sup> Там же. С. 205.
  - <sup>28</sup> Там же.



В.Е. Добровольская

«ЗЕЛЕННЫЕ ПАЛЬЦЫ» И «СООБРАЗИТЕЛЬНЫЕ  
ЖИВУЧИЕ УМНИЧКИ»:  
ЗАПРЕТЫ И ПРЕДПИСАНИЯ  
В СУБКУЛЬТУРЕ ЦВЕТОВОДОВ

Данная статья рассматривает тексты, в которых отражены взаимоотношения человека и растения как равноценных партнеров. Основное внимание сосредоточено на наиболее показательных мотивах, присущих данной группе текстов. Приводятся тексты, в которых декларируются правила разговора с цветами, стратегии поведения при приобретении растения и договора с растением о его передаче от одного хозяина к другому. Особое внимание уделено запретам дарить растения в горшках, предписаниям воровать комнатные цветы и запретам на воровство садовых растений. Рассматриваются такие мотивы, как «плохой или хороший характер растения», «жадные и добрые владельцы», «сглаз растения», «люди с зелеными пальцами», «живучие умнички», «отражение в судьбе растения судьбы его хозяина». Из текстов, анализируемых в статье, видно, что субкультуре садоводов и любителей комнатных растений присуще наличие текстов, в которых регламентируются отношения между человеком и растением, ощущаемые или осмысляемые как партнерские. В основе этих прескрипций лежат свойственные мифологическому сознанию представления о присущих растению антропоморфных чувствах и его связи с хозяином. Цветок рассматривается не только как способное чувствовать, но и как способное думать, подобно человеку, существо, которое может выбирать хозяина и отражать и чувствовать его состояние, как настоящее, так и будущее. Подобные представления выглядят как импликация общей архаической концепции взаимоотношений вещи / существа, предназначенного или способного «принадлежать» кому-то, и того, кто исполняет роль его хозяина.

*Ключевые слова:* фольклор, субкультуры, запреты, предписания, картина мира.

В настоящее время к исследованию семантики растительных образов в традиционной культуре обращаются многие ученые.

---

© Добровольская В.Е., 2011

Однако большинство работ представляют собой более или менее подробные портреты фитосимволов<sup>1</sup>. В то же время целый ряд исследователей обращается к изучению системы обрядов, верований, ритуальных предписаний, нормативов, запретов, в которых регламентируются действия человека, призванные обеспечить «благополучие» растений<sup>2</sup>.

В обоих типах исследований в большей или меньшей степени затрагиваются предписания, регулирующие отношения к растениям в народной культуре. Т.А. Агапкина отметила, что подобного рода нормативы «распадаются на две группы – в зависимости от того, на какую из сторон, участвующих в данной коммуникативной ситуации, направлен этот запрет: на человека или на дерево»<sup>3</sup>.

Однако помимо нормативов, в которых регламентируется отношение человека к растению, и запретов, ограничивающих сферы бытового и ритуального использования растения, есть целый ряд текстов, в которых рассматривается связь человека с тем или иным растением. В основном речь идет об отождествлении человека и растения, превращении человека в дерево или цветок, а также о растении как двойнике человека<sup>4</sup>.

В то же время в ряде текстов рассматриваются правила взаимодействия человека и растения, причем как равноценных партнеров.

Большинство подобных текстов зафиксировано от цветоводов-профессионалов и любителей домашних растений. Другую группу текстов подобного рода составляют рассказы садоводов, выращивающих цветы и другие декоративные растения на дачных участках. Наконец, еще одним источником подобных текстов являются флористы и ландшафтные дизайнеры. Почти все тексты, находящиеся в архиве автора статьи, являются его личными записями, однако некоторые взяты из журналов и книг по цветоводству или с сайтов любителей домашних и садовых растений. Отметим, что большинство информантов – женщины, однако среди любителей садовых растений и домашних экзотов встречаются и мужчины.

Необходимо отметить, что данная группа текстов, в отличие от прескрипций, регулирующих посадку растений и уход за ними, а также срезание, не имеет специфических различий, зависящих от того, является ли информант профессионалом или любителем в цветоводстве.

Можно выделить несколько основных мотивов подобных текстов.

Большинство наших информантов утверждают, что с цветами нужно разговаривать: *«Вот со всеми своими растениями я разговариваю. Обязательно вслух, а не про себя. Вот ты с ребенком или собакой вслух разговариваешь, не про себя же. Вот так и с растением надо разговаривать»* [ДАС].

Некоторые информанты утверждают, что с растениями нужно разговаривать, как с маленькими детьми: *«С ними ласково говорить надо, как с ребенком. Чтоб оно понимало, попроще как-то. Ну, там: “Что же ты, моя лапочка, всё никак не распустишься. Давай, давай, мой хороший”»* [ПГИ]. Однако большинство утверждают, что с растениями как раз нужно разговаривать на равных: *«С цветами нужно серьезно разговаривать, как со взрослыми людьми. Четко сформулировать, чего ты хочешь, а если сюсюкать, как с младенцем, то они будут капризными и всё время болеть будут»* [АСК]. Уверенность, что растение можно избаловать, разговаривая с ним неправильно, очень распространена в данной среде: *«Что ты, их избаловать – раз плюнуть. Я вот, когда шефлеру принесла, пеструю, а не зеленую, она маленькая была, три с половиной листа. Я со своей зеленой – ну там пять минут, ну десять, если моешь, разговаривала – и она вон, как баобаб, вымахала, а с этой пеструшкой – прям, язык отбалтывала: и «ты моя лапочка», и «ты моя красавица», и «давай расти», и «что тебе не так». А ей всё не так. Вся такая скрюченная, не растет. Вот, говорят, кобенится, ну, есть такое слово. Вот точно, она кобенилась. И я как-то уехала, приезжаю – она стоит, прям, королева. Что такое? Муж же оставался, он кроме как полить от случая к случаю с цветами ничего сделать не может. Спрашиваю, а он мне в ответ: “Я ее поливать подошел и говорю: “Слушай, хватит кобениться, если расти не будешь, то я тебя выкину и скажу, что засохла, и всё тут””. И видимо, он ее напугал, и она вот стала расти, чтоб только ее не выкинули. Жить-то хочется. А я ее избаловала всю»* [МНА].

Считается также, что с мужскими растениями надо говорить жестче, чем с женскими<sup>5</sup>. Причем, если хозяин не знает, как называется его растение, или возможна двойная форма названия, то владелец должен «назначить» растению пол: *«Вот ведь все растения – они по-латыни называются. Ну, какие-то названия я знаю, что-то называю, так как все называют. Вот бальзамин ведь никто не говорит – все ванька мокрый, ну и я так. Вот дифинбахий он или дифинбахия, ведь и так, и так зовут. У меня мальчик, а вот у подружки моей – у нее девочка, у нее дифинбахия. А у меня парень, я вот так решила. И я вот с ним так сурово разговариваю, и он у меня хорошо растет, послушный. А подружка свою девчонку балует, и она у нее капризная»* [ЕВО].

Особым случаем в данной ситуации являются сортовые растения. Так, пионы вообще – мужские растения, и с ними можно *«так просто между дел поговорить, ну там: “Привет, как вы тут?”, и, там, пойдешь. Они все равно цветут, кусты такие огромные»* [АСК]. Но если дело касается сортовых пионов, то ситуация меняется:

*«У меня вот не просто пионы, а сортовые. Гордые такие. Генри Бакстос, Мерилла Бьюти, Варенька. Мальчик и две девочки. С Бакстосом нужно, конечно, вежливо разговаривать, но можно недолго и только по делу, а с девочками обсююкаешься. Я вот однажды устала очень и с ними как-то быстренько так разговорилась. И вот ты знаешь, они болеть стали. Я их потом как выхаживала!» [НИЗ].*

Встречаются редкие упоминания о том, что с привозными растениями нужно стараться говорить на языке страны происхождения. В основном такие упоминания относятся к концу 80 – началу 90-х годов XX в., когда в определенных социальных группах лучшим подарком из-за границы считался пакетик семян. Это были в первую очередь цветы, причем предпочтение отдавалось анютиным глазкам. Истории о провозе семян через границу заслуживают отдельной статьи. Однако почти все, кто рассказывал о привозных семенах, отмечали, что лучше всего они росли в тех случаях, когда с ними разговаривали на соответствующем иностранном языке: *«Вот смеешься ты напрасно, а вот раньше почтенный профессор вез на груди пакетики с семенами и дрожал – их провозить было нельзя. Вот он привез однажды из Англии три пакета анютиных глазок, разных, мы их все поделили, чтоб больше шансов на выживание было. Ну, у всех как-то так, ни шатко ни валко, и только у Марты всё буйным цветом. А дело в том, что ее Генусик, шпийн наш, им каждое утро говорил “Гуд мунинг”, “Хау а ю” и тому подобное. И вроде как Шекспира читал, ну это он хохмит, наверное. Мы на второй год, ну на третий в смысле, с самосевом заговорили на языке Джона Донна, и у нас зацвело все» [ГММ].*

Считается также, что больше надо разговаривать не с цветущими, а с декоративными растениями, причем особенно с пестролистными, которые, по общему мнению, отличаются капризным характером: *«Вот был случай у нас. Ну, ты знаешь, мы все со снытью боремся. Если б так за коммунизм боролись, давно бы в нем жили, не приведи господи. Так вот, Нине Ивановне внук привез какую-то пестролистную сныть, с красными пятнышками и с желтыми. Ну, она его дураком-то обозвала, само собой, у нас своей зеленой снытью мало, надо еще и пестролистную везти, но, с другой стороны, – красиво. Она ее посадила, а ты знаешь – у нее всё растет. И уж как она ухаживала, она ж на принцип пошла, уж весь язык с ней отболтала, да и мы тоже пытались, а она не растет, но и не вянет. Прямо, все нервы ей измотала. Но зимой не вымерзла и весной опять стала нервы трепать. Очень эти пестролистные капризные» [МНА].*

Любители растений уверены, что растения, как и люди, наделены характером: *«Вот у человека характер есть, плохой, хороший, взрывной, мерзкий, склочный. И у растения тоже есть. Бывают*

*с хорошим характером: ты за ними ухаживаешь – они тебе цветут. Бывают – с плохим: ты их и кормишь, и поливаешь, а они всегда имеют больной вид. Есть капризные: вот все пестролистные обычно капризули. У каждого свой характер» [РМР].*

Приведем еще один пример, найденный нами на сайте любителей домашнего цветоводства. Один из участников форума поинтересовался, как правильнее ухаживать за кактусами. Первой же реакцией на этот вопрос стало следующее высказывание, поддержанное остальными участниками форума: «КАКИЕ именно кактусы? Эти парни очень разные по характеру»<sup>6</sup>.

Считается, что характер растения зависит во многом от поведения хозяев, их здоровья и семейных взаимоотношений. Так, очень многие утверждают, что фикусы хорошо растут только в тех семьях, где придерживаются более патриархального уклада: «Вот у нас фикус, сколько раз ломала, не приживается никогда. Такие они декоративные, но вот не приживаются у нас. Мы же с мужем – два свободных человека, у нас все на паритетных началах, тебе половина и мне половина. А фикусы, говорят, любят, чтоб муж – кормилец, а жена – домохозяйка. Они такие здоровые вымахивают, а у нас вот никак» [МАК].

С этой чертой характера фикусов многие связывают их почти полное исчезновение из комнатного цветоводства в советское время и возвращение в культуру домашнего озеленения сейчас: «Вот ты посмотри. Фикусы до революции почти в каждом доме были. Во всех книжках: фикус в кадке в углу. А потом, после революции, это как знак мещанства: “Ты еще фикус в углу поставь”. А потом их в домах почти и не было. Редко у кого встретишь. А почему: до революции женщина дома была, она дом вела, а муж – кормилец был. А фикусы такой порядок очень любят. А после революции женщина – кто хочешь: хочешь – работница, хочешь – боец с винтовкой, но только не домохозяйка. Фикусы и стали гибнуть. Они не любят самостоятельных женщин. А вот ты посмотри сейчас. Они опять очень популярны. А почему? А потому что опять появились женщины, которые дома сидят, дом ведут, а мужчина деньги приносит. И фикусы в таких семьях колосятся» [ЕМР].

С рассматриваемой чертой «характера» фикусов связано и мнение о том, что они очень хорошо растут в поликлиниках и больницах. В отличие от некоторых других растений, которым приписывается способность хорошо расти и цвести при поглощении «плохой» энергии, фикусы замечательно растут в больницах именно потому, что там при наличии пары ведущий / ведомый (врач / пациент) присутствует или хотя бы должно присутствовать сочувствие и понимание первого ко второму, что так свойственно



патриархальной семье: *«Вот фикусы очень хорошо в больницах растут. У них характер такой сострадательный, правильный. Очень хорошо они растут в тех семьях, где муж – добытчик, а жена – хозяйка, но он ее не попрекает деньгами, а уважает. В таких семьях фикусы просто до потолка вырастают. И в больницах так же. Особенно если врачи пациентов уважают и им сочувствуют. Вот посмотри, в гинекологии фикусов никогда не будет, они там просто не выживут: там не врачи, там – садисты, они же не уважают никого, а вот в кардиологии всегда растут, там на больных не кричат, их там слушают, уважают. А фикус такое обращение любит»* [ЕМР]. Именно этим качеством фикусов (любовь к пониманию и уважению) объясняется их отсутствие в чиновничьих кабинетах: *«Вот ни в какой управе, нигде у чиновника фикус расти не будет. Там сплошное презрение к людям – а он этого не любит»* [ПГИ].

Другое растение, в характере которого отмечают любовь к крепким и большим семьям, – гибискус (китайская роза). Считается, что он практически исчез в домах в 70–80-е годы XX в., так как пропали большие семьи: *«Китайская роза – она большие семьи любит, чтоб много детей и вообще людей: тети, дяди, дедушки, двоюродные сестры отца – чем больше, тем лучше. Он ведь еще в 50-е – 60-е годы очень популярен был, а сейчас почти пропал. Сейчас больших семей и нет вовсе, вот и гибискусы не приживаются, они очень большие семьи любят»* [ОПС]. Некоторые информанты отмечают, что гибискус любит не столько большие семьи, сколько общество и большие веселые, дружные компании: *«Вот у нас гибискус этот в самой веселой лаборатории жил, такое дерево стояло. Чтоб кто вспомнил, что его полить надо, а уж о подкормках и вовсе не помнили: ну, там, чай вылить или пепел стряхнуть. У других бы загнулся, а здесь цвет круглый год, потому что компания у них была дружная, большая и веселая, а гибискусу только это и нужно. Он, где скучные люди и где их мало, и не растет»* [ДСЛ].

Есть целый ряд растений, которые считаются *детскими*. Полагают, что они любят детей и лучше всего чувствуют себя в детских комнатах или рядом с детскими уголками. Бесспорным фаворитом здесь является бегония: *«Бегония вообще капризная, но если она в детской, то цветет круглый год. Очень она детишек любит. Вот у нас от одного куста ломали. В нашей комнате растет, но плетью, а у Машки в комнате куст, цветущий круглый год, а когда Машка уезжает, она цвести перестает. Очень детей любит»* [ТВБ].

Некоторые растения могут менять свой характер в зависимости от характера владельца. Чаще всего это относится к цветущим растениям: фиалкам, розам, цикламенам, и особенно азамалиям: *«Вот у мамы моей азамалия была, белая. У мамы моей характер такой*

*широкий, вся душа нараспашку. Азалия у нее больше на магнолию походила. Куст огромный, цветы большие, и цвела, как барвинок, круглый год почти. Она ее всем давала, и вот что интересно. Ее подруга была такая очень утонченная и крайне спокойная женщина, и у нее эта азалия таким изящным кустом росла и цвела раз в год. Очень пристойное растение было, как и хозяйка. Другая ее подруга взбалмошная вся, сегодня – одно настроение, завтра – другое. Я таких азалий, как у нее, и не видела никогда, они же шапкой такой растут, а тут ветка туда, ветка сюда, то бутоны наберет, то цветы сбросит, то пожелтеет, а то вся в цвету. Тут уж точно: какая хозяйка – такой и цветок. Очень от характера хозяина характер цветка зависит» [ЕВО].*

Существуют растения, которые любят только одного члена семьи, считают его своим хозяином и «демонстрируют» любовь к нему самыми неожиданными способами. Особенно «славны» таким поведением кротоны и дифенбахии. Эти растения обычно не цветут в домашних условиях. Однако считается, что если у хозяйки нет цветущих растений, то эти цветы могут зацвести, если любят свою владелицу: *«Вот у меня цветущих и нет вовсе, я люблю с большими листьями. Но кротон у меня не в любимчиках был. Я с манстерой всё больше говорила. А он, видно, меня любит. Он сначала листья в разные цвета менял. Я еще веселилась, говорила ему: “Желтых уже много, давай красные!” – и он давал красные листья. А потом вдруг выкинул такую стрелку, на ней красные шарики, которые потом полопались и цветочки там, как черемуха, и пахнут так же. Это он меня так любит. Он для меня цветет. Веселит меня» [ВИА]; «Ну знаешь, дифинбахия – у нее всё в рост уходит. Она не цветущая. А моя дочь ее любит очень и все время с ней болтает. И она ей говорит: “Класная ты девочка, цвела бы, цены тебе не было”. И вот что ты думаешь? Она выкинула такой початок, как у гиацинтов, и такие мелкие беленькие цветочки. Точно, бесценной стала. Жалко, что Настя ее вонять поменьше не попросила. А эта цветет и воняет, как тухлое мясо. Что ни сделаешь, когда хозяйка просит» [ОВС].*

Однако есть растения, которые, напротив, не любят кого-нибудь из членов семьи: *«Вот, когда свекровь к нам приезжает, у меня все фиалки цвести перестают. Мы даже снимали их для нее, чтоб показать. Они ее почему-то не любят» [АНС].*

Особой нелюбовью к мужской части семьи славятся различные сорта плющей, крестовник и легендарный мужегон (хойя). Крестовники и плющи ведут постоянную борьбу с хозяином за внимание хозяйки и ревнуют ее к мужу: *«Вот если только я мужу скажу что-нибудь приятное о внешности, можно не сомневаться, мой крестовник выкинет две новых ветки, листья заблестят, появятся*

*и белые, и желтые отметины, и, прям, он такой нарядный. Мол, смотри, я не хуже твоего. А уж если с мужем поругаешься в его присутствии, то уж тут просто весь разлохматится, на нем, прям, написано: “Я лучше, ты меня люби, а его выгони”. Муж, когда в командировке, то тут уж только успевай подрезать. Очень он меня к Мише ревнует» [ННН]; «У меня плющи, я их люблю очень, меня к мужу ревнуют. Они у нас в гостиной стоят, и если вдруг он меня обнимет там или поцелует, то они все жухлыми становятся. А когда он уезжает, они такие здоровые вымахивают. Очень ревнивые цветы» [ЕАЕ].*

У хойи другая «стратегия поведения». Ей приписывается способность выживать из дома мужчин: *«Мужегон – потому и мужегон, что его в доме держать нельзя, если ты конечно, не старая дева и не вдова. Вот если ты с мужчиной живешь, то мужегон в доме не держат. Он мужчин из дома выживает, те болеть начинают, чахнут, а эти цветут, листья такие жирные, блестящие. Ужасные собственники эти мужегоны» [ЛАД].*

Таким образом, характер растения может быть присущ ему «изначально»; в то же время черты характера хозяина могут передаваться растению, и тогда цветы одного и того же вида могут различаться по характеру.

Еще одна распространенная в среде цветоводов группа мотивов связана с приобретением растений.

Довольно устойчиво и широко распространено представление о том, что растения нужно красть. Считается, что если попросить растение или купить его в магазине, оно погибнет или будет плохо приживаться: *«Растения никогда нельзя просить. Вот если хочешь, то подойди и отломи потихоньку. Растения красть надо, а не то они не приживутся» [ТВБ].*

С другой стороны, верят, что купить растение в магазине можно, но при этом надо соблюдать ряд правил, в противном случае покупка будет неудачной. Прежде всего, в магазин надо пойти с кем-то, кто отдаст продавцу деньги за растение, а затем нужно забрать цветок и не говорить человеку «спасибо»: *«Вот мы с подружкой всегда покупать ходим, она – мне, а я – ей. Она мне деньги даст, я куплю, а она потом отбирает – вроде как украла. Если так не сделать, то растение погибнет» [ЯВС].*

Вторым правилом, соблюдение которого гарантирует хорошую выживаемость растения, является его покупка «в подарок» третьему лицу. Один человек покупает растение и декларирует, что купил его в подарок N, он приносит это к N, а оттуда его забирает истинный адресат: *«Вот мы всегда так делаем. Вот я покупаю цветок для Гали, а говорю, что в подарок Ире, приношу к Ирке, она уже*

*привыкла, у нее-то цветов нет, вот я его ей приношу, а Галка потом забирает. Вроде как украла. А если так не сделать, то цветок не приживется» [ИНБ].*

Приобретенный не по правилам цветок представляет опасность для хозяина: *«Если цветок купить или попросить, то он у тебя может и приживется, а вот ты сам или кто-то из семьи болеть начнет. Надо по правилам в дом приносить» [АНС].*

Широко распространен и запрет дарить растения в горшках: *«Растения в горшках дарить нельзя, если тебе такое подарят, то можешь болеть долго» [АВК].* У этого предписания есть и другая мотивировка: *«Если тебе растение в горшке подарили, то говорят, к болезни и даже к смерти. В земле же, а земля – она на могилке, вроде как тебе кусок могилки подарили» [КДП].*

В то же время в среде садоводов считается неэтичным воровать садовые растения. Они верят, что если растение будет украдено, то оно погибнет и у ворующего, и у обворованного: *«Это комнатные воровать надо, а из сада – это нехорошо. Это только чужой сад портить, здесь уж надо, чтоб дали, а то и у тебя не приживется, и у другого погибнет» [СПК].*

Именно поэтому приобретение растения у садоводов имеет несколько иную форму, чем у любителей комнатных цветов. Передача растения в данном случае – это договор между растением и первым хозяином, с одной стороны, и частью растения (отростком, корешком, клубнем, деткой) и ее получателем – с другой. Владелец будто бы просит у растения разрешения взять некую его часть. Совершенно не обязательно, что подобный договор оформляется вербально полностью<sup>7</sup>, но большинство садоводов говорят, что в присутствии растения озвучивается имя того, кому хотят отдать его часть, и сроки этого события. Считается, что последует ответная реакция растения: если оно согласно с предстоящим делением, то не станет болеть, засыхать и т. п. Чаще всего оно не изменит свой вид или даже станет выглядеть лучше: *«Вот если решил делиться, то подходишь к кусту и говоришь, что решил его отдать тому-то и тогда-то. Если растение никак не меняется, значит, оно согласно, если стало сохнуть, значит, не хочет к этому человеку. Тут уж делить нельзя, а то и у тебя не станет, и у другого» [АПМ].* Знаком того, что растение согласно с кандидатурой нового хозяина, но не согласно со временем пересадки, считается его неурочное цветение: *«Вот я сколько раз замечала, вот у меня заячьи уши часто просят, они неприхотливые и землю хорошо держат, и по цвету от всего другого отличаются. Вот подойдешь, всё скажешь: кому отдаешь, когда – а они вдруг поникнут: значит, человек не нравится. А иногда бывает – стрелки свои выкидывают. Это значит, им*

*время не нравится, они так предупреждают, ведь цветущее переса-живать не будешь» [ННН].*

Забирая растение, новый владелец должен спросить его о месте, куда его думают посадить. Если растение согласно с выбранным местом, то оно практически сразу приживется, а если нет – будет долго болеть: *«Когда растение берешь, уже всегда знаешь, куда сажать будешь, но всё равно надо спросить, нравится ли ему это место, потому что если спросил и место нравится, то растение почти сразу приживется, а если нет – будет долго болеть» [ПГЛ].* Считается, что если садовод забыл задать растению этот вопрос, то оно может обидеться и не прижиться: *«Вот я всегда спрашиваю о месте. А тут погода такая замечательная была: дождик моросил довольно сильно и пасмурно, а я будлею взяла – как раз мне ее принесли. И я яму-то сделала и ее посадила, чтоб, значит, ее солнцем не обожгло. А я же не спросила, нравится ей или нет. И вот она обиделась и долго гунявилась, я у нее прощение просила долго, но она потом простила и цветет» [ИСД].*

Среди садоводов довольно устойчиво мнение о том, что если хозяин жалеет отдавать растение, то оно это чувствует и не приживется у новых хозяев: *«Вот Ольга что ни даст, ничего никогда не приживается. Ей жалко очень, а воспитанность не позволяет отказать. Она дает, но не от сердца, и растения это чувствуют. И от хозяйки – а она очень их любит – не хотят уходить. И у чужих гибнут. У двоих только приживаются: у Натальи и у Нины Ивановны, они с Ольгой граничат, а заборов у них нет. И все растения в Ольги-ну сторону смотрят и к ней постепенно переползают. Особенно на лунарии это заметно: у Ольги заросли, а у Нины Ивановны у дома – чахлый кустик, а чем ближе к Ольге, тем гуще. Когда растение отдаешь, его надо с радостью отдавать, не жалеть» [СПП].*

В то же время существуют люди, которые всегда рады поделиться. Отростки, взятые у них, всегда приживаются, потому что растения, перенимая нрав хозяина, «с удовольствием» приживаются у других людей: *«Вот Инна всегда с такой радостью дает, вот что ни попросишь, всегда даст. И вот даже иногда скажет, что слабенький, но если попробовать то-то и то-то, то, может, и приживется. И растения так стараются не подвести ее, всегда приживаются, потому что она всегда с удовольствием дает» [АВК].*

Садоводы верят, что растения надо отдавать не жалея и обязательно лучшую часть, в противном случае погибнут оба растения: *«Если делишь что-то, то себе кусок поплоше оставь, а отдай лучшее. И у него будет, и у тебя. А если поплоше отдашь – оба погибнут. Ты себе слабого оставил, ты его любить будешь, он это чувствует. Потом, ты же знаешь, что он слабый, а чужой-то человек,*

*может, думает, что так и надо. А растение любовь чувствует и оно для тебя стараться будет, а так – погибнет просто» [СПК].*

В то же время, если отдавать очень не хочется, а возможности отказать нет, то лучше об этом сказать, потому что растение не приживется, поскольку отдано поневоле и хозяин о нем печалится. Считается, что растение чувствует эту печаль и тоже тоскует: *«Вот если очень не хочется отдавать, а вот отказать не можешь, то лучше сказать, что не лежит душа – ты будешь тосковать о цветке, но и он о тебе тосковать станет. И тебе плохо, и он погибнет. А если человек нормальный, он поймет тебя и сам брать не будет – ясно же, что проку от такой отдачи нет. Растение же чувствует» [ЯВС].*

Садоводы понимают тех людей, которые не отдают редкие растения, потому что хотят иметь их только у себя. Они полагают, что такое растение перенимает характер своего хозяина и выглядит очень вызывающе: *«Конечно, жадные они и выпендрожники, только у них есть, а у других нет. Они, значит, такие особенные, но и растения у них тоже особенные. Всегда крупные, здоровые. Такие же выпендрожники, как их хозяева. Соответствуют друг другу» [АПМ].* В отличие от «жадных выпендрожников» неодобрением пользуются люди, которые уничтожают свои растения, если сорт, который был только у них, появляется у кого-то другого. Считается, что таким образом они совершают определенное магическое действие, уничтожая не только свое растение, но и чужое: *«Вот у нас баба есть, такая мерзкая. У нее дельфиниум был «Король Артур», ну, обычного голубого цвета, но с тычинками и там белое внутри, и он такой махровенький. Красивый очень. Мы у нее не просим, всё равно не даст. Но тут Славка бабке его привез. И Мария Александровна вырастила и тут же поделила всем, кто просил. Она с душой дает, всё приживается. И они росли хорошо. Но только мырма увидела у кого-то – а как спрячешь, под два метра вымахивает – зыркнула так и пошла к себе. И у себя выкорчевала, красавца такого. И вот, хочешь верь, хочешь не верь – у нас все погибли. Она так злилась на эти дельфиниумы, что эта злоба ее передалась и нашим цветам, а цветы любят, чтоб их любили» [ЕЛШ].*

Таким образом, именно процесс передачи растений особенно наглядно демонстрирует связь между цветком и его хозяином. В то же время именно на этих примерах видно, что растению приписываются антропоморфные качества. Цветы, так же как и люди, способны чувствовать (любить, тосковать, бояться, отвечать взаимностью или, наоборот, не принимать знаков внимания). Именно в описываемых ситуациях проявляются столь малохарактерные для славянской мифологии<sup>8</sup> представления о растении как об оду-

шевленном существе. И хотя большинство информантов совершенно не связывают пересадку и деление растений с мифологическими представлениями (о которых по преимуществу даже не знают), но связь этих широко распространенных прескрипций с мифологическими архетипами вполне очевидна.

Еще одна группа текстов, распространенная среди цветоводов, связана с мотивом восхищения цветами. Считается, что цветы нужно хвалить с большой осторожностью, поскольку они необычайно боятся сглаза. Уважающие себя цветоводы, хваля какое-либо растение, всегда постучат по дереву, плюнут через плечо или скажут обережную формулу: *«Вот бывают цветы такие красивые. Вот у подружки моей была глаксинья, какого-то такого безумного бордового цвета. Эти “граммофоны” в огромном количестве. И вот все, кто видел, восторгались, а она всегда прибавляла: “Тьфу-тьфу, не сглазить”. А кто знал, те сами говорили или по дереву стучали. И вот она до сих пор жива у нее. Растения – они, как дети. Их сглазить можно, а они сглаза боятся»* [ТВБ].

Многие любители растений верят, что на свете есть люди с «зелеными пальцами»<sup>9</sup>: *«Есть такие, кто, прям, что ни воткнет в землю, всё растет. Это потому, что у них пальцы зеленые. Растения зеленые пальцы любят»* [ЛСС]. Любовь растений к людям с «зелеными пальцами» объясняется крайне редко и очень невнятно. Считается, что растения *«своих любят, у кого пальцы зеленые, те растениям свои»* и *«они у растений свои, сами с растениями родня, у них общего много – я не могу этого объяснить, ну, вроде как они в той жизни растениями были»* [ААР]<sup>10</sup>.

Среди растений также есть особые персонажи, называемые *живучие умнички*, которые выживают вопреки всем неблагоприятным условиям. Этот термин довольно устойчив и употребляется многими нашими информантами как нечто совершенно очевидное и не требующее отдельного объяснения. Совершенно не обязательно, что *живучими умничками* окажутся неприхотливые плющи, кактусы или барвинок. Ими могут стать любые растения, которые хотят доставить хозяину радость, несмотря на экстремальные условия, в которых они, чаще всего по вине владельца, оказались: *«Вот у меня рипсалис, вот уж живучая умничка, ну это как декабрист, ну как Варварин цвет, только у меня фиолетовый. Я их летом все увожу на дачу, а тут его почему-то оставил и еще парочку плющей. Так я за плющи не волновался, они живучие, а за него ужасно, он же влаголюбивый и тенелюбивый, а я понимал, что оставил их на солнцепеке, на окошке, когда все двигал. И когда приехал через две недели, то его уже похоронил. Так вот плющи еле отходил, а он – ничего, только несколько листьев обожглись. Он – живучая умничка, он*

*понял, что хозяин его не по злобе забыл. Хозяин его любит и хозяина надо дожидаться. Он и дождался, а как цвел потом! Растения знают, кто их любит и никогда не бросит» [ДМЯ]; «Ты знаешь, а вот каланхое моя<sup>11</sup> – живучая умничка. Я оставила ее как-то, ну, уехала и забыла бутылку воткнуть, чтоб полив был. В общем, забыла я эту бутылку воткнуть и думала, что она <то есть каланхое> засохнет. А я ее люблю очень, она такими цветочками красными цветет, очень нарядная такая. Я приезжаю, а она вовсе не засохла, а наоборот – цветет, меня радует. Вот такая живучая умничка» [СПК].*

Надо отметить, что в современной культуре цветоводов сохраняется мотив отражения в судьбе растения судьбы его хозяина. Считается, что растения, особенно любимые, реагируют на различные события в жизни владельца, в том числе будущие; тем самым эти реакции оказываются знаками, предсказывающими судьбу хозяина. Этот мотив, очевидно, воспроизводит исконное фольклорно-мифологическое представление о том, что вещь или живое существо, принадлежащие кому-то, органически связаны со своим владельцем и тем или иным способом «ощущают» и отражают его будущую судьбу или актуальное состояние. В рассматриваемом случае этот мотив связан прежде всего с цветущими растениями, которые могут зацвести не в свое время, если хозяину угрожает опасность: «*Вот тетя очень любила цикламены, а когда она заболела, то, ты представляешь, у нее цикламены зацвели в темной комнате, до срока зацвели. Они зимой цветут, и их надо убирать после цветения, а потом выставлять, и они потом опять цветут зимой. И вот в тот год, когда она умирала, цикламены до срока зацвели, в сентябре что ли. Она в ноябре умерла, и они поняли, что она их уже не увидит, и зацвели, чтоб с ней попрощаться» [ГММ]; «У меня эцифилиум всегда зимой цветет, а тут я в горы собрался – он уже отцвел. Я весной поздней в мае собрался, и вот он зацвел, так буйно, что это прям в глаза бросалось. Я поехал, но потом в горы не пошел, вот прям настроения нет, и меня не стали уговаривать. А ребята пошли и плутали там долго, чуть не умерли. Это эцифилиум почувствовал и меня предупредить хотел, только я не понял» [КРА]; «Вот уж безвременник, он же только осенью цветет, а тут папа сильно заболел, и он весной вылез и цвел долго, пока отец не умер. Без времени зацвел, предупреждал» [ВСТ].*

С другой стороны, растение болеет и умирает вместе с тем, кто его посадил: «*Вот папа к цветам равнодушен был, но пионы любил и принес как-то такой куст, ну лохматых-лохматых, таких деревенских пионов. Они у нас росли на задах, и особо никто о них не заботился, они всё равно росли. Только вот когда папа заболел, они*



*тогда первый год цвели плохо, еле-еле, большинство бутонов засохло. А когда он умер, они сразу погибли, даже нигде вот не отпрыгнулись<sup>12</sup>, что с пионами крайне редко бывает» [ОВС].*

Считается, что растениям надо сообщить о смерти хозяина<sup>13</sup>, однако после этого известия они обычно гибнут: *«Вот когда умерла Светлана, Катерина прошла по всем ее георгинам и сказала, что Света померла. А она же осенью померла, они цвели все. А когда она им сказала, они за одну ночь все опали – без хозяйки цвести не стали. Она их так любила» [АВК].* Спасти любимое растение, которому сообщили о смерти хозяина, можно только одним способом – пересадив его на могилу хозяина: *«Сколько водосборов у Петра Максимыча было. Он же их специально по цветам отбирал, а как умер, так только те, что дети на могилку посадили, те только и выжили, а все остальные сгнули» [МАК].*

\* \* \*

Из приведенных примеров видно, что субкультуре садоводов и любителей комнатных растений присущи тексты, в которых регламентируются отношения между человеком и растением, ощущаемые или осмысляемые как партнерские. В основе этих предскрипций лежат свойственные мифологическому сознанию представления о присущих растению антропоморфных чертах и его связи с хозяином. Цветок рассматривается не только как способное чувствовать, но и как способное думать (подобно человеку) существо, которое может выбирать хозяина и отражать и чувствовать его состояние, как настоящее, так и будущее. Подобные представления выглядят как импликация общей архаической концепции взаимоотношений вещи / существа, предназначенного или способного «принадлежать» кому-то, и того, кто исполняет роль его хозяина.

#### Список информантов

ААР – Анна Александровна Рылова, 1992 г.р., образование неполное среднее, г. Москва.

АВК – Александра Владимировна Ковригина, 1953 г.р., образование среднее специальное (продавец), г. Одинцово.

АНС – Алевтина Николаевна Серова, 1949 г.р., образование среднее, г. Руза.

АПМ – Андрей Петрович Малышко, 1956 г.р., образование высшее (инженер), г. Москва.

АПП – Алексей Павлович Поповских, 1963 г. р., образование высшее (химик), г. Дмитров.

В.Е. Добровольская

АСК – Александра Сергеевна Колосова, 1934 г.р., образование высшее (бухгалтер), г. Сестрорецк.

ВИА – Валерия Ивановна Алексеева, 1951 г.р., образование высшее (учитель), г. Иваново.

ВСТ – Виктор Сергеевич Трумков, 1932 г.р., образование среднее специальное (электрик), г. Звенигород.

ГММ – Галина Михайловна Маликова, 1937 г.р., образование высшее (психолог), г. Москва.

ДАС – Дарья Александровна Сафронова, 1957 г.р., образование высшее техническое (инженер), г. Москва.

ДАШ – Дарья Алексеевна Шишова, 1990 г.р., образование неполное высшее (студентка МАИ), г. Москва.

ДМЯ – Дмитрий Михайлович Яковенко, 1925 г.р., образование высшее (архитектор), г. Пущино.

ДСЛ – Дмитрий Сергеевич Ляшенко, 1942 г.р., образование высшее (физик), г. Москва.

ЕАЕ – Евгения Алексеевна Егорова, 1949 г.р., образование среднее специальное (технолог), г. Троицк.

ЕВО – Евгения Васильевна Озерова, 1939 г.р., образование среднее, г. Руза.

ЕЛШ – Елена Леонидовна Шошева, 1954 г.р., образование высшее (инженер), г. Онега.

ЕМР – Екатерина Михайловна Рыжова, 1957 г.р., образование высшее (учитель), г. Торжок.

ИНБ – Ирина Николаевна Бронова, 1936 г.р., образование высшее, г. Москва.

ИСД – Ирина Сергеевна Дмитриева, 1943 г.р., образование среднее, г. Москва.

КДП – Константин Дмитриевич Пирогов, 1951 г.р., образование среднее специальное, г. Санкт-Петербург.

КРА – Кирилл Романович Астафьев, 1953 г.р., образование высшее, г. Москва.

ЛАД – Людмила Александровна Данилова, 1925 г.р., образование среднее, г. Можайск.

ЛСС – Лидия Семеновна Суркова, 1932 г.р., образование высшее (врач), г. Москва.

МАК – Мария Александровна Косорукова, 1948 г.р., образование высшее (инженер), г. Москва.

МНА – Марина Николаевна Алексеева, 1972 г.р., образование высшее (дизайнер), г. Санкт-Петербург.

НИЗ – Нина Ивановна Зубкова, 1930 г.р., образование среднее, г. Архангельск.

ННН – Наталья Николаевна Новикова, 1954 г.р., образование среднее специальное (библиотекарь), г. Москва.

ОВС – Ольга Владимировна Сомова, 1961 г.р., образование высшее (социолог), г. Москва.

ОПС – Ольга Петровна Соколова, 1927 г.р., образование среднее, г. Москва.

ПГИ – Полина Григорьевна Иванова, 1945 г.р., образование среднее специальное (фельдшер), г. Москва.

ПГЛ – Павел Григорьевич Лухнович, 1949 г.р., образование высшее (экономист), г. Москва.

РМР – Раиса Максимовна Рынькова, 1937 г.р., образование среднее, г. Серпухов.

СПК – Светлана Петровна Красикова, 1946 г.р., образование высшее (экономист), г. Москва.

СПП – Софья Петровна Поваляй, 1954 г.р., образование высшее (строитель), г. Петрозаводск.

ТВБ – Татьяна Владимировна Борисова, 1949 г.р., образование высшее (учитель), г. Онега.

ЯВС – Янина Владиславовна Сольме, 1953 г.р., образование высшее (учитель), г. Онега.

#### Примечания

- <sup>1</sup> *Топоров В.Н.* Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т. п.) // Балканский лингвистический сборник. М.: Наука, 1977. С. 196–207; *Судник Т.М., Цивьян Т.В.* Мак в растительном коде основного мифа (Balto-Balkanica) // Балто-славянские исследования 1980. М.: Наука, 1981. С. 300–317; *Усачёва В.В.* Из истории культурных растений: картофель (*Solanum tuberosum* L.) // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М.: Индрик, 1999. С. 539–550; *Вълчинова Г.* За копривата и чesъна. Хранителни хипостази на Коледа и Великден // Българска етнография. 1997. № 4. С. 53–59.
- <sup>2</sup> *Богоевский Б.Л.* Земледельческая религия Афин. Пг.: Тип. М.А. Александрова, 1916. (Записки Историко-филологического факультета Императорского Петроградского университета. Ч. 130); *Токарев С.А.* Аграрные культы // Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. С. 360–374; *Мороз А.Б.* Народное огородничество у восточных славян как система кодов // Кодови словенских култура. Бр. 5. Београд, 2000. С. 131–145. См. также библиографию к книге: *Интолитова А.Б.* Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники. М.: Индрик, 2008.
- <sup>3</sup> *Агапкина Т.А.* Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного описания) // Кодови словенских култура. Београд, 1996. Бр. 1. С. 19.

- <sup>4</sup> Наиболее подробная библиография по этим вопросам приведена в книге И.М. Денисовой (*Денисова И.М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1995).
- <sup>5</sup> У любителей растениеводства пол растения чаще всего соответствует грамматическому роду его названия. Это явление зафиксировано во многих традициях и имеет, вероятно, индоевропейское происхождение. См. подробнее: *Толстой Н.И.* Мифологизация грамматического рода в славянских народных верованиях // Историческая лингвистика и типология. М.: Наука, 1991; *Он же.* «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях (Мифологизация грамматического рода) // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 333–340.
- <sup>6</sup> Пост «Плохо растут цветы» [Электронный ресурс] // Сайт AskGuru.ru. [2010–2011]. URL: <http://www.askguru.ru/list.ghtml?ID=156843> (дата обращения: 10.01.2011).
- <sup>7</sup> Более того, большинство садоводов с большой иронией отзываются о тех, кто ведет с растением долгие беседы о предстоящем событии: «Только совсем больные с растением всё обсуждать будут, ты еще предложи натариуса звать. Нет, только вот предупредят, кому отдают и когда» [АПП].
- <sup>8</sup> *Агапкина Т.А.* Указ. соч. С. 64.
- <sup>9</sup> Мы не можем утверждать, что этот термин существует довольно давно, хотя первые упоминания о «зеленых пальцах», имеющиеся в нашем распоряжении, употреблены информантами, родившимися в период с 1893 по 1910 г. Это словосочетание они применили к своим старшим родственникам, которые проявили чудеса в выращивании огородных культур во время гражданской войны. Полагают, что этот термин пришел к нам из Англии: «О таких людях у англичан принято говорить – человек с зелеными пальцами. Так образно и поэтично в стране, прославившейся многовековыми садово-парковыми традициями, называют тех, кого природа наградила даром истинного садовника и цветовода» (Филатова 2007). Однако этот термин в современной садоводческой культуре мог появиться и под влиянием широко распространенной в 70-е гг. XX в. книгой М. Дрюона «Мальчик Тисту с зелеными пальцами». Стоило герою этой сказки прикоснуться к земле, как из нее тут же появлялись зеленые ростки, которые на глазах крепились, выпускали побеги и, наконец, расцветали прекрасными цветами. Вполне вероятно, что автор использовал известный в Европе термин «зеленые пальцы» (green fingers) и художественно переосмыслил его.
- В современной цветоводческой субкультуре термин распространен довольно широко. Приведем ряд наиболее показательных примеров с использованием этого термина: «Я с детства люблю всё живое и особенно зеленое. Мама всегда говорила, что у меня зеленые пальцы» (Натуральное хозяйство: форум. Сообщение пользователя Флорист 13.03.2006 // Фитнес Импульс: форум фитнес-клуба [Кривой Рог, 2006]); «С зелеными пальцами у меня та же история, так что – надежда есть» (Натуральное хозяйство: форум. Сообщение

пользователя Iga 13.03.2006 // Фитнес Импульс: форум фитнес-клуба [Кри-  
вой Рог, 2006]); «Некоторые известные цветоводы, у которых пальцы и в са-  
мом деле колдовские, “зеленые”» (*Муравьева Н. У кого растет, а у кого не рас-  
тет. Как стать волшебником с «зелеными пальцами»* [Электронный ресурс] //  
SuperСтиль. 2006. 20 марта. 48 (103). URL: [http://superstyle.ru/20mar2006/  
to\\_grow](http://superstyle.ru/20mar2006/to_grow) (дата обращения 09.01.2011)).

- <sup>10</sup> Подобные высказывания, широко распространенные среди молодых информан-  
тов, наводят на мысль о сильном влиянии на сознание многих юных любите-  
лей цветов книг Дж. Толкина и фильмов по ним, где действуют энты (древес-  
ные пастухи), которые очень близки деревьям. Известно, что некоторые цвето-  
воды увлекаются ролевыми играми по Толкину, и, пожалуй, только среди них  
есть участники, которые исполняют роли энтов: «*Мы на хишке* [хишка – тер-  
мин, которым толкинисты (представители субкультуры, увлеченные книгой  
Д.Р.Р. Толкина «Властелин колец») обозначают место, где проходят ролевые  
игры по книге, а также само ролевое действие. – В. Д.] *недавно были, и вот мы  
энты, весь наш кружок <школьный кружок любителей домашнего цветовод-  
ства>, ну кто поехал, все были энтами. Все-таки мы древесные пастухи, хотя  
у нас в основном цветущие, а не древесные культуры. Но, может, мы энтихи*»  
[ДАШ]. С другой стороны, безусловно, Толкин, который был блестящим зна-  
током фольклорно-мифологических традиций индоевропейцев Европы, не  
мог не использовать столь распространенные в традиционной культуре моти-  
вы, как «ходячие / буйные деревья», «хозяева леса» и т. п. (подробнее об этом  
мотиве см.: *Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных  
славян*. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1983).
- <sup>11</sup> Информант утверждает, что его растение – «девочка», и говорит о нем в женском  
роде.
- <sup>12</sup> «Отрыгнулись» – дали почку, отросток или новый лист.
- <sup>13</sup> Ср. аналогичный обычай у пчеловодов. Считается, что после смерти пасечника  
кто-либо из родных должен пройти по пасеке и, стуча в крыши ульев, сооб-  
щить пчелам о смерти хозяина. Подробнее об этом см.: *Гура А.В. Символика  
животных в славянской народной традиции*. М.: Индрик, 1997. Примеры по-  
добных обрядовых действий см.: *Добровольская В.Е. Типы и функции магиче-  
ских запретов, связанных с исполнением некоторых жанров фольклора* //  
Славянская традиционная культура и современный мир. М.: ГРЦРФ, 2002.  
Вып. 4. С. 112–123.

О.Б. Христофорова

### ЧТО ДЕЛАЕТ ПРИГОВОРЩИК, ИЛИ ПОЛИСЕМИЯ КАК МЕХАНИЗМ ПОРОЖДЕНИЯ МОТИВА<sup>1</sup>

В статье рассматриваются былички о колдунах с сюжетом «Дока на доку» и анализируется лексика, используемая для описания действий колдуна и его окружения. Полисемия глагола «приговаривать» («произносить заклинания», «назначать кару» и другие значения) оказывает влияние на содержание устных рассказов. Статья основана на полевых материалах, собранных автором в 1999–2005 гг. у старообрядцев-беспоповцев Верхокамья.

*Ключевые слова:* старообрядчество, свадебная обрядность, несказочная проза, колдовство.

В верхокамском свадебном обряде среди определенных традицией ролей выделялись *дружки* и *приговорщик*. Дружек могло быть несколько – чем свадьба богаче, тем больше; *приговорщик* – один. Их функции различались – *дружки* только *песни знали*, *приговорщик* вел свадьбу, охранял молодых (и, следовательно, всю их последующую семейную жизнь). Информанты называют его *старший дружка*, *начальник свадьбы*<sup>2</sup>. Можно вполне определенно утверждать, что с точки зрения носителей традиции *приговорщик* – своего рода ремесло; человека, успешного в этой сфере (хорошо ведет свадьбы, имеет высокий авторитет в сообществе, сам крепкий семьянин и, что немаловажно, семейная жизнь его подопечных складывается благополучно), приглашают быть *приговорщиком* постоянно. И, как это часто случается в народной культуре, опыт, навыки и в целом профессионализм осмысляются как природное качество личности. Отчасти по этой причине *приговорщик* в фольклоре сближается со *знатким* (колдуном).

Что делает приговорщик, или полисемия как механизм порождения мотива

При этом не очевидно, что носители традиции отождествляют *приговорщиков* и знатких – мнения здесь разделяются. Наиболее распространена такая точка зрения: раз человек выступал в этой роли, значит, он *знал*. Например, когда я спросила, не *знаткой* ли имярек, мне ответили: *Дак чѣ, ездил по свадьбам, дак знал, видимо, ведь. За главного дружску ездил дак*<sup>3</sup>.

Согласно другому мнению, специалист по свадьбам не обязательно *знаткой*, его ремесло сводится к знанию только *божественных* молитв. Такое мнение более характерно для ближнего круга этих специалистов. Так, одного мужчину называли *знатким* только потому, что он провел много свадеб, но его жена утверждает: *Нет, он ничего не знал*<sup>4</sup>. Ср.:

Соб.: А Ваш папа, он дружкой-то был, значит, он был человеком знающим?

Не.

Соб.: Он же знал, как с колдуном справиться?

Ну, вот он говорил, что знает, да вот что там...<sup>5</sup>

Мы можем лишь предположить, что оценка и человека в целом, и, следовательно, «природы» его *слов* (заметим, что само слово «молитва» не есть однозначный показатель того, что речь идет о христианской молитве; этот факт хорошо известен специалистам по русской народной культуре) будет зависеть от репутации этого человека в глазах рассказчика или – если речь идет о персонаже прошлого – в глазах всего сообщества. Только у таких персонажей, кто сам давно ушел из жизни, а также ушли непосредственные очевидцы его действий, репутация оформилась окончательно; у тех, кто еще жив или умер не так давно, репутация может не быть однозначной, о них можно услышать разные, порой противоположные мнения.

Итак, статус *приговорщика* во мнении окружающих – *знаткой* он или *простой* человек – зависит от ряда факторов, среди которых – его личные качества, семейное состояние и материальное положение, сеть социальных связей и т. д. Можно сказать, что не всякий *приговорщик* – *знаткой*, но и не всякий *знаткой* может быть *приговорщиком*.

Дело в том, что в Верхокамье отчетливо различались два типа колдунов. *Знаткими* могли прослыть, во-первых, люди видные (которые могли занимать властные позиции – бригадир, председатель сельсовета, староста и т. п., а могли быть, так сказать, неформальными лидерами), во-вторых, те, кто не обладал никаким положительным авторитетом в сообществе. Назовем их условно колдуны сильные и слабые. Речь идет не столько о разнице в *знании*, сколь-

ко о различиях в экономическом и социальном положении предполагаемых колдунов – собственно, именно эти различия нередко и закодированы в мифологических представлениях о колдовском *знании / силе*. Богатого и удачливого человека, физически здорового и красивого, хорошего хозяина и талантливого мастера окружающие могут считать *крепким* колдуном и говорить, что он столь благополучен именно благодаря своим сверхъестественным способностям. Бедный, одинокий и уродливый человек также легко может прослыть колдуном – но его нередко будут считать слабым, *недознайкой*.

Два типа колдунов различались и содержательно, и терминологически. Слабых называли *портунами* и *еретниками*, сильных – *знахарями* и *лекарями*, особенно «в глаза». Это терминологическое различие опирается на целительские способности – слабые якобы могут только *портить*, а сильные могут и лечить, однако, по нашим материалам, это различие положительно коррелирует с различиями в материальном положении и особенно – в социальном авторитете.

На противопоставлении сильных и слабых колдунов базируется сюжетный тип быличек, названный в указателе Зиновьева «Дока на доку»:

ПШ 6в Соперничество колдунов на свадьбе («дока на доку»): колдун (ведьма) «портит» свадьбу, шутит над ней, дружка наказывает его, бросает в него нож или кинжал; заставляет унизиться, встать на колени, просить прощения; насылает «порчу» на колдуна; «отводит насмешку», то есть «портит» свадьбу, на которой дружка – колдун, раньше подшутивший над ним<sup>6</sup>.

См. также:

ПШ 36 Знахарка наказывает ведьму, колдуна («дока на доку»): губит у ведьмы сына; напускает на ведьму болезнь; заставляет ведьму делать, что велит; заставляет колдуна перед смертью рыть землю руками.

В указателе сюжетов Н.К. Козловой и А.С. Степахиной о колдовстве на свадьбе это сюжет В.І. «Дока на доку»:

В.І.1. «Знаткой» с помощью определенных магических действий (заставляет выпить водку, которой, видимо, каким-то образом были приданы магические свойства; не указано каких) наказывает колдуна, намеревавшегося «испортить» свадьбу. У того вырастают рога, и он умирает; у него выпадают в стакан с водкой зубы (а в них, по мнению некоторых исполнителей, заключена вся сила колдуна) и встают на место только после того, как он попросит прощения за свои намерения; он всю ночь, пока идет свадьба, ходит по огороду и собирает «шавяки» (навоз); «знаткой» выво-



Что делает приговорщик, или полисемия как механизм порождения мотива

дит его на реку, где тот примерзает ко льду и не может сдвинуться с места, пока не попросит прощения, и т. п.

В.І.2. «Знаткой» дружка или приглашенный оберегать свадьбу колдун с помощью определенных магических действий (закручивает вожжи на придорожном столбе и одевает на этот столб шапку; не указано каких) предотвращает действие «порчи», обращая ее на не очень ценные предметы (столб, двух поросят) или вообще нейтрализуя ее [и наказывает колдуна, который «навел порчу» (тот ест пригоршнями траву и т. п.), или предупреждает его, что в следующий раз накажет.

В.І.3. «Знаткой» с помощью определенных магических действий (не указано каких) наказывает колдуна, который «навел порчу» на свадебный поезд и сам же ее исправил, после того, как поезжане пожаловались ему на этого колдуна (тот стоит во дворе «знаткого» на коленях, «воет» и просит прощения, потом его прощают, и действие колдовства проходит).

В.І.4.1. Два колдуна во время свадебного застолья с помощью определенных магических действий (заставляют выпить водку, которой, видимо, каким-то образом были приданы магические свойства; не указано каких) демонстрируют друг другу и окружающим свои способности, желая доказать собственное превосходство и унижить противника (у более «слабого» колдуна выпадают зубы и встают на место только после того, как его простит более «сильный» колдун; его притягивает вверх ногами к потолку; он оказывается в печной трубе; по воле «сильного» колдуна он идет на реку и всю ночь, пока идет свадьба, ходит по льду и т. п.).

В.І.4.2. Цель действий колдунов та же, что и в версии В.І.3.1., но магические действия (складывают руки «лодочкой» и что-то шепчут, глядя на свадебный поезд; не указано какие) направлены не на колдуна-соперника, а на оберегаемую им свадьбу (свадебный поезд останавливается, поезжане вылезают и совершают непотребные действия; во время свадебного застолья гостям кажется, что в доме вместо пола вода, и т. п.).

В.І.5. Два колдуна во время свадебного застолья не могут усидеть за одним столом. Уходит более «слабый» колдун<sup>7</sup>.

В Верхокамье (возможно, и в других регионах) сюжет «Дока на доку» связан не только со свадьбой, но и с другими людными сборищами – помочами, пирушками, вечерками, поэтому не всегда антагонистом *знаткого* выступает *приговорщик*. Тем не менее рассмотрим пока только рассказы о свадьбах. Свадьба – частный случай агона, который описывается в быличках с сюжетом «Дока на доку». Участие *приговорщика* в этом агоне автоматически приписывает ему статус «доки» – в этом еще одна причина, почему *приговорщика*, как правило, считают *знатким*.

Применительно к свадьбе сюжетная модель «Дока на доку» используется в Верхокамье для интерпретации:

1) несчастных происшествий на свадьбе. Например, Петра Федотовича Вихарева, скоропостижно умершего во время свадебного гуляния в начале 1980-х годов, считали *знатким* и, следовательно, его смерть объясняли столкновением с другим колдуном:

Его колдуны-те загнали в могилу-ту: и вот они сошлись, колдуны-те, и одного загнали в могилу, колдуна. Пришел пить, колдуны колдуна не любили и убрали. До больницы не довезли. Они ведь, колдун колдуна, не любят<sup>8</sup>;

2) странных поступков гостей.

В указателях сказочной прозы сюжет, описывающий странные поступки свадебных гостей, зафиксирован во многих вариантах. По указателю Зиновьева, это сюжет «Порча свадьбы» (ГП 6а – Колдун «портит» свадьбу, шутит над ней; ГП 6 – Ведьма «портит» свадьбу). По указателю Козловой и Степахиной, это сюжетный тип Б.IV. «Непотребное поведение» (в результате «порчи» свадьбы молодые и/или гости начинают лаять, мяукать, кукарекать, ругаться и драться, целуют невесту, кидают ей в подол «колтяхи» [конский навоз], моют зад в реке и т. д., и т. п.) и отдельные сюжеты других типов.

В Верхокамье этот сюжет имеет свою специфику: странно ведущий себя гость, как правило, один, и, если он имеет статус *знатко-го* или близкую этому статусу репутацию, его поведение интерпретируется в рамках не моделей «Порча свадьбы» или «Непотребное поведение», а сюжета «Дока на доку». Приведу пример.

А его на свадьбу не позвали, Ивана-то Максимовича. Повезли на конях, с колокольцами, раньше старинны-те свадьбы интересные были. С песнями. Как на речку надо ехать – кони не пошли, в дыбы, в дыбы, в дыбы, в дыбы! А он сидит на огороде с уздой, как в деревню заезжаешь, а Омелян <...> соскочил – чё, молодой был дак – дал ему руку, тот ушел. А он, видно, с воскресной молитвой его чё-то сделал, дак он вокруг деревни, дак я не знаю, раз десять он обошел! Домой не заходит и к нам не заходит, на свадьбу не заходит. И кругом ходит и ходит, вокруг деревни! <...> Вот уйдет, по деревне пройдет, поглядит в окошко на свадьбу на нашу, в окно, а заходить не заходит. А потом кругом опять идет, опять в окно глядит, а заходить не заходит.

Соб.: А кто его так наладил?

Дак вот напят его с молитвой с какой-то! <...> Вот так издевались над колдунами. Издевались это над колдунами-те<sup>9</sup>.

Как становится ясно из приведенного текста, колдуна сделал Омелян – *приговорщик*. Однако, что такое слово *приговорное*, из этого текста, как и из других подобных, непонятно. Единственное

Что делает приговорщик, или полисемия как механизм порождения мотива

определенное указание, которое встречается в быличках, – это *воскрёсная молитва*<sup>10</sup>. Иногда упоминается *какая-то молитва*. Замечу, что в среде уральских староверов популярны также псалом «Живый в помощи» и, конечно, молитва *Исусова*, но некоторые считают ее более «слабой» – видимо, потому, что ее знают все, так как она короче и легче учится.

Повторю, что слова колдуна тоже иногда называют молитвой, при этом информанты нисколько не сомневаются не в божественном происхождении этих слов. Например:

А люди такие есть, садят. Такие люди есть, самые как бессовестные, и вот куда-то чё-то надо каку-то молитву, налаживают. И на ворота, и на дверях. Если ты без молитвы пойдёшь, и...<sup>11</sup>

Если речь идет о другом сюжете – «Вызнавание колдуна», когда над последним *декаются* (издеваются, ставят опыт) *простые* люди – речь идет исключительно о *воскрёсной молитве*.

Вот была свадьба, и этот старик пришел на свадьбу. В деревне-то у нас. Девка взамуж выходила, а он, старик-то, пришел. А его не надо тут, колдуна, его надо бы как-то выгнать <...> Надо вон там на двери поставить крест-накрест вот так палочки или ножницы воткнуть вот так, крест-накрест, и он уйдет, не залюбит. <...> И вот только с воскресной молитвой! Воскрёсну молитву прочитать и он через воскресну молитву не может пройти<sup>12</sup>.

Однако кем бы ни считали *приговорщика* – *знатким* или *простым* человеком, вербальный компонент его охранительных действий во время свадьбы не акцентирован, в отличие от акционального: *приговорщик кругом обошел сани, тоже со словами – и всё, поехали; дал колдуну руку*. Ср. материалы Козловой и Степахиной: дружка обходит вокруг лошадей просто так или с иконой (Б.І.1.1, Б.І.1.3); 3 раза обходит с иконой свадебный поезд (Б.І.1.4); заставляет выпить заговоренную водку (В.І.1); закручивает вожжи на придорожном столбе и одевает на этот столб шапку (В.І.2). Сведения же о *словах приговорных* крайне скудны: *знаткой действует с какими-то словами; с какой-то молитвой; тоже со словами; и вот молитву прочитат и просто выговорит такое слово я даже не знаю, какие слова это выговаривали*. Ср. материалы Козловой и Степахиной: складывают руки «лодочкой» и что-то шепчут (В.І.4.2); что-то шепчет (Б.І.1.1); отговаривает (Б.І.1.3); «пускает по ветру» какие-то слова (Б.ІХ.1).

В указателе Козловой и Степахиной, где очень подробно описаны действия наводящего порчу колдуна, приведено всего шесть «магических фраз»:

Будзяшь жа ты меня помнишь увесь свой век! (А.III.1);  
Как кошка с собакой живут, так и вы будете! (А.VII.1);  
Сумел завалить кобылу, сумеет и съест (Б.I.3.1);  
Возвращайтесь все (Б.II.1.2);  
Ну, господа гости, милости просим к нам! (Б.IV.3);  
Ну, а раз без водки едете, так вот и стойте (Б.VII.2.0.2).

Можно предположить, что если отношение рассказчика к герою былички позитивное, в тексте (наряду с другими признаками – обращение по имени-отчеству, лексика, интонация и т. д.) будет фигурировать *воскрёсная молитва*, если негативное – рассказчик употребит термин *слова* (или, реже, *молитва*), но чаще всего просто скажет *что-то сделал*, не акцентируя вербальный компонент магического ритуала.

Таким образом, *слово приговорное* как бы отсутствует в узусе. Нельзя, конечно, сказать, что его нет в культуре, однако содержание *слов*, как это демонстрируют приведенные тексты, нерелевантно для рассказчиков и, видимо, в целом для жанра былички. Во многом это обусловлено прагматической функцией быличек – рассказать о встрече со сверхъестественным, загадочным, малопонятным. В случае рассказов о колдовстве эта интенция часто принимает форму жалобы. Былички о колдунах – это дискурс жертв, во всяком случае, рассказчики обычно солидарны с жертвами и осуждают колдунов. Такая позиция демонстрируется с помощью разных риторических приемов, в частности, рассказчики подчеркивают свое незнание и нежелание знать колдовские *слова*.

Следовательно, мы можем сказать, что в быличках с сюжетом «Дока на доку» (применительно к ситуации взаимодействия *приговорщика* и захожего колдуна на свадьбе) «работает» лишь семантика фигуры *приговорщика*, то есть сам смысл слова «приговорить». Рассмотрим его подробнее. Так, по словарю Даля:

Приговаривать, приговорить – 1) *что к чему* примольвлять, присказывать, делая что-либо, говорить к делу; 2) *кого на что* подрядить, нарядить, нанять; 3) *кого к чему* о(при)суждать, делать приговор подсудимому, назначать преступнику кару.

Приговор – 1) судебное постановление, определение, решение; или чье-либо решительное заключение, не допускающее иного мнения; 2) прибаутка, складное пустословие красная.

Приговорчивый – 1) скорый на карательные приговоры; 3) у кого речь приговориста, затейлива, пересыпана приговорками.

Приговорщик, -щица ж., приговариватель, -ница ж. – 1) приговаривающий кого к чему; 2) приговаривающий речи<sup>13</sup>.

Что делает приговорщик, или полисемия как механизм порождения мотива

По Словарю русских народных говоров:

Приговаривать, приговорить – 4) произносить приговорки, присловья, петь речитативом; 7) упрашивать, уговаривать; 10) заколдовывать, заговаривать; 11) определить, назначить; 12) нанимать, подряжать<sup>14</sup>.

Отговаривать – 1) говорить в ответ, отвечать; грубо отвечать, огрызаться; 2) произносить (молитву, заклинание); 3) колдовством освобождать от действия волшебных чар, избавлять от чего-либо опасного, неприятного<sup>15</sup>.

Оговаривать – 5) делать замечание, внушение, поучать; останавливать от чего-л. дурного советом, замечанием (Перм.). Оговариваться – 1) грубо, резко отвечать, огрызаться; 2) отказываться, отнекиваться; 3) в суеверных представлениях – обезопасить, оградить себя от действия нечистой силы заклинаниями<sup>16</sup>.

Приговорщик – 1) человек, умеющий уговаривать, убеждать кого-либо; 2) в свадебном обряде – дружка, который произносил определяемые ритуалом приговоры, прибаутки<sup>17</sup>.

Отговорщик – 1) тот, кто огрызается, грубо отвечает; 2) знахарь, колдун, якобы способный избавить от болезни, порчи, наговора<sup>18</sup>.

Ср.: разговаривать – 2) заставлять сделать что-либо; 4) убеждать кого-либо не делать чего-либо, отговаривать<sup>19</sup>.

Итак, по материалам словарей очевидно, что в значениях слова «приговорить» и родственных ему сближены «слово» и «дело». Рассмотрим тексты, в которых используются эти слова.

А на свадьбах-то... Если вот я знаткая, да он знаткой, нам уже места нету на свадьбе. И они как кошки сцарапаются, им не ладится, двум колдунам. Они тут борются, переодолить хотят друг друга. Если крепкий один, другой поддается. Чё только не делают. Туалет... зимой же это, туалет даже гложут. Они друг друга пошлют. Вот я передолила того мужика ли, бабу, она уйдет, в туалет отправит он ее, туалет будет грызть. В лохани помои пили.

Соб.: А вы видели?

В лохани – нет, не видела, а вот печки, вот у нас старинные вот такие вот, крестьянски-те, знаешь, какие печки? За печкою у нас была дыра, ну, пространство там у нас, под стены, так неплотно. И вот на моей свадьбе, точно, вот в Бузмаках, и он эту печину так ведь ест, кровища токо изо рта, и он все равно ест ее, гложет!

Соб.: То есть они сидели за столом, потом один встал и пошел грызть печку, что ли?

Ну, дак, мало ли, за столом-не за столом... и вот слово за слово пойдет, и всё. Полезет печку глотать. Отвели, отговорили. Он тожно давай на столб лезти, это все у нас там на свадьбе.

Соб.: Два колдуна были у вас на свадьбе?

Ну, вот два они сошлись как <...> А тут отговорили – дак он давай на столб лезти. Лезет ведь, гарабкатся, а чё, столбы-те, тоже пасынки ить были, по пасынку одно что лизит, старатся, дальше лизит... Тожно тоже кто-то все говорил: «Чё-де, ты сдурел ли, чё, почё ты лизишь?» – «А вот велят! Велят, велят лизти, всё равно велят.» <...> Это бесы-те, видимо, велят. «Велят, велят, надо, – говорит, – всё равно лезти» <...> Чужой-то лазил, это вот федотятский, были Федотята ли, Трошата, там деревни. Я не знаю, из которой деревни он был. Максим какой-то <...> Да вот – у того не была ни семья, ничё, жена не была, это он, Максим-то, так, токо бродячий был. А вот который у меня-то приговорщиком был дак, тот еще был ето, женатый. Хозяйка была, семья была.

Соб.: А того, Максима-то, звали на свадьбу? Или он незванный пришел?

Он незванный пришел <...> Заволокся. Ну и...

Соб.: И больше не ходил?

Больше, наверно, не ходил. (Смеется.) Или ходил ли, чё, не у меня последней, не у меня первой была свадьба-то ведь<sup>20</sup>.

У Матвея вроде свадьба была <...> А чё, избушка тоже небольшая была. А почё этот Иван-то попал, все равно его никто ведь не звал? Ну, он туко чё-то теснотился-теснотился и его вытолкали из избы-то. Он вкрут телефонного столба дак как пригвозден, грязь истоптал. Ходит, обнимат столб-от, обнимат! Отойти не может! Дак он это грязь вытоптал дак. Надо-де оговорить человека токо, отойдет. Чё ведь, смеются, смеются дак. А пожалеть тожно человека... (Смеется.) Это иделан. А токо кто уж его испортил – не знаю. Вот шепчутся, друг друга...<sup>21</sup>

Итак, в быличках очевидна оппозиция *приговорщик* Vs. *отговорили*. *Отговорить* – значит, убеждать, освобождать от приговора, следовательно, *приговорщик* – это не только тот, кто говорит постоянно и прибаутками, но и тот, кто выносит приговор, заставляет делать, то есть, собственно, делает. Оба эти значения присутствуют в значении слова *приговорщик*, как это демонстрируют и верхокамские былички, и материалы словарей народных говоров.

Таким образом, в семантическом поле глагола «приговаривать» соединены значения «произносить заклинания» и «назначать кару», оба эти смысла также входят в область значений глагола «заколдовать». Эта особенность семантики глагола «приговаривать», на мой взгляд, оказывает влияние на содержание быличек с сюжетом «Дока на доку», наряду с нерелевантностью для текстов этого типа подробностей о том, что собой представляет *слово приговорное*: на первый план в рассказах выходит информация о действиях *приговорщика* (в более широком контексте – колдуна-

Что делает приговорщик, или полисемия как механизм порождения мотива

победителя<sup>22</sup>) и о поведении побежденного колдуна. Иначе говоря, и особенность жанра быличек, и языковая полисемия приводят к тому, что пуантом устных рассказов, относящихся к сюжетному типу «Дока на доку», оказывается *приговор* не как заклинание, а как назначенная побежденному колдуну кара.

Она состоит в том, что более сильный колдун заставляет слабого совершать унижительные поступки: грызть на улице обледевший туалет, хлебать из помойной лохани, испражняться в избе и т. п. Например:

У нас колдун в Першатах был дак, его направят дак – он уйдет, гавно грызет в туалете. То помои – у нас ведь скотину держим дак, помои-то пригорошнями хлебат помои, пьет-ест. Вот так направят, дак и так и делают они тут<sup>23</sup>.

Да, колдуны крепкие. Крепкие колдуны. Вот этот Ларивон, потом Макарка. Они у Харитона, у братана у Мишиного, сошлись вместе, и Ларивон оказался сильнее. И этот старик, зеньковский-то старик, в туалет ушел и там – в туалете ходят, такие столбы наклали – он сел вокруг столба, обнял его и гложет <...> И никто ничё ему не сказал. Кто-то потом сказали, что чё, мол, ты, дескать, тут делаешь? Дак он быстро соскочил<sup>24</sup>.

Колдуны встречаются друг с другом – один сильнее, другой слабее. И один заставляет другого то собакой лаять, то петухом петть, то еще чего-нибудь<sup>25</sup>.

Один колдун на свадьбе внушил другому, что он кошка, и тот караулил мышку у норки – долго караулил, весь замерз<sup>26</sup>.

Ср.: И вот оны давай споритца. И вот наш дед и говорит: «А ты хочешь, сейчас портки сденешь и в углу насёрнешь?» Вот, и етот мужик через несколько минут портки сдел, пошел в угол и давай срать в углу. Да, вот ето правда, истинная правда! О, как люди знали! Только ето колдуны. Ето колдуны<sup>27</sup>.

Ср. материалы Козловой и Степахиной:

Побежденный колдун гложет павшую лошадь, которую сам и завалил, ест пригоршнями траву (Б.І.3.1, ср. Б.ІІ.1.6); ведьма сначала не может отойти от стомяка (столба, на котором висит умывальник), потом перетаскивает в подоле весь навоз, оставшийся от коней из свадебного поезда (Б. V.6.2); колдун все время, пока идет свадьба, стоит в воротах дома жениха и не может сдвинуться с места (при этом он кажется гостям голым или просто очень мерзнет, так как дело происходит зимой, а он в легкой одежде) (Б.І.1.4).

Подобные истории рассказывают во многом ради этих подробностей, являющихся источником одновременно смеха и ужаса,

дающих возможность психологической разрядки и удовлетворяющих на вербальном уровне потребность в зрелищах.

С другой стороны, не менее верно, на мой взгляд, и противоположное суждение – подобные тексты сами могут быть источником полисемии, когда на первый план у глагола «приговорить», благодаря быличке, выходит значение «назначить», «приказать», «заставить сделать». Таким образом, (магическая) власть слова предстает в быличках о противостоянии *приговорщика* и колдуна в трех видах – как власть слова *приговорного* (которого на самом деле может не быть) над колдуном, как власть слова текста над интерпретаторами – рассказчиками и слушателями, наконец, как власть текста над словом.

#### Примечания

---

- <sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке Фонда Герды Хенкель (Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf, Germany), проект № AZ 17/SR/09.
- <sup>2</sup> В-2004 № 5.5. В.И.В., ж., 1938 г.р., Кезс. Полевые материалы хранятся в архиве автора. В ссылках указаны: шифр фонограммы, инициалы, пол и год рождения информанта, место записи. Сокращения означают: В – Верхокамье, 2000и – июль, 2000м – май, буквы в номере кассеты: В – видеокассета, А – аудиокассета (отсутствие буквы – по умолчанию аудиозапись); Сив. или Вер. – записано в Сивинском или Верещагинском р-не Пермской обл., Кезс. – записано в Кезском р-не Удмуртии. В случаях, когда интервьюер не указан, материал записан лично автором.
- <sup>3</sup> В-2005 № А4.7. М.И.П., ж., 1937 г.р., Кезс.
- <sup>4</sup> В-2004 № А6.3. В.Д.С., ж., 1935 г.р., Кезс.
- <sup>5</sup> В-2000м № 1.1. М.М.Ф., ж., 1953 г.р., Сив.
- <sup>6</sup> Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. Далее ссылки на этот указатель даются в тексте с указанием шифра сюжета.
- <sup>7</sup> Козлова Н.К., Степахина А.С. Сюжеты восточнославянских мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе [Электронный ресурс] // Сайт УН ЦТСФ. [М., 2003–2011]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova5.htm> (дата обращения: 14.01.2010). Далее ссылки на этот указатель даются в тексте с указанием шифра сюжета.
- <sup>8</sup> В-2004 № А5.6. А.Л.Б., ж., 1932 г.р., Кезс.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Воскрёсной в Верхокамье называют молитву «Да воскреснет Бог...» (начало ее совпадает с началом 67-го псалма). Эта молитва чрезвычайно популярна в старообрядческой среде (в частности, она выгравирована на тыльной стороне нательного креста).



Что делает приговорщик, или полисемия как механизм порождения мотива

- 11 В-2002 № В1.3. М.И.В., ж., 1938 г.р., Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова.
- 12 В-2000и № 1.2. Т.И.М., ж., 1932 г. р., Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова.
- 13 *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1863–1866. [Электронный ресурс]. URL: <http://slovardalja.net> (дата обращения: 14.01.2010).
- 14 Словарь русских народных говоров (далее – СРНГ). СПб.: Наука, 1997. Вып. 31. С. 162–163.
- 15 СРНГ. Л.: Наука, 1989. Вып. 24. С. 152.
- 16 СРНГ. Л., 1987. Вып. 22. С. 332.
- 17 СРНГ. Вып. 31. С. 164.
- 18 СРНГ. Вып. 24. С. 152.
- 19 СРНГ. СПб.: Наука, 1999. Вып. 33. С. 304.
- 20 В-2004 № А4.3. М.И.С., ж., 1937 г.р., Кезс.
- 21 В-2005 № А5.4. Е.А.Г., ж., 1933 г.р., Кезс.
- 22 Вне свадебного контекста такого колдуна не называют *приговорщиком*, поскольку основное значение этого термина в свадебном обряде – умело говорить, *ладить* свадьбу *словами*, однако семантическое поле слов «приговорить» и «приговор» покрывает действия любого колдуна.
- 23 В-2004 № А5.6. А.Л.Б., ж., 1932 г.р., Кезс.
- 24 В-2005 № А3.6. Е.Н.С., ж., 1928 г.р., Кезс.
- 25 В-1999 № 6.4. М.П.С., ж., 1945 г.р., Кезс.
- 26 Е.А.Ч., ж., 1932 г.р., Сив. Полевой дневник. 2000м. С. 4.
- 27 Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. По записям 1963–1999 г. / Сост. М. Власова, В. Жекулина. СПб.: Алетейя, 2001. (Серия «Памятники русского фольклора». Вып. 2.) С. 342.



Е.Н. Дувакин

СИБИРСКИЕ ЛЕГЕНДЫ О ПЕРВЫХ ШАМАНАХ:  
МОТИВНЫЙ СОСТАВ И АРЕАЛЬНОЕ  
РАСПРЕДЕЛЕНИЕ

Статья посвящена исследованию сибирских шаманских легенд. На основе обработки нескольких сотен текстов делаются выводы о географическом распространении мотивов (первый шаман и орёл, соперничество шамана с богами, его дальнейшее устранение из мира людей и возможное возвращение), которые специфичны для нарративов о первых шаманах. Прослежены кетско-бурятско-якутские связи в области шаманской мифологии и приведены аргументы в пользу их исторической интерпретации.

*Ключевые слова:* шаманизм, народы Сибири, шаманские легенды, мотивы, ареальное распределение, историческая интерпретация.

**Проблема**

Для культур многих регионов существуют исследовательские темы, которые без преувеличения можно назвать стержневыми. Как правило, они характеризуются наличием обширнейшей историографии, благодаря чему порой создается впечатление, что тема по своим узловым моментам исчерпана и остается занимать лишь мелкими, уточняющими штудиями или же историографическими разысканиями (особенно если исследуемый феномен умер, исчез из культуры). Несомненно, что в сибиреведении такой центральной темой является шаманизм. Список исследований, посвященных ему, измеряется многими сотнями – казалось бы, нет ни одной проблемы, которая не оказалась разобранный в десятках работ.

Тем не менее и в таких темах иногда обнаруживаются пробелы, существенные для более глубокого понимания феномена и перспектив его исследования. На мой взгляд, в случае с сибирским шаманизмом этот пробел связан с *шаманскими легендами*.

---

© Дувакин Е.Н., 2011

Они широко зафиксированы на территории Сибири и, несмотря на устоявшееся название, представляют собой тексты разных жанров. Определяющими чертами этих нарративов являются их статус: носители традиции относятся к ним как достоверным, и центральная фигура, в качестве которой выступает шаман<sup>1</sup>.

Специальная публикация шаманских легенд – случай редкий<sup>2</sup>. В основном их тексты разбросаны по многочисленным изданиям XIX–XX вв., среди которых сборники фольклора, описания путешествий, отчеты об экспедициях, обобщающие этнографические работы и грамматики языков. Разные традиции представлены крайне неравномерно: от единичных легенд, например, у югов<sup>3</sup> и ительменов<sup>4</sup> до нескольких сотен, записанных среди якутов<sup>5</sup>.

В историографии сложилась несколько парадоксальная ситуация. С одной стороны, есть большой корпус текстов о важнейших в Сибири магических специалистах, существует великое множество работ по шаманизму. С другой – исследований, посвященных непосредственно шаманским легендам, считанные единицы. Это касается как работ сравнительного плана<sup>6</sup>, так и нацеленных на изучение отдельных традиций и сюжетов<sup>7</sup>.

Между тем нерешенными остаются несколько проблем, одна из которых лежит в области фольклорной диалектологии<sup>8</sup>. Учитывая специфику народной культуры, масштаб территорий и этническое разнообразие, можно аргументированно утверждать, что в рамках устных традиций Сибири существует диалектное деление. Но какие локальные варианты шаманской мифологии существуют? Как они между собой связаны и почему? Есть ли у шаманской мифологии такие черты, которые носят характер пансибирских, и если да, то какие? Решение проблемы регионального/локального в фольклоре, окружающем шамана, предполагает поиск ответов на эти и другие вопросы.

Границы между диалектными особенностями и общими тенденциями будут неясными, пока не станут известны мотивный состав и его ареальное распределение. До тех пор мы не можем, к примеру, говорить наверняка о специфике восприятия шамана в той или иной культуре, поскольку не знаем, что именно является особенным, а что общим для какого-то ареала или всего региона. Проверять это необходимо на максимально полном корпусе текстов, а главный фольклорный источник здесь – шаманские легенды.

Речь, таким образом, идет о массовой обработке материалов. Некоторые ее результаты и представлены здесь<sup>9</sup>.

### **Фиксации и общая характеристика текстов о первых шаманах**

Корпус сибирских шаманских легенд включает группу текстов о происхождении шаманизма и деяниях первого из магических специалистов. Эти нарративы определяются мной на основании нескольких параметров: статус основных персонажей (высшие уровни), время действия (мифологическое), присутствие, за редким исключением, и масштабность этиологии (касается практически всех потомков, в частности последующих шаманов). Чаще всего шаман прямо назван первым, однако не всегда, что, в принципе, не исключает включение материалов в группу, если основные параметры соблюдены.

Записи указанных текстов, как и остальных шаманских легенд, датируются в основном второй половиной XIX – первой половиной XX в. Временем фиксации вызваны особенности собирания и публикации. В группе доминируют пересказы, порой довольно сжатые, и, по-видимому, присутствуют компиляции.

Легенды о первых шаманах обладают широким распространением<sup>10</sup>. Мне известны материалы, собранные у ненцев<sup>11</sup>, нганасан<sup>12</sup>, кетов<sup>13</sup>, енисейских<sup>14</sup> и ербогаченских<sup>15</sup> эвенков, «туруханских инородцев»<sup>16</sup>, хакасов (качинцев)<sup>17</sup>, алтайцев<sup>18</sup>, черневых татар<sup>19</sup>, кумандинцев<sup>20</sup>, тувинцев<sup>21</sup>, прибайкальских<sup>22</sup> и забайкальских<sup>23</sup> бурят, якутов<sup>24</sup>, баргузинских ороченов<sup>25</sup>, нанайцев<sup>26</sup>, уйльта<sup>27</sup>, коряков<sup>28</sup>. Вероятно, речь о первом шамане идет и в нарративах, записанных непских (киренских) эвенков<sup>29</sup>, эвенов<sup>30</sup> и орочей<sup>31</sup>, хотя эксплицитно его статус в них не выражен.

В Западной Сибири, Северо-Восточной Азии и на Дальнем Востоке возникновение шаманизма обычно связано с культурным героем эпохи первотворения (Дяйба-нгуо и Нейминьг у нганасан, Ворон у коряков, Хадау у уйльта и т. д.), для которого статус первого шамана является лишь одной из многих других функций. Для Южной и Восточной Сибири эта черта не характерна. Здесь распространены легенды, в которых первый шаман является «исключительно первым шаманом», т. е. магическим специалистом, обладающим великой силой, но не принимающим участия в космогонических событиях.

Разбираемые тексты содержат мотивы, часто встречающиеся в других шаманских легендах (шаманские метаморфозы, шаманское дерево и пр.), а также распространенные преимущественно за пределами шаманских легенд (в частности, мотив ныряльщика). В то же время выделяются мотивы, которые можно назвать специфичными и составляющими стержень повествований о первых шаманах.

### Дистрибуция мотивов

Вопросы, связанные с распределением специфичных мотивов, стоит обсудить подробно. Дальнейшее рассмотрение разбито по нескольким пунктам: условное название мотива, его формулировка, сведения о дистрибуции, образцы реализаций (резюме релевантных фрагментов).

I.1. Проводник в подземный мир.

I.2. Шаманы появились, потому что был необходим проводник в подземный мир.

I.3. Распространение: виллойские якуты<sup>32</sup>, верхнеамурские нанайцы<sup>33</sup>.

I.4. Реализации:

**Виллойские якуты:** *абааһы* жили на земле вместе с людьми и часто обижали последних, увозя к себе их жен; мужья, пускаясь в погоню, уходили в Нижний мир и там доходили до тех мест, где дальше уже невозможно было продолжать путь без коня; тогда люди обращались за помощью к Кыдай Мах-сыыну (кузнец подземного царства); он выковывал им лошадей, ставя условие, чтобы они, по возвращении на землю, посылали ему на работу девять черных лошадей с белыми мордами; люди спросили, с кем их высылать; Кыдай Мах-сыыну ответил, что выслать нужно со знаменитым шаманом; с тех пор стали появляться шаманы<sup>34</sup>.

**Верхнеамурские нанайцы:** после того, как Ходай потушил стрелами из лука два лишних солнца, Мьяменди спросила его, почему он не откроет дверь на тот свет; Ходай пошел искать эту дверь, нашел ее и отпер; люди стали умирать, на земле накопилось много трупов, но хоронить было некому, так как шаманов еще не было; Ходай увидел сон, в котором к нему явился *сеон* и сказал, что хочет сделать его шаманом, умеющим хоронить людей и провожать их в буни; *сеон* велел Ходай идти в лес, найти там шаманское дерево, на котором растут *толи*, *конгокта* и рога; утром Ходай отправился в лес и нашел шаманское дерево; Ходай выбрал себе множество шаманских вещей, положил их в мешок и принес домой; ночью все эти вещи зашумели, сказали, что их будет слишком много для одного Ходай; когда Ходай развязал мешок, шаманские вещи полетели в разные стороны к людям, достойным шаманского звания; появилось много шаманов, Ходай стал вместе с ними хоронить умерших и уводить души их в буни<sup>35</sup>.

II.1. Заступник.

II.2. Шаманы появляются, потому что людям был необходим помощник в борьбе со злыми духами.

II.3. Распространение: прибайкальские буряты<sup>36</sup>, северо-западные («туруханские») якуты (либо долганы)<sup>37</sup>.

II.4. Реализации:

**Прибайкальские буряты:** сначала людей не было, а только существовали тэнгрии; западные тэнгрии создали людей, которые в первое время жили счастливо, не знали ни болезни, ни горя; но вот люди заслужили немилость злых духов, восточных тэнгриев, и начали заболеть и умирать; западные тэнгрии испугались за участь людей и начали совещаться, как помочь людям; место совещания было на плеядах, а потом на луне; в помощь людям для борьбы со злыми духами решили дать шамана и выбрали для этого орла<sup>38</sup>.

**Северо-западные («туруханские») якуты (либо долганы):** Айы Тойон создал мир и людей, а чтобы последние имели целителей и заступник, дал им первого шамана; при его создании он вырастил у себя во дворе священное дерево, между его ветвей обитают светлые духи, дети Айы Тойона; на земле одновременно с этим Айы Тойон вырастил три дерева и, сидя у их основания, приготовил все принадлежности первому шаману и научил его, как нужно действовать на пользу людей в борьбе со злыми духами<sup>39</sup>.

III.1. Первый шаман и орел.

III.2. Появление первого шамана связано с орлом: орел (коршун) является первым шаманом, родоначальником шаманов либо передает шаманский дар человеку, обучает его; в результате появляется первый шаман (иногда с помощью посредника – женщины).

III.3. Распространение: кеты<sup>40</sup>, хакасы (качинцы)<sup>41</sup>, прибайкальские буряты<sup>42</sup> (ср. у северо-западных («туруханских») якутов (либо долган)<sup>43</sup>).

III.4. Реализации:

**Кеты:** 1) первым шаманом был двуглавый орел (di)<sup>44</sup>; 2) двуглавый орел научил человека шаманить; за это он лишился своей второй головы<sup>45</sup>; 3) шаман Дох научился шаманить у двуглавого орла; этот орел жил у Доха, помогал ему сражаться с врагами и вместе с Дохом ушел на небо<sup>46</sup>.

**Хакасы (качинцы):** орел был родоначальником шаманов<sup>47</sup>.

**Прибайкальские буряты:** 1) после сотворения первых людей тысяча небесных бурханов приставили к ним коршуна, чтобы он, в случае если *бохолдой* вздумает сделать людям зло, пришел и сказал бурханам об этом; после того как коршун сел на городьбу, его попытались застрелить дети; коршун вернулся к бурханам и сказал: «Людей этих я не могу караулить, так как они хотят меня застрелить»; бурхан сказал: «Сходи и передай кому-нибудь свою чудодейственную силу»; коршун заблудил одну девушку, пасшую овец, увел ее на расстояние трехдневного пути, ввел в лес и усыпил около свалившегося дерева; сам сел на него и передал девушке свою чудодейственную силу; девушка, пробудившись, стала видеть *бохолдоев* и предсказывать будущее; девушка сделалась шаманкой; *утха* этой шаманки Шошолок<sup>48</sup>; 2) в Монголии жил шаман – орел, который имел волшебную силу воскрешать мертвых, обогащать бедных; но никто его

слов не знал и сам он чужих слов не понимал; в эту пору одна молодая женщина из Урянхая совершила побег от своего мужа, которого невзлюбила; во время пути она устала и легла спать; увидев ее спящей, орел дунул ей в ухо и через дуновение передал все свои силы, а сам умер; женщина забеременела от дуновенья шамана-орла; у нее родился сын, который стал родоначальником всех шаманов<sup>49</sup>; 3) первым шаманом и кузнецом был орел, передавший шаманское и кузнечное искусство женщине; она на земле между людьми была первой шаманкой и первым кузнецом<sup>50</sup>.

#### IV.1. Соперничество с богами.

IV.2. Шаман соперничает с божествами высших уровней (божеством неба и божеством нижнего мира либо с одним из них).

IV.3. Распространение: ненцы<sup>51</sup>, кеты<sup>52</sup>, кумандинцы<sup>53</sup>, непские (киренские) эвенки<sup>54</sup>, прибайкальские буряты<sup>55</sup>, центральные якуты<sup>56</sup>.

#### IV.4. Реализации:

**Ненцы:** ворожей после ударов бубна отправился на небо к Нуму; тот сказал, что не приглашал ворожея к себе, и велел идти ему к Нга (смерти), в зятя; после семидневных подземных скитаний ворожей попал к хижине Нга; тот не собирался отдавать ни одну из своих семерых дочерей, а велел оставить ворожея у себя слугой, в противном случае он бы его сожрал; после семидневной борьбы у Нга кончились силы, и он сказал: «Пожалуйста, освободи меня, не убивай! Я дам тебе самую младшую дочь. Оставайся впредь у меня помощником. Если ворожей в Верхнем мире ворожит с умом, то я освобождаю больного»; так ворожей стал зятем смерти<sup>57</sup>.

**Кеты:** Дого поднялся наверх; Есь его пытается – правда ли, что он семью мыслями ходит, все исполнить может; Есь попросил принести ему для еды птицу *еккыт*; Дого сходил, принес; Есь начал есть, кости в Дого кидает, хочет его ранить; Дого увертывается, ловит кости на лету, в Еся кидает, попадает – только кровь брызжет; Есь сказал, что вспотел, признал, что сила Дого больше, и послал его к Тыгылам, чтобы принести костяной *сюк*; за это Есь пообещал Дого свою дочь; Дого взял рыбы и мяса и полетел; прилетев к Тыгылам, Дого бросил ее волкам-стражам еду и вошел в дом; Тыгылам сидит на *сюке*, разложив на нем *постель*, скоблит ее; у Дого с собой был *еккыт*, от которого дом накалился; Тыгылам стало жарко, вспотела вся, сидеть на *сюке* не может, скатилась с него – *сюк* гладким стал; Дого схватил его и понес к Есю; тот отдал ему дочь<sup>58</sup>.

**Кумандинцы:** Эрлик в прошлом жил в среднем мире; он стал есть всех людей – и тех, кого осудил Ульген, и тех, кого не осудил; первый шаман изгнал Эрлика из среднего мира, однако люди все равно продолжали вымирать; шаман решил пойти к Эрлику и уничтожить его; он явился к нему и снова одержал победу, но никак не мог уничтожить глаза главы злых духов; они горели, словно огонь; тогда шаман сказал: «Хорошо, не трогай

больше людей... непредназначенных свыше. Живи здесь. Последующие камы будут ходить к тебе и приносить к твоим трем дверям подношение»<sup>59</sup>.

**Непские (киренские) эвенки:** большой шаман оживлял мертвых и ни одному человеку не давал умирать; к шаману пришел бог, предложивший выяснить, кто из них сильнее; бог дал шаману два куска мяса и предложил их сжарить; шаман не сумел сжарить второй кусок мяса<sup>60</sup>.

**Прибайкальские буряты:** 1) первый шаман Моргон-Хара несколько не уступал и даже превосходил по силам Эрлэн-Хана; несколько раз злой дух похищал души людей и заключал их в ад, но Моргон-хара возвращал души обратно; Эрлэн-Хан поднялся на небо и пожаловался Эсэгэ-Малан-Тэнгэри на шамана, который нарушает правило; Эсэгэ-Малан-Тэнгэри решил испытать Моргон-Хара, похитил душу одного человека и спрятал ее в бутылку; шаман нашел душу, и, обратившись в осу, укусил Эсэгэ-Малан-Тэнгэри в лоб; тот от испуга ударил себя рукой по лбу, в это время шаман выхватил душу и отправился на землю<sup>61</sup>; 2) первый бурятский шаман Бохоли-Хара обладал огромной силой, не уступал богам и соперничал с ламами, имел письменную книгу, которую получил от Эсэгэ-Малан-Тэнгэри; жил один очень богатый человек, который не имел детей; шаман создал ему ребенка; крылатые посланники сообщили богу о создании ребенка; шаман не имел права создавать человека без участия богов, поэтому Эсэгэ-Малан послал трех крылатых посланников, чтобы они принесли ему душу мальчика; посланники обратились в трех лам и попросились ночевать к богачу, а на другое утро ушли, забрав с собой душу ребенка; они отправились к Эсэгэ-Малану; он положил душу в бутылку, которую закрыл большим пальцем правой руки; шаман ищет душу, приходит к Эсэгэ-Малану, безуспешно просит вернуть душу мальчика; затем обращается в осу, жалит бога, выхватывает душу, возвращает ее в тело; Эсэгэ-Малан рассердился на шамана, потребовал его к себе, разорвал его книгу; потом рассек его бубен на две части, чем уменьшил его силу, затем еще на четыре и наконец на восемь частей, отчего уменьшил силы и прочих шаманов; в это время к Эсэгэ-Малану вошли 9 сыновей неба и сказали: «Он нам нужен, так как мы каждый день пускаем на землю 9 стрел, которые он отправляет обратно на небо»; Эсэгэ-Малан отпустил Бохоли-Хара на землю, попробовал его силы: 9 сыновей неба опять послали на землю девять стрел и также 9 стрел ламам, чтоб узнать, кто из них скорее поднимет на небо; книгу Бохоли-Хара съел баран; шаман заколол барана, взял лопатку и увидел там все; вот почему нынешние шаманы ворожат на лопатке; Бохоли-Хара скорее поднял обратно на небо 9 стрел и также 9 ламских, а ламы только до половины прочитали книгу<sup>62</sup>; 3) первый шаман имел волшебную силу, полученную в наследство от шамана-орла, и посредством своей силы присваивал себе все, что ему было угодно; Эрлик-намон-хан жаловался богу Будде: живет шаман, который присваивает себе все, что угодно ему;



Будда, чтобы испытать волшебную силу шаман, взял душу единственного сына одного богатого человека, положил ее в бутылку, отверстие зажал пальцем; шаман, превратившись в осу, прилетел к богу и укусил его в лоб; бог вздрогнул и опустил палец с бутылки; шаман взял душу и полетел на своем бубне<sup>63</sup>; 4) Эсэгэ Малан не хотел, чтобы у одного богатого буряты был сын; бурят обратился за помощью к самому первому великому шаману Бухли хара боо (Целый черный шаман); шаман помог богачу, создал ему сына и стал найжи этого ребенка; рассерженный Эсэгэ-Малан забрал душу ребенка к себе на небо и держал ее около себя; шаман полетел на бубне на небо; во время полета шамана побрякушки его одеяния так красиво звенели, что звери и птицы, оставив своих детенышей и птенцов, заслушались этими звуками и забыли о своем потомстве, которое умерло с голоду; прилетев на небо, шаман обратился в осу и ужалил Эсэгэ-Малана в лоб, из-за чего тот вздрогнул и упустил душу ребенка; шаман схватил ее и вернулся на землю; ребенок выздоровел; разозленный Эсэгэ Малан отнял душу ребенка обратно<sup>64</sup>.

**Центральные якуты:** первый шаман Ан-Аргыл-Оюн был очень могущественен и совершал великие чудеса; кроме исцеления больных, он воскрешал мертвых, умерших три года назад, и давал зрение слепым; это стало известно Аи-тоену, который три раза посылал своего служителя спросить, во имя кого шаман делает такие чудеса и верует ли в него; на это первый шаман сказал, что делает чудеса своей силой и не верует в Аи-тоена<sup>65</sup>.

V.1. Устранение.

V.2. Независимо от результата соперничества с богами (успеха или неуспеха) шаман устраняется из мира людей и/или лишается сил; часто указывается, что из-за этого жизнь людей ухудшается.

V.3. Распространение: ненцы<sup>66</sup>, кеты<sup>67</sup> (ср. у югов<sup>68</sup> и селькупов<sup>69</sup>), непские (киренские) эвенки<sup>70</sup>, прибайкальские буряты<sup>71</sup>, центральные якуты<sup>72</sup>.

V.4. Реализации:

**Ненцы:** после того как ворожей победил Нга (смерть) и стал его зятем, он со своей женой спустился еще дальше, где теперь сидит с землей в руке; он называется Земляной старик<sup>73</sup>.

**Кеты:** 1) шаман Дох поднялся на небо так стремительно, что его *ульвей* упал; *кыньси* схватили *ульвей* и унесли на Мертвый остров; Хосадам хотела его съесть, но сломала себе зуб; Хосадам прибила *ульвей* к дереву; утратив *ульвей*, Дох вынужден был уйти на небо; он встал на бубен, который превратился в облако, и стал подниматься на небо; люди заплакали; Дох снял свой шаманский плащ, бросил его своей внучке, которая была его помощницей при камлании, и сказал: «Теперь она будет шаманить вам»<sup>74</sup>; 2) из-за неудачи Дога «Хосадам нас до сих пор таскает»<sup>75</sup>.

**Непские (киренские) эвенки:** шаман проиграл поединок с богом; с тех пор люди стали умирать, шаман не мог оживлять мертвых; если бы шаман сжарил, не умирали бы люди<sup>76</sup>.

**Прибайкальские буряты:** 1) Эсэгэ-Малан-Тэнгэри рассердился и разделил хэсэ Моргон-Хара на две части; в итоге силы уменьшились не только у первого шамана, но и у всех шаманов, бывших после Моргон-Хара; Эсэгэ-Малан-Тэнгэри наказал Моргон-Хара – заставил его плясать на черном камне до тех пор, пока тело шамана совсем не сотрется; Моргон-Хара до сих пор скачет на камне; чем больше стирается тело Моргон-Хара, тем хуже становятся шаманы; когда он совсем сотрется, тогда у бурят шаманов не будет<sup>77</sup>; 2) Эсэгэ-Малан осудил шамана Бохоли-Хара скакать на черном камне, до тех пор, пока сотрется камень или он сам; если Бохоли-Хара сотрется сам прежде камня, то его не будет, а шаманы будут плохи; если Бохоли-Хара не сотрется, а скорее сотрется камень, то он явится на землю с прежними силами<sup>78</sup>; 3) бог пустил в первого шамана *ошир-хонхо*; она попала в бубен и пробила его крылья, лишив возможности лететь дальше; с тех пор бубен шамана стал открытым и неспособным к полету, а волшебная сила шамана убавилась наполовину; поэтому современные шаманы не имеют такой волшебной силы, как их шаманы-предки<sup>79</sup>; 4) разозленный Эсэгэ-Малан заставил шамана плясать на черном плоском камне, пока он совсем не скроется в скалу; чем больше из века в век углубляется шаман, тем больше падает шаманство, хуже становятся шаманы<sup>80</sup>.

**Центральные якуты:** разгневанный бог велел сжечь непокорного шамана, чтобы ничего не осталось от него; так как все тело шамана состояло из пресмыкающихся гадов, то огня избежала одна лягушка; она поселилась на вершинах высочайших гор и расплодилась; у нее родились следующие демоны – шаманы: Хара баргыя тоен (черный клокочущий господин) и Кюн кянгись оюн (солнце ненасытный), которые до сих пор даруют якутам знаменитых шаманов и шаманок<sup>81</sup>.

VI.1. Возвращение.

VI.2. Устраненный из мира людей шаман, возможно, вернется.

VI.3. Распространение: кеты<sup>82</sup>, прибайкальские (кудинские) буряты<sup>83</sup>.

VI.4. Реализации:

**Кеты:** когда богатырь Альба вернется на землю, он освободит *ульвей* Доха и тогда сам Дох вернется на землю<sup>84</sup>.

**Прибайкальские (кудинские) буряты:** Эсэгэ-Малан осудил шамана Бохоли-Хара скакать на черном камне, до тех пор, пока сотрется камень или он сам; если Бохоли-Хара сотрется сам прежде камня, то его не будет, а шаманы будут плохи; если Бохоли-Хара не сотрется, а скорее сотрется камень, то он явится на землю с прежними силами; Бохоли-Хара, танцую-

щий на камне, надел неистомимые железные сапоги, которые получил от неба Зан-Сагана; теперь скачет на камне, который стирается и уже стерся до половины<sup>85</sup>.

Среди специфичных мотивов есть как неминуемо связанные с темой появления шаманизма (к примеру, объясняющие причины данного события), так и те, для которых жесткая тематическая приуроченность на первый взгляд не очевидна, но в итоге все же характерна. Известно, что жизнь сибирского шамана наполнена бесконечными поединками. Однако прямая конфронтация шамана с богами неба и/или подземного мира является, судя по имеющимся данным, действием нетривиальным. Шаманы-потомки, как правило, соперничают с духами болезней, посланниками высших божеств и другими второстепенными персонажами. Открытую же борьбу с богами вели первые шаманы. Тенденцию быть приуроченными к теме первых шаманов имеют и мотивы устранения и возможного возвращения.

#### **Интерпретация результатов**

Легенды о первых шаманах зафиксированы в Западной, Восточной и Южной Сибири, в Северо-Восточной Азии и на Дальнем Востоке, т. е. во всех ареалах региона. При этом ни один из мотивов, специфичных для этой группы текстов, не распространен в Сибири повсеместно. Говорить об универсальности, таким образом, не приходится, как, вероятно, и о случайности распределения, поскольку оно в большинстве случаев является вполне определенным.

В распределении мотивов отчетливо прослеживаются кетско-тюрко-монгольские связи. Пересечения в области мотивного состава у енисейцев, хакасов и кумандинцев можно было бы считать результатом поздних контактов (как и у непских эвенков и тюрко-монголов, кетов и самодийцев). Однако такое объяснение не годится в случае кетов и прибайкальских бурят, а ведь между ними связи являются наиболее полными (мотивы «Первый шаман и орел», «Соперничество с богами», «Устранение шамана», «Возвращение шамана»). Географическая взаимоудаленность традиций, отсутствие некоторых мотивов в промежуточных районах («Устранение шамана», «Возвращение шамана») и на остальных территориях («Возвращение шамана») заставляют искать истоки кетско-бурятских связей не в этнографически зафиксированной реальности, а в более отдаленном прошлом<sup>86</sup>. Там же, несомненно, лежат и причины связей между бурятами и якутами.

«Кетская проблема» – так называется одна из лучших обобщающих работ, посвященных этногенезу кетов<sup>87</sup>. С момента выхода

статьи Е.А. Алексеенко кетская проблема не перестала быть таковой – история этого народа и енисейцев в целом до сих включает множество неразрешенных вопросов. И все же многое теперь понятно. Несомненным является южное происхождение енисейцев, язык которых родственен северокавказским и синотибетским<sup>88</sup>. Данные топонимики свидетельствуют о том, что носители енисейских языков продолжительное время обитали в некоторых частях Южной Сибири, в частности Минусинской котловине и Туве<sup>89</sup>. Южное происхождение кетов подтверждается этнографическими источниками<sup>90</sup> и, возможно, хакасско-кетскими связями в области фольклора<sup>91</sup>. Археологическая идентификация протоенисейцев сильно затруднена; существует мнение, что предками кетов являются носители карасукской археологической культуры либо одной из культур карасукского типа<sup>92</sup>, однако есть и другие варианты языковой атрибуции карасукцев<sup>93</sup>, а правомерность выделения карасукской общности сейчас отвергается<sup>94</sup>. Так или иначе, но кеты мигрировали на средний Енисей из Южной Сибири, причем довольно поздно – основные волны, по-видимому, относятся к IX– XIII вв.<sup>95</sup>

Более ясной, чем у кетов, является картина этногенеза якутов и их локальных групп. Текст о соперничестве первого шамана с Аитоеном и последующем уничтожении шамана зафиксирован только в центральном районе Якутии, бывшем Якутском округе<sup>96</sup>, тогда как для других групп якутов характерны иные сюжеты<sup>97</sup>. Иногда они включаются в цикл об Эллее и связывают первого шамана с именем его сына Лабынгха.

Неавтохтонность якутов является бесспорной. Отделение якутского языка от тюркской основы датируется по методу глоттохронологии примерно 160 г. н. э.<sup>98</sup> Среди сибирских тюркских языков в якутском выделяется наивысшее количество слов монгольского происхождения<sup>99</sup>. В антропологическим типе якутов присутствуют центральноазиатские особенности, что сближает их с бурятами и тувинцами<sup>100</sup>. Приход якутов с юга подтверждается помимо прочего данными генетики<sup>101</sup>.

Разные группы якутов различаются в области культуры в зависимости от этнических компонентов, которые легли в их основу. В частности, выделяются кыпчакский и курыканский компоненты, с первым из которых, по-видимому, связан цикл об Эллее<sup>102</sup>. Что касается второго компонента, то он соотносится с тюркизированными монголоязычными, а также испытавшими монгольское влияние тюркскими предками якутов, занимавших Алдано-Ленское плоскогорье Центральной Якутии<sup>103</sup>.

Южносибирский исход протоякутов, в отличие от енисейцев, отчетливо прослеживается по археологическим источникам.

В VI–X вв. в Прибайкалье существует курыканская (курымчинская) археологическая культура, а в XIV в. на севере Лено-Амгинского междуречья появляются кулун-атахские памятники<sup>104</sup>. Обнаруженные на них типы керамики и ножей, бусы из бирюзы, нефрита и перламутра, наконечник со знаками рунического письма, формы жилищ и мн. др. проявляют определенную связь с аналогичными вещами из культур Южной и Западной Сибири, в основном датируемых курыкано-уйгурским временем<sup>105</sup>. Преобладающее значение имели явные курыканские элементы<sup>106</sup>, появление которых в сильноудаленном от Прибайкалья районе свидетельствует о миграции части курыкан на территорию Алдано-Ленского плоскогорья. Впоследствии они составили основу населения Центральной Якутии, среди которого проводил полевые исследования Н. Припузов<sup>107</sup>.

Упадок курыканской культуры в IX–X вв. отчасти был связан с кыргызской агрессией<sup>108</sup>. Другим фактором, изменившим ситуацию в Прибайкалье, стала миграция сюда в X–XI вв. монгольского племени хори. Вероятно, именно под их давлением часть курыкан уходит вниз по Лене, в район северного Лено-Амгинского междуречья, тогда как остальные курыкане остаются на своей территории и входят в состав нового политического объединения, возглавляемого хори<sup>109</sup>. На основании этого этнического образования формируются затем западные буряты. Примечательно, что тексты о получившем дар от орла первом шамане, соперничавшем с богами и устранившем из мира людей, записаны у разных групп прибайкальских бурят, но не встречаются у забайкальских. Таким образом, легенды с данными мотивами зафиксированы только у тех групп бурят и якутов, в этногенезе которых присутствует сильный курыканский компонент. Впрочем, в случае бурятских фиксаций дело может заключаться и в ламаистском влиянии на восточных бурят, выразившемся в стирании шаманских традиций в Забайкалье.

#### Список сокращений

- БС – Бурятоведческий сборник. Издание Бурят-Монгольской Секции Восточно-сибирского Отдела Русского Географического Общества. Иркутск: Власть труда, 1927.
- МЭФ – Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М. Василевич; Под ред. Я.П. Алькора. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Сидовича, 1936. (Труды по фольклору. Т. 1.)
- ВСО – Восточно-Сибирский отдел ИРГО. Иркутск.
- ЖС – Живая старина. Периодическое издание Отделения этнографии ИРГО. Санкт-Петербург.

Е.Н. Дувакин

ИРГО – Императорское Русское Географическое Общество. Санкт-Петербург.  
СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии при Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург / Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской Академии Наук. Ленинград.

#### Примечания

---

- <sup>1</sup> *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература, 2004. С. 229–231.
- <sup>2</sup> *Кузнецова-Ярилова А.А.* Два рассказа о шаманах // Сборник в честь семидесятилетия Григория Николаевича Потанина. СПб.: Типография В. Киришбаума, 1909. (Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. XXXIV.) С. 141–144; *Балдушкин А.И.* Первый шаман // БС. 1927. Вып. III–IV. С. 67–69; *Дамеев Д.Д.* Легенда о происхождении шаманизма и падении волшебства // БС. 1927. Вып. III–IV. С. 69–70; *Ксенофонтов Г.В.* Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов: Материалы к мифологии урало-алтайских племен в Северной Азии. Ч. 1 // Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избранные труды (Публикации 1928–1929 гг.). Якутск, 1992. С. 35–109; *Батьянова Е.П.* Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: Б. и., 1995. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 1.) С. 48–61; Schamanengeschichten aus Sibirien / Aus dem Russ. übers. und eingeleitet von A. Friedrich und G. Buddruss. Berlin: Zerling, 1987.
- <sup>3</sup> *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К описанию некоторых кетских семиотических систем // Труды по знаковым системам / Отв. ред. Ю. Лотман. Тарту: Б. и., 1965. II. (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 181.) С. 137–138; *Werner H.* Das Jugische (Sym-Ketische). Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. Bd. 50.) S. 264 (текст 17), 290–292 (текст 34).
- <sup>4</sup> *Орлова Е.П.* Ительмены: Историко-этнографический очерк. СПб.: Наука, 1999. С. 135–136.
- <sup>5</sup> *Ксенофонтов Г.В.* Указ. соч.; Schamanengeschichten aus Sibirien; и мн. др.
- <sup>6</sup> Знаменитая работа Г.В. Ксенофонтова «Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов» представляет собой крупнейший сборник шаманских легенд, ценность которого трудно переоценить, однако аналитики там по существу мало: комментарии касаются отдельных деталей (географических наименований, мифологических персонажей и т. п.) и некоторых проблем перевода, но не текстов как таковых. Единственные работы, в которых шаманские легенды рассматриваются в широком сравнительном освещении, принадлежат Е.С. Новик: *Новик Е.С.* Поэтика шаманских легенд (к вопросу о соотношении

- обряд и фольклора) // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока (Материалы Всесоюзной конференции фольклористов) / Ред.: Н.В. Емельянов, В.Т. Петров. Якутск: Якутский филиал СО АН СССР, 1978. С. 104–109; *Она же*. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме.
- <sup>7</sup> *Гурвич И.С.* Якутско-юкагирские предания об оспе (к вопросу о путях формирования демонологических образов) // Социальная организация и культура народов Севера / Отв. ред. И.С. Гурвич. М., 1974. С. 249–269; *Подузова С.А., Сагалаев А.М.* Из истории шаманства на Алтае // Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия общественных наук. 1983. № 6. Вып. 2. С. 111–114; *Пурбуева М.В.* Шаманский прозаический фольклор бурят: Сюжеты, мотивы и персонажи: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2010. С. 16–18.
- <sup>8</sup> О региональном/локальном начале в фольклоре см. подробнее: *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура; In memoriam / Отв. ред. А.Н. Анфертьев. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. С. 156–165.
- <sup>9</sup> К настоящему времени собрано и проанализировано более 500 текстов о шаманах, записанных в 26 сибирских традициях: *Дувакин Е.Н.* Каталог мотивов сибирских шаманских легенд. М., 2011 (рукопись).
- <sup>10</sup> Ранее небольшая сводка данных о первых шаманах была сделана М. Элиаде (Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. С. 43–45).
- <sup>11</sup> Мифы и предания ненцев Ямала / Сост. Л.А. Лар. Тюмень: Изд-во Института проблем освоения Севера СО РАН. С. 188–205. См. также: *Попов А.А.* Енисейские ненцы (юраки) // Известия Всесоюзного географического общества. 1944. Т. LXXVI. Вып. 2–3. С. 89; Ненецкий фольклор. Мифы, сказки, исторические предания / Сост. К.И. Лабанаускас. Красноярск: Б. и., 1995. С. 15–17; *Лехтисало Т.* Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Томского университета, 1998. С. 10–12.
- <sup>12</sup> *Попов А.А.* Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л.: Наука; Ленинградское отделение, 1984. С. 44–45; *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. Ч. I. М.: Б. и., 1996. С. 56–59, 65–67, 74–75.
- <sup>13</sup> *Ануцин В.И.* Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб.: Типография ИАН, 1914. (СМАЭ. Т. II. 2.) С. 7–8, 14, 16, 23; *Финдейзен Г.* Из поездки к кэто (енисейским остякам) в 1927–28 гг. // Северная Азия. 1929. № 2 (26). С. 130–131; Северные сказки / Сост. и обр. М. Ошаров. [Новосибирск:] Б. и., 1936. С. 106–109; *Дульзон А.П.* Очерки по грамматике кетского языка. I. Томск: Изд-во Томского университета, 1964. С. 188–195; *Николаев Р.В.* Фольклор и вопросы этнической истории кетов. Красноярск: Изд-во Красноярского ун-та, 1985. С. 123 (прил. 2); Мифы, предания, сказки кетов / Сост., предисл., коммент. и глоссарий Е.А. Алексеенко. М.: Восточная литература, 2001. С. 103–104 (текст 44), 104–106 (текст 45), 107–108 (текст 46); Кетские народные сказки / Сост. Г.Х. Николаева. Красноярск: Поликор, 2006. С. 24–26, 43, 51–53; *Donner K.* Ethnological notes about the Yenisey-Ostyak (in the Turukhansk Region). Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1933. (Mémoires de la Société Finno-ougri-

- enne. LXVI.) P. 93–94; *Ibid.* Ketica. Materialien aus dem Ketischen oder Jenisseiostjakischen / Bearb. und hrsg. von Aulis J. Joki. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1955. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. 108.) S. 37.
- 14 Северные сказки. С. 21; *Ошаров М.* Тунгусские сказки // МЭФ. С. 280 (текст 12); *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 179–182.
- 15 *Пежемский В.С.* Две легенды ербогаченских эвенков // МЭФ. С. 272–273 (текст 1).
- 16 *Третьяков П.* Туруханский край // Записки ИРГО. По общей географии. (Отделением географии физической и математической.) 1869. Т. II. С. 424–425.
- 17 *Штернберг Л.Я.* Культ орла у сибирских народов (Этюд по сравнительному фольклору) // Ко дню 80-летия академика Василия Васильевича Радлова (1837–1917 гг.). Л.: Изд-во АН СССР, 1917–1925. (СМАЭ. Т. V. [Вып. 2.]) С. 733.
- 18 *Ландышев С.* Космология и теогония алтайцев язычников // Православный собеседник. 1886. Март. С. 330–331; Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. В. Вербицкий. Казань: Типолитография В.М. Ключникова, 1887. С. 75 (s.v. Жангара), 123 (s.v. Кам); *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. М.: Высочайше утв. Т-во Скоропечатни А.А. Левенсон, 1893. С. 103 (текст 9); *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л.: Изд-во РАН, 1924. (СМАЭ. Т. IV. 2.) С. 18.
- 19 *Клеменц Д.* Несколько образцов бубнов минусинских инородцев // Шаманские поверья инородцев Восточной Сибири. Иркутск: Б. и., 1890. (Записки ВСО ИРГО по этнографии. Т. II. Вып. 2.) С. 35.
- 20 *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. С. 57.
- 21 *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии: Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского Географического Общества. СПб.: Типография В. Киришбаума, 1883. Вып. IV: Материалы этнографические. С. 288 (текст 63а), 289–290 (текст 63з); *Штернберг Л.Я.* Культ орла у сибирских народов. С. 736.
- 22 *Шашков С.* Исследования и материалы. Шаманство в Сибири. СПб.: Типография В. Безобразова и комп., 1864. (Записки ИРГО. Кн. 2.) С. 81; Первый шаман Бохоли-Хара. (Вариант легенды о первом шамане у кудинских бурят; записан со слов шамана Манжу) // Известия ВСО ИРГО. 1880. Т. XI. № 1–2. Май. С. 89–90; Первый бурятский шаман «Моргон-Хара» // Известия ВСО ИРГО. 1880. Т. XI. № 1–2. Май. С. 87–89; *Потанин Г.Н.* Указ. соч. С. 265 (текст 53г), 290 (текст 63и); Сказания бурят, записанные разными собирателями. Иркутск, 1890. (Записки ВСО ИРГО. По этнографии. Т. I. Вып. 2.) С. 123–124 (текст LI); *Хангалов М.Н.* Суд зайнов над людьми // Шаманские



- поверья инородцев Восточной Сибири. Иркутск: Типография К.И. Витковской, 1890. (Записки ВСО ИРГО по этнографии. Т. II. Вып. 2.) С. 16; *Он же*. О шаманстве у бурят // Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3 т. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1960. Т. 2. С. 130; *Он же*. Несколько слов о шамане (О кудинских шаманах) // Там же. С. 140–143; *Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири // Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3 т. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1958. Т. 1. С. 300 (прим.), 325, 363–364, 365; *Балдушкин А.И.* Указ. соч. С. 67–69; *Дамеев Д.Д.* Указ. соч. С. 69–70; *Цыбиков Г.Ц.* Культ огня у восточных бурят-монголов // БС. 1927. Вып. III–IV. С. 64; *Румянцев Г.Н.* Примечания // Банзаров Д. Собрание сочинений / Отв. ред. Г.Д. Санжеев. Подготовка к печати и примеч. Г.Н. Румянцева. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 263 (прим. 42); *Варламов О.Б.* Шаманизм западных бурят: Легенды и обряды. Иркутск: Б. и., 1995. С. 6; *Михайлов В.А.* Религиозная мифология. Улан-Удэ: Соел, 1996. С. 63–64; *Кульганек И.В.* Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 142–143 (№ 80), 293 (№ 276); *Жамцарано Ц.* Путевые дневники: 1903–1907 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 66, 73–74; *Curtin J.* A journey in Southern Siberia: The Mongols, their religion, and their myths. Boston: Little, Brown, and Company, 1909. P. 105; *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1938. (FF communications. Vol. LII. No. 125.) S. 543–544.
- <sup>23</sup> Сказания бурят. С. 122–123 (тексты Ла, б).
- <sup>24</sup> Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа. (Собраны по программе Н.Н. Агапитова народным учителем Николаем Припузовым) // Известия ВСО ИРГО. 1884. Т. XV. № 3–4. Ноябрь. С. 64; *Приклонский В.Л.* Три года в Якутской области. Этнографические очерки. Глава II // ЖС. 1890. Вып. II. С. 28–30; *Он же*. Три года в Якутской области. Этнографические очерки. Глава V // ЖС. 1891. Вып. IV. С. 52; *Васильев В.Н.* Изображения долгано-якутских духов как атрибуты шаманства // ЖС. 1910. Вып. IV. С. 286; *Попов А.А.* Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. 1947. Т. II. С. 290; *Он же*. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: (Тексты). Новосибирск: Наука, 2006. С. 31–32, 44; Предания, легенды и мифы саха (якутов) / Сост. Н.А. Алексеев, Н.В. Емельянов, В.Т. Петров. Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1995. С. 52–55 (текст 2, блок 8, 10).
- <sup>25</sup> *Малых П.* Несколько слов об ороченгах и их фольклоре // МЭФ. С. 270 (текст 9).
- <sup>26</sup> [*Трусов Д.*] Отчет о состоянии камчатской миссии за 1883 г. // Иркутские епархиальные ведомости. Прибавления. 1884. Октября 6. № 40. С. 448–449; *Шимкевич П.П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск: Типография канцелярии Приамурского генерал-губернатора, 1896. (Записки Приамурского отдела ИРГО. Т. II. Вып. 1.) С. 9–11; *Лопатин И.А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этнографического исследования.

- Владивосток: Б. и., 1922. (Записки Общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела РГО. Т. XVII.) С. 237–238; Штернберг Л.Я. Культ орла у сибирских народов. С. 734–735; *Он же*. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны: Статьи и материалы. Хабаровск: Дальгиз, 1933. С. 455–457, 471–472, 484, 488, 492–495, 519–520; Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы нижнего Амура). М.: Наука, 1991. С. 233; Сем Т.Ю. Амурский космогонический миф: модель и варианты // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки: Духовная культура / Отв. ред. и сост. Е.А. Окладникова. СПб.: МАЭ РАН, 1996. Вып. 3. С. 135–136; История и культура нанайцев: Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В.А. Тураев. СПб.: Наука, 2003. С. 183.
- 27 Васильев Б.А. Основные черты этнографии ороков. Предварительный очерк по материалам экспедиции 1928 г. // Этнография. 1929. № 1. С. 20–21.
- 28 См.: Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1979. С. 33–79.
- 29 Василевич Г.М. Материалы по фольклору эвенков Сибири // МЭФ. С. 74 (текст 56).
- 30 Роббек В.А., Дуткин Х.И. Миф о происхождении земли и человека в эвенском фольклоре // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. С. 156–157.
- 31 Маргаритов В.П. Об орочах Императорской гавани. СПб.: Б. и., 1888. С. 29.
- 32 Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. С. 31–32.
- 33 Лопатин И.А. Указ. соч. С. 237–238; Сем Т.Ю. Указ. соч. С. 134–135.
- 34 Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. С. 31–32.
- 35 Лопатин И.А. Указ. соч. С. 237–238; Сем Т.Ю. Указ. соч. С. 134–135.
- 36 Агаитов Н.Н., Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 363–364.
- 37 Васильев В.Н. Указ. соч. С. 286.
- 38 Агаитов Н.Н., Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 363–364.
- 39 Васильев В.Н. Указ. соч. С. 286.
- 40 Ануцин В.И. Указ. соч. С. 23, 54.
- 41 Штернберг Л.Я. Культ орла у сибирских народов. С. 733.
- 42 Сказания бурят, записанные разными собирателями. С. 123–124 (текст LI); Балдульников А.И. Указ. соч. С. 67–68; Дамеев Д.Д. Указ. соч. С. 69; Агаитов Н.Н., Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 363–365; Хангалов М.Н. О шаманстве у бурят. С. 130; *Он же*. Несколько слов о шамане. С. 140–143.
- 43 Васильев В.Н. Указ. соч. С. 285–286; Штернберг Л.Я. Культ орла у сибирских народов. С. 721.
- 44 Ануцин В.И. Указ. соч. С. 23.
- 45 Там же.
- 46 Там же. С. 54.
- 47 Штернберг Л.Я. Культ орла у сибирских народов. С. 733.
- 48 Сказания бурят, записанные разными собирателями. С. 123–124 (текст LI).

- <sup>49</sup> Дамеев Д.Д. Указ. соч. С. 69. Ср. у желтых уйгуров и сартов: Малов С. Остатки шаманства у желтых уйгуров // ЖС. 1912. Вып. I. С. 62; *Он же*. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. (К пояснению коллекции Музея Антропологии и Этнографии по восточно-туркестанскому шаманству) // Ко дню 80-летия академика Василия Васильевича Радлова (1837–1917 гг.). Петроград: Типография РАН, 1918. (СМАЭ. Т. V. Вып. 1.) С. 15–16.
- <sup>50</sup> Хангалов М.Н. О шаманстве у бурят. С. 130.
- <sup>51</sup> Лехтисало Т. Указ. соч. С. 11–12.
- <sup>52</sup> Анучин В.И. Указ. соч. С. 7–8, 14; Финдейзен Г. Указ. соч. С. 130–131; Мифы, предания, сказки кетов. С. 103–104 (текст 44); 107–108 (текст 46).
- <sup>53</sup> Алексеев Н.А. Указ. соч. С. 57.
- <sup>54</sup> Василевич Г.М. Указ. соч. С. 74 (текст 56).
- <sup>55</sup> Шашков С. Указ. соч. С. 81; Первый бурятский шаман «Моргон-Хара». С. 87–88; Первый шаман Бохоли-Хара. С. 89–90; Балдуников А.И. Указ. соч. С. 68; Дамеев Д.Д. Указ. соч. С. 69–70; Михайлов В.А. Указ. соч. С. 63–64; Жамцарано Ц. Указ. соч. С. 73–74.
- <sup>56</sup> Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа. С. 64; Приклонский В.Л. Три года в Якутской области. Этнографические очерки. Глава V. С. 52. Текст, приведенный В.Л. Приклонским, почти идентичен легенде, которую опубликовал Н. Припузов («Сведения для изучения шаманства...»). Ссылка отсутствует, однако о работе Припузова Приклонский наверняка знал, о чем свидетельствует упоминание в другом месте (С. 44). Поэтому я склоняюсь к тому, чтобы рассматривать легенду, рассказанную у Приклонского, как цитату, нежели вторую фиксацию.
- <sup>57</sup> Лехтисало Т. Указ. соч. С. 11–12.
- <sup>58</sup> Мифы, предания, сказки кетов. С. 103–104 (текст 44).
- <sup>59</sup> Алексеев Н.А. Указ. соч. С. 57.
- <sup>60</sup> Василевич Г.М. Указ. соч. С. 74 (текст 56).
- <sup>61</sup> Первый бурятский шаман «Моргон-Хара». С. 87–88.
- <sup>62</sup> Первый шаман Бохоли-Хара. С. 89–90.
- <sup>63</sup> Дамеев Д.Д. Указ. соч. С. 69–70.
- <sup>64</sup> Михайлов В.А. Указ. соч. С. 63–64.
- <sup>65</sup> Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа. С. 64.
- <sup>66</sup> Лехтисало Т. Указ. соч. С. 11–12.
- <sup>67</sup> Анучин В.И. Указ. соч. С. 7–8, 54; Финдейзен Г. Указ. соч. С. 130–131; Северные сказки. С. 106–109; Дюльзон А.П. Указ. соч. С. 192–195; Мифы, предания, сказки кетов. С. 104–106 (текст 45), 107–108 (текст 46); Кетские народные сказки. С. 24–26, 43; Donner K. Ethnological notes about the Yenisey-Ostyak. P. 94.
- <sup>68</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Указ. соч. С. 137–138.
- <sup>69</sup> Пелих Г.И. Селькупская мифология. Томск: Изд-во Томского университета, 1998. С. 67–68.
- <sup>70</sup> Василевич Г.М. Указ. соч. С. 74 (текст 56).

Е.Н. Дувакин

- 71 *Шапков С.* Указ. соч. С. 81; Первый бурятский шаман «Моргон-Хара». С. 88–89; Первый шаман Бохоли-Хара. С. 90; *Балдульников А.И.* Указ. соч. С. 68–69; *Дамеев Д.Д.* Указ. соч. С. 70; *Михайлов В.А.* Указ. соч. С. 64; *Жамцарано Ц.* Указ. соч. С. 73–74.
- 72 Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа. С. 64; *Приклонский В.Л.* Три года в Якутской области. Этнографические очерки. Глава V. С. 52.
- 73 *Лехтисало Т.* Указ. соч. С. 11–12.
- 74 *Анучин В.И.* Указ. соч. С. 7–8.
- 75 Ирикова М.М., пос. Келлог Туруханского р-на Красноярского края, август 2009 г., зап. Е.Н. Дувакин (Материалы экспедиции НИВЦ МГУ и Института лингвистики РГГУ к сымским эвенкам и кетам, август 2009 г., рук. – О.А. Казакевич).
- 76 *Василевич Г.М.* Указ. соч. С. 74 (текст 56).
- 77 Первый бурятский шаман «Моргон-Хара». С. 88–89.
- 78 Первый шаман Бохоли-Хара. С. 90.
- 79 *Дамеев Д.Д.* Указ. соч. С. 70. Ср. у хорчинских монголов: *Chiodo E.* Songs of Khorchin shamans to Jayagachi, the protector of livestock and property. Paderborn; München; Wien; Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh, 2009. (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Bd. 121.) P. 90–91, 98.
- 80 *Михайлов В.А.* Указ. соч. С. 64. Ср. у забайкальских бурят: «Удел всех шаманок и шаманов, как говорят, таков, что они до скончания веков должны блуждать, шаманить на том месте, где похоронены. Должны прыгать до тех пор, пока не скроется кончик косы под землю. А уходит шаман в землю медленно, по одному пальцу в столетие» (*Жамцарано Ц.* Указ. соч. С. 247).
- 81 Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа. С. 64.
- 82 *Анучин В.И.* Указ. соч. С. 8.
- 83 Первый шаман Бохоли-Хара. С. 90.
- 84 *Анучин В.И.* Указ. соч. С. 8.
- 85 Первый шаман Бохоли-Хара. С. 90.
- 86 Тема происхождения кетского цикла вкратце намечена в: *Дувакин Е.Н.* Кетские тексты о Доге на общесибирском фоне (к проблеме происхождения цикла) // Материалы международной конференции «XXVI Дульзоновские чтения». Томск: ТГПУ, 2011 (в печати).
- 87 *Алексеев Е.А.* Кетская проблема // Этногенез народов Севера / Отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1980. С. 118–140.
- 88 *Старостин С.А.* Праенисейская реконструкция и внешние связи енисейских языков // Кетский сборник: Антропология, этнография, мифология, лингвистика / Отв. ред. Е.А. Алексеев. Л.: Наука, 1982. С. 144–237; *Он же.* Гипотеза о генетических связях синотибетских языков с енисейскими и севернокавказскими // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока: Тезисы и доклады конференции / Ред. колл.: И.Ф. Вардоль, В.А. Дыбо и др.

- М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1984. Ч. 4: Древнейшая языковая ситуация в Восточной Азии. С. 19–38.
- 89 *Дульзон А.П.* Былое расселение кетов по данным топонимики // Вопросы географии. М.: Гос. изд-во географической литературы, 1962. Сб. 58: Географические названия / Отв. ред. Э.М. Мурзаев, В.А. Никонов. С. 50–84.
- 90 *Алексеев Е.А.* Южносибирские элементы в культуре кетов. М.: Главная редакция восточной литературы, 1973. (IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Чикаго, сентябрь, 1973). Доклады советской делегации.); *Она же.* Кетская проблема. С. 133–137.
- 91 *Николаев Р.В.* Общие элементы в кетских и хакасских эпических сказаниях // Советская этнография. 1974. № 1. С. 145–150.
- 92 См., напр.: *Членова Н.Л.* Соотношение культур карасукского типа и кетских топонимов на территории Сибири // Этногенез и этническая история народов Севера / Отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1975. С. 223–230.
- 93 *Клейн Л.С.* Тохарская миграция в свете археологии // *Stratum plus*. 2000. № 2. С. 178–187.
- 94 *Ковалев А.А.* Древнейшая миграция из Загроса в Китай и проблема прародины тохаров // Археолог: детектив и мыслитель. Сборник статей, посвященный 77-летию Льва Самойловича Клейна / Отв. ред. Л.Б. Вишняцкий, А.А. Ковалев, О.А. Щеглова. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2004. С. 264.
- 95 *Алексеев Е.А.* Кетская проблема. С. 139–140.
- 96 Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа. С. 64; *Приклонский В.Л.* Три года в Якутской области. Этнографические очерки. Глава V. С. 52.
- 97 *Васильев В.Н.* Указ. соч. С. 286; *Попов А.А.* Получение «шаманского дара» у виллойских якутов. С. 290; *Он же.* Камлания шаманов бывшего Виллойского округа. С. 31–32; *Алексеев Н.А., Емельянов Н.В., Петров В.Т.* Указ. соч. С. 52–55 (текст 2, блок 8, 10); и др.
- 98 *Дыбо А.В.* Хронология тюркских языков и лингвистические контакты ранних тюрков // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. М.: Наука, 2006. С. 784.
- 99 *Рассадин В.И.* Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М.: Наука, 1980. С. 65–90, 92–93.
- 100 *Алексеев В.П., Гохман И.И.* Антропология азиатской части СССР. М.: Наука, 1984. С. 104–105, 131, 165.
- 101 *Pakendorf B. et al.* Investigation the effects of prehistoric migrations in Siberia: Genetic variation and the origins of Yakuts // *Human Genetics*. 2006. Vol. 120. No. 3. P. 334–353; *Тарская Л.А., Гоголев А.И., Ельчинова Г.И., Егорова А.Г., Лимборская С.А.* Этническая геномика якутов (народа саха): Генетические особенности и популяционная история. М.: Наука, 2009.
- 102 Там же. С. 24, 26.

Е.Н. Дувакин

- 103 *Гоголев А.И.* Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. С. 61.
- 104 *Гоголев А.И.* Археологические памятники Якутии позднего средневековья (XIV–XVIII вв.). Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1990. С. 10–51; *Он же.* Якуты. С. 87–96; *Алексеев А.Н.* Древняя Якутия: железный век и эпоха средневековья. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 1996. С. 30–32.
- 105 *Гоголев А.И.* Археологические памятники Якутии. С. 48; *Он же.* Якуты. С. 94.
- 106 Там же. С. 50.
- 107 Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа. С. 59–66.
- 108 *Гоголев А.И.* Якуты. С. 44.
- 109 *Дашибалов Б.Б.* Археологические памятники курыкан и хори. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. С. 164.

А.А. Соловьева

## ДЕМОНЫ И ЭКЗОРЦИСТЫ СОВРЕМЕННОГО УЛАН-БАТОРА<sup>1</sup>

Данная статья посвящена представлениям о нечистой силе в современной монгольской традиции. В ней затрагиваются такие вопросы, как соотношение традиции и массовой культуры, трансформация фольклорных сюжетов в современной городской среде, развитие монгольской демонологической традиции в новых социокультурных условиях. Основное внимание автора сосредоточено на текстах демонической тематики – «чотгорийн яриа». Рассматриваются особенности их формирования и бытования в современной монгольской культуре, проводится анализ образа демонологического персонажа «чотгор», структуры, семантики и прагматики текстов, ему посвященных. Источниковую базу работы составляют тексты, записанные автором в Улан-Баторе в 2009 г., привлекаются также материалы российско-монгольской экспедиции 2006–2009 гг. (под рук. С.Ю. Неклюдова), а также опубликованные материалы на русском и монгольском языках.

*Ключевые слова:* монгольский фольклор и этнография, демонология, чотгорийн яриа, традиция и массовая культура, письменный и устный текст, семантика и прагматика.

Представления о нечистой силе, обитающей бок о бок с людьми, – о духах и демонах, тревожащих по ночам, живущих в «дурном» доме по соседству, подстерегающих в пути, являются неотъемлемой частью любой традиции в разные периоды ее существования.

Проблемам демонологии и ее месту в мифологии и народных верованиях уделено немало внимания в отечественной и зарубежной антропологии и фольклористике. Важными для осознания места демонологии в традиции стали концепты «удалившегося бога»<sup>2</sup> и «актуальной мифологии»<sup>3</sup>.

---

© Соловьева А.А., 2011

Одной из форм реализации демонологических представлений являются рассказы о проделках нечистой силы (духов, демонов, оборотней, домовых, леших, чертей) и случаях столкновения с ней. Эти рассказы составляют особую группу прозаического фольклора, в некоторых традициях имеющую даже самостоятельное название. Подобные тексты можно обнаружить в самых разных традициях, в каждой из которых они обладают своими специфическими особенностями в части формы, содержания, способов бытования.

В монгольской фольклорной традиции существует большое количество разнообразных демонологических существ и персонажей низшей мифологии: алмас, шолмос, буг, чотгор, бурятский ад, оруулан, духи покровители – галын бурхан (божество домашнего очага), лус-савдаг (духи местности). Все они являются героями легенд, сказок, быличек, с ними связано множество поверий, примет и обрядов. Рассказы о них пользуются популярностью и у стариков, и у молодых, в худоне (сельской местности) и в городе.

В настоящее время в этой, демонологической, области монгольского фольклора происходят любопытные процессы, связанные как с распространением массовой культуры, так и с особенностями развития собственно монгольской традиции.

Рассказы о нечисти сегодня начинают претендовать на то, чтобы представлять отдельное направление современного монгольского фольклора – обширный и постоянно развивающийся жанр, занимающий прочные позиции в устной традиции и постепенно начинающий завоевывать место в письменной культуре.

За подобными рассказами закрепилось особое наименование – «чотгорийн яриа» («рассказы о духах / чертях»)⁴. Этим термином в традиции обозначается совокупность текстов, объединенных общей темой – проделками чотгоров. «Чотгорийн яриа» разнообразны в жанровом отношении и могут включать сказки, легенды, предания, однако большую их часть составляют былички и бывальщины.

По мнению монгольского фольклориста С. Дулама, «чотгорийн яриа» как устойчивое словосочетание, связанное с определенного рода повествованием, начало закрепляться в 60–70-е гг., а с конца 80-х эти рассказы проникают в письменную культуру. Этот процесс среди прочего был связан, как он полагает, с изменением социально-политической ситуации – с появлением большей общественной свободы, при которой ряд «запретных тем» оказались открытыми.

Нетрадиционность темы, с одной стороны, и сложность ее изучения по внутриполитическим причинам – с другой, делали ее



в прошлом малопривлекательной для монгольских исследователей. Ц. Дамдинсурэн – один из немногочисленных (если не единственный) ученых, начавший сбор и изучение этих рассказов с начала 60-х годов.<sup>5</sup>

### СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ЖАНРА

Влияние массовой культуры и многие другие факторы приводят к постепенному исчезновению целых жанров народной традиции (героический эпос тууль, еролы и магталы, протяжные песни и пр.) и к появлению новых, городских форм современного фольклора. «Чотгорийн яриа» в этих условиях занимают особое положение: с одной стороны, они сохраняют прочную связь с представлениями, образами и мотивами традиционной культуры, а с другой – активно взаимодействуют с современной массовой культурой, остаются открытыми для включения новых реалий меняющейся повседневности.

В «чотгорийн яриа» реализуются актуальные религиозные представления и верования, среди которых – представления о душе, загробном воздаянии, потустороннем мире и связи его обитателей с миром живых. Традиционные мотивы о столкновении человека с неуспокоенными духами умерших и демонами в «чотгорийн яриа» описываются как в традиционном антураже («что-то черное налетело ночью на дороге, стали бороться»<sup>6</sup>, «увидели одинокую юрту, вроде и не было ее здесь, зашли – там старуха чай кипятит, попробовали – пар идет, а он холодный» [ДБ, 24, халх.<sup>7</sup>]), так и в современных бытовых реалиях («все обыскали – нигде ничего нет, а тиканье настольных часов так и продолжалось, «тик-так, тик-так», не выдержали, уехали из той квартиры»<sup>8</sup>, «свет фары есть, а машины нет <...> так и ехал за мной этот огонь до шоссе – ой, дорога, кинешь в него камень – отойдет подальше, потом опять приближается» [ХН, 34, халх.]).

Характер бытования «чотгорийн яриа» в городской и сельской среде различается. В сельской культуре «чотгорийн яриа» и ее персонажи оказываются в условиях более разнообразной, чем в городе, фольклорной (в том числе демонологической) традиции. В городской культуре чотгоры становятся основной демонологической темой. К этому располагают особенности коммуникации и информационной среды, различные условия обыденной жизни в городе и худоне, а также окружающий ландшафт. Городской образ жизни вытесняет ряд персонажей низшей мифологии: галын бурхан (дух огня, покровитель очага), обитающий в домашнем очаге в центре

юрты, лус-савдаг (хозяева местности, гор и водоемов), алмас (дикий человек, живущий с лесам и горах) и т. д.

Особенности городской коммуникации стали условиями для более интенсивного проникновения «чотгорийн яриа» в письменную культуру – на страницы газет, журналов, самостоятельных сборников рассказов. Утверждение жанра в письменной культуре происходит и на уровне аймачных центров (хотя и в меньшем масштабе), где рассказы о столкновениях с нечистью, наряду с краеведческими заметками, собираются, а иногда и издаются представителями местной интеллигенции (учителями, культурными и административными работниками).

Различие в степени интенсивности взаимодействия традиции с массовой культурой вполне предсказуемым образом отражается, в частности, в наборе сюжетов «чотгорийн яриа», рассказываемых людьми разных социально-демографических групп. Люди пожилого возраста обращаются к сюжетам более традиционным или связанным с историческими событиями (рассказы о случаях борьбы ламы с нечистью, о военных захоронениях, о разрушенных храмах-призраках), в репертуаре представителей младшего поколения присутствуют сюжеты современной массовой культуры (например, «демонический автостопщик» – популярный герой современного кино), специфические герои кладбищ, напоминающие персонажи детских страшилок, демонические соседи по комнате, умершие от несчастной любви.

Взаимодействие массовой культуры и фольклора, в некоторых его частях (особенно это касается демонологии), носит обоюдный характер: массовая культура заимствует образы традиционной культуры и уже в трансформированном виде «возвращает» их обратно, привнося вместе с тем новые сюжеты и мотивы. Благодаря условиям функционирования современной культурной среды происходит взаимодействие с «чужой» демонологией и мистицизмом. Для монгольской культуры часть этого взаимодействия является новой формой продолжающихся взаимосвязей (в рамках восточно-азиатской традиции: с китайской, корейской, в меньшей степени – японской культурами), часть представляет собой новый опыт (знакомство с современным европейским и американским мистицизмом и демонологией). Это культурное взаимодействие осуществляется через средства массовой информации, кинопродукцию, переводную литературу, блоги, места развлечений (специально оборудованный «дом с привидением», например, где предлагается «мистическая» видео- и аудиопродукция китайского производства). Все это становится материалом для осмысления, интерпретации и интеграции в собственную демонологическую культуру.

## СТРУКТУРА И СОДЕРЖАНИЕ ТЕКСТОВ «ЧОТГОРИЙН ЯРИА»

Перейдем к более подробному рассмотрению самих текстов. «Чотгорийн яриа» представляют собой тексты небольшого объема, носящие характер короткого сообщения или сюжетного рассказа. Они могут включать преамбулу («много рассказывают, что..., а у нас тоже был случай», «я раньше не верила во все это, но после того, как...», «говорят же, что нельзя..., а вот однажды» и т. д.), основную часть (описание самого случая) и финал («после этого...», «это случилось потому, что...», «оказывается, что...» и т. д.). Какой-то из элементов структуры может отсутствовать: текст может состоять из преамбулы и основной части, основной части и финала или только из основной части, то есть сообщения о случае.

Центральным персонажем «чотгорийн яриа» является чотгор. Словарное значение «чотгор» – черт, бес, дьявол, нечисть; чотгортэй («-тэй» – суфф. совместного падежа) – одержимый, помешанный, отвратительный. В фольклорной традиции чотгор обладает следующими семантическими значениями: дух; злой дух, демон – все, что не бурхан (божество); душа умершего. В наиболее широком значении чотгором является практически любой персонаж низшей демонологии – дух-хозяин местности (лус-савдаг), дух-помощник шамана (онгон), все демонологические персонажи без исключения. Чотгор в качестве души умершего может осознаваться как:

- душа, не получившая перерождения и оставшаяся в мире людей;
- душа, получившая дурное перерождение;
- «костяная душа» человека, остающаяся после смерти на земле;
- душа или демон, появляющийся из бедренной кости человека и животного.

Согласно буддийским представлениям, душа человека после смерти получает следующее перерождение, благоприятное (в виде человека или божества) или неблагоприятное (в виде животного или демона) в зависимости от совершенных при жизни поступков. В соответствии с этим в монгольской традиции чотгор нередко осознается как душа дурного человека, ставшая демоном («По-моему, бугом и чотгором называют души тех, кто совершил много дурного»<sup>9</sup>. «Если человек совершал хорошие дела, душа становится человеком, если – плохие, то – червяками и насекомыми»<sup>10</sup>).

Случается и так, что по каким-то причинам душа умершего не получает следующего перерождения и остается на земле, прячется, пугая и принося вред ее живым обитателям (*Наверное, заблудившаяся душа, душа, не нашедшая своего будущего рождения, начинает*

*вредить людям, люди называют ее чотгором<sup>11</sup>, Сунс без перерождения бродит по земле, и он может найти себе место в предмете мебели. Иногда даже видят. Вызывают ламу, чтобы изгнал. Такие души стремятся домой, а домочадцы их боятся<sup>12</sup>).*

Наряду с осознанием чотгора в качестве одной из возможных форм посмертного существования человеческой души существует представление и о множественности душ. Согласно последнему, после смерти человека одна из его душ отправляется на небо, а другая, «костяная», связанная с телесной оболочкой, остается на земле в качестве духа-вредителя (*У человека 3 души – махны [мясная], ясны [костяная], сэтгэлийн [духовная] сунс. Когда умирает человек, при трупе остается ясны сунс<sup>13</sup>*).

И наконец, еще один образ чотгора (коррелирующий с предыдущим) основан на представлении о «дурных» костях. В соответствии с ним в таких костях человека и животного, как череп, лопатка и, особенно, бедренная кость, обитает злой демон (*Нельзя оставлять на ночь три вещи – полностью обглоданную лопатку, голову без глаз и берцовую кость без костного мозга. Потому что в отверстиях может спрятаться что-то плохое (муу юм)<sup>14</sup>, «Я так говорю: когда человек умирает, если его сунс становится чотгором, то превращается в сухие тазовые кости (сүүж). То место, где пребывает сунс, называют тазовыми костями<sup>15</sup>*).

Тот факт, что в современной традиции из всего сонма демонологических персонажей монгольского фольклора предпочтение отдается именно чотгору, имеет основания в свойствах самого персонажа. Среди особенностей чотгора, делающих его образ столь востребованным и придающих ему своего рода универсальность, в наибольшей степени выделяются следующие:

- отсутствие закрепленного в традиции четкого внешнего облика;
- отсутствие связи с ландшафтом;
- отсутствие строго определенного набора функций.

Таким образом, одной из главных характеристик чотгора становится «размытость», нечеткость его свойств, что делает его универсальным и полифункциональным, создает возможность реализовывать именно тот набор признаков, который востребован в данном конкретном тексте. Чотгор может представляться в виде человека, животного, неодушевленного предмета, чего-то неопределенного – тени, силуэта, чего-то черного, может быть невидим (или частично видим, в форме отдельных частей тела – ноги, руки, глаза), проявлять себя (свое присутствие) посредством разнообразных звуков, света, манипуляций с другими предметами.

В зависимости от логики конкретного повествования чотгор своим появлением может преследовать разные цели, появляясь то

как своеобразный дух-хозяин «дурного» места<sup>16</sup>, охраняющий свои владения, то как дух-шалун, тревожащий случайного попутчика или соседа, но не причиняющий серьезного вреда, может он представлять и серьезную угрозу, пытаясь отомстить за обиду или стремиться погубить случайную жертву тем же образом, каким когда-то умер сам. Случается и так, что чотгор продолжает вести жизнь, к которой привык, будучи живым, а окружающие люди становятся случайными свидетелями проявлений его «жизненных функций».

При анализе текстов «чотгор яриа» становится заметной определенная закономерность, относящаяся к выбору облика персонажа, его функции и места, с которым связано повествование.

Тексты «чотгорийн яриа», собранные в Улан-Баторе, позволили установить своеобразную «демоническую топографию» монгольской столицы. Большинство из них группируется в серии вокруг следующих локусов:

- кладбища (русское кладбище в Улан-Баторе; местное кладбище за чертой города);
- жилые дома рядом с местами захоронений;
- дома с привидениями (сунстэй байшин), заброшенные дома, пользующиеся дурной славой;
- дома-призраки;
- немаркированные жилые дома и учреждения (связанные с судьбами бывших жильцов);
- дороги.

Кладбище – одно из наиболее типичных мест демонической активности в любой культуре. В «чотгорийн яриа» выделяются несколько сюжетов, связанных с ними. Частым является мотив солдатских захоронений (как правило, китайских со времен Го-миньдана, японских со времен Халхин-гола). Еще один сюжет, также имеющий исторические отголоски, связан с массовыми захоронениями лам (результат репрессий 30-х гг., затронувших и религиозную сферу). Эти сюжеты имеют ряд общих особенностей, основанных на представлениях о смерти и душе умершего. Характерной особенностью этих захоронений является массовая насильственная гибель и связанное с ней представление о «ранней» смерти и оставшихся у человека «недожитых» годах (*Есть понятие, что человек умер не в свое время. Вот такие сунс остаются на земле, и называются чотгор<...>солдаты, погибшие в гарнизоне, тоже становятся чотгорами там же. Бывают такие слухи, что в гарнизонах появляются чотгоры. Не зависит от того, где случилось. Зависит от того, что умер слишком молодым. И доживает свои дни как чотгор<sup>17</sup>*). Значимыми являются также представления о «чужеземности» покойников, чьи души не успокоились, находясь

вдалеке от родных мест (для сюжета о солдатских захоронениях), а также о невинной гибели и магических способностях погибших, связанных с их духовным статусом (для сюжета о ламах). С точки зрения традиции все это создает благоприятные условия для превращения таких душ в демонов-призраков. Приведем текст из этой группы.

### **Кладбища**

Недалеко от Улан-Батора есть место, где похоронено много лам. Давно, когда боролись с религией, очень много лам погибло, расстреляли. Тех, что были в Улан-Баторе (здесь ведь много монастырей и раньше было), закопали недалеко от города.

Когда проезжаешь на машине, можно услышать, как ламы поют, тарни читают, колокольчики услышать.

Мне друг рассказывал, у него тетка недалеко оттуда живет, если ночью выйти, можно увидеть много огоньков на том месте – лампы жгут. И стоны услышать. Это ламы [ДЛ, 19, халх.].

Другой тип кладбищенского персонажа «чотгорийн яриа» лишен трагической предыстории и напоминает персонажа «страшилок» (структура рассказов с его участием также напоминает указанный жанр детского фольклора).

Часто рассказывают про женщину в красном плаще или белом платье. Они обычно по ночам машины ловят и на кладбище едут. Один раз одна такая остановила машину. Часов в двенадцать – час. Остановила, садится, на кладбище, говорит, вези. Шофер удивился, зачем ей на кладбище ночью. Спрашивает, зачем ей туда ехать-то. Она говорит: «Мне там надо взять кое-что, вещь там кое-какую оставила, давайте побыстрее ежайте». Туда ее везет, на кладбище. Доехали, эта женщина выходит, начинает ходить, около 5 км ходит, садится на корточки и начинает чего-то там делать на могиле. Потом он хотел подойти, но боится. Два часа ее ждал, решил подойти. За плечо ее трогает: «Девушка, а что вы делаете?» Оборачивается – глаза красные, рот в крови: «Тебе чего надо?» – спрашивает. Шофер испугался, убежал [СЦ, 21, халх.].

Активность обитателей кладбища не ограничивается локусом самого захоронения, а может распространяться и на близлежащие поселения. Целая серия рассказов о столкновении с чотгорами сложилась вокруг студенческого общежития рядом с русским кладбищем (здесь, возможно, также действует представление о «чужеродности» покойника, усугубляющей его демонические свойства).

### **Жилые дома рядом с местами захоронений**

В общежитии «Мянган оюутан» много чертей (чотгор). Люди там жили, рассказывали, жить очень плохо. Они ходят там везде. Вечером старались не выходить из комнат. Если идешь по коридору, и они там ходят. Страшно. Идешь, а на тебя, на спину сзади навалится что-то черное. Страшно. Надо вырваться, скинуть его, а то с собой заберет, душу заберет. Там рядом, где людей хоронят место, кладбище. Это из-за этого их так много, они оттуда приходят [ОЛ, 23, эрлиц<sup>18</sup>].

Приведем еще один рассказ, в котором чотгор в образе девушки ходит под окнами того же неудачно расположенного общежития.

Она [подруга рассказчицы] там сидит, занимается, у нее стол так, напротив окна стоит. Сидит-сидит, вдруг свет в окно, сквозь шторы, как фары машинные, помигал-помигал, и остановился, светит и светит. Она сидела, сидела, потом – «Что за идиот-то машину поставил, фары не выключает!» Залезла на подоконник, в окно смотрит. Машины нет никакой, а светится что-то. А окна-то на кладбища так и выходят, на могилы смотрит, а больше не на что смотреть-то, и вдруг видит, между машинами ходит кто-то. Остановился. Присмотрелась, а это девушка, худенькая, стройная, с распущенными волосами и в платье таком офигенном, пушистым таком, вроде белом, а светящемся всем, как на выпускной, что ли. Она стоит, а от нее как свет такой идет, красиво. Анька прижалась, и страшно, а не смотреть не может. А та стоит молча, не шелохнется, стоит-стоит так. Потом рукой ее вроде как поманила и начала растворяться. И ничего... Анька испугалась, молитву «Ом мани» прочитала, что помнила, потом всю ночь еще уснуть не могла, так вот [ИД, 19, бурятка].

Перейдем к следующему демонологическому локусу – домам, пользующимся дурной славой, в которых часто слышны, согласно рассказам, разнообразные звуки, голоса, виден свет, происходят и другие странные явления, посредством которых обнаруживают свое присутствие его обитатели – чотгоры. Как правило, такие дома стоят обособленно, но иногда могут располагаться и по соседству с жилыми домами. Так или иначе, подобные дома находятся в «полной собственности» демонологического хозяина, и люди стараются обходить их стороной. Те же, кто по незнанию или по неосторожности пытается проникнуть в демонологическое пространство, быстро осознают свою ошибку. Ниже приведен один из таких случаев.

### **Дом с привидениями**

У нас рядом с домом дом есть, почти стена к стене стоит. Там уже много лет никто не живет. Там, говорят, женщина умерла и живет там. Там

А.А. Соловьева

пытались несколько раз жить, заселять, но нет, ночь – на следующее утро съезжают. Тоже недостроенный дом. Там все есть, трубы проведены, раковины, все – но воды нет, не доделаны трубы. Мы сняли раковину, что стоять, воды-то все равно нет и не было никогда. А там стоит. И все, значит, сухое. Вдруг среди ночи слышно, как в этом кране сухом вода капать начинает, слышно: «кап-кап». А трубы-то нерабочие, воды нет, а она течет. Наутро уже хлещет вовсю, залило все по щиколотку. И опять нет ничего, кран сухой. Испугались, утром же и съехали [ОГ, 26, халх.].

Обитателями таких домов часто становятся души бывших жильцов, по тем или иным причинам оставшиеся, «спрятавшиеся» в привычном жилище и ставшие чотгорами (причиной может быть трагическая смерть, самоубийство или сохранившаяся привязанность к собственным вещам). Другим видом обитателей могут стать и «случайные» (не мотивированные биографическими обстоятельствами) чотгоры, заселившиеся в заброшенное помещение. Как правило, на конкретный тип демонологического жильца указывает «легенда», содержащаяся в тексте, впрочем, она может и отсутствовать.

Смотри, видишь тот дом? Это сунстэй байшин, там чуткуры есть. Люди так говорят, я тоже несколько раз видел.

Этот дом стоит один, отдельно, вокруг ничего. С дороги его видно. Раньше это была турбаза, а теперь сунстэй байшин. Люди, когда ночью проезжают или проходят мимо, там свет горит, человеческие фигуры (тени) видны, крики. Водку пьет как будто кто-то, гуляет. А потом все исчезает, ничего нет. И следов никаких. Если ночью кто замешкается или заглянет туда, то заболеть может тяжело. Так говорят.

Я тоже как-то ночью проходил на соседнюю турбазу мимо этого дома, там свет горел, тени мелькали, крики слышались. Рано утром все пропало [ХГ, 30, халх.].

Есть и особые случаи, практически полного слияния демонологического персонажа и локуса, когда само здание выступает в качестве дома-призрака.

#### **Дома-призраки**

Недалеко отсюда хийд [буддийский храм] был. Большой, много лам было. В 36 году пришли туда, храм разрушили, лам всех расстреляли. Такого тогда много было. После этого много лет прошло. Люди начали видеть этот храм. Вдалеке стоит целый. Сияние вокруг. К нему идут – исчезает, смотрят – нет ничего в том месте. В другом появляется, к нему идут – опять пропадает. И днем и ночью такое случалось. Люди видели. И сейчас такое бывает [АТ, 35, халх.].



Принципиально иным вариантом демонологического локуса является дорожное пространство. В его пределах действуют разного рода маркеры. Плохими считаются заброшенные дороги, по которым редко кто проезжает, а также дороги окольные, объездные. Дурная слава может закрепиться и за определенным участком дороги, о котором обычно знают местные жители. Маркированным является также время суток: наиболее неблагоприятным для путешествия с точки зрения демонической активности считается сумеречное время, реже ночное.

Чотгором дорожного пространства часто становится душа человека, погибшего на дороге. Согласно поверьям, подобные души преследуют проезжающих по их территории водителей и стремятся устроить аварию. Как правило, они обитают в пределах ограниченного локуса и перестают преследовать свою жертву за его границами. Другой разновидностью чотгора является персонаж, лишенный биографических черт и обладающий более ярко выраженными демоническими чертами.

Особым, характерным для монгольской традиции, является представление о нежелательности, потенциальной опасности пустого пространства, в которое может «заселиться» злой дух. Так, наличие в машине свободного места в длительной поездке создает условие для появления в ней незваного демонического пассажира. Этот фактор мог бы благоприятствовать автостою в Монголии, однако есть и препятствующее этому явлению представление – о потенциальной опасности случайного попутчика, который может оказаться чотгором.

В приведенном ниже тексте соединились два демонологических мотива – дурного дома и нежелательного попутчика.

### **Дороги**

Дальнобойщик один знакомый ехал, значит, как-то. Где уже, не помню точно, монгол знакомый. Едет-едет, уже поздно, там, значит, по дороге едет, никого нет. Едет, спать охота, сил нет, носом клюет. Видит дом вдалеке, свет горит. Подъезжает ближе, видит на обочине, на дороге, с домом-то тем рядом, бабушка сидит такая. Старенькая совсем, сгорблененькая такая, сидит. Что ей надо, подумал, может, ждет кого, дальше едет. Вдруг, раз, смотрит, а бабулька эта с ним рядом в машине сидит. Он охренившийся такой, ладно, думает, посадил, не заметил, может, спать хотел. Он говорить с ней начал, в общем, как зовут, куда едет, туда-сюда. Старуха сидит, молчит, ни звука вообще. Он, ндаа, думает, ну ладно, бывает. Отвернулся, едет дальше, поворачивается опять сказать ей что-то, а ее нет. Ему поплохело, машину-то не останавливал, ничего. А как глянул на окошко, вообще чуть с ума не сошел – бабка эта там, на подножке грузовика, прицепилась, едет там. Он как

газанул, машину так, так, чтоб стряхнуть ее, она никак. Потом на большую трассу выехал, смотрит – отстала вроде бы. Как приехал, в дацан сразу пошел и машину окурил, лама, как сказал, сделал [АШ, 23, бурятка].

О таких дорогах местные обычно знают. Когда едешь, подсаживать нельзя. Они, эти [чотгоры], подсаживаются, и аварии обязательно случаются, машины бьются, люди гибнут. Как сядет – обязательно. Или с летальным исходом, или инвалид на всю жизнь. Была такая дорога, место, где женщина погибла в аварии. Ее душа не успокоилась, стала этим [чотгором]. Теперь постоянно подсаживается в машины, которые там проезжают, и аварии делает. Людей убивает [ВО, 24, эрлиц].

Чотгор может быть связан не только с пространством, но и с конкретными предметами. Распространенным является представление о привязанности душ умерших людей к своим любимым, постоянно используемым при жизни вещам. Так, согласно одному из рассказов, умершего родственника часто видели сидящим на его любимой скамейке рядом с крыльцом до тех пор, пока она не была сожжена по совету шаманки [ХД, 28, халх].

Часто встречается мотив о чотгорах, поселившихся, «спрятавшихся» в вещах. Как правило, это старые вещи – одежда, предметы утвари, мебели, монеты или даже книги. Согласно имеющимся представлениям, незадачливый покупатель или человек, нашедший такую вещь, может принести вместе с ней в свой дом и чотгоры, которые непременно обоснуются в новом жилище. В одном из записанных рассказов «чотгорийн яриа» чотгоры были занесены в комнату общежития вместе со старыми книгами, после чего стали колобродить по ночам и тревожить обитателей звуками шагов, скрипами и вздохами [АШ, 21, бурятка]. Тем не менее чотгоры подобного типа, по всей видимости, продолжают сохранять прочную связь с вещами, в которых первоначально обосновались, и пропадают вместе с ними.

Но и подобного рода чотгоры не всегда безобидны, некоторые из них могут представлять серьезную угрозу и не только для обладателя злополучной вещи. Ниже приведена история о таком случае:

#### **Предметы**

У моей подруги сейчас проблемы большие, из судов не вылезает вместе с родителями. Все из-за машины этой. Ее отцу срок дать хотят. Авария была, но он не виноват. Все из-за машины этой. Говорили им. Они когда машину купили, к шаману пошли. У нас по обычаю так. Люди если покупают что-нибудь такое, машину, дом ли, к шаману или к ламе идут. Ну вот, они машину купили, значит, к шаману пошли, шаманке. Приходят. Шаманка машину смотрит, смотрит. Все чисто, говорит, только с передним левым колесом не то что-то. Дальше смотрит. Там дурное. Это колесо людей

убило, говорит. Машина новая совершенно! Они чего делать, не знают. Избавьтесь от него, шаманка говорит, избавьтесь обязательно. Они, дебилы, ее не послушались. Поехали как-то, значит, бабушку отвозить, что ли. Папа ее медленно-медленно ехал. Он всегда медленно ездит, а тут дети, бабушка – совсем полз. Едут, значит, машина навстречу. У них вдруг колесо раз и отлетело, это колесо-то. Они и в техосмотре перед этим были, все проверяли, ну все хорошо было. И вдруг колесо ни с того, ни с сего берет и отлетает. Ну, как это? Колесо отлетело, их занесло, значит, типа того. Они на встречу в ту машину врезались. Там мужик со старухой ехал. Авария, значит. Старуха погибла эта. Там свидетель был, все видел. Он в суд сейчас пошел, отца не забрали. Ну, не знаю, как будет. Все из-за колеса этого. Чотгор там был, людей убивал. А они не послушались [ИБ, 19, бурятка].

При рассмотрении текстов становятся заметными определенные закономерности в соотношении описываемых локусов и реализуемого в рассказе варианта образа чотгора: определенному месту соответствует набор доминирующих вариантов. Каждый из вариантов актуализирует при этом ту группу признаков демонологического персонажа (имеющую, как мы видели, очень широкую область значений), которая востребована логикой конкретного повествования.

На основе собранных текстов связь места обитания и варианта реализации образа чотгора можно представить в виде таблицы, в которой наименованию места соответствует набор признаков персонажа (в данном случае для примера были взяты характеристики облика).

Место	Персонаж
Кладбища	Духи погребенных: невидимы; слуховые и визуальные проявления, соответствующие характеру погребения. Демоническое существо, женщина в белом/красном, с распущенными волосами, красными глазами
Жилые дома рядом с местами захоронений	Духи бывших жильцов: «что-то черное», тени, темные силуэты; разнообразные антропоморфные облики
Немаркированные жилые дома и учреждения	Дух умершего жильца: невидим; обнаруживает свое присутствие через звуки (скрип, топот, всхлипы, скрежет), манипуляции с предметами, электроприборами, вещами и пр.; девушка, ребенок, мужчина
Дом с привидениями	Дух умершего жильца или заселившийся дух: звуки, голоса, свет, манипуляция с предметами, тени, частичное отождествление персонажа и локуса
Дома-призраки Дороги	Полное отождествление персонажа и локуса Дух умершего трагической смертью: старуха, старик, девушка; демоническое существо, женщина с ребенком или без него, частичная проявленность облика в виде глаз, отражения лица в лобовом стекле
Предметы	Дух умершего обладателя предмета: случайно поселившийся дух, демон, звуковые проявления

Интересно, что степень и характер «проявленности» облика чотгора оказываются связаны со степенью семантизированнойности его коммуникации с человеком:

– отсутствие облика – проявление через звуки, манипуляции с вещами, приборами, мебелью;

– «частичность облика» (тени, «что-то черное», «проявляющиеся части тела» – руки, ноги, глаза) – контакт с человеком, физическое воздействие;

– «полноценный» облик – разнообразие коммуникативных ситуаций, в которых семантически нагруженными оказываются мимика и жесты (манящие, предостерегающие, обвиняющие, угрожающие и пр.). *«Я на постель села, смотрю на нее. Она улыбается так, что аж не по себе все. А потом косой своей длиннющей...как арканом так начала размахивать»* [КМ, 23, эрлиц]. *«Она ко мне потянулась, цепочку на шее застегнуть хочет. Я ей шею, дура, подставила, а потом думаю, она же [цепочка] на мне ...а эта сидит, головой покачала так, будто с упреком и ушла»* [ЮЛ, 21, бурятка]. *«Она этого окликнула – оборачивается, лицо злое, брови нахмурил и будто путь ей преграждает. Не надо было ей туда идти»* [ГГ, 26, халх].

Способы именованья персонажа могут указывать на сюжетные особенности конкретного текста, его прагматику, степень оформленности и статус в традиции. К примеру, в текстах для обозначения характеристики «конкретного» чотгора, указания на вариант его образа, нередко используются имена других демонологических персонажей – чотгор-шулам (указание на женский облик), чотгор-буг (обозначает чотгора, обитающего в вещах)<sup>19</sup>.

Нередко при рассказе о встрече с чотгором происходит замена его прямого названия другими словами:

– черт, полтергейст (не в его терминологическом значении) – буряты, русскоязычные монголы;

– Он/она/оно, что-то, это, то самое, эти твои, многое что (происходит), что-то не то, что-то странное, что-то плохое и др.

Эта замена представляет собой типичный пример традиционного табуирования имени нечисти, действующего по принципу «не помянешь – не появится». Она отражает, по-видимому, статус текста: чаще этот прием встречается в «молодых» текстах, не устоявшихся в традиции и носящих черты личных переживаний.

Сам по себе факт столкновения с чотгором служит в традиции одновременно и маркером, и причиной, и предзнаменованием дурного состояния человека, то есть соединяет различные значения: встреча с чотгором может свидетельствовать об уже имеющемся плохом состоянии человека, вызывать его и предвещать дурное

в будущем. *«Видят чертей лишь те, над чьей головой нависла беда, кто потерял «жизненную силу»: «Я думаю, что нельзя стараться увидеть черта. Черта может увидеть только человек, у которого иссякла жизненная сила, у кого есть какая-то червоточина. А тот, у кого все в порядке, кто полон жизни и здоров, тот увидит черта не может» (Бямбадорж); «Когда с человеком что-то не то, он видит всякие дурные вещи. А с кем ничего не случилось, тот ничего не видит» (он же)» (согласно монгольским представлениям, видеть духов могут дети до трех лет и «четырёхглазые собаки», с рыжими пятнами над глазами)<sup>20</sup>. «После того, как я ее увидела [женщину чотгор], у меня все наперекосяк пошло, с учебой, с парнем, все не так...» [ЧГ, 22, халх], «с мужем ехали на мотоцикле из центра сомона Баян-Агт на запад к месту под названием Олон, с левой стороны дороги что-то, похожее на маленького человечка, подбежало и дернуло меня за ногу, после этого левая нога 2–3 года болела»<sup>21</sup>. «Ей тогда несколько раз что-то такое виделось. К дурному виделось. Из них [ее семьи] кто-то помешался, четверо умерли один за другим» [ХД, 31, халх].*

#### ПРАГМАТИКА РАССКАЗОВ О ЧОТГОРАХ

«Чотгорийн яриа», как и любой фольклорной текст, обладает своей прагматикой. Он может быть рассказан с целью предупреждения / предостережения (не ходить ночью по коридорам, так как там...), нравоучения (нельзя так делать потому, что...», кто-то «так сделал, после чего...» и т. д.), консультации («почему это со мной случилось?», «что теперь надо сделать?»), оправдания («у меня / у них все так потому, что...», или даже «я проспал потому, что...»), развлечения.

Адресатами текстов становятся сначала родные и друзья, а затем – магические специалисты – лама, луйжинч (лама, являющийся последователем красношапочного буддизма и читающий заупокойную молитву луйжин), узмэрч (прорицатель, гадатель, им может быть и лама), шаман.

Диагностика и устранение причин и следствий столкновения с чотгором может иметь – в зависимости от их тяжести – несколько стадий. В качестве первого шага используются подручные средства, рекомендованные сведущими друзьями и родными: кропление молоком, аршаном, окуривание, чтение молитв, употребление молока и белой (молочной) пищи. Следующим шагом становится поход в хийд (храм), заказ молитв, подношения божествам и святыням, обращение с просьбой об избавлении от дурного. Третий шаг – консультация с одним из вышеперечисленных магических специалистов и следование его руководству (которое может вклю-

чать самые разные советы, в том числе об изменении привычной внешности). Выбор того или иного специалиста зависит от серьезности проблемы и соображений удобства (простого ламу или узмерча легко найти при почти любом храме, которых сейчас немало в Улан-Баторе). Луйжинч является, видимо, единственным специалистом, которого можно также вызвать на дом, если есть подозрения, что в квартире «завелся» неприкаянный дух. Рядовыми являются случаи обращения к разным специалистам поочередно, «для верности», в том числе и к ламе, и к шаману, что совершенно не воспринимается как действия, конфликтующие друг с другом, и служит ярким проявлением специфичного для Монголии религиозного синкретизма.

Средством исправления последствий дурного может стать также паломничество по святым местам, крупным монастырям и к объектам особого почитания (горам, родникам, каменным бабам).

#### Примечания

---

- <sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ для молодых ученых (проект «Актуальная мифология и магические практики народов Южной Сибири и Монголии: указатель сюжетов», № МК-1849.2009.6) и гранта РФФИ (проект «Мифо-ритуальные традиции Сибири и Монголии: гипертекстовый сюжетно-мотивный указатель», № 10-06-00546).
- <sup>2</sup> *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.
- <sup>3</sup> Термин «актуальная мифология» («низшая мифология») введен В. Маннхардтом. См.: *Неклюдов С.Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // *Восточная демонология: от народных верований к литературе* / Отв. ред. Н.И. Никулин, А.Р. Садокова. М.: Наследие, 1998. С. 6–43; *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975.
- <sup>4</sup> Морфология персонажа, жанровые и сюжетные особенности «Чөтгөрийн яриа» находят параллели в восточноазиатской традиции, где повествования о нечислительной силе имеют длительную письменную историю и устоявшийся статус фольклорного и литературного жанра.
- <sup>5</sup> *Цэндина А.Д.* Рассказы о чертах из записей Ц. Дамдинсүрэна // *Живая старина*. 2008. № 4. С. 27–30; *Дамдинсүрэн Ц.* Чөтгөртэй учирсан хүмүүсийн өрчил (Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн өрчил). Улан-Батор: Б. и., 1991; *Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн яриа* // *Цэнд Дамдинсүрэн. Бүрэн зохиол. Т. 2.* Улан-Батор: Б. и., 1998. С. 301–383.
- <sup>6</sup> С. Дуламноргим, халх, 59 лет. Материалы российско-монгольской экспедиции (далее – МРМЭ) 2006 г.

- <sup>7</sup> Материалы автора, собранные в Улан-Баторе в 2009 г. Здесь и далее ссылки на них будут указаны в квадратных скобках, с шифром имени информанта, его возрастом и этнической принадлежностью.
- <sup>8</sup> *Цэрмаа Д.* Булганы чөтгөрүүд: чөтгөр байгаа юм бол сүнс байж таарна даа. Улан-Батор: Б. и., 2006. С. 5.
- <sup>9</sup> Д. Дагва, 75 лет, халх. МРМЭ 2007 г.
- <sup>10</sup> Дагвадорж, 70 лет, халх. МРМЭ 2009 г.
- <sup>11</sup> Ч. Дондов, 80 лет, халх. МРМЭ 2008 г.
- <sup>12</sup> С. Ванчиг, 73 года, халх. МРМЭ 2009 г.
- <sup>13</sup> Д. Зундуйдагва, 90 лет, бурят. МРМЭ 2008 г. О «костяной душе» см. также: *Соловьева А.А.* Череп и кости в фольклоре Китая и Монголии // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература. К 75-летию академика Б.Л. Рифтина / Под ред. И.С. Смирнова. М.: РГГУ, 2010. С. 184–212.
- <sup>14</sup> Х. Нонойхуу, 57 лет, халх. МРМЭ 2009 г.
- <sup>15</sup> Ч. Дондов, 80 лет, халх. МРМЭ 2008 г.
- <sup>16</sup> *Неклюдов С.Ю.* О местных демонах и встречах с ними // Цэндийн Дамдинсүрэн: к 100-летию со дня рождения / Сост. А.Д. Цендина. М.: Восточная литература, 2008. С. 67–74.
- <sup>17</sup> С. Ванчиг, 73 года, халх. МРМЭ 2009 г.
- <sup>18</sup> Эрлиц – русифицированная форма от монг. «ирлийз» – человек смешанного происхождения, в данном случае русско-монгольского.
- <sup>19</sup> Для монгольского языка характерно образование двойных наименований, это относится не только к названиям демонологических персонажей (лус-савдаг, ад-чотгор, мангас-шулмас), но и к другим существительным, а иногда и глаголам. При этом второй компонент бинома иногда может вовсе не иметь самостоятельного значения, частым элементом удвоения является сочетание никак не переводимое – чутгур мутгур, хоол мол (еда), ундаа (питье) мунда и т. д.
- <sup>20</sup> *Цендина А.Д.* Указ. соч. С. 27–30.
- <sup>21</sup> *Цэрмаа Д.* Булганы чөтгөрүүд: чөтгөр байгаа юм бол сүнс байж таарна даа. Улан-Батор, 2006. С. 17.

А.Б. Мороз

«КАЛЕНДАРНАЯ АГИОГРАФИЯ»:  
ИМЯ И ОБРАЗ СВЯТОГО  
В КАЛЕНДАРНЫХ ПАРЕМИЙНЫХ ТЕКСТАХ

Календарные паремийные тексты, приуроченные к христианским праздникам, содержат информацию не только о том, какие ожидания связываются с этой датой, но и о днях, к которым даты приурочены, и о персонажах, в честь которых отмечаются праздники. Агионим и совпадающий с ним по звучанию хрононим сливаются в единое целое, таким образом, коннотации праздника передаются соответствующим персонажам, которым приписываются разнообразные действия, служащие причиной явлений окружающего мира. В таких паремиях агионим / хрононим выступает в качестве грамматического субъекта, описываемое явление – как действие святого и объект, на который оно направлено. Анализ суммарного набора глаголов-предикатов показывает сферу «компетенции» святых, которая влияет и на формирование собственно легендарных сюжетов о них.

*Ключевые слова:* фольклор, мифология, народные верования, календарь, культ святых, народная религиозность, структура текста.

Примечай будни, а праздники сами придут. Ныне Лытусу святому, Скиляге преподобному, праздник. Трифона гуслиста, Харлампия бандуриста, и матери их Хныхны голландских чудотворцев, праздник<sup>1</sup>.

Народный календарь неоднократно привлекал внимание исследователей как особая замкнутая система, способная продуцировать новые верования, персонажей, сюжеты и обряды<sup>2</sup>. По справедливому замечанию А.Ф. Некрыловой, имя святого в календаре живет специфической жизнью<sup>3</sup>, образ святого в календарных

---

© Мороз А.Б., 2011.



паремиях, как правило, имеет мало общего с прототипом в легендах или житийных текстах. Комплекс календарных представлений, примет, запретов, предписаний, находящихся выражение как в самих наименованиях праздников, так и в связанных с ними календарных паремийных текстах, выстраивает особую модель, по которой строится образ святого. В значительной мере это определяется теми языковыми и этнокультурными механизмами, которыми интерпретируется название календарного периода.

В фундаментальном исследовании С.М. Толстой подробно описаны языковые механизмы освоения агионимов и функционирования их в качестве хрононимов<sup>4</sup>, вследствие чего агионим приобретает парадигматические и синтагматические признаки хрононима, а ономастические единицы сближаются с апеллятивами, так что статус единиц народного календаря оказывается «расшатанным», промежуточным<sup>5</sup>.

Одновременно денотаты хрононимов и агионимов – соответственно календарные праздники и святые – также сближаются. Праздники персонифицируются и выступают как персонажи в сопровождающих календарь паремийных текстах. Строго говоря, мы имеем дело с разными с точки зрения прагматики жанрами, которые, впрочем, легко переходят из одной группы в другую и дублируются. Это собственно наименования праздников (с устойчивым атрибутивом – *Иван Купала*, *Самсон Сеногной*, *Трифон Колотило*), а также приметы (*Петр и Павел дня убавил*), предписания (*Святый Олексию, я на тоби лен сию*), запреты (*Посеешь (на) Хролы – вырастут хролы / херы – сеять озимые на Фролов день – слишком поздно: ничего не вырастет*).

Ряд особенностей сюжетообразования подобного рода текстов рассмотрен в упомянутых выше исследованиях. Хрононимы, отождествляясь с агионимами, в известной степени вытесняют собственно святых из актуального знания, занимая их место: [Кто такой Михаил?] *А Михаил Архангел запоминать, кто был – это ни к чему так издавна, издавна все время праздник*<sup>6</sup>; [Кто такой Иван Креститель?] *Иван Креститель? Тоже праздник*<sup>7</sup>. В каждой отдельно взятой локальной народной традиции почитается лишь очень небольшое количество святых, имена же прочих известны исключительно из календаря. Однако в самих календарных паремиях хрононимы включены в такие синтаксические, парадигматические и лексические связи, которые характерны для антропонимов (в частности, агионимов) и так и воспринимаются: [Кто такой Илья?] *Илья, говорят, пророк; когда загремит, это пред Ильина* [?], *Илья пророк поехал в гости против праздника ли, там*<sup>8</sup>. Иногда конкретизируется, что Илья поехал в гости к Макарию (память отме-

чается 20 и 26 июля соответственно<sup>9</sup>), чем объясняются частые грозы в это время.

Вообще объяснение взаимоотношений между разными святыми (олицетворяющими календарные даты) содержится в весьма объемистом корпусе квазиагиографических легенд и поверий, где описываются их родственные, дружеские, социальные связи. Тема родства таких «календарных» святых неоднократно рассматривалась болгарским ученым Р. Поповым, в частности, этому посвящена его специальная статья, опубликованная по-русски<sup>10</sup>. В ней автор исследует модели, по которым устанавливаются такие взаимоотношения. Обычно святые объединяются в пары или триады по принципу «соседства» в календаре, хотя и не обязательно. При этом они становятся братьями и сестрами и даже близнецами, причем независимо от первоначального пола святых и грамматического рода их имен: Костадинка и Еленка – сестры, хозяйки градоносных облаков<sup>11</sup>; в восточной Болгарии считается, что у св. Николая есть три сестры: Варвара, Савва (sic!) и Елена – эти праздники расположены непосредственно перед и сразу после Николина дня (4, 5, 7 декабря соответственно)<sup>12</sup>.

Как уже было отмечено, такой ситуации в значительной мере способствует тождество агнионимов и хрононимов в том виде, в котором они употребляются в разговорной речи, а также тот факт, что церковное празднование соответствующих дат является едва ли не единственным источником знания о большинстве одноименных святых. Однако это тождество не может быть названо полным. В ряде случаев календарные паремии строятся так, что возможно выделить формальные признаки хрононима. Это касается тех случаев, когда название праздника (тождественное имени святого) употреблено строго в темпоральном значении (предлоги в, на, о, с, до, от, к с соответствующими падежами): *До Ильи [пасет] батожок, а с Ильи пастушок*<sup>13</sup>; *Na świętego Palikory ropalą się kory*<sup>14</sup>; *На Панасья пятах напъетца, на Авдакею – вол*<sup>15</sup>; *На Ляксея щука хвостом лед разбиваит*<sup>16</sup>. То же разграничительное значение имеет, видимо, и форма плюралиса, характерная для хрононима<sup>17</sup>, но не для агнионима: *Федоты-пометы*<sup>18</sup>. В такой же мере для хрононима, в отличие от агнионима, типично использование форм генитива, что, вероятно, объясняется эллипсом слова день: *Jak świętej Barbary jest po wodzie, to będzie Boże Narodzenie po lodzie*<sup>19</sup>. Наконец, отантропонимические прилагательные, выступающие в роли атрибутива при субъекте или объекте, аллегорически представляющем тему паремии, и указывающие на календарную дату (*Петровской бык нальет, а Ильинской выьет*<sup>20</sup>), также не могут быть поняты как указание непосредственно на святого.

Соответственно, отождествление хрононима с агионимом имеет место лишь в тех случаях, когда имя выступает в качестве грамматического субъекта (*Афанасий и Кирилло забирают за рыло*<sup>21</sup>; *Jadwiga rzepe kopie*<sup>22</sup>) или когда мы имеем дело не с предикативной, а с атрибутивной конструкцией (*Самсон Мокроносый*<sup>23</sup>). При этом возможна вариативность паремий: одни и те же по семантике, сюжетике и лексическому наполнению тексты могут быть по-разному организованы синтаксически – хрононим может выступать как субъект и как темпоральный модификатор. Во втором случае субъект будет отсутствовать или соответствовать объекту в первом: *Евдокиюшка курочку напоит – Ницолушка коровушку накормит*<sup>24</sup> VS *На Евдокию курушка напьется – [...] на Ницолу коровушка наестся*<sup>25</sup>. В других случаях вариативность может быть задана двойственностью субъекта при устойчивом темпоральном модификаторе. Субъект может быть выражен либо тем же хрононимом (тождественным агиониму), либо иной лексемой, обозначающей другого агента, функционально тождественного календарной дате/святому: *В Ильин день [или на Илью], говорили, что купаться нельзя, после Ильина дня – все, после второго августа, Илья в воду поссал – кто будет купаться, тот потонет*<sup>26</sup> VS *После Ильина дня купаться нельзя – говорят, что медведь в реку сходил, и вода холодная стала*<sup>27</sup>; *Говорили, что после Ильина Дня купаться нельзя, потому что олень в воду нассал, а другие говорили, что перднул – вода холодная становится, заболеть можно*<sup>28</sup>.

Семантизация имени в календарных паремиях идет по двум путям: она может быть паронимически мотивирована или нет. При наличии паронимической мотивации семантизация идет непосредственно от имени (с привлечением дополнительного внешнего смысла или без него): *Пророк Наум наводит на ум*<sup>29</sup> (ему молятся об успехах в учебе, внешние смыслы не привлекаются); *Мокрый Мокей – жди лета еще мокрей*<sup>30</sup> (в качестве внешнего смысла привлекаются погодные наблюдения, ожидание дождя в это время – 11-го мая). При отсутствии паронимической мотивации семантизация имени идет извне – путем привлечения внешнего смысла (семантики приметы, запрета, предписания или же агиографического сюжета): *Święta Łuca dnia przyrzuca*<sup>31</sup>; *Иван Головосек*<sup>32</sup>.

В целом структура календарных паремий, в которых хрононим тождествен агиониму, представлена двумя основными разновидностями: атрибутивной и предикативной.

1. Атрибутивные конструкции представляют собой словосочетания, где агионим имеет субстантивный или адъективный атрибутив, в котором закодирована, «свернута» информация

(примета, запрет, предписание, временная соотнесенность и т. п.).

Деривация атрибутивов происходит по нескольким моделям:

а. Субстантивный атрибутив – дериват глагола со значением действия, якобы совершаемого святым: *Авдотья Плющиха* (плющит снег, он становится мокрым и плотным), *Трифон Колотило*<sup>33</sup> (околачивает с деревьев тюки снега), *Аграфена Купальница*<sup>34</sup>. При этом формально не различаются случаи, когда атрибутив образован не от собственно глагола, а от другого атрибутива: в последнем примере можно предположить, что лексема *Купальница* образована не от купаться, а от *Купала* – день св. Аграфены предшествует дню Ивана Купалы, и, возможно, атрибутив вторичен по отношению к атрибутиву Иванова дня. Вместе с тем, исходя из внутренней формы, мы можем утверждать, что Аграфена выступает здесь как агенс.

б. Субстантивный атрибутив – дериват словосочетания глагол+существительное, где глагол имеет значение действия, якобы совершаемого святым, а существительное обозначает объект этого действия: *Анисья Говнопродавница* (считается, что в ее день – 30 декабря – около куч навоза на реке таял лед)<sup>35</sup>, *Никита Репорез*<sup>36</sup>, *Иван Головосек*. Формально не различаются случаи, когда акция действительно приписывается святому/празднику и когда она приписывается другим субъектам, но по времени отнесена к соответствующему дню. То есть в приведенных примерах формально применима описательная схема ‘Анисья продавливает говно’, а ‘Никита режет репу’, однако если в первом случае возможно описать семантику атрибутива предложенным образом, то во втором точнее было бы использовать другую: ‘На Никиту режут репу’. В третьем случае при создании описательной схемы агением вообще выступит как объект, а не как субъект: ‘Ивану отсекали голову’, – в то время как атрибутив выглядит как *poen agentis*.

с. Субстантивный атрибутив – дериват существительного, обозначающего объект действия: *Арина рассадница*<sup>37</sup>, *Акулина Гречишница*<sup>38</sup>, *Никита Гусятник*<sup>39</sup>. В основе таких атрибутивов тоже могут лежать различные пути семантизации, и к ним применимы разные описательные схемы: ‘На Арину сажают рассадку’, ‘На Акулину цветет гречиха’, ‘На Никиту прилетают гуси’. Однако по внутренней форме все такие атрибутивы однотипны (Арина сажает рассадку, Акулина расстит гречиху, Никита разводит гусей).

Нетрудно заметить, что во всех приведенных случаях атрибутив с формальной точки зрения представляет собой *nomen agentis*,

таким образом действия, производимые человеком или природными объектами, через языковые механизмы приписываются святым/праздникам. Особенно характерен в этом смысле случай с Иваном Головосоком, который из объекта действия может превращаться в субъекта не только в паремийных текстах, но и в поверьях: запрет срезать в этот день круглые овощи в огороде порождает вторичную мотивацию: туда нельзя ходить, так как там Иван Постный сидит и может голову отрезать<sup>40</sup>.

d. Субстантивный атрибутив морфологически первообразен, но представляет собой переосмысленное на основе паронимической аттракции имя: *Хлеб-Борис*<sup>41</sup> (в день свв. Бориса и Глеба сеют хлеб). При переосмыслении атрибутив обозначает объект действия (святого?).

e. Адъективный атрибутив – дериват существительного или глагола, выражающий основную семантику соответствующей даты или более широкий контекст (связь с соседним праздником): *Иван Ведьмацкий*<sup>42</sup> (связано с обрядами защиты от ведьм на Купалу), *Иван Купальный*<sup>43</sup> (отсылка к обрядовому купанию), *Иван Постный*<sup>44</sup> (день Усекновения главы Иоанна Предтечи постный), *Иван Покровный*<sup>45</sup> (отмечается незадолго до Покрова).

2. Предикативные конструкции отличаются разнообразием, однако можно усмотреть несколько наиболее распространенных их разновидностей. Агионим в них выступает в качестве грамматического субъекта, предикат представлен глаголом, прилагательным или причастием, описывающим действие/состояние святого/праздника, содержащее основную информацию приметы, запрета, предписания. Предикативные конструкции могут быть распространены объектами и/или модификаторами (*Święty Walenty, gdy odmrózi pięty*<sup>46</sup>) или не распространены. В случае распространенной конструкции основная семантика паремии может быть выражена не предикатом, а объектом или модификатором.

a. Глагольный предикат имеет форму индикатива (презент или футурум): *Варвара заварит, Савва засалит, Никола закусует*<sup>47</sup>.

b. Глагольный предикат имеет форму индикатива и распространен объектом или модификатором: *Дмитрий приедет на белом коне*<sup>48</sup> (с дня св. Дмитрия Солунского, 26 октября, ожидаются снегопады); *Петр и Павел час ночи прибавил*<sup>49</sup>; *Święta Agata chatę wymiata*<sup>50</sup>.

c. Глагольный предикат имеет форму императива и распространен объектом: *Афанасий – шиби рог с зимы*<sup>51</sup> (18 января, начинает понемногу теплеть); *Święty Błażej, gardła zagrzej*<sup>52</sup>.

Между вариантами b и c возможна синонимия: *Евдокия замочил подол*<sup>53</sup> – *Евдокия замочила подол*<sup>54</sup>.

d. Адъективный или субстантивный предикат. Тут возможно тождество с атрибутивной структурой с адъективным или субстантивным атрибутивом, все зависит от контекста употребления: *Agnieszka, gdy taskawa, wkrótce w polu zabawa*<sup>55</sup>.

Все перечисленные модели могут встречаться как самостоятельно, так и в более развитых конструкциях – в предложениях с однородными атрибутами или предикатами, в сложных предложениях с сочинением или подчинением. Кроме того, эти структуры могут объединяться в кумулятивные цепочки: *Приде Петро, паде листок, приде Илья, наделае гнилья, а приде Спас, бяри в запас, бяри листья в запас*<sup>56</sup>. Чем более распространена синтагма, тем более она напоминает повествовательный текст, в котором святой/праздник выступает как основной персонаж, тем более он приобретает антропоморфных признаков и отрывается от даты.

Несмотря на то что «календарные» святые (квазисвятые) не имеют почти ничего общего со своими житийными прототипами, в фольклорной традиции они объединяются в единый образ с персонажами агиографических легенд (если таковые имеются) или книжных текстов, а в ряде случаев просто заменяют их. Соответственно, нельзя отрицать связь между святым как объектом верований и персонажем легенд, с одной стороны, и персонажем календарных паремий – с другой. Мы можем говорить об образе «календарного» святого, который в значительной степени строится по тем же принципам, что и образ святого в народных верованиях и агиографических легендах, во всяком случае на них ориентирован.

Так, атрибутивные конструкции, как представляется, построены по церковной номинативной модели, где к имени святого добавляется квалификатор, характеризующий тип святости (преподобный, мученик, великомученик и т. п.), место подвига (Сергий Радонежский, Димитрий Солунский), вид подвига (Симеон Столпник, Феофан Затворник, святитель Николай, Василий Блаженный или – более редкое – Симеон Богоприимец, страстотерпцы Борис и Глеб). Для деривации народных хрононимов используется та же словообразовательная модель, но она наполняется совершенно иным содержанием – существенно более важным для внутренней системы крестьянского календаря. Она же служит и для различения омонимичных хрононимов (как различаются квалификаторами тезоименитые святые).

То же можно утверждать и в отношении предикативных структур, но они ориентированы не на способы номинации, а на сюжетные схемы народной агиографии. Нам приходилось уже писать

о том, что фольклорный образ святого складывается из восьми основных характеристик: 1. внешний вид, физическое состояние и социальный статус; 2. действия; 3. речь; 4. жестикуляция; 5. функции; 6. имя; 7. соотношение с другими святыми; 8. обрядовые формы почитания<sup>57</sup>. Эта схема оказывается вполне применимой и к «календарным» святым. Принципиальное отличие состоит в том, что календарные паремии весьма аллегоричны и в большинстве своем не могут быть поняты буквально, в то время как агиографические тексты, напротив, всегда стремятся к буквальности. И тем не менее картина вполне репрезентативна:

1. **Внешний облик** иногда описывается в паремиях, в основе которых лежат и атрибутивные, и предикативные конструкции. Через внешний вид описываются обычно погодные явления (*Авдотья замочи подол; Самсон Мокроносый*).

2. **Действия** – основная характеристика святых / праздников в предикативных конструкциях. Как и в агиографических легендах, наиболее частотны тут глаголы движения (*Пришел Илья – наделал гнилья; Приехал Дмитрий на белом коне; Marcin przyjechał na białym koniu*<sup>58</sup>). Цель движения при этом нерелевантна, ибо подразумевается наступление определенной календарной даты. Зато особое значение имеет атрибут/инструмент/модус этого движения. Может упоминаться движение как таковое – не приход, а просто путь. И опять тут важен не только сам путь, но и способ, в характеристике которого аллегорически заложен смысл паремии (например, характеристика погодного явления): *Илья пророк едет по небу на колеснице; Иван Купальный катается* – о громе. Результатом пути может быть принесение какого-либо объекта, аллегорически или прямо изображающего природные изменения (*Егорья [приходит] с водой, так Никола с травой*)<sup>59</sup>. Типичными для «календарных» святых можно назвать такие действия: они отнимают что-либо (в особенности отрезок времени: *Петр и Павел час убавил*), выпускают птиц, что связано с началом весны или осени (*Agnieszka łaskawa puszcza skowronka z rękawca*<sup>60</sup>), кормят и поят людей и домашних животных (*Евдокиюшка курочку напоит, Николушка коровушку накормит*), бьют, хватают, ломают человека или природные объекты, в том числе временные промежутки (*Афанасий – сшиби рог с зимы*). Остальные действия тоже в более или менее аллегоричной форме описывают изменения, связанные с соответствующей датой (*Илья пророк спустил на речку ледок*<sup>61</sup>) или взаимосвязь между праздниками (*Власий Медосья хватил за волосы*<sup>62</sup>). При этом, как уже отмечалось, часто святым приписываются те действия, которые совершаются не ими, а лишь приурочены к их праздникам.

3–4. **Речь и жесты** святых – более мелкие детали, проявляющиеся при подробном описании, в календарных паремиях они не отражаются.

5. **Функция** «календарного» святого – это ожидания, связываемые с его днем, и ограничения, им накладываемые. Если действия «календарных» святых (пункт 2) суть аллегорически выраженные ожидания, связываемые с датой, то функция – это сами ожидания (изменения погоды, смена времен года, увеличение-сокращение светового дня, урожай и сельскохозяйственные работы, запрет на определенные виды работ во избежание кары со стороны святого и др.): с Ильей связано ожидание гроз, с Евдокией – оттепели, с Егорием или Николой – начало выпаса скота и т. п.

6. **Интерпретация имени** святого. Имя «календарного» святого, как и собственно святого, складывается из собственно имени и атрибутива. В календаре собственно имя может подвергаться интерпретации методом паронимической аттракции – так же точно, как и в агиографических легендах и поверьях. Особое значение в случае с агионимами / хрононимами имеют именно атрибутивы, которые, как правило, сконструированы на основании информации, закодированной в паремии, и таким образом закладывают ее уже непосредственно в имя: *Акулина Комарница* (с этого дня появляются комары)<sup>63</sup>; *Антип Половод*<sup>64</sup>.

7. **Соотношение** между святыми. Уже упоминались весьма характерные для «календарных» святых отношения родства или другие виды взаимоотношений. Вместе с тем в календаре почти нет характерного для народной агиографии отождествления тезоименитых святых, но, напротив, есть тенденция к разграничению праздников в память одного и того же святого, поскольку каждый из них имеет свой атрибутив: Иван Постный – Иван Купальный.

8. **Обрядовые формы почитания** святых в календаре – это запреты и предписания, связанные с датами (например, запрет на прядение и тканье в день св. Параскевы Пятницы и по пятницам).

Календарь, будучи вполне закрытой системой, организованной по своим собственным принципам, таким образом, ориентируется на систему народных представлений о святых, и в частности на агиографические нарративные тексты, тем не менее заимствуя из них не столько содержание, сколько форму – принципы описания временных точек, которые репрезентируются по модели, сходной с моделью репрезентации персонажей агиографических текстов – святых. В фольклорной традиции существует еще ряд областей, в которых квазиагиография выполняет важную роль (заговоры, календарные песни, тексты пародийно-шуточного характера), но это предмет отдельного рассмотрения.



- <sup>1</sup> *Даль В.И.* Словарь живого великорусского языка. 2-е изд. Т. 3. СПб., 1882. С. 381.
- <sup>2</sup> *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. 600 с.; *Попов Р.* Светцы и демоны на Балканите. Сравнительно-этноложко изследване. София: Свят. Наука, 2002. 260 с.; *Некрылова А.Ф.* Святая Варвара в народной культуре // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000. С. 52–65; *Некрылова А.Ф.* «На Ерофея один ерофеич кровь греет» // *Studia ethnologica. Труды факультета этнологии.* СПб.: ЕУ СПб., 2004. С. 166–174; *Некрылова А.Ф.* «Святой Тихон с неба спихан» // *Живая старина.* 2004. № 1. С. 30–32 и др.
- <sup>3</sup> *Некрылова А.Ф.* «На Ерофея один ерофеич кровь греет». С. 166.
- <sup>4</sup> *Толстая С.М.* Указ. соч. С. 377–384.
- <sup>5</sup> Там же. С. 384.
- <sup>6</sup> Каргопольский архив лаборатории фольклористики РГУ (далее – КА). Зап. от А.В. Латкиной (1923–2002) в с. Ухта Каргопольского р-на Архангельской обл.
- <sup>7</sup> КА. Зап. от У.П. Архиповой, 1913 г.р., в с. Саунино Каргопольского р-на Архангельской обл.
- <sup>8</sup> КА. Зап. от З.П. Дьячковой, 1928 г.р., в д. Сварозеро Каргопольского р-на Архангельской обл.
- <sup>9</sup> Все даты даются по старому стилю.
- <sup>10</sup> *Попов Р.* Родственные отношения святых в календарной традиции болгар // Категория родства в языке и культуре. М.: Индрик, 2009. С. 170–183.
- <sup>11</sup> Там же. С. 174.
- <sup>12</sup> Там же. С. 176.
- <sup>13</sup> *Гуляева А.П.* Пастушеская обрядность на р. Паше (традиция и современность) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л.: Наука, 1986. С. 174.
- <sup>14</sup> *Varanowski W.* Niebiański egzekutor dziesięcin – św. Piotr Palikopa // *Кwartalnik Historyczny.* 1969. Т. 76. № 4. S. 897–902.
- <sup>15</sup> *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. III. Пословицы. СПб., 1894. С. 92.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. С. 382.
- <sup>18</sup> Архив топонимической экспедиции кафедры русского языка и общего языкознания УрГУ (далее – ТА УрГУ). Зап. в с. Матвеево Парфеньевского р-на Костромской обл.
- <sup>19</sup> Архив лаборатории этнолингвистики Университета им. Марии Кюри-Склодовской в Люблине, Польша (далее – АЕ UMCS). TN830A/6. Зап. в д. Лопатки Люблинского воеводства.
- <sup>20</sup> КА. Зап. от Е.С. Фалиной, 1928 г.р., в с. Шильда Каргопольского р-на Архангельской обл.

А.Б. Мороз

- 21 Словарь русских народных говоров (далее – СРНГ). Л.: Наука, 1965. Вып. 1. С. 293.
- 22 Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował zespół pod. kier. J. Krzyżanowskiego. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1969. T. 1. S. 813.
- 23 КА. Зап. от И.С. Бриткина, 1917 г.р., в с. Шильда Каргопольского р-на Архангельской обл.
- 24 КА. Зап. от Е.Н. Поповой, 1933 г.р., в с. Труфаново Каргопольского р-на Архангельской обл.
- 25 КА. Зап. от В.В. Мамошина, 1924 г.р., в с. Ошевенск Каргопольского р-на Архангельской обл.
- 26 КА. Зап. от И.В. Никонова, 1949 г.р., в с. Рягово Каргопольского р-на Архангельской обл.
- 27 ТА УрГУ. Зап. в с. Ивачево Кадниковского р-на Вологодской обл.
- 28 ТА УрГУ. Зап. в пос. Фанерный Завод Кадниковского р-на Вологодской обл.
- 29 *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М.: АСТ, 1997. С. 62.
- 30 ТА УрГУ. Зап. в с. Кукушкино Парфеньевского р-на Костромской обл.
- 31 *Mastowska D., Mastowski W.* Księga przysłów polskich. Kęty: Antyk, 2001. S. 257.
- 32 *Толстая С.М.* Указ. соч. С. 108.
- 33 КА. Зап. от А.А. Дьяченко, 1933 г.р., в с. Ухта Каргопольского р-на Архангельской обл.
- 34 СРНГ. Вып. 1. С. 202.
- 35 Там же.
- 36 СРНГ. Вып. 21. Л.: Наука, 1986. С. 231.
- 37 СРНГ. Вып. 1. С. 275.
- 38 Там же. С. 228.
- 39 СРНГ. Вып. 21. Л.: Наука, 1986. С. 231.
- 40 *Каспина М.М.* Иоанн Креститель в Каргопольской народной традиции // Святые и святыни северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции). Каргополь, 2002. С. 83–84.
- 41 *Толстая С.М.* Указ. соч. С. 252.
- 42 Там же. С. 107.
- 43 Там же. С. 110.
- 44 КА, повсеместно.
- 45 *Толстая С.М.* Указ. соч. С. 113.
- 46 АЕ UMCS. TN93B/44. Зап. в д. Хута Люблинского воеводства.
- 47 *Даль В.И.* Словарь. Т. 1. СПб., 1880. С. 164.
- 48 КА. Зап. от В.М. Окуловой, 1938 г.р., в с. Абакумово Каргопольского р-на Архангельской обл.
- 49 ТА УрГУ. Зап. в с. Вохтома Парфеньевского р-на Костромской обл.
- 50 *Mastowska D., Mastowski W.* Księga przysłów polskich. S. 7.
- 51 СРНГ. Вып. 1. С. 294.
- 52 *Mastowska D., Mastowski W.* Księga przysłów polskich. S. 31.

«Календарная агиография»: имя и образ святого в календарных паремийных текстах

- <sup>53</sup> *Ермолов А.С.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 1. СПб., 1902. С. 152.
- <sup>54</sup> ТА УрГУ. Зап. в с. Кукушкино Парфеньевского р-на Костромской обл.
- <sup>55</sup> *Mastowska D., Mastowski W.* Księga przysłów polskich. S. 7.
- <sup>56</sup> КА. Зап. от А.Л. Степановой, 1923 г.р., род. в Могилевской обл., в с. Казаково Каргопольского р-на Архангельской обл.
- <sup>57</sup> *Мороз А.Б.* Святые Русского Севера: народная агиография. М.: ОГИ, 2009. С. 103–138.
- <sup>58</sup> АЕ UMCS. TN830A/7. Зап. в д. Лопатки Люблинского воеводства.
- <sup>59</sup> КА. Зап. от А.А. Лазаревой, 1932 г.р., в с. Рягово Каргопольского р-на Архангельской обл.
- <sup>60</sup> *Mastowska D., Mastowski W.* Księga przysłów polskich. S. 7.
- <sup>61</sup> КА. Зап. от Н.А. Викулиной, 1938 г.р., в с. Абакумово Каргопольского р-на Архангельской обл.
- <sup>62</sup> КА. Зап. от К.Н. Поспеловой, 1923 г.р., в с. Моша Няндомского р-на Архангельской обл.
- <sup>63</sup> СРНГ. Вып. 1. С. 228.
- <sup>64</sup> Там же. С. 261.

М.В. Ахметова

## РУССКАЯ НЕОФИЦИАЛЬНАЯ ТОПОНИМИЯ: ГЕНЕЗИС И УЗУС

В статье рассматриваются разговорные названия населенных пунктов в русском языке. Выделяются прототипы этих названий (вымышленные литературные топонимы, метафоры провинции, фольклорные топонимы, авиационные коды и др.) и основные сферы их употребления. Отдельно рассматриваются неофициальные топонимы авторского происхождения (из художественной литературы и публицистики) и случаи их перехода в разговорную речь (устную и письменную).

*Ключевые слова:* ономастика, топонимия, неофициальные топонимы, разговорная речь, узус, языковая игра, жаргон.

Разговорные названия населенных пунктов в русском языке отмечаются как минимум с XVIII в.<sup>1</sup> По данным Национального корпуса русского языка, топоним *Питер* 'Санкт-Петербург' (сокращение от *Санктпитербурх*) впервые отмечается в ранней редакции «Недоросля» Д.И. Фонвизина (1764), хотя, вероятно, употреблялся и раньше<sup>2</sup>. В словаре В.И. Даля наряду с *Питером* («народное название Петербурга») отмечены также *Можай* («г. Можайск»), *Рамбов* («город Ораниенбаум») и *Шлюшин* («народн. назв. г. Шлиссельбурга»)<sup>3</sup>. «Народные названия» могли появляться и в документах – ср. из указа Екатерины II (1792 г.): «...повелеваем Новикова отослать в Слесельбургскую крепость, а дабы оное скрыть от его сотоварищей, то прикажите везти его на Владимир, а оттуда на Ярославль, а из Ярославля на Тихвин, а из Тихвина в Шлюшин...»<sup>4</sup>

Известны были разговорные топонимы и в советское время. Например, согласно автобиографическому очерку Людмилы Петрушевской «Находка», в 1960-е годы г. Петропавловск в Казахстане

«все местные» называли *Петродыровском*<sup>5</sup>. В.Н. Гельфанд в дневнике (26.10.1941) упоминает «об ужасах бомбежки Минвод [Минеральных Вод] и Невинки [Невинномысска]»<sup>6</sup>. Названия Борисоглебска *Бэбск*, *Бибск* и *Б-бск* встречаются на форумах в записях выпускников Борисоглебского высшего военного авиационного ордена Ленина Краснознаменного училища летчиков им. В.П. Чкалова, учившихся там как минимум с 1970-х гг. Свердловск в 1980-е гг. молодежь могла именовать *Свердликом*<sup>7</sup> и т. д.

Уже в постсоветскую эпоху, с 1990-х гг. происходит своего рода прорыв неофициальных топонимов (далее – НТ) в СМИ и художественную литературу – наряду с жаргонизмами и сниженной лексикой разного плана. Сейчас огромную роль в их распространении играет Интернет.

Интересно, что при переименовании города старый НТ может не уходить из бытования. Например, НТ *Бедный* ‘Спасск Пензенской обл., в 1925–2005 гг. Беднодемьяновск’ сохраняется и после возвращения городу исторического имени, а название *Тетюха* ‘Дальнегорск, до 1973 г. Тетюхе’ живо уже более 30 лет после переименования. В Казахстане, где топонимы казахского происхождения имеют русифицированную версию (в советское время она была официальной), и у славянской, и у казахской версии есть неофициальные варианты, строящиеся по одной модели (ср. *Жез* и *Джез*, *Жезик* и *Джезик* ‘Жезказган, бывш. Джезказган’, *Житипариж* и *Джетипариж* ‘Житикара, бывш. Джетыкара’, *Кост* и *Куст* ‘Костанай, бывш. Кустанай’, *Шим* и *Чим* ‘Шымкент, бывш. Чимкент’ и т. д.)<sup>8</sup>.

НТ привлекают внимание исследователей чаще не как самостоятельное явление, а как частные примеры, иллюстрирующие какие-либо языковые механизмы и процессы, или как отдельные факты субстандартной лексики<sup>9</sup>. В XXI в. НТ фиксируются (хотя и несистематически) словарями<sup>10</sup>. С 2004 г. НТ наряду с другими региональными лексемами и фразеологемами собираются в рамках словарного проекта «Языки русских городов»<sup>11</sup>.

В данной статье будут затронуты некоторые аспекты происхождения и употребления НТ.

Если дореволюционные НТ преимущественно упрощали сложные названия иноязычного происхождения, то в XX в. на них стали влиять новые словообразовательные модели, в частности аббревиация (например, *Желдор* ‘Железнодорожный’, ср. *колхоз* ‘коллективное хозяйство’). В качестве прототипов значительной части бытующих сейчас НТ можно назвать следующие:

1. Трехбуквенные авиационные коды прототипичны для НТ – буквенных аббревиатур. Примечательно, что одни НТ совпадают с этими кодами (например, *ПТЗ* ‘Петрозаводск’, *СХД* ‘Салехард’),

а другие не совпадают (ср. *МГН* 'Магнитогорск' и авиационный код МГС, *ТЛТ* 'Тольятти' и авиационный код ТТТ и т. д.).

2. Картографические и библиографические сокращения (Верх. *Пышма* 'Верхняя Пышма', *СПб.* 'Санкт-Петербург' и т. д.).

3. Официальные и полуофициальные топонимические метафоры наподобие: *Танкоград* – обозначение Челябинского тракторного завода в годы войны, потом перешедшее на сам Челябинск; *нефтеград* – первоначально обозначение г. Стржевой, сейчас – обозначение любого города, основное население которого занято в нефтедобывающей промышленности; *наукоград* – с 1991 г. официальный термин для населенных пунктов с градообразующим научно-производственным комплексом (ср. *Рыбград* и *Рыбоград* 'Рыбинск', *Хитроград* 'Биробиджан' и т. д.).

4. Вымышленные литературные топонимы (*город N*, *Энск*, *Скотпригоньевск*, *Глунов*, *Нью-Васюки*, *Сан-Комарик* и т. д.) и метафоры провинции (*Мухосранск*, *Зажопинск*, *Кислодрищевск* и др.)<sup>12</sup> – ср. *город Ха* 'Хабаровск', *Сан-Рубциско* 'Рубцовск', *Захолуст* 'Златоуст' и т. д.

5. Фольклорные топонимы, то есть именование (как в городской речи, так и в диалектах) отдельных зданий, районов и населенных пунктов по уже существующим топонимам, обычно экзотическим или имеющим политические коннотации – *Америка*, *Сайгон*, *Карабах*, *Шанхай* и т. д.<sup>13</sup> Примечательно, что образование неофициальных названий городов в основном обусловлено фонетикой (*Сингапур* 'Сыктывкар', *Каир* 'Кайеркан' и т. д.), кроме, наверно, одного (*Техас* 'Шымкент').

В зависимости от сферы употребления НТ можно разделить на три группы. О первой можно сказать, что она тяготеет к общей норме, вторая тяготеет к норме региональной, третья отражает групповой узус.

**1-я группа.** Наиболее близки к нормативным единичные традиционные топонимы (прежде всего *Питер* 'Санкт-Петербург', *Нижний* 'Нижний Новгород'). Собственно, от того, что город на Неве – это *Питер*, а город Горький – это *Нижний*, жители советского государства особенно никогда не отвыкали. Название *Ленинград* появилось в 1924 г., а *Горький* – в 1932 г., и в художественной литературе – как в классической, так и советской, но описывающей реалии до переименования (а также и в отражающем эти реалии кинематографе и в фольклоре<sup>14</sup>) эти города обозначались как *Питер* и *Нижний*. С возвращением им исторических названий соответственно в 1991 и 1990 гг. вернулись и исторические НТ; в СМИ они употребляются в нейтральных контекстах (за исключением, пожалуй, сугубо официальных<sup>15</sup>). То же можно сказать об истори-

ческом названии *Вятка* (с 1934 г. Киров), сейчас также являющимся НТ. Популярность Вятки поддерживалась существованием одноименной реки, обозначением региона как Вятки или (Волго-)Вятского и названием ряда продуктов, выпускавшихся заводами Кировской обл. (мотороллер «Вятка» и стиральная машина «Вятка»).

Другой случай – НТ *Минводы* ‘Минеральные Воды’, обусловленный раннесоветской традицией сокращения (ср. также наименования наподобие *Сумтосад*, встречающиеся в документах еще довоенного времени).

Перечисленные НТ общеизвестны на всем русскоязычном пространстве, что для *Питера*, *Нижнего*, отчасти для *Вятки* обусловлено прецедентными текстами, а для *Минвод* – популярностью города как курортного места.

**2-я группа.** Употребление большинства НТ ограничено регионально и распространено среди жителей именуемых городов и соседних населенных пунктов (регионов). Наиболее близки к нормативным прежде всего те из них, что образованы путем сокращения или редукции отдельных частей (Совгавань ‘Советская Гавань’, Луки ‘Великие Луки’ и др., употреблявшиеся в газетах еще советского периода). Разговорные НТ, бытующие прежде всего в молодежной речи, по крайней мере с середины 1990-х гг. начинают «легализоваться» в местных изданиях, например: «Самой красивой девушке Энска [Новосибирска] жить непросто...» («Вечерний Новосибирск», 21.12.2000). Появляются НТ в названиях местных предприятий и СМИ, городских сайтов и др. (универмаг «Мончестер» (Мончегорск), ООО «Кузьма» (Козмодемьянск), газета «Просто Нюрка» (Нерюнгри), листок КПРФ «Красная Долгопа» (Долгопрудный) и др.), порталы Zelek.Ru (Зеленоград > *Зелек*), SemsK.Kz (Семипалатинск > *Семск*) и др.

Локально распространенные, но уничижительные и особенно обценные НТ не имеют возможности употребляться в таких контекстах; их сфера – разговорная речь и интернет-общение (блоги, форумы, чаты).

**3-я группа.** Ряд НТ употребляется в речи социальных групп, которым свойственна особенная мобильность (профессиональные арго водителей-дальнобойщиков, машинистов и т. д., а также, видимо, социолект «командированных»; жаргоны молодежных субкультур – хиппи, ролевиков, фанатов и т. д.). Данные сообщества могут использовать как местные НТ, так и свои собственные – в последнем случае жизнь таких НТ может быть недолгой. Так, в 1970-е гг. у археологов, ездивших в экспедиции в Туву, бытовало обиходное название Кызыла *Козлы*<sup>16</sup>. Или пример, отсылающий

к 1960-м годам: «Одно же время еще строили [железную дорогу] Абайхан-Тайше [т. е. Абакан-Тайшет], вот через это вот, как его, Китай, а потом разругались. Наши-то довели до границы. Это вот у жены брат тут приезжал: “Абахан-тошнит”, – говорил. Не “Тайше”, а “тошнит”. Он мастер по котельной был»<sup>17</sup>.

В 1980-е гг. прежде всего у хиппи были популярны некоторые дореволюционные названия (*Самара* ‘Куйбышев’ и др.), но существовали и собственно хипповские НТ (например, *Кингистон* ‘Кингисепп’ – очевидно, потому что там якобы не останавливаются для автостопа машины; *Джинск* ‘Днепродзержинск’ – ср. значимость джинсов для советских хиппи<sup>18</sup>). Почти исключительно на сайтах футбольных фанатов обнаруживаются НТ *Ижмуртск* ‘Ижевск’ (ср. общ. неофиц. *Ижик*, *И(з)жопск*, *Ежовск*), *Зырга* ‘Агрыз’, *Кирной* ‘Киров’ (ср. общ. неофиц. *Вятка*) и др. В популяризации этих названий большую роль играет активность ижевской группировки «Газовая Гангрена» (фанаты ФК «Газовик-Газпром»), члены которой пишут отчеты о выездах на матчи на собственном жаргоне<sup>19</sup>.

Субкультурные НТ могут отражать известные для сообщества события. Например, Нижний Новгород и Ярославль фанаты называют *Омоновск(-сити)*, объясняя это имевшими в этих городах место столкновениями с ОМОНОм (ср. общ. НТ для Ярославля – *Ярик*, для Нижнего Новгорода – кроме полунормативного Нижний, существуют молодежные *Энэн* и *НиНо*). Такие НТ могут проникать и в более широкий узус, обычно со ссылкой на субкультуру, ср. запись нижегородского блогера по поводу разгона нижегородского Марша несогласных: «Не зря фанаты нашу провинцию называют Омоновск-сити» (2007).

Значимость населенного пункта для представителей определенной группы обуславливает его известность для представителей этой группы, вне зависимости от степени ее мобильности: так, НТ *Кап-Яр* (орфографические варианты – *Капъяр*, *Кап. Яр*) ‘пгт Капустин Яр; расположенный рядом с ним одноименный полигон’ военные знают повсеместно.

Реже для социолекта характерен не топоним, а производное от него слово: так, по-видимому, исключительно среди студентов располагающегося в г. Долгопрудном (НТ *Долгона*) Московского физико-технического университета местные жители носят собирательное название долгопа (ср. общ. неофиц. *долгопы* и *долгоповцы*, *долгопчане*, *долгопники*; офиц. *долгопрудненцы* и *долгопрудницы*).

Отдельно стоит сказать о НТ авторского происхождения. Топонимы-псевдонимы иногда выходят за рамки литературного творчества или публицистики. Например, существует устойчивое пред-



ставление, что Ф.М. Достоевский, в 1854–1859 гг. отбывавший ссылку в Семипалатинске, назвал этот город *Семипроклятинском*. Впрочем, в творчестве писателя этого пейоративного наименования обнаружить не удалось. Если выяснится, что *Семипроклятинск* действительно бытовал в речи во времена Достоевского, то он окажется, пожалуй, первым дореволюционным НТ, образованным путем не сокращения, а семантического изменения, как результат «ономастического шаржирования» (термин И.В. Крюковой)<sup>20</sup>. Название Ростова-на-Дону Ростов-Дон восходит к песне военных лет «Ростов-город» (сл. А. Софронова, муз. М. Блантера, 1941) и иногда совершенно отрывается как от песни, так и от коннотаций, связанных с войной, ср.: «Модница-архитектура рвется замуж за старый купеческий *Ростов-Дон*» (газ. «Вечерний Ростов» (Ростов-на-Дону); 02.06.2006). НТ *Невоград* ‘Петербург’ распространился с легкой руки А.И. Солженицына, предложившего в 1990 г. так назвать Ленинград<sup>21</sup> (а скорее, с легкой руки растиражировавших это предложение журналистов). Кстати, наиболее активно *Невоград* употребляется сейчас неоязычниками-родноверами, которым претит называть город по имени христианского святого. Китайское название Москвы *Мосыкэ* вошло в употребление благодаря литературному циклу «Евразийская симфония», созданного группой авторов под псевдонимом «Хольм ван Зайчик».

Оправданно возводить происхождение ряда НТ к фольклору. Вероятно, название Перми *Спермь* восходит к анекдоту («Ты откуда? – С Перми. – А где это, Спермь? (вариант: Хороший город Спермь!)»), а название Барнаула Аул – к присловью-дразнилке («На горе / под горой стоит аул – это город Барнаул»).

Не все топонимы-псевдонимы покидают пределы родных текстов, а те, которые покидают, могут оставаться сугубо литературными (публицистическими) или же употребляются в живой речи окказионально. Например, искандеровский *Мухус-Сухум* живет исключительно в художественной литературе, обязательно связываясь с именем его автора<sup>22</sup>; как это ни удивительно, актуализация этого топонима в речи не произошла даже в связи с общественным интересом к политическим событиям в Абхазии. Именования Красноярска *Красноямском* и *Краснотырском*<sup>23</sup> встречаются в Интернете прежде всего в сатирической публицистике (красноярское ИА «Хорох-Пресс», газеты – норильский «Норильчанин» и дудинская «Таймырка») и намного реже – в блогах и форумах; в то время как *Будинка* ‘Дудинка’ пока попадает исключительно на страницах упомянутой «Таймырки».

Показательна судьба топонима *Волобое*, впервые появившегося в передаче «Красная стрела» (ТК «НТВ», 2003–2004 гг.). Так назы-

валась станция, на которой вели политические дискуссии анимированные персонажи Хрюн и Степан. После закрытия передачи Хрюн и Степан переселились в эфир радио «Эхо Москвы», а станция Волобое переместилась на страницы «Новой газеты», в рубрику «Волобойские вести» (с 2009 г. – «Станционный смотритель»). Если в передаче Волобое сохраняет хоть какую-то связь с прототипом (оно находится между Москвой и Петербургом, а изображение вокзала скопировано с бологовского)<sup>24</sup>, то в газете оно превращается в абсолютно условный локус. Если Волобое 'Бологое' и появляется в живой речи, то это речь не местного жителя и даже не жителя областного центра – Твери.

Другой интересный случай – топоним *Кондожоп* 'Кондопога'. Он вышел из-под пера журналистов центральных СМИ<sup>25</sup>, освещавших конфликт в Кондопоге августа–сентября 2006 г. (возможно, появление топонима обусловлено «ошибочным» прочтением прилагательного *кондопожский*). «Яндекс» до сентября 2006 г. этого НТ не фиксирует; мои коллеги из Карелии также не слышали его до конфликта<sup>26</sup>. Но вскоре после конфликта топоним начинает употребляться, причем даже жителями Карелии (например, на форуме «Рыбалка в Карелии» житель Петрозаводска комментирует пейзажную фотографию: «На заднем плане типа Кондожоп»). Впрочем, употребляется он главным образом в связи с событиями 2006 г., а само слово *кондожоп*, наряду с *кондопогой*, становится нарицательным, в значении 'столкновение между славянами и кавказцами' (ср. ходынка 'давка в толпе', чернобыль 'техногенная катастрофа' и т. д.).

Некоторые НТ употребляются окказионально, особенно образованные по модели метафор провинции наподобие *Мухосранска*. Таким окказиональным образованием является, например, *Мухозаводск* 'Петрозаводск' (в речи лично знакомого мне жителя Петрозаводска). Выявление окказионализмов на материалах Интернета иногда затруднительно, учитывая, что разные населенные пункты обладают разной величиной, разным количеством жителей (и, соответственно, разным количеством пользователей Интернета) и разной значимостью, что напрямую влияет и на число упоминаний их неофициальных названий в Интернете. Отчасти маркером «неокказиональности» является существование образованных от данных топонимов прилагательных и хоронимов: например, употребимость названия *Кувьркан* 'Кайеркан' («Яндекс» находит всего 2 документа) подтверждается наличием в выдаче «Яндекса» слов *кувьрканский* и *кувьрканцы* в релевантном значении.

В целом можно говорить о трех основных мотивациях образования НТ: во-первых, сокращение (если учитывать, что разговор-

ная речь вообще стремится к упрощению); во-вторых, освоение, выражение фамиллярного отношения к городу; а в-третьих, языковая игра. Наблюдаемое с конца XX в. необыкновенное распространение НТ можно объяснить следующими факторами:

1. Языковая революция конца 1980–1990-х гг.
2. Массовая рефлексия над названиями населенных пунктов, в качестве причин которой можно назвать повышение географической мобильности жителей позднесоветского и постсоветского пространства и геополитические процессы, происходящие у них на глазах.
3. Широкое распространение интернет-коммуникации, облегчившее (если не сказать сделавшее доступным) одновременное общение больших групп людей из разных регионов.

#### Сокращения

СВЯ – Социальные варианты языка: Материалы междунар. науч. конф. (Нижний Новгород: ННГЛУ им. Н.А. Добролюбова).

СГФ – Современный городской фольклор. М.: РГГУ, 2003.

ЭОЭ – Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Материалы междунар. науч. конф. Екатеринбург, 8–12 сентября 2009 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009.

#### Примечания

<sup>1</sup> А если учитывать народно-этимологические русифицированные версии иноземных топонимов, то можно говорить и о более раннем времени – ср. распространенные в XVI–XVII вв. названия наподобие Стекольна ‘Стокгольм’ и т. д. (см.: *Щеглов Д.* Кто были варяги-русь, то есть что мы такое? Разбор мнения г. Костомарова о жмудском происхождении первых князей // Отечественные записки. 1860. Т. СXXXI. Июль. Отд. 1. С. 179).

Соблазнительно также видеть влияние неофициальной топонимии на средневековые именованья русских городов: например, г. Торжок до закрепления этого названия (XIII в.) в источниках обозначался как Новый Торг и Торжец (этим соображением я обязана С.В. Кулланде). Впрочем, это требует дополнительного историко-текстологического исследования.

<sup>2</sup> По мнению Е.М. Поспелова, Питер получил распространение до 1724 г. (*Поспелов Е.М.* Историко-топонимический словарь России. Досоветский период. М.: Профиздат, 2000. С. 162).

<sup>3</sup> *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: М.: Русский язык, 1981–1982. Т. 2. С. 338; Т. 3. С. 115; Т. 4. С. 57, 640.

<sup>4</sup> Материалы о преследовании Новикова, его аресте и следствии // Новиков Н.И. Избранные сочинения. М.; Л.: ГИХЛ, 1961. С. 601.

- <sup>5</sup> *Петрушевская Л.* Истории из моей жизни: [Автобиографический роман]. СПб.: Амфора, 2009. С. 173.
- <sup>6</sup> *Гельфанд В.Н.* Дневники 1941–1946 гг. [Электронный ресурс] // Сайт «Военная литература» (со ссылкой на электронный журнал «Самиздат», 2004). [2001–2009] URL: [http://militera.lib.ru/db/gelfand\\_vn](http://militera.lib.ru/db/gelfand_vn) (дата обращения: 03.01.11).
- <sup>7</sup> Благодарю Е.Л. Березович за эту информацию.
- <sup>8</sup> Сложно сказать, существовали ли эти НТ параллельно в советское время, или это следствие тюркификационной политики правительства Республики Казахстан.
- <sup>9</sup> См., напр.: *Гарбовская Н.Б.* Онимные и отонимные образования в современных масс-медийных текстах: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Майкоп, 2006; *Жемерова С.Б.* Социолект автостопщиков // Диалектные модели в современном городском просторечии // СВЯ – II. 2003. С. 150–151; *Крюкова И.В.* Ономастическое шаржирование // ЭОЭ. С. 147–149; *Никандрова И.В.* Аббревиация в молодежном сленге: усечение слов // СВЯ – V. 2007. С. 52–55.
- Непосредственно неофициальной топонимии посвящены работы: *Беликов В.И.* Статистический анализ неофициальной топонимии // ЭОЭ. С. 25–28; *Ахметова М.В., Кулешов Е.В.* Способы образования неофициальных названий городов // ЭОЭ. С. 17–18.
- <sup>10</sup> *Левашов Е.А.* Географические названия. Прилагательные, образованные от них. Названия жителей: Словарь-справочник. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000; *Лунатов А.Т., Журавлев С.А.* Региональный словарь русской субстандартной лексики (Йошкар-Ола. Республика Марий Эл). М.: ООО «Изд-во ЭЛПИС», 2009.
- <sup>11</sup> Языки городов – Словарь диалектов русского языка [Электронный ресурс]. [М.: АБВУУ, 1996–2011]. URL: <http://www.lingvo.ru/goroda> (дата обращения: 03.01.2011).
- <sup>12</sup> См. подробнее об этом: *Белоусов А.Ф.* «Символика захолустья» (обозначение российского провинциального городка) // Геопанорама русской культуры: Провинция и ее локальные тексты. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 457–482.
- <sup>13</sup> См.: *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007. С. 176–205; *Клубков П.А., Лурье В.Ф.* Разговорные топонимы как явление фольклора // СГФ. С. 450–459; *Подюков И.А.* Современное городское топонимическое творчество (на материале неофициальной урбанонимии Перми) // СГФ. С. 472–473.
- <sup>14</sup> Ср. также клише, красный Питер, из раннесоветской риторики.
- <sup>15</sup> Показательно интервью 06.07.2007 на радио «Эхо Москвы» с губернатором Санкт-Петербурга В.И. Матвиенко, где интервьюер употребляет слова «Питер» и «питерский», а Матвиенко – только «Петербург», «Санкт-Петербург» и «петербургский», например: «А. Венедиктов: А что есть в Питере, кроме “Зенита”? В. Матвиенко: Вы знаете, мы сохранили очень много в Петербурге» (Интервью с Валентиной Матвиенко. Эхо Москвы [06.07.2007] [Электронный ресурс] // Сайт Inter-view.org: беседы с интересными людьми [М., 2008–2011]. URL: <http://inter-view.org/inv/120.html> (дата обращения: 03.01.2011)).

- <sup>16</sup> Благодарю за эту информацию Ю.Е. Березкина.
- <sup>17</sup> Зап. автор статьи и В.В. Головин от А.Г. Морозова, 1925 г.р. (г. Бологое Тверской обл., 2005 г.).
- <sup>18</sup> Хелп! [Опрос в сообществе ru\_hippy блога «Живой журнал»] [2009]. URL: [http://community.livejournal.com/ru\\_hippy/922312.html](http://community.livejournal.com/ru_hippy/922312.html) (дата обращения: 09.01.2011).
- <sup>19</sup> См.: Официальный сайт Ижмуртского фан-движения «Газовая Гангрена» [Электронный ресурс]. [2002–2011]. URL: <http://www.gaz-gangrena.narod.ru> (дата обращения: 30.01.2011).
- <sup>20</sup> Впрочем, ср.: «Кому Переславль, а мне Гореславль» из «Послания Даниила Заточника» (редакция XIII в.). По понятным причинам о том, насколько топоним Гореславль является окказионализмом, судить нельзя, однако антропоним Гориславич как личное имя (прозвище), в частности князя Олега Святославича, был в средневековой Руси довольно распространен (См.: Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 1. Л.: Наука, Ленингр. отделение, 1965. С. 169).
- <sup>21</sup> *Поселов Е.М.* Имена городов: вчера и сегодня (1917–1992): Топонимический словарь. М.: Русские словари, 1993. С. 129.
- <sup>22</sup> Ср. у А.М. Городницкого: «И безлик этот город, где мы появились и жили, / Где летит самолет с золотой звездой на крыле, / И завидую я уроженцу Чегема Фазилю: / Он вернется в Мухус и к родной прикоснется земле» («Эта тяга к обычаям в малых кавказских народах...», 1983), «...Здесь старики, поглаживая ус, / Припомнив вновь о самообороне, / Поведают, как грабили Мухус» («Абхазия», 2003); у Д.Л. Быкова: «Представители власти двуглавой, возродившая Советский Союз, посетили овеянный славой изумительный город Мухус\*». <...> [примеч.:] \*Название Сухума в творчестве Фазиля Искандера» (Новая газета. 17.08.2008).
- <sup>23</sup> Очевидно, по аналогии со знаменитым «тыблоком» из рассказа А.И. Пантелеева «Буква “ты”» (1945).
- <sup>24</sup> О возможных причинах того, почему прототипом станции Волобое стало именно Бологое, см.: *Ахметова М.В., Лурье М.Л.* Бологое: между столицей и столицей // «Во глубине России...»: Ст. и материалы о русской провинции: XIX Фетовские чтения (Курск, 7–9 октября 2004 г.). Курск: Курск. гос. ун-т, 2005. С. 165–177.
- <sup>25</sup> См.: «"Кондожопа" как зеркало русского бунта» [заголовок статьи] («ИА Stringer», 06.09.2006; автор Елена Токарева); «А вот что происходит в обществе, в котором нет ни закона, ни родовых понятий? Происходит, извините, Кондожопа» (газ. «Комсомольская правда», 26.09.2006; автор Юлия Латынина).
- <sup>26</sup> См. также комментарии к статье: *Токарева Е.* «Кондожопа» как зеркало русского бунта [Электронный ресурс] // Stringer – информационное агентство. Колонка комментатора [2006]. URL: <http://www.stringer.ru/publication.mhtml?PubID=6388&Part=46&Page=0> (дата обращения: 09.01.2011).

М.М. Каспина

### КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ И ФОЛЬКЛОР В ВОСПОМИНАНИЯХ ЕВРЕЕВ УКРАИНЫ

Данная публикация основана на полевых материалах, которые были записаны в ходе экспедиций в Подолию (города Тульчин, Могилев Подольский) и на Буковину (Черновцы, Хотин, Сторожинец, Новоселица) в 2004–2009 гг. По результатам анализа интервью о календарных обрядах и фольклоре в среде восточноевропейского еврейства выявляются устойчивые повторяющиеся мотивы, отражающие яркие детские впечатления информантов о довоенных традициях, связанных с отмечанием еврейских праздников. Несмотря на явно редуцированную общую картину, эти рассказы отражают современное состояние коллективной памяти о традиционной восточноевропейской культуре, переживающей сложные процессы модификации. Через детские воспоминания транслируется историческая память о самых устойчивых деталях традиционной культуры.

*Ключевые слова:* еврейский фольклор, календарные обряды, детская память, народный календарь.

Данная публикация основана на полевых материалах, которые были записаны в ходе экспедиций в Подолию (города Тульчин, Могилев Подольский) и на Буковину (Черновцы, Хотин, Сторожинец, Новоселица)<sup>1</sup>. Выбор Подолии и Буковины в качестве места проведения экспедиций объясняется тем, что здесь до наших дней сохранилась некоторая доля старожильческого еврейского населения, носителей аутентичной этнокультурной и языковой традиции. Во время Второй мировой войны эти регионы оказались под румынской оккупацией (зона Транснистрии). Несмотря на то что румынские оккупационные власти уничтожили евреев в нескольких городах, а население остальных загнали в гетто и концентрационные лагеря, значительная часть еврейского населения

пережила оккупацию. Таким образом, после войны юго-запад Винницкой и северо-запад Одесской областей Украины оказались одним из немногих регионов, где сохранились «этнографические» еврейские общины. На юго-западную Украину также переехали многие евреи из городов и местечек соседней Бессарабии, выжившие после войны. При этом евреи Буковины и Бессарабии до 1940 г. жили на территориях, входивших в состав Румынии, где не было советской власти. Разговаривая с такими информантами, которые родились в 1920–1930-х г., мы можем зафиксировать уникальные воспоминания о довоенной и досоветской еврейской традиционной культуре, где не была разрушена система традиционного еврейского образования, соблюдались религиозные обычаи, действовали синагоги и хедеры. До начала войны нашим собеседникам было по 10–15 лет, и они успели застать живую ту восточноевропейскую еврейскую традицию, о которой их сверстники, живущие на территории Советского Союза, уже слышали только от старших родственников или читали в художественной литературе.

Еврейский календарь, который, будучи лунно-солнечным, рассчитывается по достаточно сложной системе, всегда был важным консолидирующим фактором для еврейских общин. Евреи, с которыми мы проводим интервью, большую часть своей взрослой жизни прожили в нееврейском окружении, и поэтому им необходимо было поддерживать связи с религиозными авторитетами своей общины, чтобы знать – когда наступает в этом году тот или иной праздник, в какие дни соблюдать пост, когда идти на кладбище помянуть умерших. Однако основная мотивировка, почему следует отмечать тот или иной праздник, у большинства наших информантов звучит одинаково – так делали мои родители, и я так буду делать. Не раз по ходу наших интервью мы замечали, что разговор о еврейских праздниках начинается в подтверждение или отрицание собственной национальной или религиозной идентичности информантов: «мы этого ничего не соблюдали, только на Пасху мацу покупали...»; «моя бабушка все праздники соблюдала, а мы...»; «мама не была религиозная, но она все отмечала...»

Целью настоящей работы будет не столько реконструкция тех или иных календарных обрядов в среде восточноевропейского еврейства, сколько выявление ярких детских впечатлений о довоенных традициях отмечания еврейских праздников. Реконструкция вряд ли возможна, учитывая, что мы имеем дело с информантами – переселенцами из разных мест, в каждом из которых были свои локальные варианты восточноевропейской еврейской традиции. Кроме того, в целом ашкеназские еврейские календарные обряды и обычаи довольно неплохо изучены и описаны как в художе-

ственной и мемуарной, так и в научной литературе: см., например, рассказы Шолом-Алейхема, И. Башевиса Зингера, посвященные годовому циклу, воспоминания П. Венгеровой, И. Котика, монографии М. Зборовского, Е.Э. Носенко, Гутмана и др.<sup>2</sup> Мы же попытаемся выявить механизмы детской памяти, хранящие знания о традиционной культуре, вычленив наиболее запоминающиеся элементы традиции, понаблюдать за их частотностью. Изучение коллективной памяти неизбежно должно иметь междисциплинарный характер, который затрагивает историю, психологию, фольклористику, культурную антропологию<sup>3</sup>. Мы, в рамках данной работы, будем опираться на нарративы о еврейских календарных обрядовых практиках и на календарный фольклор, обращая внимание на устойчивость основных вербальных средств для выражения и передачи детской памяти.

#### **Участие детей в праздничных церемониях**

Поскольку разговоры о довоенных еврейских традициях затрагивают самые ранние, детские воспоминания наших информантов, не удивительно, что одними из самых ярких впечатлений от календарных обрядов являются рассказы о непосредственном участии детей в праздничных действиях.

Так, в цикле осенних праздников особенно выделяется обряд капорес – перед Йом Кипуром, Судным днем было принято крутить над головами всех членов семьи живую курицу, на которую переходили все грехи. Потом курицу резали и отдавали бедным или ели сами. В рассказах об этом обряде мы часто фиксируем воспоминания именно о детских впечатлениях:

Я знаю, что мама мне крутила курицу. [...] Да, а капурэ. А капурэ. А капурэ-хиндл [курицу искупления. – М. К.]. Так мама мне крутила над головой, это на... [...] На Йон Кипер. Крутила мне над головой, э... «Дир цим лебн, им – цим тойт. Дир цим лебн, им – цим тойт. Дир цим либм, им – цим тойт». Тебе к жизни, ему к смерти. Тебе к жизни, ему к смерти. Крутила над ей и мне, крутила над головой (Chern\_06\_014\_Ivankovitzer).

Капурес, шлугэн капурэс – это есть такое, перед новым годом, покупают курочек, мама покупала мне, Рае, Давидке. Дедушка говорил молитвенные слова, и мы шлугэн капурэс и, это, резали, давали беднякам. Это называлось шлугэн капурэс на простом языке, а на таком, более – капора называется. [...] Чтобы эта курица забрала все плохое, что тебе может быть. [...] Дедушка крутил и говорил слова, а потом бедному давали деньги и курицу, чтобы он себе имел на праздник (MP\_08\_022\_Nayberg).

Второй осенний праздник, который запечатлелся в памяти наших информантов, – Симхат Тора или Симхес Тойре, когда дети



приходили в синагогу, нарядно одетые, и приносили с собой красиво украшенные флажки:

Когда Симхат-Тора, есть такой Симхат-Тора, так теперь маленькие флажки имели, ну, маленькие дети, конечно, и красное яблочко туда на стерженек идем такие, такие мы гордые, что имеем такой флажок с красным яблочком (Novosel\_09\_06\_Kurpnik).

Я помню, были флажки, ну как, я, ну я ж говорю, что мальчики идут, но у нас не было мальчиков. И были такие флажки из бумажки, тонкие, а были такие флажки с картона, там все разрисовано, все наши вот эти; и надо было сверху красное яблочко и свечку. Я знаю, шо у меня тоже был, значит, такой флажок, яблочко красное сверху и свечка, и... и в синагогу идешь, и вот это когда крутят... [А что нарисовано на флажках?] На флажках нарисована вся наша... история, наши эти вот... ну, как говорят, сорви наши все предки, предки! Нарисованы там – и где-то подписано, все на, не могу запомнить, когда ребенка... [А они покупались, или сами делали такие флажки?] Не-не. В магазинах все было, именно к празднику, в магазинах. [И вот эти флажки на какой праздник делались?] И на Симхас-Торе (Chern\_07\_024\_Koifman).

Из оставшихся календарных дат еврейского годового цикла можно, пожалуй, выделить еще два: Пурим и Песах, связанных с непосредственным участием детей в праздничном ритуале и, соответственно, запомнившихся нашим информантам.

С Пуримом связаны воспоминания о маскарадных костюмах и театрализованных представлениях, которые устраивались до войны в тех городах и местечках, откуда родом наши информанты. Вот как вспоминает праздник Пурим информант, родившийся в г. Хотине:

Ходили ряженые. Собирались несколько евреев, надевали маски, ходили по домам, устраивали мини-представление или концерт. Движущим стимулом было то, что им давали несколько копеек – это бедные люди собирались, – заходили, пели несколько песен: царица Эсфирь... Эстер... Эстер-а-малке, Умен-а-руше [Аман – злодей. – М. К.]...» (Chern\_07\_017\_Gurfinkel).

Обычно мы встречаем подробное описание именно тех масок и костюмов, в которые наряжались сами наши собеседники или их друзья, когда они были детьми – в служанку Эстер, у которой было шелковое платье и веер, чтобы обмахивать им царицу (Chern\_08\_01\_Averbukh), в Эстер, в Амана (Chern\_07\_04\_Katz), разрисовывали картонные маски и приклеивали к ним бороды (Chern\_07\_024\_Koifman). Но иногда в памяти наших собеседников сохраняются и более подробные описания пуримских костюмов:

М.М. Каспина

Я помню. Я был очень маленький, еще помню один – один был, маска была одна, значит, одна маска была Моше Рабейну, когда принял Тору, носит тут все это [показывает на плечо], чтобы не убивать, чтобы не воровать, чтобы вот все эти 10 запретов, ну, фактически, не все 10 запретов, а все 10 заветов Божеские. Вот такое я видел. А потом видел маску лошадь из картона, вел, один вел лошадь эту, а в середине лошади там два человека, значит. Вот да, такие дела были. Была бригада, которая ходила, танцевала из дома в дом. Они одевались разными одеждами: и молдованскими, и австрийскими. Да, да, да. Вот такие дела – Пурим было (Novosel\_09\_06\_Krupnik).

Тексты, которые было принято исполнять во время таких представлений, то есть сами тексты еврейского народного театра, в памяти наших информантов, увы, не сохранились. Однако несколько фраз, которые исполняли дети при входе в дом во время посещения еврейских домов, требуя себе награды за то, что пришли, помнят многие. Эти фразы варьируются, но общий смысл их один: сегодня Пурим, завтра уже нет, дайте нам деньги и прогоните нас вон: «A giter Pirim! Malah! Hant iz Pirim, morgen iz us, git mir a gratze, un vorft mi arus!» (Chern\_05\_02\_Gimmelbrand), «Haint iz Pirim, morgen iz us, git unz a griven un me varft unz arus!» (Chern\_05\_01\_Shternberg).

Пасхальные обычаи и обряды тоже оставили яркий след в памяти наших информантов. Часто вспоминают, как детьми они принимали участие в подпольной выпечке мацы, рассказывают о почетной обязанности, которая доставалась детям: протыкать в тонком тесте дырочки колесиком от часов или вилкой<sup>4</sup>.

Вот такой, значит, я еще была ребенком, я помню, у нас еще досталось это, доска осталась, на которой – к нам приходил дедушка, ну, для меня он дедушка. Вот, он сам был уже пожилой достаточно, а щас его могила, он уже совсем старый. Пекли у нас дома мацу. И я колесиком проводила вот эти вот линеечки по, по этим квадратикам (Chern\_06\_14\_Kornblit).

Важнейшим событием празднования Песаха называют обычно пасхальный седер, устраивавшийся в довоенное время. Вспоминают общую церемонию, роли основных участников и, конечно, свои роли – что должны были делать дети. Часто сравнивают отца, ведущего седер, с царем:

Папу сажали на диван, вот, значит, он садился на пол на перине, чтоб ему мягко было, по бокам подушки, сзади подушки, он как царь сидел, мама тоже была красиво одета, стол красивый, три мацы накрыты красивыми полотенечками» (Chern\_07\_04\_Katz); «Самый красивый Сейдер.

Я помню как мама делала два стула, подушка и это для отца... как царь, это ... на столе было три мацы... (Chern\_07\_020\_Lebenzon).

Отмечают, что у детей были особенные маленькие стаканчики, поскольку на Песах положено выпить четыре бокала вина:

Последний сейдер довоенный я помню очень хорошо, я и брат, мы все сидели за столом. Детям наливали такие маленькие стаканчики вина. Это надо было выпить. [Это всем и детям тоже нужно было выпить?] Да, да. Дети тоже пили. Взрослые пили большие бокалы, а дети маленькие такие. Было интересно, конечно, было много евреев. (Chern\_07\_04\_Katz). В некоторых домах до сих пор сохранились такие детские стаканчики.

В течение праздника дети должны были задать взрослым четыре ритуальных вопроса «фир кашес» о том, чем отличается пасхальная ночь от других ночей. И вплоть до наших дней многие наши информанты помнят наизусть эти вопросы. Часть может их произнести на иврите, а большинство – на идише:

Так как у нас мальчиков не было, не – был сын – так они уже были женаты, то я спросила эти четыре. [...] Tote, ikh wil dikh freygn di fir kashes. Di ershte kashe wil ikh dikh freygn. Farvus ole tug fin a gonts yur wiln mir esn khumets, wiln mir esn motse, oder didozike teg fin yontef esn mir nor motse? Hob ikh dikh gefregt eyn kashe [Папа, я хочу задать тебе четыре вопроса. Первый вопрос – почему во все дни года мы едим хлеб и мацу, а в эти дни праздника мы едим только мацу] (Chern\_05\_01\_Shternberg).

Хотя эти вопросы положено задавать мальчику, нередко случалось так, что их задавали и девочки, если они были самыми младшими или если в семье не было мальчиков. Один раз нам удалось записать даже шуточный вариант таких вопросов, которые были очень популярны в фольклорной традиции евреев Подолии и Бессарабии в довоенное время:

А я вам расскажу несколько этих самых... Кашес! Только это такие каши, не религиозные, как, «A top ot a lokh – di waser e... rint arois. A galosh ot a lokh – di waser rint arain». [Почему у горшка дырка – вода из него вытекает, а у галоши дырка – вода в нее втекает] А второй, подожди, а второе как? Ага! «A top ot an oyer. Hengt». Висит. «Di ost tswei oyer un hengst nit!» [...] Горшок имеет ну, кастрюля имеет, это самое, одно ухо. И висит. Ты имеешь два уха – и не висишь! [...]. Вот такие это для юмора (Chern\_06\_014\_Ivankovitzer).

Ритуальные формулы и фольклорные тексты, выученные в детстве, надолго сохраняются в памяти наших информантов, помогая восстановить ход довоенных праздничных обычаев.

### Подарки

Еще одним важным механизмом сохранения детской памяти, помимо рассказов о собственном участии в праздничных церемониях, являются воспоминания о подарках, которые принято было дарить детям на определенные праздники. Таких праздников было три: Ханука, Пурим и Песах.

По обычаю, в ночь на четвертый или пятый день Хануки родственники дают детям независимо от их возраста «ханукальные деньги» (на идише это называется «хануке гелт» или «хонеке гелт», в зависимости от различных диалектов языка). Наши информанты вспоминают, как они на Хануку ходили с маленькими «торбочками» по всем еврейским домам в своих местечках, а им дарили мелкие монетки и угощали конфетами и пряниками:

Хонеке – это надо было дать сладости детям и жечь свечи, каждый день – добавка. Тоже подарки надо дать – хонеке-гелт, это не просто так. Праздничные деньги. Каждому надо было дать. Мама вынуждена была всегда менять крупные деньги, чтобы было, что им давать (Chern\_05\_02\_Gimmelbrand).

И до сих пор словосочетание «хонеке гелт» осталось в памяти наших информантов как ключевой термин, который помогает им вспомнить сам праздник и традиции, с ним связанные.

Второй день в году, когда принято было посылать детей ходить по домам родных и знакомых за подарками и сладостями, – Пурим. Как и на Хануку, для таких подарков был особый термин – «шалахмунес» – праздничное угощение, состоявшее обычно из традиционных ументашей – треугольных печений с маком или вареньем и конфет.

На Пирим шалахмунес разносили дети, обязательно. Дети носят сладенькое, эти подарки несут (Chern\_07\_04\_Katz).

Скорее всего, наши информанты сами как раз и были теми детьми, которым поручалось разносить подарки и угощения.

«[А на праздник Пурим обменивались пирогами?] Да. Это было принято у евреев. Это делалось между евреями. [А кого посылали?] Посылали своего мальчика, который уже ориентировался на улице, которого можно было отпустить. Он относил угощение в другой дом, и там ему давали ответное угощение» (Chern\_09\_08\_Gurfinkel).

И еще один праздник в еврейском календаре связан с получением подарков – это Песах. Однако если на Хануку принято дарить деньги, а на Пурим сладости, то к Песаху старались подарить детям новую одежду и обувь: «Вот даже на праздник папа всегда... и с мамой покупали нам платичко, туфельки новенькие обязательно»

(Tul\_05\_Katzman). Часто сквозь детские воспоминания о празднике проскальзывают более поздние, уже взрослые мотивировки, в которых поступки родителей получают рациональные объяснения:

А родители старались в этот день купить детям – нас же пятеро, а работал один отец, мама болела, – так старались сложить так денежки, чтоб на Пейсах купить каждому ребенку обновку. Это не были такие обновки, как сейчас, мы не были такими избалованными. Но что-то было, каждый старался так хорошо вести себя, чтобы все-таки обновка была, хоть какая, но чтоб она была. Я помню, папа покупал парусиновые туфельки, что можно было тогда купить, но и то – смотря кому, старшим парусиновые туфельки, младшие носили уже то, что досталось от старших, – чистили, гладили, приводили в порядок, но каждому что-то было, кому рубашечка, кому туфельки, кому носочки, каждому... Но всех детей одевали с ног до головы чистенько, опрятненько, чтобы мы чувствовали, что это праздник (Chern\_07\_04\_Katz).

#### Антиповедение

Немаловажным фактором, способствующим сохранению в памяти тех или иных традиций, является элемент антиповедения, который присутствует в некоторых еврейских календарных обрядах. Осознанное нарушение привычных повседневных норм, разрешенное в строго определенное время, запомнилось и отложилось в памяти наших информантов подчас ярче, чем сами нормы. Мало кто из них может сказать, с чем связан в еврейском календаре день 9 ава, посвященный скорби по поводу разрушения первого и второго Иерусалимского храма. Тем не менее почти все наши собеседники помнят, что в этот день было принято кидаться репейниками и колючками. Причем, если в традиционной мемуарной еврейской литературе этот народный обычай был связан с представлениями о том, что репейники кидают в бороду и одежду скорбящим старикам в синагоге (то ли для того, чтобы увеличить их скорбь по разрушению храма, то ли просто для развлечения)<sup>5</sup>, в современных воспоминаниях речь почти всегда идет о том, что так шалили дети и играли они друг с другом:

ФЛ: На Тишебов бросают, как они называются, бейрелех. СД: А, аф Тишебов? [Бузикес? Берелех?] ФЛ: Берелех, да. [Это репейники?] Колючки, да, да, да. СД: Дети играли. ФЛ: Дети играли и бросают друг в друга. [Друг в друга, да?] Да, они цепляются» (Khotin\_07\_02\_Vaysman); «[А Тишебов был такой праздник?] Да! Собрали эти берлах! И бросали девочкам в волосы, да. Это Тишебеов. Это между прочим, праздник не веселый. Я уже и забыл, почему мы празднуем Тишебов (Novosel\_09\_06\_Krupnik).

Иногда некоторые информанты даже вовсе путают праздники Тишебов – 9 ава и Лагбоймер – 33-й день после Пасхи, но сам факт нестандартного поведения надолго сохраняется в памяти:

Лагбоймер – знаете, что делают? Это, дети играют и вот, есть эти, репейки, как называются, вот эти вот – и, знаю, мальчики всегда сорвали это и в девочках в волосы, никак накру... Да! Накрутили, а потом надо было даже отрезать кусочек волос. Потому это всем, ребята бегали за девочками. Вот шо ж их волосы, да. Лагбоймер. [... А Тишебов?] – Ну, Тишебов – вот это... Тишебов – вот это, когда... эти, репейки, в... [А. Так на Лагбоймер или на Тишебов?] ...Не знаю, или Тишебов, или это. Ну, видите, все это все праздники. Я уже забыла (Chern\_07\_024\_Koifman).

Попытки выяснить мотивацию такого странного поведения, к сожалению, ни к чему не приводят. Женщина, которая вспомнила и рассказала нам на идише, как ее сестра попала колючкой раввину в бороду и как ее наказали за это, не смогла объяснить – с чем связана такая традиция:

[А это разрешали делать, или это считалось не хорошо?] Нехорошо, конечно не...наказывали... Он так ее наказывал, что будь – будь – она была такая что... [А это только дети делали?] Да, только дети. [Именно в этот день?] Да, в этот день, только дети... [Ну, а как же все-таки объясняли, почему так делают?] Тоже я думала, чего? (Chern\_06\_09\_Zherebetzkaya).

Мы видим, что в детской памяти хранится только сам факт нетипичного поведения сверстников, без мотивировок, а иной раз и без привязки к четкой календарной дате. Память об оставшихся праздниках с элементами антиповедения менее явно выражена в рассказах наших информантов. Лишь некоторые смогли вспомнить обычай играть в азартные игры, например в карты на Хануку, что было запрещено во все остальные дни. Также изредка вспоминают традицию громко шуметь в синагоге во время чтения свитка Эстер на праздник Пурим.

Тем не менее единичные рассказы о детских проказах во время некоторых других еврейских праздников мы иногда фиксируем. Так, в памяти одной нашей информантки сохранился рассказ о том, как во время Песаха в дом, где евреи символически открыли дверь для Ильи пророка, мальчишки запустили козу:

Ну, отец еще читал, молился там, и дверь открыли. И слышим «мен vartn az Eliou-aNuvi darf arainkimen» [Мы ждем, что должен придти Илья-пророк]. Ну, дети сидели, ждали. А было такое, были такие напарники, ну, ребята, что они пустили козу куда кому-то, ну у нас это не было. Для смеха!

Были ж тогда козы у людей. Дверь открыта, они везде открыты, пустили козу (Chern\_07\_01\_Koifman).

А в Симхат Тору было принято портить друг другу те самые флажки, с которыми дети приходили в синагогу. Обычай этот описан, например, в рассказе Шолом-Алейхема «Флажок»<sup>6</sup> (1900). Правда, нам только однажды удалось зафиксировать свидетельство о реальном существовании такой традиции:

Это был своего конкурс мод, понимаете. Конечно не среди девочек, я не помню, может и девочки тоже, мальчики в основном. Каждый старался изготовить, не изготовить, купить и оформить так. Это было не на Суккот, на Симхат Тора. [...] Значит, они изготавливали флажки, флажки, на которых были изречения из Торы. По-моему, даже, мне кажется, что они даже не были самодельные, они продавались. Знаете, бумажные, такие бумажные, бумажные. Прикрепляются – это ж было искусство каждого индивидуума сделать красивую такую флажок что ли, или палочку. Прикрепить, сверху почему-то яблоко такое красное, и в этом яблоке вставлялась свечка. Ну, и ходили, и каждый хвастал, вот у меня лучше – ну как мода, знаете. У кого лучше. Конечно, официального конкурса не было. Были всякие там. Что или порвали кому-то флажок, или подожгли его. Знаете, нужно было свечку. Ой, разреши мне поджечь, это зажечь свечку. И он якобы случайно. [Это так хулиганили?] Детская зависть (Chern\_06\_04\_Kleyman).

Поскольку это свидетельство единичное, а информант – широко образованный человек, редактор местной газеты, вполне возможно, что он просто пересказал нам содержание известного рассказа Шолом-Алейхема, а не воспроизвел события своего детства в бессарабском местечке Вад-Рашков.

#### **Объяснение происхождения календарных обрядов для детей**

В целом нам довольно редко встречаются информанты, которые могут объяснить происхождение того или иного еврейского праздника. Иногда они воспроизводят многочисленные популярные лекции, которые недавно прослушали в современных еврейских общинах, но чаще говорят, что уже все забыли и ничего не помнят. Только два дня в году выбиваются из этой картины: Пурим и Песах. Пересказ истории о царице Эстер и злом министре Амане, который хотел погубить всех евреев, а также рассказ об исходе евреев из Египта – это те библейские сюжеты, которые мы чаще всего записываем в экспедициях. И это не удивительно, поскольку обе истории ежегодно рассказываются (или рассказывались в детстве наших информантов) во время празднования Пурима и Песаха в ходе самой церемонии.

Однако иногда пересказы библейских сюжетов сильно отличаются от оригинальных текстов. В повествование вводятся дополнительные детали, изначально отсутствующие в тексте Библии, но зачастую присутствующие в более поздней еврейской литературной традиции. При этом наши информанты ссылаются не на письменные источники, а на то, что именно так им объясняли происхождение традиции празднования этих календарных дат их родители. Они иногда сами удивляются, что не могут найти в текстах доступной теперь Библии те сюжеты, которые запомнили по рассказам мамы или бабушки. Так, одной из интересных подробностей, которую наши информанты добавляют к сюжету книги Эстер (Эсфирь), является рассказ о дочери (или жене) Амана, которая вылила с верхнего этажа своего дома на Амана ведро с помоями, поскольку думала, что на его месте, около лошади, находится Мордехай:

Еще мой папа рассказывал, что Аман – он о Пуриме рассказывал – что Аман шел... он думал... он шел, а те, кто шел за ним, – это были другие люди, они шли к евреям, и когда он шел, он говорил, показывал им, куда надо идти и т. д. А дочка Амана стояла на балконе, на втором этаже. Он сказал: «Возьми – когда пройдет Мордехай – облей его из горшка, прости, мочой». А она облила своего отца. Мочой его облила. Но ничего... Царь уже отменил приказ. Вот так все евреи были спасены благодаря царице Эстер (MP\_08\_082\_Rikelman, перевод с идиша – А. Полян).

Следует отметить, что такой сюжет встречается в раввинистической литературе. Впервые он упоминается в Вавилонском Талмуде, где в дополнение к нему сказано, что, увидев свою ошибку, дочь Амана бросилась с крыши и разбилась (BT, Мегила 16a). Разрабатывался этот сюжет и в более поздних еврейских письменных источниках, появлялся в виде иллюстраций на средневековых рукописях и т. п. Однако характерно, что наши информанты знакомы с этим сюжетом не из Талмуда, а из устных рассказов родных или школьных учителей (Chern\_oct\_09\_022\_Altikes). Вероятно, что такая яркая, запоминающаяся деталь в пересказе основных событий, которым посвящен праздник Пурим, должна была оказать сильное воздействие на детскую память. Главный злодей облит своей же дочерью содержимым ночным горшка. И поэтому не случайно, что именно эта вариация библейского сюжета сохранилась в народной памяти так долго.

И еще несколько таких красочных деталей, доступных детям и призванных заинтересовать их, мы фиксируем в народных пересказах библейских событий, связанных с Пуримом и Песахом. Так, некоторые наши собеседники воспроизводили нам объяснения, по-



лученные ими в детстве о том, почему было принято печь ументаш, печенье на Пурим, треугольной формы. Традиционное объяснение таково – у Амана была шапка такой формы, как треуголка у Наполеона<sup>7</sup> (Chern\_04\_01\_Shternberg). Но дважды встретилась нам не совсем стандартная мотивировка этого обычая:

Да, да, да. И теперь делают. [...] Эти ументашн такие вот трехугольничек, с такими вот ушками. [А почему с ушками?] Делается, и мама рассказывала, эти ушки, потому что Аману натягивали уши, когда-то. [Натягивали?] Да. Поэтому делаются эти вот ушки. [А это в память... в память о том, что произошло с Аманом, да?] Да, да. [А что там произошло?] Ну, я, я не могу вам уж это. Мама рассказывала (Khotin\_07\_02\_Vaysman).

Другой информант, в том же Хотине сообщил нам, что на Пурим принято делать треугольные пирожки, «потому что ему [Аману] вухо видрубалы» (Khotin\_05\_Mednik). Вероятно, мы сталкиваемся здесь с некоторой локальной традицией, но, кроме того, можно заметить, что перед нами – детская мотивировка, которая запомнилась нашим собеседникам при том, что остальные детали праздника Пурим и библейской истории почти стерлись из их памяти.

Также зачастую связано с детскими мотивировками объяснение обычая печь мацу на праздник Песах. Несмотря на то что история Исхода обычно рассказывается очень близко к библейскому оригиналу, многие информанты добавляют характерную деталь, отсутствующую в Библии: мацу пекли прямо на телах людей – на головах, на плечах, на спине или на коленках (Chern\_05\_03\_Gorovitz, Chern\_07\_010\_Zherebetzkaya, Chern\_05\_02\_Gimmelbrandt, Storozh\_06\_01\_Klichinskiy и др.), поскольку не успели приготовить тесто:

И евреи были уже там, они там... там они не успели испечь хлеба, так они пекли лепешки, почему маца – они пекли лепешки пресные, без дрожжах, на солнце просто пеклись лепешки за то, что сейчас мы семь дней кушаем мацу. [А на чем они пекли мацу?] Да просто, просто на голову – на солнце пекли за то, что жара была такая, что можно было яйцо печь на солнце (Chern\_07\_020\_Lebenzon).

Вероятно, эта красочная подробность, передающая тяготы путешествия древних евреев по раскаленной пустыне, ярко запечатлелась в детской памяти и поэтому сохранилась во множестве вариантов.

Еще одно яркое воспоминание о праздновании Песаха связано с вышеупомянутой фигурой Ильи-пророка – Эли а-Нуви, как называют его наши информанты. Ему наливали отдельный стакан вина и ждали, что он посетит те дома, где проводится седер. Дети

М.М. Каспина

очень хотели увидеть если не самого Илью-пророка, то хотя бы как убывает вино в бокале. Одна наша собеседница вносит рационализаторские моменты в свои детские воспоминания:

Мама вдруг встает, и открывает дверь, и начинает: «Бурех абу, бурех абу...» [Благословен входящий]. А я сижу, и мне холодно. Апрель месяц. Или март. – Закрой дверь, мне холодно. – Сейчас, сейчас. Бурех абу, бурех абу, – закрыла дверь. Попили это вот вино. Там каждому свой кос [стаканчик]. Ну и продолжаем. Я говорю: Мама, а кого ты приглашала? – Она говорит: Эли а-Нуви. [...] Мне шесть лет было. Проходит год, и опять этот – седер. Опять мама открывает и просит. Я смотрю внимательно на дверь, смотрю на кос – кто же придет пить? Кончилось. Я говорю: Мама, мне кажется, что ты меня обманываешь – я так следила внимательно – не видел никого, никто не пил – вот его кос полный. Она говорит: Это не человек, которого мы видим, это малах – ангел, который летит, и он не может пить много – он должен облететь все еврейские семьи. [...] А потом я начала учиться, начала совсем по-другому мыслить – как это можно кто-то летать? Евреи живут почти по всему миру – как в один вечер может кто-то их облететь? – Нет. Это что-то мне непонятно (Chern\_04\_02\_Roitman).

Любопытно, что именно с размышления над этим обычаем в послевоенный период начался отход нашей информантки от еврейской религиозной традиции. А тот, кто хотел увидеть Илью-пророка, уверял себя и окружающих, что видел, как дрожало и убывало вино:

И потом, значит, один стакан, бокал для Элиоху а-Нуви, значит, это... Элиоху а-Нуви. И мать открывает дверь в полночь, шо Элиоху а-Нуви должен прийти, он должен побыть... И действительно, что-то меньше стало, что-то меньше стало... [смеется]. Что-то меньше стало в бокалах! (Chern\_05\_01\_Shternberg).

Таким образом, можно отметить, что в детской памяти наших информантов отложились яркие детали и красочные мотивировки, призванные заинтересовать детей принимать активное участие в основных календарных обрядах.

#### **Изменение повседневного уклада: украшение дома и праздничная трапеза**

Последний фактор, способствующий запоминанию праздничных обрядов и практик, который мы рассмотрим в рамках данной работы, связан с внесением изменений в уклад повседневности. Речь пойдет о специфических, характерных для каждого праздника кулинарных традициях, а также об украшениях дома. Описания праздничного стола и рецептов традиционных еврейских блюд

занимают существенное место в наших интервью. Информанты вспоминают, как пекли мацу на Песах, делали латкес (картофельные оладьи) на Хануку, ументаша на Пурим, фаршированную рыбу на новый год, Песах и на свадьбу. На все праздники пекли бисквитный лекех, а на особенно торжественные даты готовили флудн и штрудель. Рассказы о довоенных праздниках сменяются воспоминаниями о том, как эти блюда готовили близкие родственники информантов, а затем к этим рецептам дополняются новые подробности – как делают эти праздничные блюда сейчас сами наши информанты. Очень часто именно кулинарная составляющая праздника сохранялась на протяжении всех лет советской власти, сохраняется она и в наши дни. Более того, мы неоднократно вместо рассказа о празднике записывали только воспоминания о том, что было принято готовить в этот день. Например, практически все зафиксированные нами рассказы о празднике Шавуот, или в местном произношении «Швиес / Швис», касаются двух моментов: в этот день принято было есть молочную пищу, а также в этот день было принято приносить в дом зелень и украшать ею окна, стены и пол:

Шесть недель после Пейсаха – это, Швис. [А что делали на Швис?] На Швис, это, надо кушать молочное обязательно. Ну, можно и мясо, но ... молочное. Делается... книшелэх ну, с творогом. [Книщ...?] «книшелэх» называется – это, эм, как вам сказать... тесто, ну, с творогом такой. Например, я делаю такие, как восьмерки, знаете. Вот замешиваю тесто, но можно, можно делать на кефире, там, яичко и все. Можно делать на теплой... водичку и там яйцо, все такое тоненькое, раскатаешь, мажешь подсолнечного масла, ставишь творог – именно молочное кушают тогда. И делаешь: нарезаешь, закручиваешь, можно половинку такую это, «книщлэх» называется. Ну, лапшу с молоком, сладкое. [А почему на Швис молочное?] Молочное. А вот... Не знаю, молочное – потому что это... э, Швис – я знаю, этот праздник связ..., означает, я не знаю, что он означает. Я уже забыла, что он означает! Знаю я все праздники, а это забыла уже. [А вот что-нибудь в дом не приносили, какие-нибудь, может, растения на Швис?] Ну, Швис – это шо, цветы можно поставить, зелень (Chern\_07\_024\_Koifman).

Мотивировка празднования Шавуота на 50-й день после Пасхи полностью забылась, но рецепт праздничного блюда сохранился, причем, скорее всего, активно используется и по сей день. Обычай приносить в дом зелень на Шавуот почти всегда вызывает в сознании наших собеседников параллель с христианской Пятидесятницей, или как этот день называют украинцы, праздником «Зелены Свята»:

М.М. Каспина

«[На Швиес] Пекут пироги с укропом, с луком, и зелень приносят в дом. И евреи, и укр... и православные. Тоже. В квартире зелень. На базаре специально продают такие камыши что ли. И они это вот... украшают квартиры (MP\_08\_022\_Nayberg).

На Швиес должны были быть все молочные блюда. Молочные вареники, печенье, все должно быть молочное. Вареники с творогом. Картошечку если ты сварил – сверху творог. Все молочное должно быть. [...А почему именно молочное?] А я не спрашивала. И нигде я не находила почему-то. У них тоже это зелены свята, у них тоже все молочное. И вообще, чтоб вы знали, у нас праздники первые, а у второй праздник ихний, он такой же похожий на нас. У нас Швиес, у них Зелены свята, но еда та же самая (Chern\_07\_026\_Katz).

Соседство двух похожих праздников в культуре соседствующих народов неизбежно порождает переплетение некоторых обрядовых практик. Еще одна такая практика связана с генеральной уборкой дома перед праздником Пасхи. Украинцы белят хаты и убирают дома на Чистый Четверг. Евреи убирают дом перед Песахом, причем помимо обычной грязи необходимо избавить дом и от нечистоты ритуальной.

И именно момент необычной уборки в доме и подготовки к празднику хорошо помнят многие наши информанты:

Ну, Пейсах, девочки, – это я умру – никогда не забуду, как красиво у нас это все проходило! [...] готовились за неделю, убирали, чистили, все делали, все драили, все вылизывали, я помню (Chern\_07\_04\_Katz).

Детей тоже задействовали при этой генеральной уборке. Особая роль отводилась им как раз при наведении ритуальной чистоты. Дети должны были следить, чтобы в доме не осталось ничего квасного:

Перед Пейсах надо убрать квартира. Очень чтобы было чисто. Чтобы не было ни кусочка хлеба, ничего такого чтобы не было. Там... тико, тико мацу должно, на Пейсах должно кушать мацу. [...] А накануне вот нужно: наступает завтра Пейсах – собирали кусочек хлеба, пиро от курица и завязали... и ложку, ложку, ложку такую деревянную, завязали... А там возле синагога хлопцы выкопали яму – и все ходили этот khumets – farbrenen dem khumets [сжигали квасное]! Гореть этот khumets (Chern\_05\_01\_Shternberg).

Перед самым праздником с чердака дома доставали специальную пасхальную посуду – она отличалась от повседневной особым узором или формой. Такие узоры, цветочки, орнамент особенно ярко запечатлелись в детской памяти:

[А у вас была какая-то специальная посуда на Пейсах?] До войны была, девочки, до войны была. Я помню, были такие специальные тарелки, на которых мама ставила... мацу ставила, были специальные... вот я помню – вот до сих пор помню... Я когда-то на базаре видела такую стопочку – я аж заплакала (Chern\_07\_04\_Katz).

Этой посудой пользовались только в течение пасхальной недели, а потом ставили ее обратно на чердак.

Также необычным разнообразием, вносящим изменения в повседневную жизнь, отличался праздник Суккот, в который принято было строить рядом с домом сукку, или кущу – временную палатку, в которой ели в течение всех дней праздника:

А в Суккот – вот это праздник, это делается, это не в доме; это именно надо, чтоб был шалаш такой. Ну, я помню, у нас во дворе там было такое, ис... из досок сделано, но надо же было прикрыто из кукурузной вот это, знаете? Когда кукуруза снимают, и вот эти палки надо именно (Chern\_07\_024\_Koifman).

И так же, как необычная еда, необычная посуда, принесение в дом зелени или строительство шалаша рядом с домом, приуроченные к определенным календарным датам, запечатлелись в памяти наших информантов на многие годы.

Итак, следует отметить, что основные механизмы сохранения детской памяти о традиционной культуре на примерах календарных обрядовых практик и фольклора таковы:

– запоминаются события, которые требовали непосредственного участия ребенка в праздничной церемонии, были связаны с получением подарков, денег, сладостей;

– запоминается все необычное, связанное с нарушением повседневного уклада жизни: календарно регламентированное антиповедение, особая праздничная еда, украшение дома, особая пасхальная посуда и т. п.;

– запоминаются яркие детали и подробности, объясняющие происхождение того или иного праздника или праздничного обряда, адаптированные для детского восприятия: евреи пекли мацу на плечах и коленях, Аману отрубили ухо, а его дочь вылила на отца ночной горшок, Илья-пророк заходит в пасхальную ночь в каждый еврейский дом и следы его присутствия можно увидеть и т. п.

Детская память избирательна и ассоциативна. Возможно, с точки зрения реконструкции традиционной системы календарной обрядности эти нарративы не очень представительны. Ведь наши информанты выбирают далеко не самые значимые элементы обрядов в качестве основной характеристики того или иного праздника.

Тем не менее их рассказы отражают современное состояние коллективной памяти о традиционной восточноевропейской культуре, переживающей сложные процессы трансформации и модификации. Через детские воспоминания транслируется историческая память о самых устойчивых деталях традиционной культуры. В дальнейшем интересно было бы сопоставить воспоминания о еврейских календарных обрядах информантов из Подолии, Бессарабии и Буковины с воспоминаниями более ассимилированных и далеких от традиций евреев из других регионов советской России, Украины, Белоруссии. Таким образом можно будет проверить действительность выявленных механизмов детской памяти и проследить за дальнейшей редукцией еврейского календарного обрядового комплекса.

### Список информантов

- Chern\_04\_01\_Shternberg – ж., 1925, род. Хотин (Бессарабия), зап. Черновцы, 2004.  
Chern\_04\_02\_Roitman – ж., 1931, род. Карпач (Бессарабия), зап. Черновцы, 2004.  
Chern\_05\_01\_Shternberg – ж., 1925, род. Хотин (Бессарабия), зап. Черновцы, 2005.  
Chern\_05\_02\_Gimmelbrandt – ж., 1932, род. Черновцы, зап. Черновцы, 2005.  
Chern\_05\_03\_Gorovitz – ж., 1926, род. Томашполь (Подолия), зап. Черновцы, 2005.  
Chern\_06\_04\_Kleyman – м., 1931, род. Вад Рашков (Бессарабия), зап. Черновцы, 2006.  
Chern\_06\_09\_Zherebetzkaya – ж., 1921, род. Неполоховцы (Буковина), зап. Черновцы, 2006.  
Chern\_06\_14\_Ivankovitzer – ж., 1933, род. Шаргород (Подолия), зап. Черновцы, 2007.  
Chern\_06\_14\_Korenblit – ж., 1957, род. Черновцы, зап. Черновцы, 2007.  
Chern\_06\_Krechmer – ж., 1917, род. Измаил (Бессарабия), зап. Черновцы, 2006.  
Chern\_07\_01\_Koymfan – ж., 1928, род. Бричаны (Бессарабия), зап. Черновцы, 2007.  
Chern\_07\_010\_Zherebetskaya – ж., 1921, род. Неполоховцы (Буковина), зап. Черновцы, 2007.  
Chern\_07\_017\_Gurfinkel – м., 1924, род. Хотин (Бессарабия), зап. Черновцы, 2007.  
Chern\_07\_020\_Lebenzon – ж., 1928, род. Оргеев (Бессарабия), зап. Черновцы, 2007.  
Chern\_07\_024\_Koymfan – ж., 1928, род. Бричаны (Бессарабия), зап. Черновцы, 2007.  
Chern\_07\_026\_Katz – ж., 1935, род. Черновцы, зап. Черновцы, 2007.  
Chern\_07\_04\_Katz – ж., 1935, род. Черновцы, зап. Черновцы, 2007.  
Chern\_08\_01\_Averbukh – ж., 1927, род. Кишинев, зап. Черновцы, 2008.  
Chern\_09\_08\_Gurfinkel – м., 1924, род. Хотин (Бессарабия), зап. Черновцы, 2009.  
Chern\_oct\_09\_022\_Altikes – ж., 1922, род. Хотин (Бессарабия), зап. Черновцы, 2009.  
Khotin\_05\_Mednik – м., 1932, род. Хотин (Бессарабия), зап. Хотин, 2005.

## Календарные обряды и фольклор в воспоминаниях евреев Украины

- Khotin\_07\_02\_Vaysmany – м., 1931, род. Хотин (Бессарабия), ж., 1931, род. Хотин., зап. Хотин, 2007.
- MP\_08\_022\_Nayberg – ж., 1933, род. Малые Чернивыцы (Подолия), зап. Могилев Подольский, 2008.
- MP\_08\_082\_Rikkelman – ж., 1929, род. Могилев Подольский, зап. Могилев Подольский, 2008.
- Novosel\_09\_06\_Krupnik – м., 1918, род. Новоселица (Буковина), зап. Новоселица, 2009.
- Storozh\_06\_01\_Klichinskiy – м., 1932, род. Фараоновка (Бессарабия), зап. Сторожинец, 2006.
- Tul\_05\_Katzman – ж., 1934, род. Тульчин (Подолия), зап. Тульчин, 2005.

## Примечания

---

- <sup>1</sup> Экспедиции проводились в 2004–2009 гг. Центром библеистики и иудаики РГГУ, а также межфакультетским центром «Петербургская иудаика» Европейского университета в Санкт-Петербурге совместно с Центром научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сефер».
- <sup>2</sup> *Шолом-Алейхем*. Собрание сочинений в шести томах. Т. 5. М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1961; *Башевис-Зингер И.* В суде моего отца. СПб.: Лимбус-Пресс, 1997; *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. Очерки культурной истории евреев России в XIX веке. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2003; *Котик Е.* Мои воспоминания. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге; М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2009; *Shtern Yehkiel*. A Kheyder in Tyszowce // East European Jews in two worlds. Studies from the Yivo annual. 1990. P. 51–70; *Beauty in Holiness – Studies in Jewish Customs and ceremonial art* / Ed. by Joseph Gutman. Ktav. Published House INC, 1970; *Zborowski M., Elizabeth H.* Life is with People: The culture of the Shtetl. Schocken Books New York, 1995; *Носенко Е.Э.* «... Вот праздники Бога». М.: Восточная литература, 2001.
- <sup>3</sup> См.: *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2–3. С. 40–41; *Он же.* Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007.
- <sup>4</sup> Подробнее о практиках, связанных с мацой в традиционной культуре евреев Восточной Европы, см.: *Львов А.* Межэтнические отношения: угощение мацой и «кровавый навет» // Штетл XXI века. Полевые исследования. С. 65–82 (особенно – 71–73).
- <sup>5</sup> См.: *Венгерова П.* Указ. соч. С. 75; *Shtern Y.* Op. cit. P. 63 и др.
- <sup>6</sup> *Шолом-Алейхем*. Флажок // *Шолом-Алейхем*. Собрание сочинений. Т. 5. С. 357–371.
- <sup>7</sup> Подробнее об этой традиции см.: *Дымшиц В.А.* Еврейский лубок и еврейский народный театр // *Традиционная культура*. Поиски. Интерпретации. Материалы. СПб.: РИИИ, 2006. С. 140–151.



Н.В. Возякова

ФОЛЬКЛОРНАЯ ПАМЯТЬ vs  
ПАМЯТЬ ИСПОЛНИТЕЛЯ  
(НА ПРИМЕРЕ ИСПАНСКОГО РОМАНСА  
«РИКО ФРАНКО»)

В работе подробно рассматриваются четыре варианта испанского романса «Рико Франко», цитируемые одной и той же исполнительницей в несколько приемов. Все четыре варианта представляют собой фрагменты, которые в ходе рецитации образуют единый текст и сюжетно дополняют друг друга. Расшифровка аудиозаписи отражает процесс воспроизведения фольклорного текста по памяти, а ее анализ показывает, как ограничен индивидуальный ход мысли при воссоздании песенного текста.

*Ключевые слова:* фольклорная память, романс «Рико Франко», вариант, повторные записи, стих-стимул, синтагматические связи, инверсивная логика памяти, опорная строка, воспроизведение, упрощение текстовой структуры, диалогизация.

Память и ее функционирование относятся к числу важных тем различных наук – биологии, психологии, лингвистики, нейролингвистики и культурологии. Соответственно, этим вопросам посвящена обширнейшая литература, однако о предмете данной работы – «фольклорной памяти» – написано, на наш взгляд, ничтожно мало.

Впервые вопрос о *фольклорной*, точнее *эпической*, памяти затронул А. Лорд<sup>1</sup>. Исследователь изменил представления о том, что эпический сказитель заучивает текст наизусть и удерживает его в памяти. Наблюдая искусство фольклорной импровизации, ученый выделил элементы устного стиля, которые выполняют функцию вспомогательных средств и облегчают сказителю запоминание и воспроизведение песен. Среди факторов, определяющих устойчивость фольклорного текста, А. Лорд отмечал метр, ритм, формульность языка, многоуровневые повторы (слов, групп слов,

---

© Возякова Н.В., 2011



полустиший, стихов), которые становятся опорой для памяти сказителя, а также мелодику, влияющую на выбор лексической единицы, длину стиха, строфичность и объем песни в целом. Таким образом, А. Лорд определил эпическую память как способность оперировать готовыми клише, эпическими формулами и темами.

Выводы А. Лорда, неоднократно подвергавшиеся критике, постепенно проверялись и подтверждались на материале архаического, книжного классического и современного устного эпосов. Тем не менее до сих пор *эпическая память* рассматривалась как *свойство текстов*, то есть приравнивалась к вспомогательным текстovým элементам: повторам, параллелизмам, формулам, мелодической и метрической структурам. Следовательно, специфика исследования предмета эпической памяти всегда заключалась в изучении текстов, сличении вариантов и выявления устойчивых / варьируемых текстových компонентов.

С тех пор, как А. Лорд предложил новую концепцию сложения эпического текста, прошло почти 70 лет. Просматривая примеры самого исследователя, а также сборники эпических песен, подготовленные его учениками и последователями из разных стран, в том числе испанских собирателей романсов 40–70-х гг., мы заметили, что приводимые в них тексты значительно отличаются по объему от современных лироэпических жанров. Разумеется, по цитатам трудно понять, каковы были полевые условия записи песен, насколько хорошо они исполнялись и вообще насколько частыми или редкими были полные записи. Очевидно, однако, что состояние традиции, которую фиксировали этнологи того времени, значительно отличалось от современной ситуации, поэтому и постановка проблемы эпической / сказительской памяти была другой.

Сегодня традиционные романсы почти вытеснены из репертуара исполнителей малыми жанрами: детскими, шуточными песнями, рождественскими стихами, колыбельными, куплетами и пр. В этом отношении показателен состав Фонда-архива Хоакина Диаса (основанный в поселке Уруэнья провинции Вальядолид в 1978 г.; записи устного фольклора поступают в фонд со второй половины 60-х гг.). Среди записей конца 1970-х гг. романсы составляют более 50%; в 80-х гг. – 30%, в 90-е гг. в архив поступают в основном их фрагменты. Наш собственный опыт, полученный в 2002, 2003 и 2005 гг. в ходе экспедиций в провинциях Самора, Саламанка (автономная область Кастилия-и-Леон), Касерес (Эстремадура) и Гранада (Андалусия), – это фиксирование исключительно неполных текстов, когда исполнители вспоминают только первые строки или отдельные эпизоды. Нередко, чтобы записать один романс от начала до конца, приходится просить информантов

Н.В. Возякова

вернуться к уже спетому / процитированному эпизоду. Как следствие повторных, сделанных в несколько приемов записей одного и того же сюжета, романс в течение интервью развивается в текстовом отношении от 2 до 15–20 строк. Эта ситуация, с одной стороны, свидетельствует об угасании живой песенной традиции, а с другой – приводит к экспликации тех процессов припоминания, которые у профессиональных исполнителей протекают на подсознательном уровне, оставаясь незаметными ни обычному слушателю, ни исследователю-фольклористу. Соответственно, у нас возникает возможность наблюдать работу *индивидуальной памяти исполнителя*.

Здесь необходимо уточнить отношение индивидуальной и фольклорной памяти. Когда мы говорим об индивидуальной памяти, то имеем в виду отдельного исполнителя с его качествами и способностями к воспроизведению текстов. Тем не менее категория «индивидуального» здесь в значительной мере условна, поскольку она включена в область фольклора и относится к исполнителю фольклорной песни. Процесс припоминания в каждом интервью обусловлен жанром и традицией: он не произволен, а подчинен сюжету романса, мелодии, традиции исполнения и деревенскому традиционному мышлению (последнее весьма стереотипно и оперирует языковыми и жанровыми клише). Иными словами, фольклорная память проявляется в каждом индивидуальном исполнении, которое в наших записях демонстрирует не только механизмы воспроизведения и хранения определенного знания, но и иерархичность компонентов как для самого певца и его памяти, так и для исполняемого текста. Как кажется, исследований, посвященных памяти в таком аспекте, не существует. Для изучения этого явления еще не предложено ни методики наблюдения, ни методов разработки, поэтому данная работа является первой попыткой осмысления собранного материала<sup>2</sup>.

Прежде чем перейти к интересующему нас материалу – саламанкским записям романса «Рико Франко» (Rico Franco), – мы приведем здесь его саморскую версию<sup>3</sup> из архива Фонда Х. Диаса, которая послужит объяснением непонятных мест и собственно сюжета наших примеров:

En Madrid hay una niña /	В Мадриде живет девушка,
que la llaman la Isabel	которую зовут Изабель,
que no le daba a sus padres /	и родители не отдавали ее
ni por ningún interés,	ни за что,
ni por dinero que valga / ni ...	ни за деньги, ни ...

<p>y de noche la jugaron /  una treinta y tres.  La tocaba a un rico mozo,/  rico mozo aragonés.  Para sacarla de casa /  mató a sus hermanos tres  y a su madre prisionera,/  prisionera la dejé.  En el medio del camino/  ya lloraba la Isabel.  – ¿Por qué lloras, vida mía?/  ¿Por qué lloras, la Isabel?  – Si lloras por tus hermanos,/  la muerte di a los tres,  y si lloras por tus padres /  prisioneros los dejé.  – No lloro por mis hermanos, /  ni por ningún interés,  dame tu puñal dorado /  luego te lo volveré.  – Tú me pides el puñal /  no me dices para qué.  – Para partir una pera/  que vengo muerta de sed.  El se le dio a la derecha, /  ella lo cogió al revés.  Le ha cortado la cabeza, /  se ha puesto a los pies.  – Tú mataste a mis hermanos,/  yo a tí también maté  y a mis padres prisioneros /  pronto yo los sacaré.</p>	<p>и ночью они играли в преферанс.  Выиграл богатый парень, богатый  араговец.  Чтобы забрать ее из дома, он убил  ее троих братьев,  и ее мать пленницей, пленницей  оставил.  Посреди дороги заплакала Изабель.  – Почему ты плачешь, жизнь моя?  Почему ты плачешь, Изабель?  Если плачешь ты по своим братьям,  убил я всех троих,  и если плачешь ты по своим роди-  телям, пленниками их оставил.  – Я не плачу по моим братьям, ни  по какой другой причине,  дай мне твой позолоченный кин-  жал, потом я тебе его верну.  – Ты попросила мой кинжал, но не  сказала зачем.  – Чтобы срезать грушу – я умираю  от жажды.  Он дал ей кинжал в правую руку,  она схватила его наоборот.  Она отрезала ему голову, та упала  к ногам.  – Ты убил моих братьев, я тебя  тоже убила,  А моих заключенных родителей  скоро я освобожу.</p>
--	--

Теперь обратимся к четырем последовательно записанным вариантам романса «Рико Франко»<sup>4</sup> из нашей экспедиции. Первое исполнение:

[En Madrid hay un palacio /  
que se llama el hotel,  
en él vive una señora que le llaman  
Isabel.

**¿Por qué lloras, hija mía?]**<sup>5</sup>

Антониа: Ah, esta...

Con tonada:

**¿Por qué lloras, hija mía?/**

**¿Por qué lloras Isabel?**

**En el medio del camino /**

**ya lloraba la Isabel.**

– **¿Por qué lloras, hija mía?/**

**¿Por qué lloras Isabel?**

**Si lloras por tus hermanos /**

**que muerte les di usted.**

– **No lloro por mis hermanos, /**

**ni por ningún interés,**

**que mis padres prisioneros /**

**pronto libertaré,**

**que mis padres prisioneros /**

**pronto libertaré.**

(María Isabel: pero no me acuerdo, cómo se empezaba, maja. No la hemos empezado en el sitio, esa... no empezaba en el sitio... no sé, yo nada más que ... ahora recordar esa de Isabel... esta me sonaba... Antonia cantaba mucho, ésta sabe...).

[В Мадриде есть дворец, который называется отель, в нем живет сеньора, которую зовут Изабель.

**Почему ты плачешь, дочь моя?]**

Антониа: А, эта...

С мелодией:

**Почему ты плачешь, дочь моя?**

**Почему ты плачешь, Изабель?**

[Антониа не помнит, продолжает Мария Изабель]:

Посреди дороги заплакала Изабель.

– **Почему ты плачешь, дочь моя?**

**Почему ты плачешь, Изабель?**

**Если плачешь по твоим братьям, то убил их я вы.**

– **Я не плачу ни по моим братьям, ни по какой другой причине,**

**а моих родителей из тюрьмы скоро я освобожу,**

**а моих родителей из тюрьмы скоро я освобожу.**

(Мария Изабель: я не помню, как она начиналась, детка. Мы ее не с того начали, эта... не так начиналась.. не знаю ничего, кроме...сейчас вспомню эту о Изабель... эта мне знакома.. Антониа пела много, она-то точно знает.)

Первый вариант представляет собой фрагмент из семи стихов, четыре из которых (два и два) повторяются: «Почему ты плачешь, дочь моя?» <...> «а моих родителей из тюрьмы скоро я освобожу», то есть итоговым количеством является пять строк.

С точки зрения содержания записанный фрагмент сообщает немного: девушка Изабель плачет по своим родителям и желает освободить их из тюрьмы; некто ведет с ней разговор и объявляет, что убил троих ее братьев. Если бы мы заранее не знали сюжет романса «Рико Франко», то опознать его в записанном тексте было бы трудно.

Все строки первой рецитации входят в состав последующих вариантов. Именно они составляют свернутое содержание, ядро романса как в словесном, так и в образном отношении, и именно их Мария Изабель, как следует из примеров, повторяет к месту и не к месту. Очевидно, в романсе выделяются три основных действия: плач Изабель, убийство братьев и желание Изабель помочь родителям.

До начала исполнения Марии Изабель был предложен пересказ сюжета, затем приведен зачин, но эффективным средством, «расшевелившим» память исполнительницы, оказалось полустилише «¿Por qué lloras, hija mía?», которое вместе с продолжением: «Почему ты плачешь, дочь моя? Почему ты плачешь, Изабель?» (¿Por qué lloras, hija mía? / ¿Por qué lloras, Isabel?) мы предлагаем назвать стихом-стимулом. В последующих вариантах эта строка оказывается лишь седьмой по счету, но тот факт, что именно она запустила процесс воспроизведения романса и довольно часто повторяется без причины, позволяет считать ее ключевой.

Обратимся ко второму исполнению<sup>6</sup>:

<p>María: y no le daban <b>sus padres</b> /  por ningún interés:  Ni por dinero que cuenten /  <b>tres</b> contadores al mes.  y una noche la jugaron /  a la flor de treinta y <b>tres</b>.  Le ha tocado al rico mozo, /  rico mozo aragonés.</p> <p>Antonia: La cabeza...  Ya cortaba la cabeza...</p> <p>María Isabel: Y a sus padres...  [Después recita:]</p> <p>No le daban sus padres /  por ningún interés.  Ni por dinero que cuentan /  tres contadores al mes.  Y una noche la jugaron /  a la flor de treinta y tres.  <b>Y porque lloras...</b>  <b>y en el medio del camino /</b>  <b>ya lloraba la Isabel,</b>  .....le mataron los tres.</p>	<p>Мария: <b>ее родители</b> не отдавали ее ни за что:  Ни за деньги, что считают три счетовода в месяц.  И однажды ночью они играли в преферанс.  Выиграл богатый юноша, богатый араговец.</p> <p>Антониа: Голова...  Вот отрезал голову...</p> <p>Мария Изабель: И ее родителям...  [Цитирует]:</p> <p>Родители не отдавали ее ни за что,  Ни за деньги, что считают три счетовода в месяц.</p> <p>И однажды ночью они играли в преферанс.  <b>И почему ты плачешь...</b>  <b>и посреди дороги заплакала Изабель,</b>  .....его убили трое.</p>
---	---

Н.В. Возякова

– ¿Por qué lloras, hija mía?/ por qué lloras Isabel? Si lloras por tus hermanos/ que muerte le di a los tres.	– Почему ты плачешь, дочь моя? Почему ты плачешь, Изабель? Если ты плачешь по своим брать- ям, ведь убил я их троих.
– No lloro por mis hermanos,/ ni por ningún interés lloro por mis padres / que prisioneros los dejé.	– Я не плачу по моим братьям, ни по другой причине, плачу по моим родителям, которых в тюрьме я оставила.

Как видно, текст романса значительно меняется. Прежде всего над уже знакомыми стихами надстраиваются новые, которые отсутствуют во фрагменте первого исполнения:

**Ее родители** не отдавали ее ни за что:  
Ни за деньги, что считают три счетовода в месяц.  
И однажды ночью они играли в преферанс.  
Выиграл богатый юноша, богатый арагонец.  
No le daban **sus padres** / ni por ningún interés.  
Ni por dinero que cuenten / tres contadores al mes.  
Y una noche la jugaron / a la flor de treinta y tres.  
Le ha tocado al rico mozo, / rico mozo aragonés.

Важно отметить, что первое исполнение заканчивается мыслью об освобождении родителей из тюрьмы, второе начинается с любви родителей к своей дочери. Можно сказать, что первый и второй варианты связываются в последовательно цитируемые фрагменты, то есть образуют начало и продолжение, за счет антицедента «ее родители» (*sus padres*), который находится в последней строке первого и начальной строке второго варианта. Очевидно, для исполнительницы слово «родители» стало своего рода подсказкой и вызвало в памяти начальные строки второго варианта.

Вообще во втором исполнении насчитывается больше незаконченных строк и отдельных слов, которые впоследствии становятся основой смысловых блоков. К таким словам относятся существительное «родители» (*padres*), существительное «голова» (*cabeza*), числительное «три» (*tres*).

Упоминание этих слов предшествует полному воспроизведению содержащих их строк. К примеру, слова *cabeza* (голова) и *padres* (родители) вначале называются как свободные слова, а затем в сочетании с глаголами: *ya cortaba la cabeza* (вот отрезал голову) *y no le daba a sus padres* (и не отдавали ее родители). Появление подобных независимых текстовых компонентов можно отметить во всех вариантах. Перед нами примеры слов, которым внутри жанра

соответствуют определенные глаголы – *cortar* (отрезать) и *dar* (дать), синтагматически связанные с ними.

Числительное «три» (*tres*) представляет собой более интересный случай. Если мы посмотрим на расшифровку первого варианта, то никакого числительного там не обнаружим:

Если плачешь по твоим братьям, то убил их я *вы*.  
*Si lloras por tus hermanos /que muerte les di usted.*

Вместо него – типичная для устного исполнения подмена забытого слова сочетанием произвольных слов (в данном фрагменте – местоимений), в своей совокупности лишенных смысла. Во втором варианте строка спета не полностью, она перефразируется, и идея смерти здесь выражается глагольной группой: «его убили» (*le mataron*):

И посреди дороги заплакала Изабель,  
 ..... **его убили трое.**  
 – Почему ты плачешь, дочь моя? Почему ты плачешь, Изабель?  
 Если ты плачешь по своим братьям, ведь **убил я их троих.**

*Y en el medio del camino / ya lloraba la Isabel,*  
 ..... **le mataron los tres.**  
 – ¿Por qué lloras, hija mía?/ por qué lloras Isabel?  
*Si lloras por tus hermanos/que muerte le di a los tres.*

Здесь же следует оговориться. Транскрипция романса производится нами с учетом знания его содержания, поэтому при неполном цитировании строк мы заполняем участки, в которых должны располагаться определенные слова или словосочетания. Примером такой строки может послужить: ... *le mataron los tres*. Если записать весь процитированный фрагмент линейно, то стихотворного текста не получится, однако наше предзнание позволяет поместить эту глагольную группу в конец строки, как если бы это был конец стиха. В первом варианте, в котором понятие распределяется между существительным (*muerte*) и глаголом (*dar*) *la muerte les di* (букв. смерть им придал), соответствует во втором варианте глагольной группе *le mataron los tres* (его убили трое). Через строчку исполнительница возвращается к исходной структуре *la muerte le di a los tres* (букв. смерть ему придал троим). Таким образом, у нас есть возможность наблюдать процесс реконструкции начальной формы стиха через преодоление разных словесных образов в течение трех попыток цитирования: от бессмысленного «убил их я вы», через промежуточный вариант «его убили трое» до «убил я их троих».

Следует добавить, что числительное «три» (tres) фигурирует во втором варианте в нескольких сочетаниях: три счетовода, игра «тридцать три» (словарное «преферанс») и с артиклем в составе собирательного числительного «трое». Можно сказать, что в самом романсе содержится подсказка для корректировки неправильно произнесенного стиха, связанная с повторяющимся словесным образом «три». Что касается собирательного числительного «трое», то оно предшествует строке:

Y una noche la jugaron / a la flor de treinta y tres. Y porque lloras... y en el medio del camino / ya lloraba la Isabel, ..... le mataron los tres. –¿Por qué lloras, hija mía?/ por qué lloras Isabel? Si lloras por tus hermanos/que muerte le di a los tres.	И однажды ночью они играли в преферанс. И почему ты плачешь... и посреди дороги заплакала Изабель, ..... его убили трое. – Почему ты плачешь, дочь моя? Почему ты плачешь, Изабель? Если ты плачешь по своим братьям, ведь убил я их троих.
---	--

Действительно, об убийстве «троих» сообщается чуть раньше срока, и исполнителем убийства как раз являются эти загадочные «трое». Если мы проследим логику данного фрагмента в целом, то увидим, что все его строки перечислены исполнительницей в обратном порядке. Так, после игры в преферанс цитируется ключевая строка-вопрос «почему ты плачешь...», хотя Изабель еще не заплакала; после того, как Изабель заплакала в следующей строке, вдруг говорится об убийстве неких троих. Можно сказать, что перед нами инверсивная логика памяти, которая дает не линейную последовательность событий, а, напротив, инверсивную. В последующих двух строках логика восстанавливается: Изабель заплакала, ее спрашивают о причине, которая далее называется: возможное убийство троих братьев.

Тут же любопытно отметить, хотя мы и забегаем несколько вперед, роль ключевой строки-вопроса. Ранее мы говорили, что вопрос часто повторяется не к месту. На самом деле исполнительница романса обращается к вопросу каждый раз, когда теряет нить повествования, и тот служит ей в качестве опоры или связки, что также хорошо заметно в третьем варианте.



Начинается сначала третье исполнение:

En Madrid hay una niña /  
 que la llaman Isabel  
 y la daban sus padres /  
 ni por ningún interés.  
 Ni por dinero que cuentan /  
 tres contadores al mes.  
 Y una noche la jugaron /  
 a la flor de treinta y tres.  
**¿Por qué lloras, ...**  
 Le ha tocado al rico mozo, /  
 rico mozo aragonés,  
 y para sacarla de casa /  
 mató a sus hermanos tres.  
**Y en el medio del camino /**  
**ya lloraba la Isabel,**  
 – **¿Por qué lloras, vida mía? /**  
**¿Por qué lloras Isabel?**  
**Si lloras por tus hermanos /**  
**o por algún interés.**  
 – **No lloro por mis hermanos, /**  
**ni por ningún interés.**  
**Ni lloro por ....no...**  
 [Se para, después recita]:  
**Mis padres prisioneros /**  
**los dejé..... y no sé qué...**  
 (que, mira, que en el trozo ...)  
 Ya cortaron...  
**En el medio del camino ya lloraba**  
**la Isabel.**  
 Antonia: le dio la espalda...  
 María Isabel:  
 Le dio la espalda a la derecha, /  
 se la cogió al revés.  
 (Y eso... yo seguro que lo ...)  
 Le dio el puñal...  
 Ya ha pedido su puñal /  
 y yo te lo volveré.  
 Le dio el puñal a la derecha /  
 se la cogido al revés,

Поет:  
 В Мадриде живет девушка,  
 которую зовут Изабель,  
 и родители не отдавали ее ни за что.  
 Ни за деньги, что насчитывают три  
 счетовода в месяц.  
 И однажды ночью они играли  
 в преферанс.  
**Почему ты плачешь,...**  
 Выиграл богатый парень, богатый  
 арагонец,  
 и чтобы вытащить ее из дома, он  
 убил ее трех братьев.  
**Посреди дороги заплакала**  
**Изабель.**  
 – **Почему ты плачешь, жизнь моя?**  
**Почему ты плачешь, Изабель?**  
**Плачешь ли ты по своим трои**  
**братьям или еще почему-то?**  
 – **Я не плачу по моим трои**  
**братьям, ни по другой причине,**  
**Не плачу я по... нет...**  
 [Останавливается, затем продолжает]  
**Моих родителей в тюрьме**  
**я оставила... и не знаю что...**  
 (понимаешь, в этом кусочке...)  
 Вот отрезали...  
**Посреди дороги заплакала**  
**Изабель.**  
 Антония: Он повернулся спиной...  
 Мария Изабель:  
 Он повернулся спиной вправо, она  
 схватила его наоборот.  
 (И это... точно, что это..)  
 Он дал ей кинжал...  
 Она попросила его кинжал, и я тебе  
 его верну.  
 Он дал ей кинжал в правую руку,  
 она схватила его наоборот



ключевыми стихами и индикаторами определенных текстов. В нашем случае дело обстоит таким же образом.

2. Реконструируются причинно-следственные связи: почему и за что мстит Изабель арагонскому богачу и отрезает ему голову.

Рассмотрим теперь, как Мария Изабель реконструировала эпизод, новый для всех предыдущих вариантов, с кинжалом. Две начальные строки соответствующей части третьего исполнения не являются в строгом смысле стихами романса. В первой исполнительница попыталась замаскировать свое незнание романса, сымпровизировав фразу, похожую на строку песни, за счет количества слогов (*Mis padres prisioneros los dejé y no sé qué* – равна 14 слогам). Вторая строка состоит из междометия и глагола «вот отрезали» (*ya cortaron*). Рассмотрим их подробнее.

Строка о родителях объясняет причину слез. Выходит, что Изабель плачет не из-за убитых братьев, а из-за брошенных родителей. Видимо, сознавая, что романс поется не так, исполнительница сбивается и пробует разные варианты слов в поисках продолжения. Одним из них становится глагол «отрезать» (*cortar*). Любопытно, что глагол «отрезать» (как и глагол «убить» во втором варианте) употребляется в форме третьего лица множественного числа «вот отрезали» (*ya cortaron*), то есть он просто называет действие, но не указывает на его исполнителя, поэтому по сути еще ничего не выражает в контексте романса. Далее строка «вот отрезали» забывается.

Восстанавливая следующий отрезок текста, исполнительница прислушивается к ложной подсказке своей подруги «он повернулся к ней спиной», что в испанском языке выражается с помощью фразеологизма с глаголом «дать» (*dar la espalda*). В свою очередь, глагол «дать» порождает ассоциацию с кинжалом, который герои испанских романсов передают один другому. В итоге Мария Изабель вспоминает о кинжале, и смысл эпизода начинает выстраиваться, а в дальнейшем становится на свое место и глагол «отрезать»:

**Ya cortaron...**

En el medio del camino ya lloraba  
la Isabel.

Antonia: le **dio la espalda...**

María Isabel:

**Le dio la espalda** a la derecha,  
se la cogió al revés

(Y eso... yo seguro que lo ...)

**Le dio el puñal...**

Вот отрезали...

Посреди дороги заплакала Изабель.

Антония [другой информант]: он повернулся спиной

Мария Изабель:

Он повернулся спиной вправо, она схватила ее наоборот.

(и это... точно, что это..)

Он дал ей кинжал...

Ya ha pedido su puñal / y yo te lo volveré. <b>Le dio el puñal</b> a la derecha / se la cogido al revés y <b>ha cortado la cabeza</b> , / y se ha puesto a los pies.	Она попросила его кинжал, и я тебе его верну. Он дал ей кинжал в правую [руку], она схватила его наоборот и отрезала ему голову и положила ее к ногам.
---	---

Следует отметить, что исполнительница еще не упомянула кинжал в сцене, как действие было произведено – «вот отрезали». Перед нами похожий процесс, что и во втором варианте: мы имеем дело с перевернутой логикой памяти, по которой сначала «вот отрезали», потом дали кинжал и затем только кинжал попросили. Правда, в данном эпизоде этот процесс лучше иллюстрируется: глагол действия «отрезать» вновь появляется в шестой строке, в полустихии «и отрезала ему голову» (*y ha cortado la cabeza*), а сам эпизод завершается вновь строкой о родителях-узниках. Мы можем реконструировать ход припоминания романа: от глагола «отрезать» через ряд словесных образов к тому же глаголу, помещенному в правильный контекст. Образуется петлеобразный ход мысли – от общей идеи к ее реализации в конкретных образах. Подобная же петля образуется со строкой «моих родителей в тюрьме я оставила», которая цитируется сначала как часть предыдущего эпизода, а затем встает на свое место в уже переосмысленной форме: «Моих родителей вскоре я освобожу».

Четвертое исполнение мы бы назвали ювелирной работой памяти:

(Así que esa, mira, esa sí que se saca) En el medio del camino / ya lloraba la Isabel, – Si lloras por tus hermanos / o por algún interés. – No lloro por mis hermanos, / ni por ningún interés. <b>Dame tu puñal dorado / luego te lo devolveré.</b> – Me has pedido mi puñal, / no has dicho para qué. – Para cortar una ... / que vengo muerta de sed. (Que esa sí se saca)...	(Ну, эта, смотри, на этот раз получится) Цитирует: Посреди дороги заплакала Изабель. – Не плачешь ли ты по своим братьям или по другой какой причине. – Я не плачу по моим братьям, ни по другой причине. <b>Дай мне твой позолоченный кинжал, потом я тебе его верну.</b> – Ты попросила мой кинжал, но не сказала зачем. – Чтобы срезать ... – я умираю от жажды. (Ну на этот раз получится [сказать до конца])
---	--

<p>– Dame tu puñal dorado / luego te lo devolveré, – Me has pedido mi puñal / no has dicho para qué. – Para cortar una pera / que vengo muerta de sed. Me la dió el puñal a la derecha/ se he cogido al revés. Le he cortado la cabeza, / se ha puesto a los pies. (Y después ya no sé que es... que decía eso... y esa sí sabría Antonia).</p> <p>[cantaban en el día de vindimia].</p>	<p>– Дай мне твой позолоченный кин- жал, потом я тебе его верну. – Ты попросила мой кинжал, но не сказала зачем. – Чтобы срезать грушу – я умираю от жажды. Он мне дал кинжал в правую руку, я схватила наоборот. Я отрезала ему голову, она упала к ногам. (И потом я уже не знаю... что там было дальше... это, наверное, знает Антониа).</p> <p>[романс пели во время сбора вино- града].</p>
--	--

Здесь исполнительница возвращается к базовому фрагменту о плаче Изабель, однако долго на нем не задерживается. С другой стороны, развитие получает эпизод о мщении Изабель, начинающийся со строки: «Дай мне твой позолоченный кинжал, потом я тебе его верну» (Dame tu puñal dorado luego te lo volveré). Реконструированный в третьем варианте эпизод о кинжале подвергается корректировке. Во-первых, исполнительница переводит повествование о кинжале в диалогическую структуру:

3-й вариант

Ya ha pedido su puñal / y yo te lo volveré.  
Le dio el puñal a la derecha / se la cogido al revés  
y ha cortado la cabeza, / y se ha puesto a los pies.  
Она попросила его кинжал, и я тебе его верну.  
Он дал ей кинжал в правую [руку], она схватила его наоборот  
и отрезала ему голову и положила ее к ногам.

4-й вариант

– Dame tu puñal dorado / luego te lo devolveré,  
– Me has pedido mi puñal / no has dicho para qué.  
– Para cortar una pera / que vengo muerta de sed.  
Me la dió el puñal a la derecha/se he cogido al revés.  
Le he cortado la cabeza, / se ha puesto a los pies.  
– Дай мне твой позолоченный кинжал, потом я тебе его верну.  
– Ты попросила мой кинжал, но не сказала зачем.  
– Чтобы срезать грушу – я умираю от жажды.  
Он мне дал кинжал в правую руку, я схватила наоборот.  
Я отрезала ему голову, она упала к ногам.

Нарративные фрагменты диалогизируются и таким образом упрощаются. Во-вторых, исполнительница вспоминает несколько подробностей благодаря повторному пению одного и того же эпизода. Просмотрев все четыре варианта, мы видим, что последнее цитирование романса становится очень важным для сюжета: к нему стремится память. Именно здесь восстанавливается пуант романса, неожиданный сюжетный поворот: Изабель просит кинжал не для того, чтобы убить арагонского богача, а для того, чтобы срезать грушу. Эта важная для сюжета деталь в запоминаемой истории оказывается второстепенной, незначительной.

### **Общий комментарий и заключение**

Необходимо признать, что рассмотренные варианты романса «Рико Франко» были записаны в полустественных условиях для исполнителя, при активном участии собирателя, благодаря его настойчивости и хорошему знакомству с текстом. Тем не менее мы полагаем, что собранный материал соответствует современному состоянию традиции и ее знанию исполнителями. Касаясь фольклорной памяти, отраженной непосредственно в жанровых компонентах, мы проанализировали отдельные языковые элементы и образы как следствие работы индивидуальной памяти исполнителя. Более того, сопоставление нескольких записей позволило нам проследить работу памяти исполнителя в процессе восстановления романса.

Отсутствие зачинных строк, фрагментарное исполнение вовсе не объясняется плохой памятью исполнителей. Исследования когнитивистов дают основания полагать, что человек «запоминает различные смыслы текста, даже если они касаются одной и той же ситуации»<sup>8</sup>, поэтому знание какой-либо ситуации у нас эпизодическое. Аналогичным образом при воспроизведении испанского романса память исполнителей восстанавливает в первую очередь самые общие места. Соответственно, все строки первой записи так или иначе воспроизводятся в последующих вариантах, другими словами, все четыре варианта романса строятся на первом базовом фрагменте. В последующих исполнениях это содержание развивается, причем не только расширяется объем, но и объясняются причинно-следственные связи. Во 2, 3 и 4-м вариантах добавляются второстепенные для памяти подробности сюжета: происхождение юноши, похищение девушки, отмщение за братьев и родителей. Так из шести строк вырастает текст романса.

Как мы видели, эту основу романса составляют реплики героев. Полевая практика показывает, что диалогическая структура романсов первостепенна, поэтому исполнитель начинает с реплик персо-

нажей и зачастую больше ничего не может вспомнить. В процитированных выше вариантах заметно, что часть текста подменяется одной фразой, в то время как диалоги восстанавливаются в том виде, как они есть. Введение прямой речи увеличивает возможность наращивания текста посредством нанизывания реплик по аналогии с предыдущими. Исполнители преобразуют нарративные эпизоды в диалоги, как бы перекодируя историю для себя, а в общении признаются, что нередко представляют себя на месте персонажей и прочитывают реплики как будто по ролям. Итак, в иерархии составляющих романа к высокому уровню принадлежит скорее не семантически значимый фрагмент сюжета, а форма – реплики героев, которые при первой цитации, как мы убедились, являются набором строк, лишенных общего смысла.

Как мы говорили выше, расшифровка всех вариантов основывается на нашем знании текста, в соответствии с которым и оформляются его строки. Если представить романс в виде таблицы с клетками, то, во-первых, у исполнителей есть, и это совершенно очевидно, некоторый начальный минимальный набор уже заполненных клеток, во-вторых, с каждой новой рецитацией пустые клетки заполняются и в совокупности дают представление об общем смысле. Продолжая это сравнение, отметим, что на первом этапе в разных строках таблицы по вертикали размещаются глаголы и существительные, как, например, глагол «убить» во втором варианте или «отрезать» – в третьем. Следующим этапом является заполнение остальных клеток, чему помогает знание исполнителем законов сочетаемости слов внутри романсного текста («вот отрезала голову» или «золотой кинжал»). Все независимые, свободные элементы, названные при воспроизведении романса, непрерывно изменяются, вместе с этим изменяется и развертывается смысл. Цепочку изменения смыслов, связанных с образом кинжала, можно представить так: «повернулся спиной», «повернулся спиной вправо», «дал кинжал», «дал кинжал в правую руку», «она отрезала голову», «дай мне свой позолоченный кинжал, чтобы срезать грушу». Возвращаясь к уже пройденным образам, исполнительница связывает их с другими компонентами, а отдельно возникающие слова трансформирует поначалу в последовательности слов, затем – в связные словосочетания, которые представляют собой отдаленную идею действия, и наконец – в строку романса с присущим ему метром и мелодией. Однако процесс трансформации конечен, поскольку ограничен рамками традиционного жанра романса.

- <sup>1</sup> *Лорд А.* Сказитель. М.: Восточная литература РАН, 1994. 368 с.
- <sup>2</sup> В испанских архивах подобных записей романсов почти нет, так как этнографы, охотившиеся за полными текстами и профессиональными певцами, никакого значения такому исполнению не придавали. Все наши материалы были обнаружены случайно при расшифровке экспедиционных пленок 2002 и 2005 гг. и касаются только одного романса – «Рико Франко». Поскольку примеров данного типа не очень много, мы лишены возможности дать какую-либо статистику и осознаем, что данная работа имеет промежуточный характер.
- <sup>3</sup> Запись сделана Х. Диасом в 1977 г., в провинции Самора, д. Падорнело. Поэт Марселина Перес 80 лет.
- <sup>4</sup> Далее цитируются четыре варианта (исполнения), записанные в экспедиции 2002 г. в провинции Саламанка, д. Робледа от Марии Изабель Матеос. Мы старались, по возможности, отразить в подстрочнике грамматические ошибки и места, лишенные смысла. Здесь же хотелось бы отметить, что романс в первых двух расшифровках исполнялся без мелодии, монотонным надиктовыванием, поэтому деление на строки, равные по протяженности стихам романса, было предложено исходя из нашего «предзнания» других, более полных версий.
- <sup>5</sup> В квадратные скобки заключены реплики собирателя. В круглые скобки – комментарии исполнителя. Жирным шрифтом выделены полустихья, на которые следует обратить внимание и о которых впоследствии пойдет речь. Текст исполняется Марией Изабель Матеос в присутствии ее подруги Антони, иногда вставляющей реплики, что также обозначено.
- <sup>6</sup> Второе исполнение последовало через небольшой промежуток времени после настоячивых уговоров процитировать романс еще раз.
- <sup>7</sup> Архивная запись 1977 г., д. Падорнело. Собиратель – Х. Диас, исполнительница – Марселина Перес.
- <sup>8</sup> *Дейк ван Т.А.* Язык. Познание. Коммуникация. М.: Прогресс, 1989. С. 78.



Е.В. Милюкова

## СЕЙШЕЛЬСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ 2008–2009 гг.

Статья содержит обзор актуальных форм сейшельской устной традиции, составленный на основе результатов экспедиций на Сейшельские острова в июле и августе 2008–2009 гг. и в феврале 2009 г.

*Ключевые слова:* локальный миф, сказка, гри-гри, загадка.

Из креольских островных культур западно-экваториальной части Индийского океана – Маврикия, Реюньона и Сейшел – последняя представляется наиболее интересной с точки зрения «мультикультурной устности» ее существования, складывавшейся в локальную традицию на протяжении почти трех столетий, в течение которых Сейшельские острова оставались тесным пространством европейского, африканского и индийского взаимовлияний, дополненных влиянием со стороны Юго-Восточной Азии. Хотя интенсивное формирование культуры Сейшел начинается после 1756 г. вследствие объявления островов территорией Франции и заселения ее выходцами из Африки и с Мадагаскара, рассказы о поисках пиратских кладов, тайнах спрятанных сокровищ, их сторожевых духах, активно сохраняемые, как было установлено в ходе экспедиционной работы, местной устной традицией, свидетельствуют о предшествовавших французскому господству временам «необитаемости». Между тем в контексте современных исследований устных культур Сейшелы зачастую выглядят почти столь же «необитаемыми», как и до середины XVIII столетия, при том что аутентичность локальной традиции имеет вполне отчетливые контуры и проявляется сугубо *устным* способом на сейшельском креольском языке<sup>1</sup>.

Основная задача предпринятых автором данной публикации экспедиций (в июле–августе 2008 и 2009 гг., а также в феврале 2009 г.) состояла в выявлении и фиксации максимально возможного количества фольклорных текстов, дающих представление об актуальных для Сейшел формах и жанрах существования устной культуры. По материалам экспедиций был прочитан доклад на регулярном семинаре «Фольклор и постфольклор: структура, типология и семиотика» в Центре типологии и семиотики фольклора РГГУ, а также подготовлена статья для одного из сборников по традиционной культуре, публикация которого предполагается в Издательском центре РГГУ. Автор выражает глубокую благодарность министру общественного развития, молодежи, спорта и культуры Республики Сейшельские острова г-ну Винсенту Меритону и возглавляемому г-ном министром ведомству за необходимую помощь и поддержку, оказанные экспедиционной работе.

Сбор материала происходил на островах Маэ<sup>2</sup> (как в Виктории<sup>3</sup>, так и в других частях острова) и Прален<sup>4</sup>, из которых последний стал основным ареалом исследований. Следует отметить, что многочисленность семейно-родственных связей сейшельцев, широкая распространенность этих связей по территории страны, диктующие необходимость постоянного обмена информацией и контактов внутри социума, в значительной степени снимают прямую зависимость репрезентативности текста от конкретного места его записи<sup>5</sup>.

Вместе с тем в экспедиционную коллекцию вошел текст, «эндемичность» которого обусловлена местом записи в большей степени. Сейшелы – точнее, именно остров Прален – единственное место на земле, где произрастает гигантская веерная пальма *Lodoicea maldivica*, или, по-сейшельски, *коко-де-мер* / *морской кокос*, изображенная на гербе страны<sup>6</sup>. Сейшельское *arbor mundi* является раздельнополым, и на гербе помещено женское дерево. Плод пальмы – темно-шоколадного цвета орех, достигающий по весу 20–25 кг<sup>7</sup>, – по своей форме и размерам поразительным образом напоминает нижнюю часть женского торса, тогда как мужской экземпляр также обладает вполне определенными гендерными признаками<sup>8</sup>. Устная традиция поддерживает легенду о капуляции пальм, происходящей в штормовые ночи и сопровождаемой скрипом (стоном) сгибающихся растений. Согласно поверью, человек, ставший свидетелем любви деревьев, немедленно умирает. Однако для Пралена, где находится пальмовая роща Валле-де-Ме, эта популярная легенда практически не актуальна (на просьбу вспомнить какие-нибудь «зистуар»<sup>9</sup> о *коко-де-мер* здесь неизменно следует ответ, что таких историй не существует). При этом знаки культового почитания

морского кокоса именно на Пралене особенно выражены: от большого фонтана в местном аэропорту, представляющего собой квадратной формы бассейн с возвышающимися по углам четырьмя фаллического вида соцветиями мужского дерева, изогнутыми в сторону лежащего в центре огромного ореха и источающими на него струи воды, или находящегося в поселке Гранд-Анс монумента Независимости Сейшел, увенчанного орехом и двумя, также склоненными в его сторону, мужскими соцветиями справа и слева, до регулярного, маркированного тем или иным образом, присутствия ореха в домах местных жителей (крупный экземпляр иногда просто лежит на полу в центре комнаты). При проявленных признаках культа, с очевидностью возводящего в доминанту сейшельской культуры женское начало, отсутствие на Пралене сюжетных повествований о коко-де-мер свидетельствует, по-видимому, в пользу гипотезы о «некоторой «дополнительности» в распределении нарратива и ритуала»<sup>10</sup>. Единственным исключением стал текст «Эдемский сад», сюжет которого является экспликацией локального мифа о священной роще Валле-де-Ме как библейском рае, откуда были изгнаны Адам и Ева, что в большей степени говорит не против указанной гипотезы, но о связи «женской» культуры Сейшел с африканской устной традицией, где параллели ветхозаветным мотивам, включая мотив запретного плода «как причины смертности и несовершенства людей»<sup>11</sup>, широко распространены. Для Сейшел этим «плодом» выступает, конечно, орех веерной пальмы<sup>12</sup>. В локальном мифе женское и мужское деревья становятся двойниками людей, что, по-видимому, также лежит в русле африканской традиции с ее особым отношением к идее сакрального удвоения<sup>13</sup>. Инвариантные образы *древа познания* и *змея-искусителя*, напротив, подвергаются раздвоению. Последний воплощается в «зеленую ящерицу» и «черного попугая», двух обитающих в Валле-де-Ме представителей сейшельской фауны, из которых ящерица соответствует исконно африканским персонификаторам смерти, а черный попугай, будучи природным эндемиком, становится таковым, так сказать, на местной почве<sup>14</sup>. Кроме того, «благодаря» своей окраске сейшельский черный попугай оказывается близок существам, крайне опасным для человека, таким как *черная кошка* и *черная курица*, входящим, по местным представлениям, в инструментарий *гри-гри*<sup>15</sup>.

В своем буквальном значении *гри / гри*<sup>16</sup> никак не связано с тем, что именуется словом *гри-гри / гри-гри*, означающим, как и в других франко-африканских культурах, различного рода колдовство, ритуалы черной магии, снадобья чародеев и т. п. В коллекцию записей вошло большое количество быличек на эту тему. Ключевыми

словами здесь являются: *мальфетер* / *malfeter*, *сорсье* / *sorsye* и *висье* / *visye* – колдуны, создающие разнообразные виртуальные реальности<sup>17</sup> с целью навредить человеку, *боном дибуа* / *bonnonn dibwa*<sup>18</sup> – лекарь и колдун, не склонный, в отличие от мальфетера, делать зло (хотя также обладающий аналогичными способностями) и поэтому часто призываемый для борьбы с последним, *дан-досья* / *dandosya* – местный зомби (живой мертвец, всегда жертва гри-гри), *намм* / *namt* – невидимый блуждающий дух умершего внезапной или насильственной смертью (в результате воздействия молитвы либо колдовской воли может являться или помощником человека, или, соответственно, помощником мальфетера, в руках которого становится крайне опасным орудием гри-гри), *месансте* / *mesanste* – порча, наведение болезни, причинение нестерпимой боли телу человека и/или его душе. Крайней формой проявления гри-гри, по своему названию восходящей к чернокнижной магии европейцев, считается *пти Альбер* / *pti Alber*<sup>19</sup>, в котором сейшельцы видят самый ужасный вид колдовства, так что иногда склонны проводить дефиницию между «пти Альбером» и гри-гри.

Поскольку в 1958 г. колдовство и магия были запрещены специальным постановлением властей, былички о гри-гри никогда прежде не становились объектом фиксации и исследования в качестве фольклорного жанра, в отличие, например, от сказок<sup>20</sup>. Маркером сказочного жанра в коммуникативном акте неизменно выступает формула из пары кодовых слов, не имеющих какого-либо конкретного значения (*Сирондан?! / Sirondann?!<sup>21</sup> – Занбагем! / Zambaget!*), которые всегда вводят сказочный нарратив: первое с вопросительной интонацией произносит рассказчик, второе является «ответом» аудитории о готовности слушать. Сказочный фонд включает в себя два основных цикла историй: о *животных* и о *приключениях* смышленного мальчика Тизана / Tizan. Следует отметить высокую популярность в устной культуре Сейшел главного героя сказок о животных, которым выступает миксантропический (имеет хвост) персонаж-трикстер Сунгула / *Soungoula*<sup>22</sup>, напоминающий то ли зайца, то ли обезьяну и генетически восходящий, по всей вероятности, к восточноафриканскому зайцу / кролику Сунгура<sup>23</sup>. По внешнему облику в сейшельской традиции он близок скорее *обезьяне*, которая в качестве самостоятельного персонажа по имени Зако / *Zako* иногда появляется в сюжете как приятель и пародийный двойник Сунгула. Так как на Сейшелах не водятся обезьяны, трудно сказать, является ли обезьяний имидж Сунгула африканским или ЮВА-индийским влиянием, но, по-видимому, все же последним, как и *слон* из цикла о Тизане (который А. Боле и И. Нойман-Хольцшух<sup>24</sup> в целом связывают с европейской сказочной тра-

дицией, что представляется справедливым). В записанном на Пралене тексте «Занн, Тизан и Грозан» слон выступает как *домашнее животное* царя, которому может быть препоручена царская функция осуществляющего выбор распорядителя судьбы героя. На вопрос к информанту о том, «откуда в сказке слон, если на Сейшелах не водятся слоны?», был получен ответ: «Да, их нет на Сейшелах, но мы знаем, что они <вообще> есть». Поскольку известно, что африканские слоны не поддаются приручению, можно с высокой степенью вероятности предположить, что сейшельцы «знают» именно индийского слона. К тому же появление слона в функции *царского* возможно также и в сейшельских сказках о животных («Сунгула и слон»), тогда как на востоке Африки последний является персонажем звериного социума, выступая честным, но наивным антагонистом лживого и хитроумного Сунгура (например, в кенийской сказке с аналогичным названием «Заяц и слон»).

Сейшельская сказка, таким образом, ассимилирует в себе европейское, индийское и африканское культурные влияния, и, как оказалось, не только восточноафриканское. Из обработанных к настоящему моменту записей особый интерес представляет сюжет «Окмор и царь», не попадающий, строго говоря, ни в один из указанных циклов сейшельской сказочной традиции, хотя и содержащий мотивы, сближающие его с циклом о Сунгула (например, ожидающий казни в море трикстер избегает ее, соблазняя случайно проходящего мимо доверчивого глупца занять его место в мешке, где он оказался якобы вследствие нежелания жениться на царской дочери). Однако контаминация мотивов в сюжете «Окмор и царь» со всей определенностью свидетельствует о влиянии на сейшельскую сказку (а следовательно, и на устную культуру островов в целом) западноафриканской традиции. Так, мотив о подаче блюда из одноногой утки к царскому столу прямо восходит к сказке народа хауса «История о царе и его слуге», где в качестве одноногой болотной птицы выступает «венценосный журавль»<sup>25</sup>. При этом в записанном на Пралене варианте царский слуга, принимающий черты восточноафриканского трикстера Сунгура, выступает уже «коренным» сейшельцем, поскольку должен был бы погибнуть, будучи утопленным в конкретно указываемом рассказчиком заливе. Такая смерть, в конце концов, ожидает не трикстера, а самого царя, но, кроме него и прежде него, – простака, пожелавшего стать царским зятем: «дядюшку мальбара». Одинаковая смерть «царя» и «мальбара» имплицитно приравнивает их друг другу, что говорит о сохраняющейся связи устной традиции Сейшел с повседневной жизнью: *мальбарами* здесь называют выходцев с западного побережья Индии, в течение многих десятилетий ведущих

на островах коммерческую деятельность и имеющих репутацию весьма состоятельных людей<sup>26</sup>.

О традиционном статусе мальбаров сообщает и загадка, остающаяся весьма актуальным фольклорным жанром: «*три мозамбикских дядьки* [то есть три человека с африканской внешностью. – Е. М.] *несут одного большого дядьку мальбара*». Вместе с тем ответ – «чугунный горшок на трех ножках для варки риса» (*мармит ло тук / marmit lo touk*) – указывает на малагасийское происхождение сейшельского варианта, точно совпадая с инвариантным ответом: «котел с рисом на туку», где туку<sup>27</sup> – несколько камней для установки котла над огнем. Сейшельский вариант сохраняет антропоморфную образность малагасийской загадки<sup>28</sup>, в которой «дядька мальбар», конечно, не присутствует. Важно отметить, что «память жанра» загадки как рудимента ритуала инициации может сказываться при коммуникативном акте, в чем автору статьи пришлось убедиться лично: переступить порог одного из домов в деревне Мон Плезира (и, следовательно, получить доступ к интересующей информации) удалось лишь после ответов на две предложенные хозяйкой дома загадки. Одна из них – *tik, tik dan kwen / тик-тик в углу (balye / веник)* – предстает импликацией идеи порядка в доме и наиболее любима сейшельцами; другая – *brans lo delo / ветки на воде (zourit / осьминог)* – предельно расширяет границы «домашней» картины мира Сейшел и, по существу, исчерпывает ее, включая в себя ее основные элементы.

Как показывают полевые исследования, мультикультурная основа традиции не противоречит ее локальной цельности, что позволяет ей оставаться сущностной формой сейшельской идентичности. Между тем живое состояние устной культуры испытывает на себе неизбежное воздействие ряда деструктивных факторов, в том числе английского языка, в последнее время ощутимо потеснившего креольский, говорить на котором молодые люди (особенно получающие образование за границей) зачастую стесняются и избегают. С другой стороны, в социуме есть вполне отчетливое осознание опасности потери своего языка как утраты собственной культурной памяти, что оставляет надежду на сохранение локальной культуры, возможное в пределах устной традиции прежде всего.

## ТЕКСТЫ

### Райский сад

Однажды мой дедушка рассказал историю о том месте, которое мы называем Майской долиной. Он сказал мне: «Каждый день ты слышишь, как

люди говорят о Майской долине. Знаешь ли ты, что Майская долина – тот самый Райский сад, который Бог создал для Адама и Евы?

*Тут все <кузины> навострили уши, чтобы послушать, потому что когда дедушка начинал что-то рассказывать, всегда было так интересно, что даже про ужин забывали, пока он не закончит. Он стал рассказывать.*

*В начале Бог сотворил вселенную и небеса, землю и все живые создания, которые существуют на земле. Но, кроме всех этих мест, он создал Майскую долину – особенное, не как другие, место, где все пребывало в гармонии. Он назвал его Райским садом. Он устал. В завершение, увидев, что в этом месте нет самого главного, он создал мужчину и женщину. Он назвал их Адам и Ева.*

*И вот Бог сказал им: «В саду есть всевозможные фрукты и разные животные. Со всем этим, что вы тут видите, вы можете поступать по своему желанию, но единственное, что я вам запрещаю делать – вкушать плод <который мы называем> ‘коко-де-мер’. Если вы ослушаетесь моего приказа, вы оба умрете!» Адам и Ева взглянули друг на друга и кивнули головами, подавая Богу знак, что они поняли то, что он сказал.*

*Все в саду было прекрасно.*

*Однажды сатана в виде красивого попугая приблизился к Еве: «Почему ты не ешь коко-де-мер? Не пожалеешь бы тебе – он такой вкусный! Ты знаешь, почему Бог запретил вам его есть? Потому что в этом плоде заключена сила, которая сделает вас подобными Богу». Ева ответила ему твердым голосом: «Наш хозяин сказал нам не вкушать этот плод, потому что тогда мы умрем».*

*Попугай не отставал, он взлетел и опустился прямо на пальму коко-де-мер в центре сада. Он отломил один из плодов, который <упал и>, покатавшись, остановился как раз перед Евой. И тут он снова стал соблазнять Еву: «Попробуй! Все равно не ты его сорвала, значит, ты не сделала ничего плохого».*

*Спустя какое-то время Ева решила, что в речах попугая был смысл. Ева подчинилась <им> и положила в рот один кусочек этого плода. Она ела и не могла остановиться, потому что было очень вкусно!*

*Когда ее товарищ Адам пришел, Ева сказала ему: «Попробуй, это просто объедение!» Адам не мог взять в толк случившееся, но потом, когда понял, что произошло, страшно разозлился.*

*Тогда сатана принял облик зеленой ящерицы и сказал Адаму: «Ешь, чего ты ждешь – разве Ева не съела? Она и должна получить наказание!» Адам тоже колебался, но, в конце концов, и он не смог остановиться, попробовав коко-де-мер.*

*Наевшись, они осознали, что они были нагие и что Бог <вскоре, как обычно> придет их навестить. Они взяли по большому листу пальмы коко-де-мер, чтобы прикрыться.*

Е.В. Миллюкова

*Когда Бог пришел, он разгневался. Он покарал все те создания, которые склонили Адама и Еву к нарушению его запрета: «Ты, попугай, изменишь свою окраску! С этого дня и до скончания времен ты будешь черным. Ты будешь страдать, питаясь кислым биленби!» И он продолжил: «Ты, ящерица, будешь безобразной, ты будешь пресмыкаться, ползая возле пальмы коко-де-мер. Адам же и Ева, которых я так люблю, но которые ослушались меня, однажды умрут, как я им и говорил!»*

*Эти двое взглянули друг на друга совсем виновато, они сожалели, но было уже слишком поздно: «Уйдите из моего сада! Я заменю вас вот этими пальмами – мужским и женским <деревьями> коко-де-мер, – которые останутся расти в саду. Из-за вас этот сад оказался проклят, и все животные вынуждены его покинуть. Каждый раз при виде пальмы коко-де-мер вы <люди> будете думать о том, как я люблю вас, но вы будете страдать из-за того, что нарушили мой запрет».*

Шерон Стравенс, 23 г.  
/июль, 2008/

#### **Оклор и царь**

*Жил-был один царь. Этот царь взял на работу повара. Повара этого звали Оклор.*

*Однажды Оклор поймал утку, чтобы сделать роти [утка, запеченная на углях. – Е. М.]. Приготовив утку, он поставил <блюдо> на стол. Одна служанка, которая тоже работала на царской кухне, проходя мимо, отрезала один окорочок от утиного роти и съела. Вернувшись снова к столу, Оклор заметил это. Он сказал себе: «Теперь уже слишком поздно, чтобы готовить другое роти!» И вот, он взял то, что было, чтобы подать царской семье, <и> поставил на стол.*

*Когда царь увидел это, он разгневался. Он позвал Оклора и спросил его: «Оклор, что это значит? Как ты посмел подать к столу такую утку? У этой утки нет одной лапы! Ты что, не имеешь почтения к царской семье?!» Оклор был человеком очень находчивым. Он сказал царю: «О, мой государь, когда я поймал ее, у нее уже не было одной лапы!» Но царь продолжал <гневаться>: «Разве ты когда-нибудь видел утку, которая имеет только одну лапу?!» Наставая на своем, Оклор повел царя туда, где было полно уток, и среди них была одна, которая как раз закончила плескаться в воде и стояла только на одной лапе. Он сказал царю: «Вот, ты сам видишь!» Царь ему сказал: «Ну, ты прав, Оклор, у нее только одна лапа!» Царь взял камешек и метнул его в утку, и утка встала на обе свои лапы. Он сказал Оклору: «Да ты лжешь! Вот, я вижу две ее лапы!» Оклор сказал ему: «Но та, что на столе, тоже – если бы ты бросил в нее камнем – встала бы на обе свои лапы!» Царь вконец разозлился и прогнал Оклора с глаз долой. Царь сказал ему, что впредь не желает его видеть на своей земле.*



*После того, как его прогнали, Оклор отправился в Испанию. Поехал туда поискать кусок земли. Купив участок, он взял с него немного земли и положил в повозку. В этой повозке, запряжи в нее осла, он добрался до владений царя. Тогда царь послал своих солдат, чтобы остановить его. Он сказал царским солдатам: «Я не на царской земле. На этой земле осел и повозка. Свою землю <на которой я сижу> я купил в Испании!»*

*Царь долго искал способ, как бы ему избавиться от Оклора, и, наконец, решил прибегнуть к тем же хитростям, какие Оклор использовал против него. Он сказал Оклору: «Оклор, поскольку ты очень умный, я хочу, чтобы ты снова пришел ко мне работать». А в это время у Оклора было козлиное стадо. Царь сказал ему: «В следующий раз, когда ты придешь на работу, приведи козла, чтобы продать мне. Но только я не хочу ни самку ни самца!» Оклор крепко задумался, как же ему продать царю не козу и не козла? Наконец, ему пришла одна мысль. Оклор отправил царю послание и сказал ему, что у него все готово, что тот может прийти и забрать <то, о чем просил>, но только пусть не приходит ни днем ни ночью! Царь не нашелся, как ему быть в таком случае, он никого не послал за козлом. Царь так и не понял, когда ему следует идти забирать козла<sup>29</sup>.*

*Однажды Оклор должен был работать на дворе. Желая немного прогуляться, царь велел Оклору подать ему коня <и сопроводить его>. Царь <взял и> отрезал под корень хвост у коня Оклора. А Оклор <тайком> связал и вывернул губы царского коня. Вот они скачут, а <царскому> коню больно, он встряхивает головой. Царь спрашивает: «Что такое, почему мой конь так себя ведет?» Оклор ответил: «Наверное, он смеется над моим, видя бесхвостого коня!» Царь разозлился и приказал солдатам затолкать Оклора в мешок <и> связать, чтобы утопить его.*

*Оклор кричит, сидя в мешке. Мимо проходил дядюшка мальбар и спрашивает его: «Что ты там делаешь?» Оклор ему отвечает: «Я не хочу жениться на царской дочери, поэтому меня посадили в мешок!» Дядюшка мальбар говорит ему: «Ты не хочешь жениться на царской дочери? Режем веревку – я займу твое место!» Он разрезал веревку, они поменялись местами, и Оклор завязал мешок. Через некоторое время пришли солдаты, взяли мешок, положили в лодку да и бросили его в залив возле Сент Анна<sup>30</sup>.*

*Прошло три дня – Оклор приходит к царю со стадом коров, которых насобирал отовсюду, где попало, и говорит: «Видишь, если бы ты бросил меня подальше, я получил бы больше коров!» Царь приказал завязать себя в мешок, пойти и бросить его <в море> дальше, чем бросили дядюшку мальбара. С тех пор царя никогда не видели, а Оклор избавился от гонений и прожил свою жизнь хорошо.*

Антуан Стравенс, 71 г.  
/февраль, 2009/

### Гри-гри

*Бывает человек [мальфетер. – Е. М.], который говорит: «А-а, я хочу сделать месансте вон тому! <Например>, утопить его... У них <мальфетеров> это легко. Например, ты идешь на рыбалку – а я возьму твои следы на берегу... Когда ты уже в море рыбачишь...*

Соб.: Что значит «возьму следы»? Ты возьмешь этот песок, по которому я прошел?

*Да... Берешь что-нибудь <подходящее>, во что забрать, – ты же не сможешь взять их в ладони. Ты берешь их, начиная с пальцев, собираешь все, что вокруг ступни. Теперь идешь к себе, разводишь огонь. Берешь воду, наливаешь в горшок, ставишь горшок на огонь. Надо взять три полена, чтобы развести этот огонь...*

Соб.: Почему так мало?

*Много не надо! Находишь небольшой кусок лабур коко [кокосовое волокно и ореховая кожура. – Е. М.] и делаешь что-то вроде маленькой лодки – <знаешь>, раньше ребята делали такие лодочки из лабур коко? Делаешь <все> так, кладешь туда эти следы, берешь эту лодочку и кладешь в горшок с водой. Вода кипит. Кипит, кипит... Во время кипения эта лодочка переворачивается вверх дном. Ты вытаскиваешь эти три полена из-под горшка. А тот, кто там, в море, тот тоже переворачивается, – так они это делали... [то есть превращали человека в дандосью, живого мертвеца. – Е. М.]. Ну, вот, ты переворачиваешься и попадаешь прямо ко мне [как к мальфетеру. – Е. М.]: ты вернешься на землю, приплывешь, доберешься до земли и попадешь ко мне... Когда ты придешь, я уведу тебя на задворки и оставлю там для работы. Есть такие, кто булавкой пристегнет тебе язык, чтобы ты не мог говорить. Есть, кто держит тебя впроголодь. Ты работаешь ночью на плантации – маниок, банан, патат...*

Соб.: И ты не можешь уйти?

*А как ты уйдешь? С тобой что-то такое сделали, что ты не можешь уйти. И состаришься и умрешь там! Но есть и такие <дандосьи>, о которых заботятся, – кормят, одежду дают, немножко пива... Даже если они и работают, но они в порядке, у них есть их маленькая свобода.*

Соб.: А у дандосьи есть возможность вновь стать человеком? Если это можно сделать, то каким образом?

*Да... <Но> чтобы тебе поймать этого человека [ставшего дандосьей. – Е. М.], нужно поставить марке [тату-оберег. – Е. М.] на тело.*

Соб.: То есть необходимо, чтобы этот человек еще до своей смерти был маркирован?

*Нужно маркировать тебя – тебя самого! Ты идешь к человеку, который моет тебя в отваре лапай [название рецепта. – Е. М.] из листьев и травы. Потом он маркирует тебя... И тогда я увижу тебя [если ты – дандосья, которого видеть не следует. – Е. М.]. Когда я увижу, что ты идешь, я должен как-то исхитриться, чтобы поймать тебя – <напри-*

*мер>, выставить еду, потому что ты голодный. Тут ты мне и попался! И когда я поймал тебя, мне понадобятся некоторые вещи, которые должны быть подготовлены! Например, была одна девушка на Ладиге [название ближайшего к Пралену острова. – Е. М.]. Ей сделали месансте, потому что был один парень, которого она любила. Она должна была выйти замуж за этого парня. Но у этого человека [«автора» месансте. – Е. М.] была для него другая девушка, и он не хотел, чтобы этот парень женился на девушке, которую любил, а женился бы на той, другой. Ну, он и сделал ей смертельное месансте. И она умерла [как все считали. – Е. М.!] Но ее мать поехала на Маэ [главный остров Сейшел. – Е. М.] к боном дибуа. Приехала – и он маркировал ее, чтобы защитить ее дом. Он сказал ей подготовить стол: поставить на него стакан с водой и бутылку с водой. Открыть все двери и все окна – ничего не оставлять закрытым. Поставить тазик для умывания, наполнив его отваром из трав. Она придет и станет кружить вокруг. Когда она придет, то захочет пить и скажет, что ее мучает жажда. Тогда нужно налить и дать ей стакан воды и, когда она его выпьет, принести умывальник и вымыть ее – с головы до ног. Когда вымоешь ее, возьми полотенце и протри ее полностью, посади в кресло рядом с той бутылкой воды, дай ей еще эту бутылку. Тогда они [мальфетеры. – Е. М.] придут! Они придут искать ее, но они вообще не смогут войти в дом. Они станут ругаться между собой на дороге... Но они ее не получили. Потом эта девушка уехала на Маврикий. Мать отправила ее на Маврикий для излечения. Но <сейчас> она опять здесь. Она замужем, у нее есть дети.*

Соб.: Она вернулась на Сейшелы?

*Да, она живет на Ладиге*

Соб.: Но разве вы не хоронили ее?

*Да, но она еще не умерла.*

Соб.: А как теперь ее зовут?

*Она не умерла – они [мальфетеры. – Е. М.] опоили ее...*

Соб.: Значит, боном дибуа дал ей отвар из разных трав?

*Из разных трав, чтобы вымыть ее в них.*

Соб.: А известно, что они туда кладут?

*Нет, я не знаю... это большой секрет... Они говорят «положи вот это, сделай то» – они никогда тебе не скажут, что именно они дают.*

Соб.: Месансте и гри-гри – это одно и то же?

*Да, одно и то же.*

Мари-Терез Исак, 64 г.  
/февраль, 2009/

Е.В. Милюкова

### Загадки

1. *Крутой черный* [игра слов, означающих одновременно: «большой человек» и «куча дерьма». – Е. М.] – *зеленая муха на это не сядет* (костер).

Елена Эстер, 72 г. /июль, 2008/.

2. *Маленький красный бьет маленького черного, маленький черный бьет маленького белого* (горшок с рисом на огне).

Робинсон Эстер, 46 лет /авг., 2008/.

3. *Я маленький-маленький, но большой черный <человек> боится меня* (черный перец).

Журдан Эстер, 38 лет /авг., 2008/.

4. *Я работаю у одного господина – он сказал мне пойти притащить белого; я тащу* [tir: «тащить», «тянуть». – Е. М.] *черное – получаю белое, я тащу рыжее – получаю белое, я тащу белое – получаю белое* (доить молоко, корову).

Антуан Стравенс, 72 г. /июль, 2008/.

5. *Я черный-черный, готовлю обед, все мои гости – белые, только я сам черный* (горшок с вареным рисом).

Елена Эстер, 72 г. /июль, 2008/.

### Примечания

---

<sup>1</sup> Официальная сторона жизни Сейшельских островов в значительной степени, а в письменных жанрах практически полностью обслуживается английским языком, однако к настоящему моменту сейшельско-английского словаря не существует.

<sup>2</sup> Маhe – главный из 115 Сейшельских островов, сорок из которых обитаемы.

<sup>3</sup> Из 82 тыс. человек, составляющих население Сейшельского государства, 27 тыс. проживает в Виктории – единственном городе страны и самой маленькой столице мира.

<sup>4</sup> Praslin – второй по величине и значению остров.

<sup>5</sup> Иллюстрацией интенсивности таких коммуникативных связей могут служить регулярные информационные сообщения сейшельского радио о *каждом* вновь умершем, из которых люди узнают о смерти родственника, жившего на другом острове, или знакомого, зачастую также состоявшего в родстве с кем-то из близких, всякий раз принимая решение о собственном участии в процедуре похорон (старики всегда ждут и не пропускают этих сообщений).

- <sup>6</sup> Кроме 4000 деревьев, произрастающих в заповедной Майской долине на Пралене, отдельные экземпляры встречаются лишь на Маэ. «Это наше серебро и наше золото», – говорят сейшельцы о морском кокосе.
- <sup>7</sup> Орех коко-де-мер – самое большое семя в мире растений.
- <sup>8</sup> Эти признаки настолько очевидны, что в общественном туалете зачастую служат обозначением женской и мужской комнат соответственно.
- <sup>9</sup> Zistwar (сейш.): история, рассказ.
- <sup>10</sup> Неклюдов С.Ю. Монгольские экспедиции 2006–2008 гг. // Вестник РГГУ. 2009. № 9. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». С. 355.
- <sup>11</sup> Березкин Ю.Е. Фольклор и мифология Африки в свете представлений о прародине человека // Вестник РГГУ. 2009. № 9. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». С. 37–38.
- <sup>12</sup> Как и в ветхозаветные времена, самовольно срывать коко-де-мер сегодня запрещено. В качестве последнего примера нарушения запрета рассказывается история о том, как главный смотритель священной рощи отвел в полицию собственную мать, застав ее вкушающей запретный плод. Хотя в силу почтенного возраста мадам ситуация привода в участок не стала для нее чересчур критичной, мотив нарушения запрета женщиной в отборе данного «варианта» сюжета, по-видимому, имеет не последнее значение: «Но уж таковы женщины. Как их не учи, они все равно поступят так, как им захочется» (История об Адаме и Еве (текст бушменов Nharo) // Котляр Е.С. Африканская волшебная сказка. (Опыт типологического исследования). М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 163).
- <sup>13</sup> Иванов Вяч.Вс. Тернер и современная африканистика // Иванов Вяч.Вс. Дуальные структуры в антропологии: Курс лекций. М.: РГГУ, 2008. С. 242–243.
- <sup>14</sup> И птица, и ящерица не пользуются любовью местных жителей. От главы отделения полиции поселка Гранд Анс автору статьи стало известно о недавнем случае самосожжения молодого человека, причиной которого, по мнению полицейского, было его излишнее увлечение мистической литературой, при этом девушка погибшего, давая свидетельские показания, сообщила, что трагедия случилась после того, как она отказалась убить *зеленую ящерицу* по требованию «увлеченного мистикой» приятеля.
- <sup>15</sup> Одним из способов защиты от подобной опасности выступает, например, запрет на продажу черной курицы, объясняющийся тем, что она наверняка будет использована в качестве «ингредиента» гри-гри, направленного против продавца.
- <sup>16</sup> Сейш. *коричневый*.
- <sup>17</sup> Tou sort kalite vis (сейш.): всевозможные видения.
- <sup>18</sup> Букв.: «лесной добряк», «лесовик»; либо *тонмон/tonton* – «дядюшка»; в женском варианте – *бонфам дибва/bonfanm dibwa*, *танмин/tantin* – «тетушка».
- <sup>19</sup> От фр. *P'tit Alber*.
- <sup>20</sup> Их первая коллекция – ее основу составили записи 1960-х гг., сделанные на сейшельском радио, куда звонил каждый желающий рассказать сказку, текст

Е.В. Милокова

которой затем передавали в эфире, – была обработана и прокомментирована исследовательницей креольских культур А. Боле (*Bollée A. & Chaudenson R. Deux conte populaires seychellois: texte, traduction et notes // Te Reo. 1973. 6. P. 60–86; Bollée A. Le créole français des Seychelles. Tübingen, 1977*); в 2007 г. И. Нойман-Хольцшух опубликовала часть коллекции, сделав к ней некоторые дополнения (*Sibylle Kriegel, Ingrid Neumann-Holzschuh. Sirandann! Zambaget! Contes créoles des Seychelles // Creolica. 2007. 26 juin*).

- 21 Сейшельская орфография дана по изд.: *Leksik Kreol seselwa. 2em Edisyon 2006. P. 105.* (Ср. Нойман-Хольцшух И.: *Sirandann!*)
- 22 Как сказал автору статьи один из жителей острова Прален, «Сунгула, конечно, когда-то жил здесь... Да и я сам тоже Сунгула – правда!»
- 23 На суахили это имя означает и «заяц» и «хитрец».
- 24 См. примеч. 20.
- 25 См.: *Сказки народов Африки / Пер. с африканских и западноевропейских языков; Сост. А.А. Жуков и Е.С. Котляр; Предисл. Е.С. Котляр; М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976. С. 455–457.*
- 26 Кросскультурность записанного сюжета интересно проступает и в мотиве поездки Оклора «в Испанию», что, по-видимому, является реверсией культурной памяти конкретного информанта, предки которого были выходцами из Португалии, откуда до Испании можно добраться в ослиной повозке, как это и делает Оклор.
- 27 Ср.: *lo touk* (сейш.).
- 28 См.: *Журицкий А.Н. Загадки народов Востока: Систематизированное собрание / Сост. А.В. Козьмин. М.: ОГИ, 2007. С. 383.*
- 29 «...ni aswar ni lizour» / «...ни ночью, ни днем». В сейшельском языке нет вполне определенных понятий *утро* и *вечер*, что соответствует экваториальному делению суток строго пополам: на световой день – *lizour* и ночное время – *aswar*.
- 30 Церковь Святой Анны стоит прямо на берегу залива в поселке Бесентан.

Л.Д. Бетту

## ТРАДИЦИОННЫЕ ЗАПРЕТЫ ДОЛГАН

В статье описываются результаты работы экспедиции на п-ов Таймыр, посвященной сбору традиционных запретов долган. Особое внимание уделено специфике современного бытования этой фольклорной традиции у долган Хатангского и Дудинского районов. Приводится подборка текстов запретов, классифицированных по тематическим группам.

*Ключевые слова:* фольклор, долганы, традиционная культура, запреты, малый жанр, тематические группы.

В январе 2009 г. состоялась экспедиция на п-ов Таймыр, где проводились полевые исследования на территории Хатангского р-на в пос. Хатанга, Кресты и г. Дудинка<sup>1</sup>. Целью экспедиции был сбор и запись фольклорного материала по традиционным запретам долган.

Долганы – малочисленная народность, проживающая на территории Таймырского п-ова. В основном они расселены на территории Хатангского р-на (пос. Хатанга, Кресты, Хета, Катырык, Новая, Жданиха, Новорыбное, Сындасско, Сопочное) и Дудинского р-на (пос. Волочанка, Усть-Авам, г. Дудинка). Долганы считаются молодым этносом, формирование которого шло в течение XVIII–XIX вв. на территории Таймыра. Народ «долганы» сложился в результате слияния различных этнографических групп – эвенкийских родов Долган, Донгот, Эдян, Каранто, части северных якутов-оленеводов и тундровых крестьян, в числе предков которых были русские старожилы. Их основными занятиями являются охота, оленеводство и рыболовство. В настоящее время на Таймыре проживает 6545 долган. Долганский язык относится к тюркской группе алтайской языковой семьи.

---

© Бетту Л.Д., 2011

Запреты как часть традиционной культуры долган и как один из малых жанров долганского фольклора еще не были предметом специального изучения, а потому остаются практически не описанными и не исследованными. Целенаправленная экспедиция по их сбору была предпринята впервые.

В статье известного ученого-этнографа А.А. Попова по результатам его экспедиций на Таймыр в 1930–1931 гг. были приведены примеры некоторых запретов долган<sup>2</sup>. На языке оригинала первые образцы запретов долган были записаны долганской поэтессой Огдо Аксеновой в 60-е гг. XX в. во время ее поездок по Хатангскому району, но эти тексты пока не опубликованы и хранятся в архиве поэтессы<sup>3</sup>. В 90-е гг. записи запретов на долганском языке были сделаны фольклористами Центра народного творчества пос. Хатанга, но до сих пор эти тексты не опубликованы и хранятся в фольклорном архиве Центра. В 2006 г. несколько запретов были опубликованы на долганском и русском языках в книге А. Антоновой в разделе «Наставления»<sup>4</sup>. Некоторое количество текстов, записанных во время фольклорных экспедиций на Таймыр в 2003, 2004 и 2006 гг., находится в личном архиве автора данной статьи. Не исключено, что работа с архивами позволит выявить и более ранние записи данной фольклорной формы.

В маршрут экспедиции входили три населенных пункта: пос. Хатанга, пос. Кресты и г. Дудинка. Первым пунктом нашей экспедиции был пос. Хатанга, который является районным центром, где проживают долганы, переехавшие из разных поселков Хатангского района. В Хатанге удалось записать одного информанта, так как по стечению обстоятельств мы находились там всего один день. А.А. Суздальова – известный сказитель, исполнитель эпоса олонхо, в настоящее время она сама занимается сбором фольклора долган. Следующим пунктом экспедиции был пос. Кресты, который находится в 18 километрах от Хатанги. В нем проживают долганы, хорошо говорящие на родном языке. Все информанты в пос. Кресты – пенсионеры, но мужчины продолжают заниматься традиционными видами промысла: охотой и рыболовством, а женщины шьют национальную одежду. Здесь нам удалось записать большую часть текстов по традиционным запретам долган, очень разнообразных по тематике и строению. Информанты в пос. Кресты рассказали также связанные с запретами истории из своей жизни и жизни своих земляков. В г. Дудинка – административном центре Таймырского (Долгано-Ненецкого) муниципального района – проживают долганы, переехавшие из разных поселков Хатангского и Дудинского р-нов. Здесь нами записаны тексты запретов от трех информантов. В своих рассказах они иногда допускали русскую



речь, объясняя это тем, что они давно живут в городе и поэтому редко говорят на долганском языке.

Записанные в ходе экспедиции традиционные запреты долган касаются разных сторон жизни человека. В их основе лежат, с одной стороны, страхи и опасения человека, а с другой – ожидание удачи и благополучия; они являются своего рода защитой от неизбежных случайностей, которые способны привести к плохим последствиям. В речевых контекстах запреты имеют общее название *аньы*, а значение этого слова долганы поясняют, употребляя русское слово «грех». То же самое отмечал А.А. Попов в своей статье: «Всекие недозволенные действия, влекущие за собой неприятные последствия, носили у долганов название *аньы*, что переводилось ими по-русски как “грех”»<sup>5</sup>. Долганы обычно говорят: *аньырга*, *аньыргыр буол* (бойся греха), *далай аньы* (огромный грех), *олус улакан аньы* (очень большой грех), *улакан аньы* (большой грех), *аньы буолуога* (грех будет), *аньыны гыныма* (не делай греха). Все эти словесные формулы, включающие прилагательные *далай*, *улакан*, *олус улакан* и глаголы *буол*, *буолуога*, *гыныма*, усиливают значение слова *аньы*. Например: «Нож свой не втыкай в землю – *аньы буолуога* (грех будет)» [2]<sup>6</sup>. «Нельзя было выходить замуж за нганасанина или жениться на нганасанке, это *далай аньы* (огромный грех)» [3]. «Запрещалось трогать ритуальные вещи шамана, его атрибуты: бубен, колокольчики и другие предметы, принадлежащие шаману, считалось *улакан аньы* (большой грех)» [1]. «Нельзя убивать медведя, и есть мясо медведя – *аньы* (грех), *аньыны гыныма* (не делай греха), кто совершит это, того ждет наказание» [1].

Наиболее часто информанты рассказывали о запретах, которые по тематике касаются охотников, рыбаков, оленеводов, их орудий труда и снаряжения; о запретах, касающихся женщины, животных и птиц, жилища и очага, а также сакральных мест, в которых обитают духи *иччи*<sup>7</sup>, и нганасанских захоронений.

Некоторые информанты говорили, что они с детства стараются не нарушать запреты *аньы*, и это помогает им жить в согласии с природой и окружающим миром на протяжении всей жизни. В пос. Кресты информант Е.И. Молчанова отметила, что «*накаларга барыта аньы* (у долган все полностью грех)». Имеется в виду, что на все случаи жизни у долган существуют запреты.

Мы обратили внимание на одну важную деталь в поведении информантов: вечером никто из них не хотел рассказывать об *аньы*; на вопрос «Почему?» информант Т.Н. Спиридонов сказал: «Вечером нельзя говорить об *аньы* – *аньы буолуога* (грех будет)». Информант Е.С. Поротова на следующий день после нашего разговора наотрез отказалась рассказывать об *аньы*, считая, что «Нельзя

Л.Д. Бетту

много говорить об *аньы*, а то *аньы буолуога* (грех будет), *аньы бэй-эгэр кэлиэгэ* (грех к тебе придет)». Информант Д.Н. Бетту перед завершением нашего разговора об *аньы* сказал: «Нужно заканчивать разговор, а то *аньы буолуога* (грех будет)». Кроме того, у носителей традиции некоторые темы запретов табуируются. Почти все информанты неохотно говорили о запретах, касающихся шаманов. Они были убеждены, что «Нельзя говорить о шамане вслух, обсуждать его – *аньы*, он может услышать». Разговор о нганасанских захоронениях тоже вызывал у информантов определенные опасения и нежелание подолгу говорить об этом; некоторые из них просто отказывались продолжать разговор, объясняя причину отказа тем, что ничего не знают об этих запретах. Говорить об обряде погребения информанты тоже особенно не хотели.

Еще один интересный факт: на вопрос «А что же ждет человека, который совершил *аньы*?» – информант Е.И. Молчанова сказала: «Если человек совершил *улакан аньы* (большой грех), то его ждет *һэт* (возмездие)». Обычно говорят: «*һэтин кэлиэ* (возмездие придет)». Долганы считают, что *һэт* и *аньы* тесно связаны друг с другом, так как совершение *аньы* обязательно влечет за собой *һэт*. Люди часто замечали, что после какого-либо проступка, нарушения *аньы* происходило несчастье, неприятность, и это обязательно истолковывалось как наступление *һэт*. Считалось, что если ты совершил *аньы* по отношению к человеку, а он сказал: «*һэтин кэлиэ*» (возмездие придет), то это обязательно произойдет, и люди очень боялись этих слов.

Во время полевой работы мы старались выявить, насколько широко представлены в этом регионе запреты, их основные виды и тематику. При этом мы обязательно фиксировали пояснения информантов к самим текстам. Интересовало нас и современное бытование запретов, каким образом сохраняется эта традиция у долган в настоящее время. Ознакомившись с ситуацией, мы можем сказать, что традиционные запреты *аньы* сохраняются и бытуют в основном среди старшего поколения долган. Основную часть информантов составили долганы, родившиеся между 1926–1944 гг. Выяснилось, что долганы среднего возраста знают запреты, но не по всем темам, которые представлены у людей старшего поколения. В основном это короткие формулы, редко сопровождающиеся примерами историй или случаев из жизни информантов. Дети долган уже фактически не владеют информацией о запретах и слышали о них только со слов пожилых людей.

В результате экспедиции был собран и зафиксирован на аудио- и видеоносителях обширный корпус текстов запретов с комментариями и толкованиями информантов (40 часов). Запись текстов

производилась на долганском языке; при их переводе автор статьи стремился максимально точно передать суть запретов и сохранить соответствующее оригиналу их словесное оформление.

Среди записанных запретов встречались различные по строению тексты. Предварительно их можно разделить на три группы. 1. Формулировка запрета без пояснения: «Нельзя было трогать шаманские захоронения – *аньы*» [4]. 2. Формулировка запрета + толкование: «Нельзя пустую люльку качать или раскачивать – *аньы*, а то ребенок умрет» [7]. 3. Формулировка запрета + толкование + рассказ о том, что произошло в результате нарушения запрета: «Нельзя ходить вокруг беременной женщины – *аньы*, иначе ребенок запутается в пуповине. Если так кто-то сделал, то он должен обратно обойти той же дорогой. Особенно мужчине нельзя этого делать – большой грех. Мой муж сделал так, когда я была беременна третьим ребенком, он обошел вокруг меня три раза и сделал это специально по злему умыслу, и поэтому мой ребенок родился черным, три раза был обмотан пуповиной, чуть не задохнулся» [9].

Приведем примеры традиционных запретов долган, сгруппированные по темам.

Запреты, относящиеся к деятельности охотников, рыбаков, оленеводов. «Охотникам нельзя убивать много добычи – *аньы*; считается, что за свою жадность ты будешь наказан *Аан дойду*»<sup>8</sup> [1]. «Одежду для охоты, которую мужчина носит в тундре, хранят отдельно. Нарушать этот обычай – *аньы*» [9]. «Ничего нельзя выбрасывать от оленя – *аньы*. Шкуру оленя тоже нельзя выбрасывать – *аньы*» [4]. «Нельзя выбрасывать рыбу, остатки от рыбы – *аньы*» [5].

Запреты, касающиеся женщин. «Нельзя было женщине наступать на ездовую упряжь, *маут*<sup>9</sup>, *хорей*<sup>10</sup> – *аньы*. Считалось, что эти предметы должны быть чистыми, а женщина считается *быртак*»<sup>11</sup> [9]. «Нельзя женщине есть мясо зайца – *аньы*, при родах шкуру зайца вешали на *тогоһо*<sup>12</sup>. Это специальный шест, за который держалась женщина во время родов. Шкура зайца считается для женщины *Айыһыт*<sup>13</sup> (помощником при родах, оберегом)» [10]. «Если в чуме<sup>14</sup> сидит беременная женщина, то нельзя вокруг чума ходить или бегать – *аньы*; считается, что беременная женщина будет мучаться при родах» [4]. «Запрещалось женщине рожать в общем чуме или в *балке*<sup>15</sup> – *аньы*. Нужно было рожать только в отдельном маленьком чуме *дыука дьиз*»<sup>16</sup> [1].

Запреты, касающиеся новорожденных детей. «На люльку нельзя вешать колокольчики – *аньы*, говорят, испугается *кут*<sup>17</sup> – божество, охраняющее душу ребенка» [7]. «Новорожденного ребенка сразу нельзя класть в люльку, сперва в люльку кладут щенка,

а после него только ребенка кладут. Чтобы болезнь и плохое не пристали к ребенку» [8].

Запреты, касающиеся брачных отношений. «Нельзя родственникам жениться или выходить замуж за родственников, тогда кто-то из родных умрет, это – *далай аньы*» [4]. Запреты в поведении людей по отношению друг к другу. «Нельзя совершать плохих поступков по отношению к людям, обижать людей, это считается *далай аньы*. С семьей Гидатовых вот что случилось. Дед Марии Платоновны – Петр Гидатов – совершил *улакан аньы*: он оставил в тундре в *голомо*<sup>18</sup> слепую женщину, которая была немного сумасшедшей. Он запер ее в *голомо* вместе с голодными собаками, которые ее съели. Она кричала и просила о помощи, раздавались ее страшные крики: “собаки едят меня”, но никто ей не пришел на помощь. Она кричала: “Будь проклят ты, Петр, я проклиная весь твой род!” Так она послала проклятие на весь род Гидатовых. И все из рода Гидатовых умерли не своей смертью, либо очень мучительной смертью. А у внуков и правнуков Гидатовых тоже судьба не сложилась. Правнук Петра сидит в тюрьме. Вот как был наказан за большой грех и сам Петр Гидатов, и весь его род» [6].

Запреты, относящиеся к жилищу долган. «Нельзя было топтать место *хуры*<sup>19</sup> (где раньше было стойбище) – *аньы*» [7]. «В чуме нельзя было обнимать *чимку*<sup>20</sup> и держаться за нее – *аньы*, будешь сиротой» [3]. «Нельзя вокруг чума ходить кругом – *аньы*» [9].

Запреты, относящиеся к очагу. «Запрещалось трогать, ковырять очаг чем-либо острым, например, ножом или острым прутом – *аньы*. Одна женщина ковыряла чем-то острым очаг, поэтому на нее легло проклятие, дух очага – *уот иччитэ*<sup>21</sup> ее проклял. С тех пор, где бы она ни была, у нее гаснет очаг. Куда бы ни зашла она в гости, там гаснет очаг. Это *аньы*, нельзя так делать» [5]. «Очаг, огонь нельзя было топтать – *аньы*, переступать нельзя и вокруг очага нельзя ходить» [4]. «Нельзя было наступать на место, где раньше был очаг – *аньы*, нужно было обойти это место» [7].

Запреты в отношении животных и птиц. «Нельзя убивать медведя – *аньы*. Медведь у долган считается священным животным, *тойон* (господин). Обращались к нему *эбэ* – бабушка, если это медведица, *эһэ* – дедушка, если медведь. Убивали только в том случае, когда медведь сам нападал на человека» [1]. «Нельзя убивать детей медведя – *аньы*, медведь может отомстить людям, убившим его детей» [1]. «Нельзя убивать детенышей зверей, птенцов – это *аньы*, иначе что-то случится с твоими детьми» [1]. «Если гагара попала в сети, то нельзя ее отпускать на волю – *аньы*; считается, что гагара проклянет тебя и с тобой случится плохое. У Тонуча попала в сети гагара, а он проколол гагаре глаза и отпустил ее. Он совер-

шил *аньы*. Тонуча стал через некоторое время совершенно слепым. Его мать сказала ему: “Почему ты не убил гагару, зачем ты проколол ей глаза, нельзя было этого делать, а сейчас ты сам без глаз”. У него умерло четыре жены, а он остался один и слепой. Это он совершил *улакан аньы*, а гагара ему отомстила» [3]. «Если находишь яйца птиц в тундре, то нельзя брать все яйца из гнезда – *аньы*. Обязательно нужно оставить два или три яйца в гнезде, чтобы мама этих птенцов не плакала. Если возьмешь все яйца, то что-то плохое случится с твоими детьми, твоими родными или с тобой» [1].

Запреты в отношении сакральных мест. «Был в тундре большой камень – *иччилээк нур*<sup>22</sup>, это было место для *бэлэк*<sup>23</sup>. Нельзя было проезжать или проходить мимо этого места, не положив дара. Одна женщина, Анна, взяла патроны с этого места (кто-то положил в дар этому камню патроны). Эти патроны она понесла мужу, но когда пришла, сунула руку в карман, там не оказалось ни одного патрона, хотя в карманах не было дырки. Считается *аньы* брать что-нибудь у этого камня. А если берешь, то нужно обязательно что-то положить взамен» [4].

Запреты в отношении семейных реликвий. «Нельзя *хайтаанов*<sup>24</sup> бросать где попало, забывать о них, оставлять без внимания, считалось – *аньы*. Если выбросят или оставят просто так, то сразу кто-то в семье заболеет, даже тот, кто находится вдали от семьи» [12]. «Нельзя хранить *хайтаанов* возле женского места в чуме, нужно хранить в чистом месте» [7]. «Долганы верили, что у каждого человека есть *кут*<sup>25</sup> – душа. Делали *кут* из веревки, из оленьей замши, вышивали и украшали бисером, мехом росوماхи. Нельзя терять эту веревку-*кут* – *улакан аньы*, ее нужно беречь, и эту веревку передают только по женской линии. Мать передает старшей дочери и далее по родству и по старшинству. Если потеряешь *кут*, то у тебя случится что-то плохое, кто-то умрет из близких родственников. Если женщине некому передать *кут*, то ее кладут с ней в гроб, хоронят вместе с ней. Иначе если *кут* остается без присмотра, то это – *далай аньы*. У моей матери была *кут*, но она не успела передать ее мне, поэтому *кут* похоронили вместе с ней» [8].

Запреты в отношении шаманов. «Нельзя было трогать шаманские захоронения – *аньы*» [4]. «Нельзя было говорить о шамане вслух, обсуждать его – *аньы*. Считалось, что шаман все слышит, о чем говорят» [1].

Запреты, касающиеся духов Нижнего мира (*абааһы*)<sup>26</sup>. «Если дети играют на песке и что-либо рисуют или чертят на песке, то нужно детям обязательно все стереть с песка со словами: “Это играли дети *абааһы*”. Нельзя оставлять это на песке – *аньы*, считается, что будут играть дети *абааһы* на этом месте» [7]. «Нельзя

Л.Д. Бетту

вечером или ночью говорить о *абааһы* или упоминать вслух – *аньы*; считается, что *абааһы* обязательно придет ночью к этому человеку [1].

Запреты, касающиеся захоронений. «Нельзя наступать на могилы – *аньы*, нужно их обойти» [7]. «Нельзя на кладбище шуметь, нельзя тревожить мертвых – *аньы*. Считается, что душа мертвого человека может поймать твою душу» [9]. «Нельзя ничего брать с кладбища или со старых захоронений, считается *улакан аньы*» [6].

Запреты, касающиеся нганасанских захоронений (*һамайдар лэттэрэ*)<sup>27</sup>. «Запрещалось брать или трогать какие-либо предметы в этих местах: шесты, палки, колокольчики и другие предметы – *улакан аньы*. Раньше умирали нганасаны от чумы, оспы. Оставались даже целые чумы с умершими людьми. Говорили, что нельзя туда приближаться и что-либо трогать в этих местах. Если человек приближался к этим местам и трогал какие-нибудь предметы, то он заболел или умер. Один мальчик учился со мной, нам родители всегда говорили: “Не ходите туда к *лэттэрэ* – *аньы*”. Но этот мальчик не послушался и взял в этих местах колокольчик. Потом он рассказывал, что к нему во сне приходил нганасанин и требовал, чтобы он вернул колокольчик обратно на это место. Этот мальчик долго не жил, заболел и умер» [1].

#### Список информантов

- [1] Бетту Дмитрий Николаевич. 1936 г.р., пос. Кресты Хатангского р-на Красноярского края. Зап. 25.01.2009.
- [2] Спиридонов Трифон Николаевич. 1926 г.р., пос. Кресты Хатангского р-на Красноярского края. Зап. 20.01.2009.
- [3] Молчанова Евдокия Иннокентьевна. 1928 г.р., пос. Кресты Хатангского р-на Красноярского края. Зап. 20.01.2009.
- [4] Поротова Елена Семеновна. 1938 г.р., пос. Кресты Хатангского р-на Красноярского края. Зап. 21.01.2009.
- [5] Христофорова Полина Тимофеевна. 1934 г.р., пос. Кресты Хатангского р-на Красноярского края. Зап. 26.01.2009.
- [6] Михайлов Петр Павлович. 1922 г.р., пос. Кресты Хатангского р-на Красноярского края. Зап. 15.07.2003.
- [7] Суздальова Антонина Алексеевна. 1939 г.р., пос. Хатанга Хатангского р-на Красноярского края. Зап. 29.01.2009.
- [8] Лаптукова Наталья Николаевна. 1937 г.р., г. Дудинка Красноярского края. Зап. 10.02.2009.
- [9] Веретенникова Галина Спиридоновна. 1944 г.р., г. Дудинка Красноярского края. Зап. 20.02.2009.
- [10] Киргизова Елена Степановна. 1936 г.р., г. Дудинка Красноярского края. Зап. 15.02.2009.

- [11] Чарду Любовь Николаевна. 1945 г.р., пос. Хатанга Хатангского р-на Красноярского края. Зап. 31.01.2009.
- [12] Попова Вера Егоровна. 1940 г.р., пос. Новорыбное Хатангского р-на Красноярского края. Зап. 02.07.2003.

Примечания

---

- <sup>1</sup> Финансовые средства на экспедицию были выделены Фондом Форда по гранту Ford IFP ID № 15081773. Международная программа стипендий «Field Research Fund Disbursement Request», целевое финансирование полевых исследований по теме диссертации.
- <sup>2</sup> Попов А.А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу // Советская этнография. 1958. № 2. С. 77–99.
- <sup>3</sup> Личный архив долганской поэтессы Е.Е. Аксеновой (Огдо) хранится в краеведческом музее при Государственном природном биосферном заповеднике «Таймырский» пос. Хатанга.
- <sup>4</sup> Антонова А.Д. С природой на «ты». Томск ТомСувенир, 2006. С. 102–119.
- <sup>5</sup> Попов А.А. Указ. соч. С. 97.
- <sup>6</sup> Здесь и далее в квадратных скобках указан номер в списке информантов, помещенном в конце статьи.
- <sup>7</sup> По мифологическим представлениям долган вся природа имеет своих духов *иччи*: *Аан дойду иччитэ* (дух-хозяин вселенной), *һир иччитэ* (дух земли), *уу иччитэ* (дух воды), *таас иччитэ* (дух камня), *уот иччитэ* (дух огня).
- <sup>8</sup> *Аан дойду* – Вселенная. По мифологическим представлениям долган существует *Аан дойду иччитэ* (дух-хозяин вселенной).
- <sup>9</sup> *Маут* – аркан для ловли оленей. Обычно им пользуются оленеводы во время отлова ездовых оленей для *аргиша* (*аргиш* – перекочевка в тундре на новое место стоянки оленеводов).
- <sup>10</sup> *Хорей* – специальный шест с набалдашником на конце для управления ездовыми оленями.
- <sup>11</sup> У долган все, что имело отношение к женщине фертильного возраста, считалось *быртак* – нечистым. Слово *быртак* употреблялось только по отношению к женщине детородного возраста, а девочки и женщины без менструации считались «чистыми».
- <sup>12</sup> *Тогоһо* – специальный шест, который устанавливался горизонтально в маленьком чуме *дыука дьвиэ* перед родами. Этот шест подвязывался к шесту, который устанавливался вертикально, на стыке шестов прикреплялся *Айыһыт* – символ божества плодородия. За *тогоһо* женщина держалась руками во время родов. После родов на *тогоһо* в специальном мешочке оставляли послед.
- <sup>13</sup> *Айыһыт* – по мифологическим представлениям долган божество плодородия, оно появляется при родах, помогает благополучно разрешиться от бремени,

Л.Д. Бетту

благословляет родившегося ребенка и покидает дом роженицы *дыука дьвиэ* на третий день после родов. Помощником при родах, оберегом и символом божества являлась шкурка зайца, которая прикреплялась к специальному шесту *тогоһо*.

- 14 *Чум* – разборное конической формы жилище у долган, собранное из жердей и обтянутое оленьими шкурами, *тюками* (*тюк* выделяется из оленьей шкуры особым способом и по виду напоминает замшу).
- 15 *Балок* – каркасное жилище из досок, покрытое оленьими шкурами и поставленное на оленьи грузовые нарты. Балки были завезены на Таймыр русскими купцами. Оленеводы используют его зимой в качестве жилища и в настоящее время.
- 16 *Дьука дьвиэ* – маленький чум с человеческий рост, подобие большого чума, обычно устанавливался специально перед родами. В течение трех дней после родов женщина не выходит из *дыука дьвиэ*. Она могла выйти только после специального обряда очищения *алаастыр*, во время которого окуривали *дыука дьвиэ*, вещи роженицы, мать и новорожденного дымом янтаря.
- 17 *Кут* – по мифологическим представлениям долган у каждого человека есть душа. Наделение человека душой осуществляли два главных божества *айыы* – Юрюнг Айыы Тойон и Айыыһыт. Понятие «кут» очень тесно связано с деторождением и детьми. *Кут* – божество, охраняющее душу ребенка, обычно его представляли в образе мифической птицы. Когда умирал ребенок, то отец мастерил из дерева птичку кут, ее прикрепляли на могильный крест. Считалось, что душа ребенка переселялась в эту птичку.
- 18 *Голомо* – чум из расколотых пополам бревен, покрытых лиственничной корой и засыпаемый на зиму снегом, а летом землей и дерном.
- 19 *Һуры* – место стоянки оленеводов в тундре, где оленеводы находились, пока на пастбищах хватало ягеля для оленей. Чаще всего такое стойбище располагалось у озера или реки.
- 20 *Чимка* – в долганском чуме поперечная жердь над очагом, на которую крепится крюк для чайника, котелка.
- 21 *Уот иччитэ* – дух огня. У долган огонь считается покровителем семейного очага и благополучия людей и олицетворяется в образе старика-дедушки. Обычно принято было «кормить» огонь кусочками подколенного жира дикого оленя, говоря при этом: «Уот эһэ аһаа» (дедушка огонь, поешь).
- 22 *Ичилэк һир* – сакральное место в тундре, обычно сопка или камень, где, по представлениям долган, обитают духи *иччи*. Нельзя было без дара пройти или проехать мимо этого места. В дар обычно клали патрон, чай, папиросы, копейку, лепешку, серьгу, пуговицу и другие предметы.
- 23 *Бэлэк* – дар, приношение.
- 24 *Һайтааннар, һайтааны* – семейные реликвии у долган. Раньше каждая долганская семья имела своих *һайтаанов* – семейных покровителей-оберегов в виде камней, рогов оленя и других антропоморфных изображений. Они бережно хранились и передавались в семье из поколения в поколение. Их нужно было



обязательно «кормить» и хранить в особых местах. Например, в чуме *хаймааны* хранились только на «чистой» мужской половине, а на женской половине чума нельзя было их хранить, так как все, что связано с женщиной, считалось *быртак* (нечистым).

- 25 В данном случае кут в виде веревки выступает в роли семейного покровителя-оберега, который передавался в семье по женской линии.
- 26 *Абааны* – злые духи Нижнего мира. В мифологии долган вселенная состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего. В Верхнем мире живут добрые божества, духи – *айыы*, в Среднем мире живут люди племени *айыы*, в Нижнем мире злые духи – *абааны*.
- 27 *хамайдар лэттерэ* – нганасанские захоронения. Нганасаны хоронили умерших людей по-особенному. Они оставляли нарты с покойником прямо в тундре, убивали ездового оленя, который должен был аргишить с покойным в загробный мир (у оленя сохранялась вся упряжь). Одевали умершего в специальную парку, а все его вещи, которые были при жизни, оставляли с ним в нартах. Долганы во время аргиша по тундре, если встречали нганасанские захоронения, то объезжали эти места, не приближаясь к ним; считалось *улакан аныы*. Говорить об этих местах было нельзя, эта тема считалась запретной у долган.

## Рецензии

---

А.В. Козьмин

РЕЦ.: БЕЙЛИ ДЖ. ТРИ РУССКИХ НАРОДНЫХ  
ЛИРИЧЕСКИХ РАЗМЕРА.  
М.: ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ,  
2010. 584 с.

Джеймс Бейли – выдающийся исследователь русского литературного стиха и, несомненно, самый крупный специалист в сфере изучения стиха фольклорного. В России уже опубликованы сборники его статей, пришла очередь и его итоговой монографии про фольклорные лирические размеры. Первоначально монография была опубликована на английском языке в 1993 г.<sup>1</sup>, затем сам автор кратко изложил ее содержание по-русски в статье в сборнике «Русский фольклор» в 1996 г.<sup>2</sup> в свою очередь, статья была перепечатана в собрании статей Джеймса Бейли в 2001 г.<sup>3</sup> Этот сборник и, соответственно, статья были предметом рецензии М.А. Летаровой-Гистер<sup>4</sup>, поэтому некоторые вещи, о которых пойдет речь ниже, уже известны русскому читателю.

Книга посвящена трем русским лирическим размерам, двум равносложным и одному акцентному, а именно 4-стопному хорею, так называемому размеру 5+5 и двухударному акцентному стиху с дактилическим окончанием. Эти три размера, общим характеристикам которых посвящена вторая глава (первая глава книги – введение в проблематику), имеют сходную структуру – двусложную «анапестическую» анакрузу перед постоянным ударением на третьем слоге строки и двусложное «дактилическое» окончание после постоянного ударения на третьем слоге с конца, то есть описываются схемой  $x \ x \ \dot{x} \dots \dot{x} \ x \ x$ . Другими словами, эти три размера сходны в том, что они несут обязательные ударения на третьем от начала и третьем от конца слогах, а различаются между собой по другим параметрам. Казалось бы, тема звучит достаточно специально, но для ее рассмотрения автору потребовалось решить множество проблем, затрагивающих самые фундаментальные свойства фольклорных текстов.

---

© Козьмин А.В., 2011

Анализ стиха по определению требует работы с зафиксированным текстом. Между тем для фольклора зафиксированный текст, тем более текст песни – это конструкт, получение которого требует специальных приемов. Например, для статистического анализа стиха требуется исключение или специальный учет повторов на разных уровнях, снятия обрывов слов и т. д. Получение такого так называемого чистого текстового аналога песни подробно описано автором. Но самая большая проблема для анализа русских песенных текстов – нелитературная акцентуация. И тут требуется труд, который М.Л. Гаспаров назвал титаническим, а именно извлечение из публикаций сведений о песенной акцентуации. Как показывает анализ текстов, которые были аккуратно проакцентуированы при записи, в песнях многие слова имеют ударения, отличающиеся от литературных. Такие литературные ударения «по своему происхождению могут быть архаичными, разговорными, ненормативными или диалектными». И, как показывает Джеймс Бейли, если учитывать такую акцентуацию, проявляющуюся при исполнении песен, а также, например, частицы (которые могут опускаться, если текст диктуется, а не поется), оказывается, что стих фольклорных песен строго упорядочен. Эту упорядоченность можно заметить и описать только с учетом народно-песенной акцентуации.

Соответственно, третья глава посвящена рассмотрению акцентуации. Случаи ненормативной акцентуации разбиваются на классы в зависимости от морфологических характеристик словоформ, в которых встречаются такие явления – так выводятся 21 акцентная категория. Приведем для примера две, чтобы показать, о чем идет речь: «6. Многие односложные глаголы, с приставками и без них, и глаголы, оканчивающиеся в инфинитиве на *-нять* или *-чать*, имеют варианты ударения в прошедшем времени... 13. 15 существительных женского рода на *-а/я*, имеющих в РЛЯ ударение на основе в вин. ед. числа, могут в этой форме получать ударение на окончании». Для каждого случая автор старается найти параллели в диалектах или в архаических формах. Как пишет сам Бейли, такие параллели указывают на то, что певцы пользуются возможностями, которые уже существуют в языке, и далеко не всегда создают чисто искусственные формы *metri causa* (хотя такие случаи тоже есть). Однако в самой книге вполне сознательно не ставится задача выявления связей между формами, которые употребляет конкретный исполнитель, и языковым сообществом, к которому он принадлежит. Например, весьма важен следующий вопрос. Предположим, что некоторый вариант акцентуации есть «в северных диалектах» (частое указание, которое дает Бейли). Означает ли это, что исполнитель песни, в которой зафиксирован этот вариант, был

знаком с соответствующими диалектами? Мог ли он запомнить текст от другого исполнителя? Мог ли он самостоятельно породить форму, совпавшую с диалектной или архаической? Для ответа на такие вопросы требуется более тонкая дифференциация сведений о диалектных формах и более «низкоуровневый» анализ песенного репертуара исполнителей.

В процессе рассмотрения народно-песенной акцентуации Бейли выявил важную закономерность – избегание смежных ударений, принадлежащих многосложным словам в пределах словосочетания. Эта тенденция, интересная сама по себе, также позволяет (разумеется, с осторожностью) анализировать тексты с отсутствующей акцентуационной разметкой.

В четвертой главе описываются средства, позволяющие сохранять силлабическую упорядоченность во время исполнения. Это использование разных морфологических показателей с тождественным значением, например, различных окончаний, типа *дально-дальною* или возвратных аффиксов *сь-ся*, лексических дублетов типа *бласлови (благослови)*, повтора предлогов и других приемов. Одним из важнейших средств такого рода являются наполнительные частицы. Забегая вперед, уместно привести интересный результат из заключительной главы, касающийся поведения этих частиц. Они разбиваются на три группы: А) *как, уж и что*; В) *бы, же, -ка, ли, -то*; С) *да*. Оказывается, что «[с]лова группы А по природе являются постоянными наполнителями начала строки, а энклитики группы В большей частью составляют постоянные наполнители середины строки, появляясь на четвертом или пятом слоге строки в любом размере и регулируя количество слогов в начальном словосочетании. Напротив, в группе С *да* формирует переменный наполнитель середины строки, позиция которого меняется в зависимости от величины заключительного словосочетания в каждом размере» (С. 368). Таким образом, наполнительные частицы не только позволяют исполнителю строго соблюдать выбранный размер, но и обладают индивидуальными характеристиками. Несомненно, что этот аспект исследования может получить интересное развитие в связи с исследованиями синтаксиса разговорной речи, в том числе диалектной.

Пятая, шестая и седьмая главы посвящены описанию размеров: размера 5+5, 4-стопного хорее с дактилическим окончанием свадебных песен, двухударного акцентного стиха с дактилическим окончанием. Для каждого из размеров проводится анализ по единой схеме – история изучения, критерии отбора текстов, ритмический анализ, вопросы, связанные с соотношением фразовых и словесных ударений, сверхсхемными ударениями, цезурой, пове-

дением наполнительных частиц, и некоторых других моментов, соотношение рассматриваемого размера с жанровой системой.

Размер 5+5 имеет два полустишия в строке, фиксированные ударения на третьем слоге каждого полустишия, факультативные ударения на первом и пятом слогах, дактилическое окончание. Эта структура отличает его от реализаций в других славянских традициях, где ударения обычно падают на первый и четвертый слоги каждого полустишия, а окончание женское. Описание этого размера важно и для литературного стиха, поскольку он совпадает с «кольцовским размером», которым пользовался Кольцов в своих стилизациях народного стиха. Жанровый состав текстов позволяет выявить семантический ореол размера, подобно тому как выявляется семантический ореол в литературном стихе. Размер 5+5 «появляется в календарных песнях и в былинах и не появляется в исторических и солдатских песнях, созданных после начала XIX в., или в песнях рабочих. Наоборот, этот размер появляется в самых традиционных лирических песнях, во всех типах песен с движением и в свадебных песнях».

4-стопный хорей с дактилическим окончанием в свадебных песнях далеко не единственный вид хореического стиха в русском фольклоре, «хореи есть в былинах», как гласит название статьи Бейли, 4-стопный хорей с женским окончанием фиксируется в причитаниях, 4-стопный хорей с дактилическим окончанием – в лирических песнях. Его присутствие в свадебных песнях указывает на то, что он возникает независимо от литературного стиха, поскольку жанр в значительной мере закрыт для внешних влияний, а песни исполнялись женщинами, которые, особенно до отмены крепостного права, редко покидали пределы общины. Однако этот размер подчиняется той же закономерности, что и хорей литературный, а именно, в нем есть акцентная диссимиляция – четные икты константно ударны, а нечетные тонируются примерно в два раза реже, чем четные, что «создает двухчленную ритмическую структуру, типичную и для литературного и для народного 4-стопного хорей». Отличие от литературного стиха заключается в том, что в фольклорном размере первый икт слабее третьего (46 против 50,6%), а в литературном тенденция обратная, третий икт несколько слабее первого (54,3 против 46,4%). Впрочем, это отличие не очень существенно, речь идет о нескольких процентах.

Что касается жанровых характеристик, то, рассматривая различные жанры свадебных песен, Бейли приходит к выводу, что этот размер связан прежде всего со свадебными причитаниями, затем с опевальными и величальными песнями, остальные жанры, такие как плясовые или лирические, встречаются только изредка.

Наконец, автор отмечает, что этот размер девятисложен, между тем в других славянских традициях девятисложники очень редки по сравнению с восьми- или десятисложниками, таким образом, этот размер – русская инновация.

Рассматривая двухударный акцентный стих с дактилическим окончанием, Бейли приходит к выводу, что этот размер имеет в своей основе размер 5+5 и возникает путем частичной утраты равносложности, что позволяет увидеть эволюцию, приводящую к появлению акцентного стиха из стиха с силлабической урегулированностью. Размер этот связан прежде всего с лирическими жанрами, свадебными, лирическими песнями, а также с балладами, но не с былинами, что указывает, в частности, на отличие баллады как жанра с лирической окраской.

Восьмая глава посвящена рассмотрению трех лирических размеров в контексте всех размеров с дактилическим окончанием, хотя на относительно ограниченном материале. Одни из важных выводов главы: «в русской традиции изосиллабические размеры есть в лирических песнях, но редко встречаются в повествовательных жанрах». Также выдвигается весьма плодотворная гипотеза, связанная с возникновением акцентного стиха: «В лирических песнях акцентный стих является вторичным образованием, произошедшим из частичной дезинтеграции изосиллабических размеров, а неметрический стих возник вследствие полной потери изосиллабизма». Поскольку другие восточнославянские языки сохраняют силлабический стих, а для русской традиции весьма характерен стих неравносложный, Бейли, опираясь на работы И.И. Земцовского, предполагает, что источником отсутствия силлабизма было распространение протяжной песни, фрагментирующей текст и характерной именно для русской традиции. Наконец, жанровый анализ показывает ожидаемую связь более коротких размеров с лирическими жанрами, а более длинных – с повествовательными. Равносложность также более характерна для лирических, а не для нарративных жанров.

Весьма важны выводы, касающиеся исторического развития фольклорного стиха. Уже давно разными исследователями высказывалось мнение, что общеславянский стих был равносложным, а потом в результате падения еров равносложность исчезает (эта гипотеза была высказана Н.С. Трубецким). Однако, как показывает Бейли, значительная доля лирических песен сохраняет равносложность, неравносложны же размеры эпические. Даже если падение еров вызывает изменение длины словоформ, у исполнителей песен есть достаточно средств, чтобы поддерживать равносложность, например наполнительные частицы, элизии, морфологи-

ческие варианты типа *слушать-слушати* и т. д. Парадоксальность ситуации в том, что гипотетическая равносложность общеславянских размеров сохраняется в лирике, а исчезает в эпосе, между тем именно эпос иногда рассматривается как архаичный жанр.

Автор предлагает следующую картину эволюции русского народного лирического стиха: «изосиллабические размеры возникли из того, что могло быть праславянским силлабическим стихом, различные типы акцентного стиха развились путем расширения строк, а дальнейшая утрата изосиллабизма привела к возникновению неметрического стиха» (С. 371). При этом русские равносложные размеры не очень похожи на равносложные размеры других славянских традиций. Приведем обширную цитату, описывающую специфику русской традиции: «русский народный стих, по-видимому, сохранил архаический размер 5+5, но его ритмическая структура отличается от структуры этого размера в других славянских языках. Четырехстопный хорей с дактилическим окончанием – один из самых распространенных русских лирических народно-песенных размеров, но в других славянских традициях девяти-сложная строка – редкость. Восьмисложная строка с цезурой – одна из самых обычных форм в славянских народных песнях – а в севернорусских свадебных причитаниях восьмисложная строка реализуется как 2-стопный анапест с дактилической клаузулой и не имеет цезуры. Десетерац – основной размер в сербохорватских эпических песнях, но его общепризнанный русский эквивалент, 5-стопный хорей, в записях русских народных песен встречается редко» (С. 372). Подобная специфика русской традиции, несомненно, требует объяснения.

Заключение подводит итоги и ставит разные задачи для дальнейших исследований, частично осуществленных в более поздних работах Джеймса Бейли. Отдельно стоит отметить вывод, сделанный на основании анализа песни «Из-за лесу, леса темного» («Лебедушка», этой песне посвящено отдельное исследование автора, вошедшее в сборник статей), а именно, что музыкальный ритм может быть более разнообразным, чем ритм словесных текстов, что еще раз указывает на необходимость отдельного анализа стиховедческого анализа песен.

Приложение к книге – «Краткий словарь народно-песенной акцентуации». Им можно пользоваться, в частности, для ритмического анализа песенных текстов, несомненно, что и лингвисты-акцентологи могут найти там немало полезного. Очень жаль, что Джеймс Бейли не публикует свой полный корпус примеров, который, насколько мне известно, насчитывает десятки тысяч единиц.

А.В. Козьмин

Совершенно самостоятельную и огромную ценность представляет собой библиография. Исследования занимают в ней 49 страниц, учтено более 800 публикаций, источники текстов – 28 страниц, это около 500 сборников народных песен. Литература, привлекаемая автором, включает в себя как фольклористические работы, так и лингвистические исследования, прежде всего, содержащие материалы по нелитературной акцентуации. Как кажется, эта часть библиографии может быть полезна не только фольклористам, но и специалистам по русской и славянской акцентологии. Особенно ценны ссылки на провинциальные и малотиражные издания, многие из которых совершенно выпали из поля зрения исследователей, несмотря на богатый материал, который в них есть. Поскольку анализ, проделанный Джеймсом Бейли, требует большого числа текстов, список источников фактически представляет собой едва ли не исчерпывающую библиографию публикаций русской фольклорной лирики и может использоваться не только стиховедами, но и другими специалистами по русскому фольклору.

Также особо хочется отметить ясный стиль перевода, который был сделан Е.А. Савиной при участии М.В. Акимовой.

#### Примечания

---

<sup>1</sup> *Bailey J.* Three Russian Lyric Folk Song Meters. Columbus, OH: Slavica, 1993.

<sup>2</sup> Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1996. Вып. XXIX. С. 45–59.

<sup>3</sup> *Бейли Дж.* Избранные статьи по русскому народному стиху. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 188–224.

<sup>4</sup> *Летарова-Густер М.А.* Исследование по фольклорной метрике // Живая старина. 2001. № 4. С. 50–51.



Н.В. Петров

ФОЛЬКЛОРНЫЙ КАК ИНОСТРАННЫЙ.  
РЕЦ.: БОБУНОВА М.А., ХРОЛЕНКО А.Т.  
СЛОВАРЬ ЯЗЫКА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА:  
ЛЕКСИКА БЫЛИНЫ. КУРСК, 2006. 314 с.

Язык русского эпоса (шире фольклора) впору сравнивать с иностранным. Былины нужно читать, имея под рукой специальный словарь, где указаны значения отдельных лексем и условия их употребления в этом языке. В свою очередь, наличие словарей, каталогов, указателей, в том числе изобразительно-выразительных средств, позволяет фольклористике оперировать точными цифрами, детально показать распределение того или иного мотива, общего места в общем фонде фольклорных жанров.

Курская школа лингвофольклористики давно и успешно решает похожие проблемы. Авторы плодотворно занимаются лексикографией русского фольклора<sup>1</sup>. Контрастивный метод, которые они используют, уже успел стать традиционным в описании языковых систем.

Словарь языка былины состоит из введения («Словарь контрастивного типа: идея и первый опыт создания»), поясняющего принципы организации словаря, структуру словарной статьи и используемые условные обозначения, собственно словаря и приложения, содержащего указатель словарных статей (около 770 единиц). Словник представляет собой статьи по отдельным словам, в которых (при наличии этого толкования в словарях) дается определение. Словарь использует репрезентативное собрание русских эпических песен (Онежские былины Гильфердинга). Учитывается не частота употребления слов, а их представленность в текстах былин. Ниже приводится пример словарной статьи.

Выть (18) 1. 'Количество пищи, которое человек может съесть в один прием, на завтрак, обед или ужин' [СРНГ: 6: 44] (15) Он по кулю да хлеба к выти ест (1, № 4, 52) Vo: держать 2, есть к в. 4, есть у в. 3, заедать к в. 1, кушать к в. 4, пить к в. 1 2. 'Еда, пища' [СРНГ: 6: 44] (3) Ах ты волчья сыть, медвежья выть! (1, № 3, 68) A: волчий 1, медвежий 2 S: сыть 2 Voc: 3.

© Петров Н.В., 2011

Составители указанного выше конкорданса распределяют лексику былины на три большие категории: «Мир природы», «Мир человека», «Характеристики мира». Интересно отметить, что лексемы группы «Мир человека» составляют 65,33% от общего числа лексем. Соответственно, лексика группы «Мир природы» составляет 19,35%, а группы «Характеристики мира» – 15,32%. Это показывает доминирование человеческого мира, социальных отношений, быта в былине над описанием мира, в конечном счете, эпической «антропологии» над «космологией».

По всей вероятности, такой подсчет несколько огрубляет ситуацию по русскому эпосу в целом. Это связано как с региональным бытованием фольклора (выводы делаются по данным записи на одной территории), так и с принципами составления словника. Так, по досадному упущению, в словнике (категория «Мир природы») не указаны водоемы (моря, реки), хотя эти характеристики пространства являются важными маркерами внутренней географии русского эпоса и отмечают границы акционального поля персонажей. Однако, несмотря на все допущения, представляется, что тенденция к доминированию той или иной группы лексики выявляется вполне отчетливо, и это достаточно для построения частной гипотезы на конкретном материале.

Безусловно, в словаре встречаются некоторые неточности, объяснимые как принципами создания словника<sup>2</sup>, так и тем, что авторы непоследовательно используют заявленные принципы. Например, лексема 'беседка' отнесена авторами к категории «Слова», что совершенно понятно исходя из семантики слова, однако 'кожанец' – кожаный мешок, чемодан – относится к кластеру «Одежда». 'Пир' авторы относят к кластеру «Пища», что спорно. На эпическом пиру принимаются ответственные решения, раздаются поручения, о еде же иногда и не говорится. Также лексеме 'золотничанин' – человек родом из Золотой орды – авторы поместили в категорию «Металл», однако лексема означает иноверца и скорее относится к полю «Иноземное». 'Чернобархатный' включается не в кластер «Цвет», как заявлено в предисловии, а в кластер «Одежда». Также возникают вопросы, почему 'чернила' и 'чернильница' не попадают в кластер «Цвет», а 'чудотворец' попадает не в «Чудо», а в «Святые».

Иногда возникают некоторые курьезы, как, например, со словом 'перстень', которое относится авторами к кластеру «Одежда», или лексемы 'жемчуг' и 'жемчужина', относимые к кластеру «Металл».

Некоторые былинные слова вызывают у составителей словаря вопросы, что приводит в свою очередь, к недоумению со стороны читателей. Так, лексема 'запечка', 'запечье' толкуются как «место на печи [какое?]». Первая лексема 'запечка' представляет собой

генетив слова «запечек», причем иллюстрированный в СРНГ: «Место, промежуток между печкой и стеной, к которой она примыкает», «настил из досок в пространстве между печкой и стеной»<sup>3</sup>. Кроме постоянно используемого «Словаря русских народных говоров», наверное, стоит в будущем обращаться к другим диалектным словарям<sup>4</sup>.

Совершенно неясным остается отсутствие в словаре таких кластеров, как «Вода», «Стихии», «Стороны света», «Родство», «Эмоции человека» и т. п. Впрочем, все указанные замечания можно вписать в большой кластер «Спорные моменты»...

Такой словарь дает огромное количество возможностей при исследовании былинной картины мира. В самой былине по сравнению с другими лексическими гнездами, такими как «дом», «экономика», «оружие», «металл» и т. д., относящимся к категории «Мир человека» (если ранжировать распределение слов различных языковых кластеров), «пища» (12%) находится на втором месте после «одежды» (13%), на третьем месте идет лексика, относящаяся к кластеру «дом» (11%), затем (по 7–9%) «религия», «экономика», «ум», «тело». Это, в свою очередь, говорит о преобладании «предметного» кода в эпической традиции. Хотя опять-таки, вывод надо проверять на других собраниях былин и, конечно, сравнивать результаты с данными по другим эпическим традициям.

Большой проблемой для былиноведов является ареальная дистрибуция материала былин. Хотя в Своде былин<sup>5</sup> и приняты границы региональных различий, представляется, что словарь языка былин поможет статистически уточнить эти границы.

#### Примечания

<sup>1</sup> Хроленко А.Т. Желтый в русских былинных текстах // Живая старина. 1997. № 4. С. 6–7; Бобунова М.А. Размышления лексикографа над текстами «Онежских былин». Курск: Изд-во Курского гос. пед. ун-та, 1999; Бобунова М.А., Хроленко А.Т. Словарь языка русского фольклора: Лексика былинных текстов. Курск, 2000. Вып. 1; Бобунова М.А. Единицы фольклорной лексикографии (в словаре языка былин). Курск, 2001.

<sup>2</sup> См., напр.: Орехов Б.В. [Рец.:] Бобунова М.А., Хроленко А.Т. Тютчев и Фет: опыт контрастного словаря // Вопросы языкознания. 2006. № 6. С. 117–120.

<sup>3</sup> Словарь русских народных говоров. Л., 1974. Т. 10. С. 315.

<sup>4</sup> Например, к таким источникам, как: Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Сост. А.О. Подвысоцкий. СПб., 1886; Словарь областного олонекского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Сост. Герман Куликовский. СПб., 1898.

<sup>5</sup> Былины: В 25 т. СПб.: Наука; М.: Классика, 2001 – (продолжающееся издание.)

А.В. Рафаева

УКАЗАТЕЛИ И СТАТИСТИКА.  
РЕЦ.: КОЗЬМИН А.В.  
СЮЖЕТНЫЙ ФОНД СКАЗОК:  
СТРУКТУРА И СИСТЕМА. М.: РГГУ, 2009. 110 с.  
(ТРАДИЦИЯ – ТЕКСТ – ФОЛЬКЛОР:  
ТИПОЛОГИЯ И СЕМИОТИКА)

В рецензируемой книге делается попытка применить широко известные методы статистического анализа к фольклорным указателям, что, по мнению автора, позволит «обнаружить “порядок в хаосе”, закономерности, которым подчиняется сюжетный фонд сказок» [С. 9]. А.В. Козьмин полагает, что такой подход приводит не только к большей точности гуманитарного исследования, но и позволяет проверить полученные результаты.

Перед тем, как переходить к обсуждению самой работы, имеет смысл обсудить возможности и ограничения статистических методов в гуманитарном исследовании, в частности в исследовании фольклора, а также особенности указателей как материала для такого рода исследований. В фольклористике статистические методы применяются достаточно давно<sup>1</sup>, однако не все подобные опыты можно назвать удачными.

Основная задача статистической обработки эмпирического материала – установление неочевидных связей между явлениями, подтверждение или опровержение гипотезы о том, что явления связаны между собой. Статистика ничего не говорит нам о типе таких связей или их природе, истолкование обнаруженных закономерностей должно опираться на содержательный анализ материала и обнаруженных закономерностей. Довольно часто такое истолкование представляет собой в высшей степени сложную задачу. По словам И.И. Ревзина, «статистические методы помогают осознать всю сложность проблемы» и «дают лишь общую оценку информации, а не ее качественный анализ»<sup>2</sup>. Это ограничение неустранимо, причина его лежит в самой природе статистического подхода.

Еще одно ограничение, накладываемое на использование статистики, связано с объемом материала. Статистические методы чувствительны к объему анализируемых данных и дают тем более

---

© Рафаева А.В., 2011

точные результаты, чем большее количество материала было подвергнуто обработке. Довольно сложно сказать, каков именно должен быть объем материала, достаточный для применения того или иного статистического метода исследования. Критерием «насыщения» может служить тот факт, что добавление новых данных не приводит к существенному изменению общей картины.

Возвращаясь к исследованиям фольклора, можно сказать, что статистический анализ лучше использовать для больших корпусов текстов, содержащих сотни и тысячи единиц фольклорных произведений, принадлежащих к одному жанру. Это не значит, конечно, что на меньших корпусах статистические методы нельзя применять, но достоверность результатов, полученных на небольшом объеме данных, может оказаться невысокой.

Еще одно соображение, существенное для фольклористических исследований с использованием статистики, связано с естественной вариативностью фольклора. Фольклорное произведение существует как набор вариантов; это означает, в частности, что корпус текстов, на котором предполагается применять статистический анализ, обязательно должен содержать различные варианты хотя бы наиболее частых произведений.

Материалом для исследований А.В. Козьмина служат фольклорные указатели сказочных типов, составленные по системе Аарне-Томпсона, а не тексты сказок. К примеру, для изучения русских сказок используется сравнительный указатель сюжетов восточнославянских сказок<sup>3</sup>. С учетом сказанного выше возникает вопрос: могут ли указатели служить в достаточной степени достоверным материалом для статистического анализа?

Указатели ориентированы на учет всех доступных вариантов фольклорного произведения. Конечно, число записанных, но не опубликованных и не учтенных в указателях вариантов сказок достаточно велико, однако для достоверности статистического анализа более важно, сильно ли отличаются опубликованные произведения от неопубликованных. Например, обнаружение в архивах десятков и сотен записей какого-либо редкого сюжета заставило бы скорректировать сделанные выводы, а такое же количество записей частого сюжета – нет. Однако, по замечанию А.В. Козьмина, «для опровержения обнаруженных закономерностей, как показывают статистические тесты, необходимо предъявить тысячи текстов, не укладывающихся в полученную картину. Это, конечно, теоретически возможно, но практически мало-реально» [С. 23].

Итак, использование указателя в качестве материала для статистического исследования позволяет учитывать ряд вариантов

сказочных сюжетов. Однако, как хорошо известно, не всегда сюжет реальной сказки, учтенной в указателе, полностью соответствует предложенному описанию. Отсюда следует, что на материале указателя, без привлечения фольклорных текстов, невозможно исследовать вариативность одного сюжета, но можно рассматривать репертуар и его географическое распределение в целом. А.В. Козьмин рассматривает популярность (то есть количество учтенных в указателе текстов) различных сюжетов, их географическое распространение, а также другие характеристики сюжетного фонда. Для таких исследований указатели представляют собой репрезентативный материал.

Книга построена следующим образом. Первая глава посвящена введению в проблематику исследования. В этой главе рассматривается история и особенности составления указателей, построенных по системе Аарне-Томпсона, подробно описывается указатель, созданный Г.-Й. Утером<sup>4</sup> и служащий материалом для некоторых статистических экспериментов, а также приводятся некоторые понятия и положения математической статистики для читателей, не знакомых с этой областью. Последующие главы («очерки» в терминологии автора) посвящены описанию отдельных исследований: популярность сюжетов русских волшебных сказок, количество сюжетов, принадлежащих к различным жанрам, например сказок о животных и волшебных сказок, в ряде региональных традиций, географическое распределение сюжетов русских волшебных сказок. Последний «очерк» отличается от остальных тем, что в нем исследуется отдельный сюжет, а не группа сюжетов. Исследование в этом последнем случае основано не на указателе, а на материале монографии У. Робертса<sup>5</sup>, полностью посвященной этому сюжету. И в первой главе, и в последующих «очерках» используемые понятия и положения математической статистики излагаются неформально, иллюстрируются графиками, картами, примерами из различных областей знания и даже бытовыми наблюдениями («20% людей выпивают 80% пива» [С. 38]). Большая часть статистических формул, кроме самых необходимых для изложения, вынесена в примечания. Представляется, что, несмотря на нетривиальный математический аппарат, использованный в работе, описание исследований доступно и читателям, далеким от статистики. К сожалению, такой подход может отчасти затруднить независимую проверку результатов, полученных автором: в книге приводятся источники, к которым применялись статистические методы, описываются применяемые методы и называется используемый пакет статистических программ, однако опущены детали подготовки данных к автоматической обработке.

Цель А.В. Козьмина – отыскание закономерностей, которым подчиняются сюжеты сказок. Несмотря на то что каждый из «очерков» содержит отдельное законченное исследование, изложение в целом является попыткой «многомерного» описания сюжетного фонда сказки, который как бы проецируется на разные плоскости» [С. 24]. Так, первое исследование, посвященное популярности различных сюжетов русских волшебных сказок, позволило автору не только выделить 20 наиболее распространенных сюжетов, но и обнаружить черты, роднящие распределение сюжетов по частоте в региональной традиции с поведением ряда других «естественно возникших сложных систем» [С. 40]. При этом причины, приводящие к распространению одного сюжета и редкости другого, остаются неясными, и вопрос этот требует отдельного рассмотрения. Второй «очерк», посвященный жанровому составу сказочной традиции, позволяет взглянуть на системность сюжетного фонда с другой стороны: по одному параметру (в данном случае – по количеству записей, принадлежащих к одному жанру, например по числу сказок о животных) можно достаточно уверенно предполагать значение другого, например количество записей волшебных сказок.

Статистика позволяет как подтверждать существование какой-либо закономерности, так и опровергать наличие связи между явлениями. В этом смысле читать о гипотезах, не нашедших подтверждения, не менее интересно, чем о подтвердившихся предположениях. В этом смысле показательно последнее исследование, посвященное сюжету 480 по классификации Аарне-Томпсона (в русской традиции наиболее известный пример – сказка «Морозко») и связи различных элементов этого сюжета с социальной действительностью<sup>6</sup>. «Прежде, чем работа была проделана, у нас существовала исходная “социологическая” гипотеза, согласно которой должно было существовать множество сильных корреляций между социальными фактами и деталями сказки. Ничего подобного!» [С. 90]. Например, не подтвердилась гипотеза о зависимости между полом главного героя и гендерными характеристиками общества, в котором записана версия сказки, зато была обнаружена связь между жестокостью наказания ложного героя и ролью собирательства в культуре: чем выше роль собирательства, тем милосерднее финал сказки.

Каждый «очерк», вошедший в книгу, содержит как описание полученных результатов, то есть связей между теми или иными явлениями, так и гипотезы, призванные объяснить эти связи. Полученные результаты могут быть подтверждены или опровергнуты; в ряде случаев автор в явном виде указывает, каким именно образом можно добиться такого опровержения. В отличие от резуль-

А.В. Рафаева

татов, предлагаемые гипотезы и объяснения не могут быть доказаны. Достаточно часто объяснение закономерностей, обнаруженных с помощью статистики, представляет собой задачу, много более сложную, чем обнаружение этих закономерностей, причем это касается не только гуманитарных, но и естественных наук. Поэтому использование статистических методов часто порождает больше вопросов, чем дает готовых ответов. Некоторые из вопросов, появлению которых послужили проведенные исследования, приводятся в заключении книги; идеи дополнительных исследований, которые могли бы объяснить неясные или спорные моменты, как правило, также приводятся в явном виде. Тем самым рецензируемая книга, будучи вполне законченной, в то же время может послужить отправной точкой для новых исследований в области сказочных сюжетов, причем как с применением статистических методов, так и другими средствами.

Можно спорить или соглашаться с объяснениями, предложенными А.В. Козьминым для тех или иных закономерностей; можно проверять и пытаться опровергнуть – как он сам призывает – выявленные закономерности. Однако нельзя не согласиться с более глобальным выводом о том, что то большое количество материала, с которым имеет дело фольклористика, дает ей огромное преимущество, поскольку в гуманитарных науках «именно обработка больших массивов данных ведет к открытию очень интересных и невидимых “невооруженным глазом” законов» [С. 99].

#### Примечания

---

- <sup>1</sup> См. обзоры по этой тематике: *Rosenberg B., Smith J.* The computer and the Finnish historical-geographical method // *The Journal of American Folklore*. 1974. Vol. 87. No. 344. P. 149–154; *Балалаева О.Э.* Количественные методы в финской фольклористике // *Фольклор: проблемы тезауруса*. М.: Наследие, 1994. С. 69–82.
- <sup>2</sup> *Ревзин И.И.* Современная структурная лингвистика: Проблемы и методы. М.: Наука, 1977. С. 205.
- <sup>3</sup> Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Барраг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.
- <sup>4</sup> *Uther H.-J.* The types of international folktales: A classification and bibliography. Pt. 1–3. Helsinki, 2004. (FFC № CXXXIII.)
- <sup>5</sup> *Roberts W.* The tale of kind and unkind girls: AaTh 480 and related titles. Detroit, 1994.
- <sup>6</sup> Глава написана в соавторстве с А.С. Архиповой.



К.Е. Розова

РЕЦ.: ДО И ПОСЛЕ ЛИТЕРАТУРЫ:  
ТЕКСТЫ «НАИВНОЙ СЛОВЕСНОСТИ».  
М.: РГГУ, 2009  
(ТРАДИЦИЯ – ТЕКСТ – ФОЛЬКЛОР:  
ТИПОЛОГИЯ И СЕМИОТИКА)

В июле 2009 г. в Издательском центре РГГУ в серии «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика» вышел в свет научный сборник статей «До и после литературы: тексты “наивной словесности”». Эта книга является «преемницей» вышедшего ранее сборника «Наивная литература: исследования и тексты»<sup>1</sup>, она продолжает знакомить читателей с опытами систематического рассмотрения этой области словесности.

Термин «наивная литература» введен в научный оборот С.Ю. Неклюдовым и определен как «прозаические и поэтические описания неумелых людей, подражающих образцам “высокой словесности”»<sup>2</sup>. «Наивная литература» имеет много общего с «парафольклорными» формами, прежде всего с «письменным фольклором»: песенниками, альбомами – объединяется с ними своей спонтанностью, неофициальностью, ориентирована «на потребление», а не «на сбыт». Однако при этом «наивные» тексты тяготеют к образцам «высокой» литературы и имеют выраженное авторское начало. Противостоит «наивная литература» и текстам массовой культуры, в первую очередь тем, что не предполагает тиражирования. Критерии, по которым выделяется данная предметная область, до сих пор не вполне ясны, «а ее главный признак – “наивность” (следствие невладения навыками того самого литературного мастерства, которое принято за образец) – определяется и “градуируется” достаточно субъективно»<sup>3</sup>.

Все статьи, помещенные в сборник, так или иначе затрагивают общий вопрос определения границ и доминантных признаков «наивной литературы». Помимо этого, освещены следующие темы:

– литературное пространство и действительность в сознании «наивного» автора;

- исследовательская субъективность в определении критериев «наивности»;
- изучение «наивных» текстов в рамках социокультурного пространства, где они были рождены;
- презентация образа автора в тексте, мифологическая (поэтическая) картина мира «наивного» поэта;
- механизмы и закономерности строения «наивного» текста;
- трудности собирания текстов семейной письменной традиции, детского творчества и т. д.

Кроме того, книга содержит большое количество полевого материала – это кажется особенно важным, учитывая тот факт, что до настоящего времени «наивные» тексты опубликованы в очень небольшом количестве.

Открывает сборник **статья А.П. Минаевой «До и после литературы»**, посвящающая читателя в ключевой вопрос всей темы сборника – определение и разграничение понятий «наивная литература», «наивное письмо», определение места этих явлений как в литературном процессе, так и в фольклорной традиции.

Проанализированы причины и историческая ситуация возникновения «наивных» текстов как культурного явления; рассмотрены особенности самоосознания «наивного» творца как автора, его внутренняя мотивация к творчеству и значимость для него статуса *Писателя*, вследствие чего он пытается освоить «правила игры» недоступной для него высшей, ученой культуры. Показана неоднозначность оценки «наивного» текста образованным читателем: «неумелость» «наивного автора», несоответствие его языка литературному, неумение пользоваться профессиональными писательскими приемами вызывает особый интерес у современного искушенного читателя.

Продолжает рассуждение на тему неоднозначности понятия «наивный» **Н.Н. Козлова в статье «“Наивное письмо” и власть»**. Проводя параллели между «наивным письмом» и «наивной живописью», автор ставит под сомнение справедливость негативных коннотаций этого определения непрофессионально созданного текста как простого, обыденного, более низкого по сравнению с текстом профессиональным. Значимость для «наивного» творца классификации литературный/нелитературный язык, свидетельствующая о социальной позиции пишущего, приводит к мысли о том, что «наивные» тексты неоднородны, и каждый из них отсылает читателя к разным локусам социального пространства.

Эстетическую (моральную, идеологическую) позицию по отношению к «наивному» произведению занимает только культурный читатель-интерпретатор, само же по себе «наивное» письмо сугубо

практично, и это принципиально важно при интерпретации «наивных» текстов. «Наивное письмо» заставляет исследователя почувствовать одновременно связь и несоизмеримость жизни и слова, так как оно находится на границе литературного поля и жизни. В отличие от писателей-профессионалов, «наивные» авторы не рефлексируют действительность, а пребывают в ней, «письмо для них – акт жизненный».

Говоря о соотношении «наивного письма» и власти, автор постулирует неизбежность «позиции силы» исследователя по отношению к творчеству «наивного» автора. Эта неизбежность заложена в самой природе текста, созданного для осмысления описываемой действительности: «Ты переписываешь тех, кто сам себя уже описал и понял. Кому приятно быть переписанным, переведенным на другой, неведомый и непонятный язык?»

Другой аспект соотношения «наива» и власти – «право на рассказ». Утверждение взгляда, видения – это предмет властных отношений. Взгляд «наивного» автора *изнутри*, подразумевающий полную включенность творца в создаваемую им действительность и отсутствие у него привычной профессионалу позиции наблюдателя, маргинален по отношению к полю профессионального культурного производства, а потому вызывает страх у читателя-интеллектуала, для которого нормой является закодированное послание, опосредованное литературой, радио, телевидением.

Вопрос о сущности «наива» и определения «наивной» литературы затронут и в **статье П.А. Клубкова «Заметки о “наивной литературе”»**. Автор делает акцент на том факте, что малограмотные тексты нельзя рассматривать лишь как автофиксацию устной речи. Письменное просторечие не тождественно устному, а «представляет собой особый речевой регистр, определяемый специфическими условиями порождения речи. Никто не пишет, как говорит. Автор статьи подчеркивает, что сущность «наивности» – «в соотношении замысла и средств его реализации», именно в рамках этого утверждения надо искать определение «наивной литературы», которое не должно распространяться на личность создателя в целом.

В **статье А.Ю. Веселовой «Дедушкины рассказы»** опубликованы наиболее интересные и репрезентативные отрывки мемуаров М.А. Червочкина – всего 180 фрагментов (текст подготовлен к публикации А.Ю. Веселовой и Н.М. Червочкиной). Фрагменты текста предваряет короткий комментарий, где ставится вопрос о жанровой природе текстов, условно названных «бытовыми мемуарами». Автор статьи обращается и к такому важному аспекту изучения текста, как оценка его самим «наивным» автором. Подчеркивается важность исследования принципов и приемов создания авторского

образа в тексте, осознание ценности написанного писавшим и его представление о прагматике текста. Проанализирована оценка «наивным» автором жанра, к которому он обращается, а также представление о требованиях к этому жанру.

Продолжает тему «наивного» жизнеописания **статья М.П. Абашевой «“Наивный текст” как культурный алфавит»**, посвященная анализу особого случая – мемуарного проекта, в рамках которого в прямой зависимости друг от друга находится сразу несколько книг, написанных супругами Б.А. Торботрусом и З.С. Дубровских. Исходя из мысли, что основная функция «наивного» письма – возможность самоидентификации создателя текста, его самовыражения посредством преобладающих в данной культуре повествовательных стратегий и нарративов, автор статьи рассматривает «наивный» текст как своеобразный культурный алфавит. С его помощью исследователь может изучить логику мысли «наивного» автора и механизмы строения «наивного» жизнеописательного текста. Проанализировано использование штампов, клише массовой культуры, а также обращение «наивного» автора к литературным канонам. Вывод таков: «По произведениям наивных авторов можно восстановить распространенные культурные матрицы... Штампы такого письма живут, по-видимому, не менее долго и устойчиво, чем иные фольклорные приемы, а их обновление остро сигнализирует о смене культурных норм».

**Работы С.Е. Никитиной и И.А. Разумовой** посвящены «наивным» текстам, созданным в рамках локальной вербальной культуры. Анализу подвергается «наивная литература» в конфессиональной среде и письменные традиции современной семьи.

С.Е. Никитина обращает внимание на то, что при анализе текстов локальной вербальной культуры необходимо разграничивать внутреннее и внешнее вербальное пространство. В точках их пересечения и создается «наивный» текст локальной культуры. Внутреннее вербальное пространство в конфессиональных народных культурах составляют определенные типы текстов: богослужебные, для религиозного домашнего чтения, тексты религиозного фольклора и народной герменевтики, творчество конфессиональных писателей, полемическая литература и др. Внешнее вербальное пространство – это литературный язык и литературные произведения, влияние которых отражается на речевом поведении и тезаурусе «наивных» авторов. В данной статье проанализированы тексты, относящиеся к «ядру» «наивной литературы»: стихотворные тексты преимущественно светского характера, созданные авторами-старообрядцами. Исследовательница обращает внимание, что настоящее время – этап сбора «наивных» текстов.

Статья И.А. Разумовой посвящена семейной письменности как самостоятельному культурному феномену, тесно связанному с системой традиционно-бытовой культуры и внутрисемейными контактами. Благодаря многообразию видов внутрисемейной деятельности спектр жанров и форм этого вида письменности необычайно широк и одна из перспективных задач исследования – фиксирование и систематизация возможно большего числа форм существования таких текстов. Сложность их систематизации обусловлена полифункциональностью, однако по функциональному признаку исследовательница все же выделяет условно мемориальную семейную письменность, повседневно-обиходную, ритуально-праздничную, ритуально-магическую, игровую и с преобладающей эстетической функцией. В приложении к статье представлены образцы некоторых видов текстов семейной письменности.

Предмет **исследования Е.В. Кулешова** – приключенческая проза в детском творчестве. Рассматривая коммуникативную цепочку «адресант–адресат», исследователь опирается на следующее рассуждение: автор, пишущий «для себя», создает коммуникативную ситуацию, в которой адресат практически сливается с отправителем сообщения. Пишущий «для кого-то» деформирует сообщение, ибо неизбежно ориентируется на определенные конвенциональные нормы, и это существенно ограничивает его творческую свободу. Особенность выбранных для исследования и частью опубликованных в статье материалов – тексты, написанные «для себя». Отметим, что несомненная ценность опубликованных материалов связана со сложностью его сбора. «Каждую находку такого рода стоит считать серьезной удачей», – подчеркивает автор. В статье выделен ряд специфических черт, присущих детскому наивному сочинительству: конструирование особого альтернативного универсума, сложным образом перекликающегося с действительностью; стереотипность психологических портретов персонажей, банальность сюжетных ходов, воспроизводящих клише массовой культуры, и другие. В приложении помещены тексты, данные с авторской орфографией и пунктуацией и условно сгруппированные по жанровому признаку: научная фантастика, фэнтези, детектив, мистика.

Продолжает сборник ряд статей, где в основе анализа – творчество отдельных «наивных» авторов. **Исследование Н.Н. Миргородской** основано на материалах рукописного архива «наивного» писателя В.А. Блауне. Исследовательница пытается определить характер взаимодействия стихотворных произведений Блауне и разного рода литературных и фольклорных текстов, основываясь на том, что «наивный» автор не придумывает новые формы и модели,

наследуя известную ему традицию. Связь с традицией прослеживается на разных уровнях: стилистическом, сюжетном, композиционном и т. д. Исследовательница анализирует «наивную» импровизацию на основе фольклорного текста; стремление автора сделать стихотворный текст основой для песни; включение в «наивный» текст фрагментов хрестоматийных текстов, служащих своеобразными маркерами художественности речи. В заключение исследовательница отмечает, что «особый характер употребления “чужого слова”, сравнимый с механизмами передачи традиционной культуры, тем не менее не вступает в противоречие с сознательным противопоставлением собственных текстов и фольклорной традиции».

**Публикация М.Л. Лурье «Деревенский поэт Ю.В. Тимофеев»** знакомит читателя со стихотворчеством деревенского поэта Ю.В. Тимофеева (по материалам экспедиции 2000 г. в д. Городок Тихвинского р-на Ленинградской области). Материалы эти особенно ценны тем, что помимо самих стихотворений, членам экспедиции удалось наблюдать и исполнение деревенским поэтом своих произведений, и момент их сочинения. Приведены фрагменты авторских комментариев к собственным сочинениям. В приложении опубликованы все известные на данный момент поэтические произведения Ю.В. Тимофеева, разделенные на три части: расшифрованные аудиозаписи авторского чтения; исправленные тексты с разбивкой на стихи; тексты с сохраненной авторской орфографией и пунктуацией.

**Статья А.В. Тарабукиной «Поэзия как самопрезентация»** также посвящена творчеству «наивного» поэта – но городского. С А.А. Чернецовым исследовательница встретилась во время экспедиции в г. Торопец. Статья посвящена анализу того, как представляет А.А. Чернецов свое место в обществе, в чем видит свою миссию *Поэта* и какие обязательства по отношению к окружающим на себя возлагает. Исследовательница подчеркивает, что «наивный» поэт строит вокруг себя особый универсум, что «поэзия становится для Чернецова знаком его таланта, она – доказательство разумности его жизни и реальности его мифологического мира». Мир этот ограничен городом Торопцем, который должен стать гармоничным, и создатель этого мира – сам Сан Саныч, использующий в качестве основного инструмента *Поэзию*.

**Е.В. Милюкова** исследует метаморфозы поэтической судьбы «великого русского поэта» В.А. Богданова, монтажника коксохимического цеха Челябинского металлургического завода, ушедшего из жизни в «поэтическом» возрасте 37 лет. Долгое время возглавлявший заводское объединение «Металлург», Вячеслав Богданов отправился в Москву на двухгодичные Высшие литературные

курсы при Литинституте, где впервые задумался над вопросом о собственной поэтической судьбе. Важной для него стала оппозиция «мы–они», где «они» – те «звезды», которые вечно блистают на недостижимой для «нас» высоте – Н. Клюев, С. Есенин, А. Прокофьев и др. Эта оппозиция тем более стала важна для поэта, что сам он – профессиональный высотник, «монтажная» судьба которого дает возможность поэтической «тени» автора слегка подняться *над* предопределенностью общего пути.

**Цель публикации М.В. Калашниковой** – представить творчество Алевтины Ивановны Л., «поэтессы № 1» одной из женских колоний г. Перми. Здесь, как и везде, где речь идет о творчестве какого-либо одного «наивного» автора, отмечается важность определения поэтессой своего места в мире. Ценность поэтического творчества воспринимается ею как право «говорить обо всем», а сама поэзия выполняет функцию «отражения действительности». Заметим, что такая же установка руководит и деревенским поэтом А.А. Чернецовым, для которого роль поэта в мире и обществе также сопряжена с некоторой избранностью и исключительно важна. В приложении к статье помещен текст автобиографии поэтессы, а также 24 стихотворения из нескольких сборников Алевтины Ивановны.

Уникальный случай создания поэтической картины мира, обусловленной духовным поиском и особым религиозным мировосприятием, рассмотрен в **работе В.В. Абашева «Кришна в интерьере деревенской лирики»**, где речь идет о творчестве М.Д. Колегова, «самодельного» поэта, почти 30 лет живущего исключительно духовными интересами и нашедшего свое миропонимание в Обществе Сознания Кришны. Мир Кришны для поэта – «проекция мира собственного детства в трансцендентальный план. <...> советское деревенское детство и образы кришнаитского культа в его сознании спокойно совмещаются, будучи «онтологически едины». Снова на первый план выходит исключительно серьезное отношение «наивного» автора к поэзии и званию *Поэта*. Не являясь в этом вопросе исключением, Марк Давыдович конструирует свою биографию как жизнь Поэта. Его стихотворения можно назвать «наивными» дважды: в смысле их литературной «неправильности», произвольного смещения форм, и в смысле их ребяческой прямоты, детской откровенности. Исследователь объясняет эту детскость тем, что стихи Колегова нарушают читательские ожидания, сталкивая структуру культурного опыта грамотного читателя и коллажную структуру, составленную из фрагментов общекультурного фонда.

Возвращаясь к теме семейной письменной традиции, **О.Р. Николаев в публикации «Из культурного наследия спецпереселенцев»**

анализирует материалы семейного архива Михайловых из п. Питляр Ямало-Ненецкого автономного округа, выявленные во время экспедиции «Славянский ход – 2003». В публикации представлены и проанализированы следующие материалы:

- автобиографическое письмо в газету Е.И. Михайлова (опубликовано в двух газетных публикациях – 1989 и 1998 гг.);
- описание имущества, изъятого при раскулачивании семьи, составленная Е.И. Михайловым;
- записи частушек, сделанные Е.И. Михайловым;
- сведения о дневнике погоды, веденным Е.И. Михайловым;
- описание семейной реликвии – дореволюционного издания Нового Завета;
- другие тексты семейных памятных записей, сделанных Е.И. Михайловым.

Завершает сборник публикация, посвященная творчеству «наивной» поэтессы **Т.В. Дорониной**, включающая ее стихотворения, а также текст письма с автобиографией поэтессы. (Материалы подготовлены к публикации М.В. Борщевой.)

С одной стороны, через «наивные» тексты «высокая» литература соприкасается с «низкой» культурой, с другой же стороны, такие тексты – попытка выразить посредством «кодифицированных» средств «некодифицированное» содержание. Предмет интереса антрополога здесь – механизмы рождения текстов на пересечении существенно различающихся культурных практик. Предмет интереса фольклориста – это характер взаимодействия в «наивном» тексте фольклорных и литературных элементов; это особенности восприятия «наивным» автором профессионального литературного пространства, которое может стать для него общим, не-авторским, а «чужое слово» сделаться собственным<sup>4</sup>.

Однако, поддаваясь соблазну определить свойства «наивного» текста через свойства его автора, исследователь должен быть предельно осторожным, ведь, по верному замечанию А.П. Минаевой, «наивного» автора можно классифицировать не только как «непрофессионального читателя» или «человека неписьменной культуры», но и в отдельных случаях – как «склонного к художественному письму душевнобольного» (таковым может являться поэт А.А. Чернецов, творчество которого анализирует А.В. Тарабукина)<sup>5</sup>. В этом случае исследователь должен разграничить свойства текста, отражающие социокультурную принадлежность автора, от суждений такого автора о своем тексте и творчестве, ибо это уже не столько культурный, сколько психологический и психолого-гериатрический аспект.



Несомненно, перспективным направлением в дальнейших исследованиях «наивной словесности» будет фиксирование и систематизация возможно большего числа форм существования таких текстов, потому что каждый новый найденный и проанализированный текст позволит на шаг приблизиться к более точному определению феномена «наивности».

В заключение необходимо отметить, что сборник составлен очень талантливо, имеет четкую структуру: от вопроса определения «наивной словесности» читатель постепенно переходит к изучению специфики «наивных» текстов отдельных культурных традиций и социальных локусов. Таким образом, возможно как выборочное, так и «сквозное» его чтение. Тщательно продуман справочно-библиографический аппарат каждой статьи. В затекстовых ссылках помещены не только сведения об использованных источниках, но и необходимые авторские примечания и комментарии к опубликованным фрагментам полевых текстов, даны толкования устаревших слов и диалектизмов.

Эта книга, без сомнения, заинтересует как исследователей, специализирующихся в данной области, так и преподавателей, аспирантов, студентов.

#### Примечания

---

<sup>1</sup> «Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С.Ю. Неклюдов // Научные доклады. № 129. М.: Московский общественный научный фонд, 2001.

<sup>2</sup> Там же. С. 7.

<sup>3</sup> Неклюдов С.Ю. Тексты «наивной литературы» // Живая старина. 2000. № 4. С. 2.

<sup>4</sup> См. об этом в сборнике: Минаева А.П. До и после литературы. С. 11.

<sup>5</sup> Там же. С. 9.



## Abstracts

M.V. Akhmetova

### RUSSIAN INFORMAL TOPONYMY, ITS USAGE AND GENESIS

The paper deals with informal names of cities and towns in Russian language. The author marks their prototypes (fictional toponyms, metaphors of provinciality, folklore toponymy, aviation codes etc.) and the main areas of their usage. The paper also deals with the toponyms, which firstly appeared in literature and in journalism, and the cases of their conversion to the informal oral or written speech.

*Keywords:* onomastics, toponymy, informal toponyms, informal speech, usage, wordplay, jargon.

M.D. Alekseevsky

### FOLKLORE STUDIES BETWEEN TEXT AND CONTEXT

The article is devoted to the history of contextual approach in folklore studies. In the literature survey the author focuses on lively disputes about the text/context controversy between American folklorists in 1970–1980-s and analyses attempts of theoretical reflection on the topic by modern Russian researchers.

*Keywords:* theory of folklore studies, history of science, text, context, methodology.

A.S. Arkhipova

### PONTOFLEVAJA POST, JUDISHE TELEGRAPH, RADIO 'SARAFAN' AND AGENCY OWS: THE ORAL VERBAL GENRE IN SEARCH OF IT'S OWN NAME

During the last century Russian folk tradition invents a set of special "folk terms" (their origin came from ethnic linguistic stereotypes), meaning the oral verbal genre – rumors: *pontoflevaja* post, Judishe post/radio, gipsy post/radio, *sarafan* post, *radio OBC* ('one woman

said'). Semantics of these folk terms can be described as: 1) being opposite to official manner of spreading information; 2) they should look like the official brand names for Government Institutes for information; 3) they often believe to be true, spread fast and secretly.

*Keywords:* *pontoflevaja* post, Judishe post/radio, gipsy post/radio, sarafan post, radio OBC ('one woman said'), folklore, verbal genre, jokes, rumors, Soviet folk culture.

Bettu L.D.

#### TRADITIONAL PROSCRIPTIONS OF THE DOLGAN

Results of an expedition to the Taymyr peninsula are presented in this article. The aim of the expedition was collection of traditional proscriptions of the Dolgan. The emphasis is put to the specificity of the contemporary usage of such a folklore tradition among the Dolgan of the Khatanga and Dudinka regions. There is a selection of proscription texts, classified into topical groups.

*Keywords:* folklore, Dolgan, traditional culture, proscriptions, saying, topical groups.

V.E. Dobrovolskaya

#### "GREEN FINGERS" AND "SHARP HARDY CLEVER THINGS": PROSCRIPTIONS AND PRESCRIPTIONS IN THE SUBCULTURE OF FLOWER GROWERS

The article deals with interviews where an owner and his plant are treated almost as equal partners. Our main attention concentrates on the most indicative motives inherent in these texts. The latter tell about the rules of real conversation with one's flowers, behaviour strategy while acquiring of a plant and about arrangement with a plant about its transfer from one owner to another. The interviewed persons also tell about proscriptions to gift a plant in a pot, prescriptions to steal chamber plants and proscriptions to steal the garden ones. Such their concepts as «bad or good character of a plant», «greedy and kind plant owners», «an evil eye cast on the plant», «people with green fingers», «hardy clever creatures», «the destiny of plant owner and its reflexion in destiny of his plant» are considered. From the texts analyzed it is visible that the subculture of non-professional flower growing gardeners

and fans of indoor plants elaborates some attitudes treating a person and his plant as beings connected with relations of real partnership. The base of these attitudes (which can be presented as derivatives of the mythological conscience) is the humanization of a plant and the following therefrom concept of the feelings connecting the plant with its owner. The flower is considered here not only as a creature capable to feel but also as a creature capable to think in a human-like mode, to choose the owner, and to feel his state, both the current and the future one. These concepts look like an implication of the general archaic concept of mutual relations between one's thing / one's pet or plant (and every object which can "belong" to someone) and its owner.

*Keywords:* folklore, subcultures, proscriptions, prescriptions, picture of the world.

E.N. Duvakin

SIBERIAN LEGENDS ABOUT  
THE FIRST SHAMAN: MOTIF REPERTOIRE  
AND THEIR AREAL DISTRIBUTION

The article discusses Siberian shamanic legends. A processing of several hundred texts lead to conclusions about areal distribution of some motifs specific for narratives about the first shaman (the appearance of the first shaman, his rivalry with gods, a removal from human world and a possible return of the first shaman). Relationships between the Kets, the Buryats and the Yakuts in the area of shamanic mythologies are clear up. A historical interpretation of the motif's areal distribution is also given.

*Keywords:* shamanism, Siberian peoples, shamanic legends, folklore motifs, areal distribution, historical interpretation.

M.M. Kaspina

JEWISH CALENDAR: CUSTOMS AND FOLKLORE  
IN THE MEMORIES OF UKRAINIAN JEWS

This paper is based on the field researches, conducted among the Jews of Podoliya and Bukovina (Ukraine) in 2004–2009. The examination of the data from these interviews, concerning the customs and folklore, connected with traditional cycle of the Jewish year demonstrate the bright examples of the child's memories. The recollections of the pre-World War II Jewish Traditional life reflect the transformation

and reduction of classical customs of Eastern European Jewry. But these child's memories allow us to select the most stable and preserved motives and customs, helping to transmit historical memory of the people.

*Keywords:* Jewish folklore, cycle of the Jewish year, children memories, Jewish folk calendar.

G.M. Kazakov, N.V. Petrov  
SQUABBLES AS A PLOT DEVICES  
IN THE EPIC POETRY (SAGAS AND BYLINAS)

This article examines the usage of *squabbles* in the epic traditions of Russian byliny and Icelandic sagas. The article proves that squabbles also belong to the formulaic constructions and show a high level of similarity in their semantic content and role in the developing of the plot between the Scandinavian and Russian epic traditions. The squabbles can be typologically divided into three groups: 1) Boast squabbles, 2) Provocation, 3) Incitement squabbles.

The first two types of squabbles show a big similarity between the examined traditions, they mark the same turns of the plot and reveal the same moral ideas and attitudes. The type of incitement squabble is almost absolutely absent in byliny, but plays a great role in the narration of the sagas.

*Keywords:* Icelandic sagas, byliny, Elder Edda, formulaic constructions, squabbles, epic tradition, semantic, heroic poetry, structure of the plot, offense.

O.B. Khristoforova  
WHAT PRIGOVORSCHIK DOES,  
OR THE POLYSEMY AS A MOTIF MAKER

The article is based on the data collected in 1999–2005 during field work among Old-Believers of the Verkhokam'e. The author examines local folklore stories on witchcraft ("Pro on pro" plot) and analyzes vocabulary used for description of the witch's and his/her social environment's actions. Very likely, the polysemy of the word *prigovarioat'* ('to keep saying', 'to sentence' and some other meanings) have an impact on the content of the narratives.

*Keywords:* Old Belief, wedding rituals, unfairy tales, witchcraft.

A.V. Kozmin

A LIST OF FISHES: NARRATIVE RETARDATION  
AND MYTHOLOGY

The paper describes narrative transformations in Polynesian mythological texts. The appendix contains a translation of an Anutan oral text.

*Keywords:* mythology, Polynesia.

M.L. Lurie

URBAN SONG IN THE COUNTRY  
(FROM AN OLD DISCUSSION AROUND  
*MODERN FOLK SONGS*)

During the last decades of 19th century an extremely hot discussion around *the modern* song unfolded on the pages of Russian scientific journals. The intellectuals interpreted transformations in peasant's song repertoire as "spoiling" and "distortion". The character of these changes was seen in external influences ("factory", "military", etc.), coming from urban environment. New peasant's songs were considered as asocial and, therefore, alien to the patriarchal way of life and to the traditional rural poetry.

Such opposition as "truly folk" and "artificial (fake)" were actualized, while the folk itself was considered to be lost within fast-paced modernization of life, trustfully adopting alien song traditions and for their sake abandoning its own ones.

Social indexes, assigned to *modern songs* during that discussion, stereotypic characteristics and marks turned out to be very stable and accompanied several types of song folklore (first of all, love songs and ballads of literary origin) during the whole 20th century.

*Keywords:* Russian folklore, history of folkloristics, folk song, urban song.

E.V. Milukova

SEYCHELLES EXPEDITIONS 2008–2009

The article provides an overview of major forms of Seychelles oral tradition, compiled on the basis of results of the expeditions to the islands in July and August 2008–2009, and in February 2009.

*Keywords:* local myth, fairy tale, gris-gris, riddle.

A.B. Moroz

CALENDAR HAGIOGRAPHY: THE SAINT'S NAME  
AND IMAGE IN THE CALENDAR PAREMIAS

Calendar paremias associated with Christian feasts, contain information not only about what expectations are associated with this date, but about the days which the dates are associated with, and about the saints, whose memory is celebrated at this time. A hagionym and a chrononym coinciding with it coalesce into a coherent whole, and saints themselves receive the connotations of their feast. Thus variety of actions is attributed to saints that are the cause of different phenomena of the world. In such proverbs hagionym / chrononym functions as the grammatical subject and a described phenomenon – as the action of the saint and the object to which it is directed. Analysis of the big number of predicates indicates the scope of “competence” of the saints, which affects the formation of the legends about them.

*Keywords:* folklore, mythology, folk beliefs, calendar, saints' cult, popular religiosity, text structure.

S.Yu. Neklyudov

MYTHOLOGICAL TRADITION  
AND MYTHOLOGICAL MODELS

This article focuses on particular mythological structures that are embodied in the narrative texts and cannot be traced to other myths either present in the given tradition or imported from elsewhere. They do not duplicate the preexisting texts but spring up spontaneously, as an outcome of some objectively-regulated process of story-making. Every culture retains such structures (*or mythological models*) or perhaps they constitute its integral feature. It is possible to present them as relatively simple schemes, for example, as annotations to the traditional motifs from the folklore indexes. All motifs consist of basic semantic units (*seme*) that can directly realize their potential meaning by forming not only simple semantic pairs but also semantic chains and multidimensional structures. It seems that those units have some inner ‘knowledge’ of what could be the next possible ring of the chain. Due to these ‘semantic perspectives’ tradition can preserve the necessary ‘programs’ that insure the production of the texts.

*Keywords:* mythology, folk tradition, oral text, mythological motif, mythological model, folklore structure and semantics, plot-construction.

D.S. Nikolayev

#### COMPOUND EPITHETS IN THE EARLY IRISH POETRY

The aim of the paper is to give an overview of compound epithets in the early Irish secular poetry edited by K. Meyer in his collection “Über die älteste irische Dichtung”. The full list of such epithets is given, organized according to their usage: epithets with free distribution are contrasted with epithets constituting parts of complex personal names. The analysis of word-formation types used in these compounds is given, and the epithets are compared with early Irish simple (but compounded) personal names and Celtic personal names found in the sources dating to the first centuries A.D. Etymologically clear and etymologically opaque Irish personal names are used as a context to analyze functions of compound epithets with free distribution and compound epithets constituting parts of personal names.

*Keywords:* early Irish poetry, palaeofolklore, compound personal names, compound epithets, compounds.

A.V. Panyukov

#### FOLK TRADITION AS A SELF-ORGANIZING SYSTEM: THE PROBLEM STATEMENT

The author attempts to present folk tradition as a complexly organized system that has the necessary parameters of self-organization. The article deals with concepts such as nonlinearity of the evolution of the system, attractor, phase transition, fractal structure.

*Keywords:* synergy, variety, phase transition, fractal structure.

A.A. Solovyova

#### DEMONS AND EXORCISTS OF MODERN ULAN-BATOR

This article is dedicated to the contemporary beliefs in the devilry in Mongolia. The article touches upon such matters as the rapport of tradition and mass culture, the transformation of folk plots within the modern urban culture, the preserving and transformation of the demonological tradition within the new social and cultural conditions. The focus of attitude in this research is concentrated on the ghost story-telling – “chotgoriin yaria”. Author analyses the features of the forming and occurring of these texts in modern Mongolia, the image of demonological character “chotgor”, as well as the structure of the ghost story-telling, its semantics and pragmatics.



The article based on the materials and ghost stories collected by the author in 2009 in Ulan-Bator. Also the materials of Russian-Mongolian expeditions (2006–2009, headed by S.Yu. Neklyudov) were used, as well as the published sources.

*Keywords:* Mongolian folklore and ethnography, demonology, chot-goriin yaria, tradition and mass culture, oral and written text, semantics and pragmatics.

N.N. Vokhman

#### THE FUNCTIONING OF URBAN SONGS IN A VILLAGE LIFE

The article examines the process of the expansion of functional sphere of urban songs in a village life. Examples of inclusion of urban songs in family and calendar rites are analyzed.

*Keywords:* Russian folklore, urban song, ritual song, urban song in village life.

N.V. Voziakova

#### FOLK MEMORY VS PERFORMER'S MEMORY (THE SPANISH BALLAD RICO FRANCO)

In the present article I study four variants of the Spanish Ballad “Rico Franco” recited by the same informant in several steps. All the variants represent ballad fragmentary parts that then, in the process of recitation, supplement each other and group in certain ways to *form the whole text*. The recording transcription reflects problems of the folk song reconstruction from memory, while its analysis shows that the way of individual remembering is limited owing to the specific nature of the text.

*Keywords:* folk memory, ballad “Rico Franco”, variant, repeated recordings, verse stimulus, syntagmatic relations, memory inverse logic, support verse, reconstruction, simplification of the text structure, dialogisation.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

*Алексеевский Михаил Дмитриевич* – канд. филол. наук, зав. отделом современного фольклора Государственного республиканского центра русского фольклора, alekseevsky@yandex.ru.

*Архипова Александра Сергеевна* – канд. филол. наук, доцент Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.

*Ахметова Мария Вячеславовна* – канд. филол. наук, зам. главного редактора журнала «Живая старина», malinxi@gambler.ru.

*Бетту Лариса Дмитриевна* – аспирант Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.

*Возякова Наталия Владимировна* – канд. филол. наук, выпускница Института высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского РГГУ, nvoziakova@gmail.com.

*Вохман Надежда Николаевна* – аспирант Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.

*Добровольская Варвара Евгеньевна* – канд. филол. наук, зав. фольклорно-этнографическим отделом Государственного республиканского центра русского фольклора, dobrovolska@inbox.ru.

*Дувакин Евгений Николаевич* – аспирант Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.

*Казаков Глеб Маратович* – аспирант Института высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского, РГГУ, naria@yandex.ru.

*Каспина Мария Михайловна* – канд. филол. наук, ст. преподаватель Центра библеистики и иудаики РГГУ, докторант Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.

*Козьмин Артем Викторович* – канд. филол. наук, науч. сотр. Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.

- Лурье Михаил Лазаревич* – канд. искусств., декан факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, докторант Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, mlurie@inbox.ru.
- Милюкова Елена Валерьевна* – канд. культурологии, выпускница Института высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.
- Мороз Андрей Борисович* – канд. филол. наук, доцент кафедры славистики и центральноевропейских исследований, зав. лабораторией фольклористики РГГУ, abmoroz@yandex.ru.
- Неклюдов Сергей Юрьевич* – доктор филол. наук, проф., директор Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.
- Николаев Дмитрий Сергеевич* – аспирант Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.
- Панюков Анатолий Васильевич* – канд. филол. наук, доцент, с.н.с. сектора фольклора Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, arankomisc@mail.ru.
- Петров Никита Викторович* – канд. филол. наук, ст. преподаватель, Учебно-научная лаборатория фольклористики, Институт филологии и истории РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.
- Рафаева Анна Валерьевна* – канд. филол. наук, научный сотрудник НИВЦ (Научно-исследовательский вычислительный центр) МГУ, anna\_raf@rambler.ru.
- Розова Кира Евгеньевна* – магистрант Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.
- Соловьева Алевтина Андреевна* – соискатель Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, специалист по учебно-методической работе УН ЦТСФ РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.
- Христофорова Ольга Борисовна* – канд. культурологии, доцент Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, ctsf.rggu@gmail.com.

## General data about the authors

*Alekseevsky Mikhail D.* – candidate of sciences (Philology), Head of the Department of Modern Folklore, The State Republican Centre of Russian Folklore, Moscow, alekseevsky@yandex.ru.

*Arkhypova Alexandra S.* – candidate of sciences (Philology), assistant professor, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for Humanities, ctsf.rggu@gmail.com.

*Akhmetova Maria V.* – candidate of sciences (Philology), deputy editor-in chief, “Zhivaia Starina” journal, malinxi@rambler.ru.

*Bettu Larisa D.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, ctsf.rggu@gmail.com.

*Vozyakova Nataliya Vladimirovna* – alumna, E.M. Meletinsky Institute for Advanced Studies in the Humanities, Russian State University for the Humanities, nvoziakova@gmail.com.

*Vokhman Nadezhda N.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, ctsf.rggu@gmail.com.

*Dobrovolskaya Varvara E.* – candidate of sciences (Philology), Head of the Department of Folklore and Ethnography Studies, The State Republican Centre of Russian Folklore, Moscow, dobrovolska@inbox.ru.

*Dwakin Evgeniy N.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, ctsf.rggu@gmail.com.

*Kazakov Gleb M.* – postgraduate student, E.M. Meletinsky Institute for Advanced Studies in the Humanities, Russian State University for the Humanities, naria@yandex.ru.

*Kaspina Maria M.* – candidate of science (Philology), lecturer, Center for Biblical and Jewish Studies, Russian State University for the Humanities, doctoral candidate, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, ctsf.rggu@gmail.com.

- Kozmin Artem V.* – candidate of sciences (Philology), research fellow, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, ctsf.rggu@gmail.com.
- Lurie Mikhail L.* – candidate of sciences (Philology), dean of the Department of Anthropology of European University at Saint Petersburg, doctoral candidate, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, mlurie@inbox.ru.
- Milyukova Elena Valerievna* – candidate of sciences (Cultural studies), alumna, E.M. Meletinsky Institute for Advanced Studies in the Humanities, Russian State University for the Humanities, ctsf.rggu@gmail.com.
- Moroz Andrey B.* – candidate of sciences (Philology), assistant professor, Institute for Philology and History, Russian State University for the Humanities, abmoroz@yandex.ru.
- Necklyudov Sergey Yu.* – doctor of sciences (Philology), professor, director of the Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, ctsf.rggu@gmail.com.
- Nikolaev Dmitry S.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, ctsf.rggu@gmail.com.
- Panyukov Anatoly V.* – candidate of sciences (Philology), docent, Senior researcher, The Folklore Department, Institute of Language, Literature and History, Komi Science Centre, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, apankomisc@mail.ru.
- Petrov Nikita V.* – candidate of sciences (Philology), senior lecturer, Research Laboratory of Folklore, Institute for History and Philology, Russian State University for the Humanities, nik.vik.petrov@gmail.com.
- Rafaeva Anna V.* – candidate of sciences (Philology), Research Scholar of Scientific Research Computer Center at the Moscow Lomonosov State University, anna\_raf@rambler.ru.
- Rozova Kira E.* – undergraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, ctsf.rggu@gmail.com.

*Solovieva Alevtina Andreevna* – applicant for academic degree, teaching methods specialist, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, [ctsf.rggu@gmail.com](mailto:ctsf.rggu@gmail.com).

*Khristoforova Olga B.* – candidate of sciences (Cultural studies), assistant professor, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, [ctsf.rggu@gmail.com](mailto:ctsf.rggu@gmail.com).

Заведующая редакцией *Е.Е. Жигарина*  
Корректор *О.Н. Картамышева*  
Художник номера *В.Н. Хотеев*  
Компьютерная верстка *Г.И. Гаврикова*

Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Уч.-изд. л. 21,5. Усл. печ. л. 21,0.  
Тираж 1050 экз. Заказ № 179.

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993 Москва, Миусская пл., 6  
[www.rggi.ru](http://www.rggi.ru)  
[www.knigirggi.ru](http://www.knigirggi.ru)