

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN
№ 9 (42)

Academic Journal

Series:

*History. Philology. Cultural Studies.
Oriental Studies*

Moscow
2018

ВЕСТНИК РГГУ
№ 9 (42)

Научный журнал

Серия
«История. Филология. Культурология.
Востоковедение»

Москва
2018

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е. Ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, акад. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная школа хартий, Франция), И. Клюканов (Восточный Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), М. Крэмер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), Б. Луайер (Французский ин-т геополитики, Ун-т Париж-VIII, Франция), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), Ю.С. Пивоваров, акад. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ратгерский ун-т, США), И. Фолтыс (Опольский политехнический ун-т, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шаклеина, д-р полит. н., канд. ист. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»

Редакционная коллегия серии

Е.И. Пивовар, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.И. Гиндин, зам. гл. ред., канд. филол. н., доц. (РГГУ), Г.И. Зверева, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), И.С. Смирнов, зам. гл. ред., канд. филол. н. (РГГУ), П.П. Шкаренков, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), М.Л. Андреев, д-р филол. н., проф. (ИМЛИ РАН), Т.Г. Архипова, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Н.И. Басовская, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Г. Васильев, канд. ист. н., доц. (РГГУ), В.И. Дурновцев, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е.Е. Жигарина, канд. филол. н. (РГГУ), С.В. Карпенко, канд. ист. н., доц. (РГГУ), И.В. Кондаков, д-р филос. н., канд. филол. н., проф. (РГГУ), М.А. Кронгауз, д-р филол. н., проф. (РГГУ; РАНХиГС); Г.Н. Ланской, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д.М. Магомедова, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Ю.В. Манн, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), И.Г. Матюшина, д-р филол. н. (РГГУ), А.Н. Мешеряков, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.Ю. Неклюдов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), М.П. Одесский, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Е.В. Пчелов, канд. ист. н., доц. (РГГУ), Н.И. Рейнгольд, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Р.И. Розина, д-р филол. н. (РГГУ; ИРЯ РАН), Н.Р. Сумбатова, д-р филол. н. (РГГУ), Я.Г. Тестелец, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.И. Тюпа, д-р филол. н., проф. (РГГУ), П.Ю. Уваров, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ; ИВИ РАН), В.И. Уколова, д-р ист. н., проф. (РГГУ; МГИМО (У) МИД России), А.С. Усачев, д-р ист. н., доц. (РГГУ), И.О. Шайтанов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.Л. Юрганов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.А. Яценко, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Ответственный за выпуск: Ю.Н. Наумова (РГГУ)

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Поэтика эпоса

- А.И. Ковалевская*
Элементы эпического сюжета в «Сказании о Ёсицунэ» 9

Интерпретации текстов в традиции

- В.А. Черванёва*
Субъект интерпретаций в мифологическом тексте 22

- Е.Ф. Югай*
Актуализируя причитания: взгляд причитальщицы
на импровизацию в конце XX–XXI вв. 36

- К.А. Онитко*
Прагматика некролога: позиция автора 50

Формальные методы в фольклористике

- Т.А. Мирвода*
Детский «страшный» повествовательный фольклор:
к проблеме разработки указателей. Модель указателя 61

- Е.В. Коровина*
К вопросу о применении статистики для определения метра
(на примере тонганских текстов) 79

Современная религиозность и ее проявления

- Д.А. Радченко*
«Не забывайте Бога»: вернакулярная религиозность
советских «святых писем» 90

- Е.К. Малая*
Несколько Новых годов в одной крымской семье:
этиод о множественности 102

Н.А. Кутявин

Неоязыческая социальная утопия в интерпретации фольклора Л.Р. Прозоровым	114
---	-----

Религиозно-мифологические представления и практики

М.-В.В. Моррис

Специфика представлений о планетниках в Карпатском ареале конца XIX – начала XX в.	126
--	-----

И.А. Панков

Культ святых в исламе: социальное пространство мазара	139
---	-----

К.В. Лазарева

Корейский шаманизм: от традиции к перформансу	155
---	-----

CONTENTS

Epic poetics

- A. Kovalevskaya*
The epic elements in “The Chronicle of Yoshitsune” 9

Interpretation of texts in tradition

- V. Chervaneva*
Subject of interpretation in a mythological text 22

- E. Yugai*
Updating laments. Lamenters’ views on improvisation
in the late 20th – early 21st century 36

- K. Onipko*
Pragmatics of obituary. Author’s position 50

Formal methods in folklore studies

- T. Mirvoda*
On the problem of creating indices for children’s “scary”
narrative folklore. A model of an index 61

- E. Korovina*
On the application of statistics to determine the poetic meter
(the case of Tonga texts) 79

Contemporary religiosity and its manifestations

- D. Radchenko*
“Do not forget God”. Vernacular religiosity in Soviet heavenly letters 90

- E. Malaia*
Several New Years in a Crimean family: An essay on multiplicity 102

N. Kutjavin
Neo-pagan social utopia in L.R. Prozorov's
interpretation of folklore 114

Religious and mythological beliefs and practices

M.-V. Morris
Beliefs concerning *planetniks* in the Carpathian region
at the end of the 19th – beginning of the 20th century 126

I. Pankov
The cult of saints in Islam. The social space of *mazar* 139

K. Lazareva
Korean shamanism. From tradition to performance 155

УДК 82(520)-343

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-9-21

Элементы эпического сюжета в «Сказании о Ёсицунэ»

Анна И. Ковалевская

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, lavokynna@gmail.com*

Аннотация. Среди исследователей японской литературы возникает немало споров о том, возможно ли включить повествования жанра *гунки-моногатари* в ряд других эпических произведений, однако по сложившейся традиции эти повествования, в том числе и «Сказание о Ёсицунэ» (XV в.), все-таки относят к произведениям литературы, забывая об их фольклорной природе. В настоящей статье на примере анализа структуры «Сказания о Ёсицунэ» и ключевых эпизодов биографии главных персонажей мы, во-первых, покажем, что не только наличие «эпического ядра» сближает данное произведение с эпосом, но и другие отдельные мотивы и тематические блоки. Во-вторых, несмотря на предположения некоторых исследователей о том, что происходил определенный отбор легенд для создания более реальных образов, в сущности, предпосылкой для этого в тот период в японской культуре не существовало, – видимо, каким-то образом произошло структурирование устных легенд о Ёсицунэ в соответствии с эпической композицией. Таким образом, мы видим, что, несмотря на отсутствие эпоса как жанровой традиции, эту нагрузку может принять на себя жанр *гунки-моногатари*, порождая композиционно и тематически близкое к эпосу повествование.

Ключевые слова: «Сказание о Ёсицунэ», гунки-моногатари, военные повествования, японский фольклор, эпические элементы, сравнительно-типологический анализ

Для цитирования: Ковалевская А.И. Элементы эпического сюжета в «Сказании о Ёсицунэ» // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 9–21. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-9-21

The epic elements in “The Chronicle of Yoshitsune”

Anna I. Kovalevskaya

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, lavokynna@gmail.com*

Abstract. There is a great deal of debate among researchers of the Japanese literature about whether it is possible to consider the narrative form called *gunki-monogatari* a branch of epic genre, but, according to the tradition, these narratives – including “The Chronicle of Yoshitsune” (15th c.) – are regarded as literary works, despite their folkloric nature. This main characters biographies. First of all it shows that not only the presence of an “epic core” brings this work closer to the epic but also its certain motifs and topical units have clear epic provenance. Secondly, despite the researchers’ suggestions about the selection of legendary material undertaken by the authors of “The Chronicle” in order to create a more real image, in fact, there were no prerequisites for this technique in the Japanese culture of that period. It seems that in “The Chronicle of Yoshitsune” oral legends were structured in accordance with an epic plot structure. Thus, we can see that in spite of the lack of traditional epic forms, that function can be assumed by *gunki-monogatari*, engendering a narrative structurally and thematically similar to the epic.

Keywords: “The Chronicle of Yoshitsune”, *gunki-monogatari*, war tales, Japanese folklore, epic elements, comparative studies

For citation: Kovalevskaya AI. The epic elements in “The Chronicle of Yoshitsune”. *RSUH/RGGU Bulletin. “History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies” Series.* 2018;9:9-21. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-9-21

Введение

В Японии конца XII в. в результате политических изменений к власти приходит военное сословие: борьба за власть и военные сражения отразились в большом количестве отдельных сюжетов, которые с течением времени начали собираться в циклы – так называемые военные повествования *гунки-моногатари*. Одним из наиболее полюбившихся аудитории героев этих повествований стал полководец Минамото-но Ёсицунэ (1159–1189), трагическое падение которого на пике славы обеспечило ему невероятную

популярность. Легенда о Ёсицунэ на начальных этапах формирования содержит в основном сюжеты о воинских подвигах, но по мере популяризации образа появляются легенды, затрагивающие его детство и годы изгнания, что в конце концов выливается в формирование в XV в. анонимного произведения под названием «Сказание о Ёсицунэ» (далее – «Сказание») [1].

Среди исследователей военных повествований и японской литературы в целом возникает немало споров о том, возможно ли относить произведения жанра *гунки-моногатари* к числу эпических произведений, но со «Сказанием» все обстоит гораздо сложнее, поскольку исследований подобного рода существует крайне мало.

В большинстве общих работ [2, 3, 4], посвященных японской литературе, военные повествования сравнивают с «Песней о Роланде» или «Илиадой», т. е. памятниками, которые зачастую рассматриваются как образцы литературы. Исследователи считают, что и «Сказание» можно отнести к литературному произведению, определяя его жанр как разновидность средневекового романа [1, 5, 6, 7]. Самым показательным в этом ряду является тезис Д. Кина, который в целом не признает «Сказание» в качестве художественного произведения, указывая на бессвязность и несоответствия в тексте и считая, что ему не хватает *литературного* мастерства [7 с. 895].

Другие исследователи [6,8] говорят о том, что основная идейная нагрузка лежит на сценах боев (так называемое «эпическое ядро»), что собственно позволяет относить «Сказание» к жанру *гунки-моногатари* и что отчасти роднит его с эпическим жанром. Этими же исследователями отмечается, что составитель тщательно отбирал сюжеты легенды о Ёсицунэ, формируя более реальный образ героев.

Но, так или иначе, большинство исследователей ставят военные повествования в ряд произведений литературы, что, на наш взгляд, не вполне верно: так, черты, о которых пишет Д. Кин, как раз подтверждают устное бытование если не самого текста «Сказания» (вероятнее всего, оно уже изначально предназначалось для чтения), то по крайней мере отдельных его сюжетов, а указание исследователей на схожесть некоторых элементов «Песни о Роланде», «Илиады» и «Сказания» наводит на мысль о наличии фольклорного источника и у последнего произведения. Так или иначе, без помощи сравнительного анализа решение подобных вопросов представляется затруднительным (заметим, что подобный анализ отсутствует и в крупных исследованиях «Сказания» [1, 6, 9, 10]).

В данной статье мы проанализируем ключевые эпизоды биографии двух главных персонажей «Сказания» и попытаемся выделить типологические параллели с некоторыми эпическими произведениями как архаического, так и классического типа. Для сравнения подобного рода у нас есть достаточно оснований: в первую очередь, это отдаленность времени событий, о которых идет повествование, от времени создания произведения, также наличие общего сюжетного ядра (оборона границ от «чужого», а в более широком смысле – поддержание гармонии вселенной [11 с. 76]) и, наконец, некоторые сходства в исторических процессах (вариант классического эпоса).

Рождение и детство героя

Зачастую в эпическом произведении довольно отчетливо выделяется самый первый этап биографии героя – его рождение (иногда также зачатие) и детские годы. Героическое детство – это некая предыстория сюжета, представляющая собой набор исходных тем и мотивов, в зависимости от чего возможны различные способы их реализации в последующей сюжетной линии [12 с. 47–54].

Мотивы чудесного зачатия, предзнаменования и последующего чудесного рождения являются более характерными для архаического эпоса: герой может родиться от того, что его мать съедает какую-то пищу (Манас [13]) или выпивает напиток (Кухулин [14]), может родиться у престарелых родителей (Алпамыш [15]) или уже после смерти отца (сын Манаса Семетей [13], нарты Урызмаг и Хамыц [16]) – характер исходного мотива определяет дальнейшее развитие эпического конфликта.

В соответствии с сюжетом «Сказания» отец главного героя Миnamото-но Ёситомо умирает, когда сыну исполняется год, при этом зачатие и непосредственно рождение мальчика не озаменовано никакими особыми событиями¹. После рождения Ёсицунэ его мать бежит из столицы, дабы спасти троих сыновей от господствующего на тот момент Тайра-но Киёмори, но вернувшись из-за престарелой матери обратно, она пленит своей красотой правителя и тем самым спасает и мать, и детей – подобный мотив часто встречается в тюркском эпосе («Манас», киргизский эпос [17]).

Абсолютно другие мотивы мы встретим в эпизоде рождения будущего вассала Ёсицунэ Сайто-но Мусасибо Бэнкэй: этот герой рож-

¹ Любопытно, что и в других источниках легенды о Ёсицунэ мы также не находим особых примет рождения героя.

дается только на восемнадцатом месяце и выглядит как двух-трехлетний ребенок с волосами до плеч и зубами во рту². Подобные мотивы характерны как для сказочных³ (например, в японской традиции это сказки о Момотаро, Иссунбоси и др.⁴), так и для эпических произведений (например, сходные мотивы можно обнаружить в эпизоде рождения побратима Манаса Алмамбета), что указывает на их мифологическое происхождение и, следовательно, архаичность. В случае «Сказания» нет оснований говорить о какой-либо связи этого произведения с мифом или ритуалом, и хотя в образе того же Бэнкэй можно обнаружить некоторые мифологические черты (схожие, например, с чертами Сусаноо-но микото), в данном случае чудесное рождение скорее подчеркивает особенность героя.

В зависимости от исходного мотива проистекает дальнейшее детство героя. Так, оба главных героя «Сказания» отсылаются из дома: Ёсицунэ – в храм Курама, а Бэнкэй – сначала на воспитание к тетке, а затем – также в храм на горе Хиэй. Мотивировка подобной отсылки героя может быть разная: вражеский завоеватель боится взрослеющего мстителя (случай Ёсицунэ), или, напротив, мать пытается спрятать ребенка от врага (тюркский эпос), или, как в случае с Бэнкэй, родители просто пытаются избавиться от ребенка (например, подобный мотив встречается в японской мифологии: император Кэйко отправляет Ямато-такэру, поскольку пугается его необузданной силы [20]). Основа подобного мотива – мифологическое сиротство, и отец как бы приобретает заново: узнают об отце Семетей, герои башкирского эпоса, нарты Урызмаг и Хамыц, Батрадз и др.; зачастую это происходит случайно в игре, после чего герой во что бы то ни стало пытается отомстить за гибель отца.

Характерным элементом чудесной биографии эпического героя является также его поведение, которое имеет различный характер, но скорее богатырские качества могут проявиться сразу же, что выражается в буйности нрава, озорстве во время игр и состязаний со сверстниками и др. Буйный нрав проявляют герои тюркского (Манас, Семетей, Кусяк), нартского (Хамыц, Сослан), классического (юный Гильом [21]) эпоса. В эту же группу можно отнести

²В рассказе *Бэнкэй-моногатари* появляются также другие мотивы, отсутствующие в «Сказании»: мать молится семь дней с просьбой о нишпослании ребенка, божество дает матери во сне перо коршуна, Бэнкэй находится в утробе три года, и уже сразу после рождения младенец начинает говорить.

³Mot. Т. 551, Т. 570, Т. 585, Т. 615 [18].

⁴Mot. 302, 425В [19].

персонажей японской традиции, начиная с мифологических героев Ямато-такэру и Сусаноо-но микото, которого также за буйный нрав высылают с Равнины Высокого Неба, и заканчивая героями «Сказания»: так, Ёсицунэ, твердо решив восстановить имя своего рода Минамото и отомстить за отца, дает отпор монахам, которые задумали его постричь для того, чтобы он отрекся от этих грешных мыслей. Бэнкэй же проявляет свой буйный нрав с самого рождения, дразня сверстников и монахов храма Хиэй, и до конца жизни, проявляя отвагу в последней схватке с врагом.

Взросление и уход из дома

Надо сказать, что первый подвиг эпического героя, который ознаменовывает конец его детства, часто может выглядеть как озорство во время игр, – таковы, например, игры юных героев былин, нартского, башкирского эпоса, в которых герои показывают свою неумную силу. Вот и характер поведения юного Бэнкэй выражается проявлением необузданности во время игр и состязаний со сверстниками в монастыре, что заканчивается поджогом одной из храмовых построек.

Однако первый подвиг может быть и вполне осознанным: например, герой испанского эпоса Сид (согласно поэме «Родриго» [22]) убивает графа Гомеса, что одновременно является мстью за оскорбление отца. Эпический герой также может пуститься в приключения, как былинные или нартские герои, отправиться на защиту страны или на выполнение опасного поручения, как Манас и Семетей, Сид, Гильом или Роланд. И зачастую после совершения первого подвига герой обретает взрослое имя или прозвище: Кухулин («пес Кулана») получает свое имя после убийства пса, Алпамыш («богатырь») – после того, как сбивает стрелой макушку гор, а Манас после победы над калмыцким войском получает прозвище Канкор («кровопийца»).

Ёсицунэ впервые показывает свои силы, в одиночку победив шайку разбойников по дороге в северный край Осю, после чего самостоятельно проводит церемонию совершеннолетия, во время которой выбирает себе имя Куро Ёсицунэ⁵.

⁵Имя «Куро» дается девятому по счету ребенку в семье, и хотя на самом деле Ёсицунэ был восьмым, он не хотел равняться с дядей, участвовавшим в смуте годов Хогэн (1156) и носившим боевое прозвище Хатири (т. е. «восьмой»); иероглиф «ёси» в имени Ёсицунэ является «родовым» и встречается также в именах его деда, отца и одного из братьев.

После совершения первого подвига завершается детство героя, и он покидает свой дом. При этом мотивы ухода также могут быть разными: это может быть сватовство (походы Кухулина, нартов, героев башкирского эпоса), выполнение опасного поручения, проявляющегося в том числе в совершении походов на благо государства (широко представлено в классическом эпосе), осуществление мести за гибель отца (Батрадз, Семетей, Сид) или же поход без особой цели (например, в русских былинах).

Основная цель главного героя «Сказания» – даже не столько месть за отца, сколько месть всему роду Тайра и восстановление имени и прав дома Минамото, хотя большая часть повествования приходится на приключения Ёсицунэ, не связанные с основной целью.

Так, уже совершеннолетний Ёсицунэ скучает в Осю, поэтому решает отправиться в Киото, где он узнает о существовании некоего трактата, изучив который, он познает все секреты военного мастерства. Подобный мотив нередко встречается в эпических произведениях: Кухулин отправляется в опасное путешествие, чтобы пройти обучение у воительницы Скатах, скандинавский бог Один похищает «мед поэзии», чтобы овладеть поэтическим даром, а юный Родриго получает силу, помогая прокаженному.

Там же в столице Ёсицунэ случайно узнает о беспечно странствующем разбойнике Бэнкэй, после чего сталкивается с ним в поединке: силы соперников равны, поэтому Бэнкэй покоряется и становится верным вассалом, другом и мудрым помощником Ёсицунэ. Данный мотив – мотив побратимства – также широко распространен в различных традициях: сражаются друзья Кухулин и Фердиад (хотя в данном случае их битва заканчивается смертью последнего), после равной борьбы становятся друзьями Роланд и Оливье, многие из нартов приобретают названного брата во время охоты, а Манас и Алмамбет становятся молочными братьями без сражения.

Обзаведясь верным помощником и собрав отряд единомышленников, Ёсицунэ отправляется на поиски старшего брата, который уже начал борьбу с домом Тайра. Минамото-но Ёритомо, еще не будучи правителем, в народном сознании уже приобретает его черты, поэтому можно говорить о том, что последующие походы Ёсицунэ по истреблению вражеского войска Тайра, сюжеты которых в «Сказании» сильно сжаты, можно определить как походы на благо государства в большей степени, чем месть за гибель отца. И эти эпизоды во многом находят соответствия с классическим эпосом, ядром которого как раз и является защита государства и своего

народа от врагов. Для классического типа эпоса также характерна ссора эпического правителя с главным героем, причиной которой зачастую становятся наговоры завистников: по наущению Ганелона в последний поход отправляется Роланд, по навету советников ссорятся Сид и король Альфонс. Помимо того, что у Ёритомо и Ёсицунэ отношения накалялись с каждой новой победой последнего, окончательной размолвке между братьями поспособствовал советник Ёритомо, который также участвовал в сражениях против Тайра, но не получил тех же почестей и народной любви, что Ёсицунэ.

После этого герои бегут в свое единственное убежище – край Осю, по пути в которое происходят небольшие столкновения с вражескими отрядами. В целом эти эпизоды не отмечены какими бы то ни было особенностями, кроме как наличием устойчивого мотива вассальной верности, правда, выражающегося в меньшем масштабе, чем в других эпических произведениях: вассалы Ёсицунэ проявляют лояльность по отношению к своему господину и готовы пожертвовать своей жизнью ради него.

Гибель героя

Зачастую путь эпического героя завершается гибелью на поле боя. Погибают, защищая соратников и свои земли, Роланд, Кухулин, Манас, предательски убит Сигурд (Зигфрид), нарт Хамыц и некоторые герои башкирского эпоса, Хлёд погибает, ввязавшись в схватку со старшим братом, и т. д. И в «Сказании» представлен именно этот вариант: Ёсицунэ и все его вассалы гибнут в схватке у реки Коромо. В данной сцене мы встречаем симметричный мотив предательства: войско Фудзивара-но Ясухира, обещавшего поддерживать Ёсицунэ, по приказу Минамото-но Ёритомо – к тому времени уже полноправного правителя – застает врасплох небольшую группу вассалов в усадьбе Ёсицунэ. Оба героя присутствуют и погибают на поле боя, но в повествовании это представлено совершенно по-разному.

Ёсицунэ, узнав о том, что Ясухира собирается на него напасть, сразу же решает выставить против его войска отряды своих вассалов и покончить жизнь самоубийством. И с одной стороны, подобная гибель далека от героической по меркам эпического произведения, поскольку герой бежит от боя, оставляя соратников наедине с врагом. С другой стороны, подобный образ в японской традиции, напротив, представляется героическим и благородным: с начала выхода на политическую сцену военного сословия постепенно

начинают формироваться идеальный образ воина и его кодекс чести, и, хотя в период создания «Сказания» эти образы еще только принимают свои очертания, можно говорить о том, что в образе Ёсицунэ были выражены черты идеального воина. Напротив, в образе Бэнкэй нашли отражение черты идеального вассала: в сцене финального боя он представлен как образцовый эпический герой, взявший на себя управление вассалами Ёсицунэ. Умирает он также самым последним из вассалов: *...не сосчитать было стрел, вонзившихся в его доспехи. ...закостенев, он стоял, чтобы не пропустить врага, пока господин совершает самоубийство* [1 с. 381–382].

Если мы обратимся к другим эпическим традициям, то обнаружим большое количество подобных сцен. Например, сподвижник Манаса Алмамбет долгое время находился в окружении китайского войска, а сын последнего Кульчоро был ранен в девяноста местах, прежде чем его пленил молочный брат. В классической эпической песни о Роланде также есть образ монаха Турпена, который продолжал битву, несмотря на то что в него были вонзены пики неприятеля.

Таким образом, трагический финал является особенностью эпического произведения, а приключения эпического героя зачастую ведут его к гибели, тогда как, например, сказочного, напротив, приводят к оптимистичному финалу [23 с. 9–10], – что в полной мере мы можем увидеть и в «Сказании».

Заключение

Несмотря на проявляемый интерес к «Сказанию» среди как японских, так и западных исследователей и их попытки дать жанрово-типологическую характеристику, обсуждения эти ограничиваются, в сущности, лишь предпочтениями самого автора. Исследований «Сказания» сравнительно немного и в большинстве случаев подобные предположения высказываются гипотетически, без аргументации своей позиции, поэтому необходимо комплексное изучение этого памятника. В частности, на основании сравнительного анализа «Сказания» с эпическими произведениями других традиций можно сделать следующие выводы.

Во-первых, благодаря сравнительно-типологическому анализу мы смогли обнаружить то, что «Сказание» роднит с эпическими произведениями не только «эпическое ядро», реализованное в сценах сражений, но и многие другие мотивы и целые тематические блоки вроде героического детства.

Во-вторых, исследователи, в попытках вписать «Сказание» в литературный ряд при помощи сравнения его с «Илиадой» или «Песнью о Роланде», забывают о том, что эти произведения относятся к эпическому жанру и имеют фольклорное происхождение, это справедливо и по отношению к «Сказанию». Сюда же стоит отнести предположения некоторых исследователей о том, что происходил определенный отбор легенд для создания более реальных образов и событий повествования, хотя никаких предпосылок для подобного «реализма» в тот период в японской культуре не существовало, и очевидно, что «Сказание» сложилось на основе устных сюжетов, бытовавших в области его формирования (а именно в районе Киото).

Таким образом, несмотря на то что в японской традиции эпос не зафиксирован как отдельная жанровая традиция, появляется жанр «воинских повествований» *гунки-моногатари*, который, используя различные источники (прежде всего устные), порождает нечто похожее на эпическое произведение: появляются эпические характеры, используются некоторые эпические шаблоны и т. д. Подобное явление можно обнаружить и в других дальневосточных традициях, где также не зафиксировано эпических жанров, тем не менее эту нагрузку берут на себя другие жанры. Повторимся, что специального отбора легенд, видимо, не было, но каким-то образом произошло структурирование уже имеющихся сюжетов в соответствии с эпической композицией, что отразилось в создании героической биографии Ёсицунэ.

Литература

1. Нихон котэн бунгаку тайкэй [Собрание произведений японской классической литературы]: В 100 т. Т. 37: Гикэйки [Сказание о Ёсицунэ]. Токио: Иванами сётэн, 1964. 462 с.
2. *Aston W.G.* A history of Japanese literature. London: W. Heinemann, 1893. 434 p.
3. *Mason R.H.P., Caiger J.G.* A History of Japan. Rutland, Vt.: Charles E. Tuttle Company, 1997. 408 p.
4. *Miner E., Odagiri H., Morrell R.E.* The Princeton Companion to Classical Japanese Literature by Princeton: Princeton Univ. Press, 1988. 296 p.
5. *Конрад Н.И.* Избранные труды: Литература и театр. М.: Наука, 1978. 462 с.
6. *Торопыгина М.В.* «Повесть о Ёсицунэ» и ее роль в японской средневековой литературе [Электронный ресурс]: дис. ... канд. филол. наук. Ленинград, 1988. 199 с. URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01008515223> (дата обращения 20 авг. 2018).

7. *Keene D.* Seeds in the Heart: Japanese Literature from Earliest Times to the Late Sixteenth Century. New York: Henry Holt and Company, 1993. 1265 p.
8. *Боронина И.А.* Классический японский роман: «Гэндзи-моногатари» Мурасаки Сикибу. М.: Наука, 1981. 294 с.
9. *Симадзу Хисамото.* Гикэйки [Сказание о Ёсицунэ]. Токио: Иванами сётэн, 1933. 52 с.
10. *McCullough H.C.* Yoshitsune: A Fifteenth-century Japanese Chronicle. California: Stanford Univ. Press, 1966. 376 p.
11. *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе: Учебное пособие по курсу «Теория мифа и историческая поэтика повествовательных жанров». М.: РГГУ, 2001. 170 с.
12. *Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. 216 с.
13. Манас: киргизский героический эпос / По вар. Сагымбая Орозбак уулу и Саякбая Каралаева; сост. З. Бектенов, К. Нанаев. Бишкек: Учкун, 1999. 432 с.
14. Ирландские саги / Пер. и коммент. А.А. Смирнова. Л.: Academia, 1933. 371 с.
15. Алпамыш: Узбекский народный эпос / По вар. Фазила Юлдаша; пер. Л. Пеньковского. М.: Худож. лит., 1949. 174 с.
16. Сказание о нартах: Осетинский эпос / Пер. с осет. Ю. Либединского. М.: Советская Россия, 1978. 512 с.
17. Башкирское народное творчество: В 6 т. Т. 1: Эпос. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. 541 с.
18. *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends [Электронный ресурс]. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1955–1958. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/> (дата обращения 15 февр. 2018).
19. *Ikeda Hiroko.* A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica, 1971. 368 p.
20. Кодзики: Мифы Древней Японии / Пер. со ст.-яп., предисл. и коммент. Е.М. Пинус. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 256 с.
21. Песни о Гильоме Оранжевом / Отв. ред. А.Д. Михайлов. М.: Наука, 1985. 576 с.
22. Песнь о моем Сиде: староспанский героический эпос / Отв. ред. А.А. Смирнов. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 255 с.
23. *Vries J., Cooper E.* The Problem of the Fairy Tale // Diogenes. 1958. № 6. P. 1–15.

References

1. Japanese literature collection. In 100 vols. Vol. 37: The Chronicle of Yoshitsune. Tokio: Ivanami seten Publ.; 1964. 462 p.
2. Aston WG. A history of Japanese literature. London: W. Heinemann Publ.; 1893. 434 p.

3. Mason RHP., Caiger JG. *A History of Japan*. Rutland, Vt.: Charles E. Tuttle Company Publ.; 1997. 408 p.
4. Miner E., Odagiri H., Morrell RE. *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1988. 296 p.
5. Konrad NI. *Selected writings. Literature and theatre*. Moscow: Nauka Publ.; 1978. 462 p. (In Russ.)
6. Toropygina MV. "The Tale of Yoshitsune" and it's role in Japanese medieval literature [Internet]. [dis. ... kand. filol. nauk]. Leningrad, 1988. [data obrashcheniya 20 Aug. 2018] URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01008515223> (In Russ.)
7. Keene D. *Seeds in the Heart. Japanese Literature from Earliest Times to the Late Sixteenth Century*. New York: Henry Holt and Company Publ.; 1993. 1265 p.
8. Boronina IA. *Classic Japanese novel: Genji monogatari*. Moscow: Nauka Publ.; 1981. 294 p. (In Russ.)
9. Shimazu Hisamoto. *The Chronicle of Yoshitsune*. Tokio: Ivanami seten Publ.; 1933. 52 p.
10. McCullough HC. *Yoshitsune: A Fifteenth-century Japanese Chronicle*. California: Stanford University Press; 1966. 376 p.
11. Meletinsky EM. *From myth to literature: Study guide on course "Theory of myth and historical poetics of narrative genres"*. Moscow: RGGU Publ.; 2001. 170 p. (In Russ.)
12. Nekliudov SYu. *Poetics of epic narration. Place and time*. Moscow: Forum Publ.; 2015. 216 p. (In Russ.)
13. Bektenov Z., Nanaev K., comp. *Manas: Kirghiz heroical poem / Po variantam Sagymbaya Orozbek uulu, Sayakbaya Karalaeva*; Bishkek: Uchkun Publ.; 1999. 432 p.
14. *Irish sagas*. Leningrad: Academia Publ.; 1933. 371 p. (In Russ.)
15. Alpamysh: *Uzbek national epos. Po variantam Fazila Yuldasha*. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura Publ.; 1949. 174 p. (In Russ.)
16. *Dog-sledge sagas. Ossetian epos*. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ.; 1978. 512 p. (In Russ.)
17. *Bashkir national folk literature. 6 vol. Vol. 1: Epos*. Ufa: Bashkirskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ.; 1987. 541 p. (In Russ.)
18. Thompson S. *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends* [Internet]. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958. [data obrashcheniya 15 Dec. 2018] URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/>
19. Ikeda Hiroko. *A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica Publ.; 1971. 368 p.
20. Kojiki: *Myths of Ancient Japan*. Ekaterinburg: U-Faktoriya Publ.; 2007. 256 p. (In Russ.)

21. Mikhailov AD., ed. Songs of William of Orange. Moscow: Nauka Publ.; 1985. 576 p. (In Russ.)
22. Smirnov AA. The Poem of my Cid. Old Spanish heroical epos. Moscow: Akademiya nauk SSSR Publ.; 1959. 255 p. (In Russ.)
23. Vries J., Cooper E. The Problem of the Fairy Tale. *Diogenes*. 1958;6:1-15.

Информация об авторе

Анна И. Ковалевская, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; lavokynna@gmail.com

Information about the author

Anna I. Kovalevskaya, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; lavokynna@gmail.com

Интерпретация текстов в традиции

УДК 82-343

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-22-35

Субъект интерпретаций в мифологическом тексте

Виктория А. Черванёва

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия,
viktoriya-cherwaneva@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматриваются элементы славянского мифологического текста, в которых осуществляется функция толкования событий или явлений в мифологическом ключе. В фокусе исследования – фигура субъекта-интерпретатора, характер и способы его презентации в тексте, соотношение с функциями субъекта повествования.

Несмотря на частотность и значимость в устной народной культуре текстовых элементов, в которых эксплицируется традиционная культурная информация, составляющая область народной герменевтики, они не стали предметом отдельного изучения ни в фольклористике, ни в лингвистике. Вопрос о субъекте толкований в текстах восточнославянской мифологической прозы не ставился никем из исследователей.

Применение нарратологического подхода к материалу позволило установить детерминированность черт фигуры рассказчика-интерпретатора в устных мифологических рассказах особенностями коммуникативной ситуации бытования текста. В частности, функционирование мифологического текста в рамках актуального разговорно-речевого дискурса обусловило доминирующую роль рассказчика в качестве субъекта интерпретаций.

В статье выявлена корреляция между формами толкований (эксплицитной и имплицитной) и позицией рассказчика – степенью его близости к событию текста; описаны способы непрямого (имплицитного) толкования мифологической ситуации в тексте, связанные с прагматикой жанра.

Ключевые слова: традиционная культура, мифологический текст, нарратив, субъект повествования, функции рассказчика

Для цитирования: Черванёва В.А. Субъект интерпретаций в мифологическом тексте // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 22–35. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-22-35

Subject of interpretation in a mythological text

Victoria A. Chervaneva

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration,
Moscow, Russia; viktoriya-chervaneva@yandex.ru*

Abstract. The article examines elements of Slavic mythological texts that have an interpretative function. The main focus is on the person who provides the interpretation, and on the nature and methods of its presentation in the text, and on the correlation with functions of the narrator. In the oral folk culture despite the frequency and significance of textual elements in which traditional cultural information from the sphere of popular hermeneutics is explicated, they did not become a subject of the separate folkloristic or linguistic study. The question of the subject of interpretation in the texts of the East Slavic mythological prose was not raised by any of the researchers. An application of a narratological approach to the material made it possible to establish that in oral mythological tales the figure features for the interpreter-narrator are determined by the peculiarities of the communicative situation of the text existence. In particular, the functioning of the mythological text in the pertinent colloquial-speech discourse has determined the dominant role of the narrator as a subject of interpretations. The article reveals a correlation between interpretation forms (explicit and implicit) and the narrators' position, namely the degree of his proximity to the text event. In addition, the article describes ways of implicit interpretation of mythological situation in the text related to the genre pragmatics.

Keywords: traditional culture, mythological text, narrative, narrator, functions of the narrator

For citation: Chervaneva VA. Subject of interpretation in a mythological text. *RSUH/RGGU Bulletin. "History, Philology, Cultural Studies, Oriental Studies" Series.* 2018;9:22-35. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-22-35

Введение

Устная мифологическая проза, благодаря особенностям содержания и присущей ей установке на достоверность, является сферой, в которой мировоззренческие установки носителей традиции воплощаются практически в чистом виде – в ключе реальной модальности. В связи с этим в текстах на мифологическую тему большое значение имеют всякого рода мотивировки, или *тексты-интерпретанты*, как называет их Л.Н. Виноградова [1], в которых выражаются результаты осмысления в традиции причинно-следственного аспекта бытия. Например: «*Чтобы найти обратную дорогу*, заблудившийся в лесу человек должен вывернуть одежду наизнанку» [1 с. 311]; «Нельзя позволять ребенку до года смотреться в зеркало, *иначе он не начнет вовремя разговаривать*» [1 с. 311]; «Ветки от троицкой березки кладут в сусек *для охраны зерна от мышей*» [1 с. 309] и др.

Мотивировки, содержащиеся в текстах народной культуры, по своей логической форме могут быть тройными: 1) выражать цель описываемых ритуальных действий; 2) называть причины тех или иных явлений; 3) выражать следствие выполнения или, наоборот, невыполнения традиционных предписаний [2 с. 60].

Такого рода традиционная культурная информация, составляющая область народной герменевтики, эксплицируется как в сюжетном мифологическом тексте (быличке), так и тем более в несюжетном (поверье, описании ритуальной практики и др.). В силу того что мифологический текст, как правило, синкретичен и представляет собой комплекс фрагментов разной речевой природы, эти интерпретирующие элементы обычно включены в структуру быличкового повествования или в структуру обрядового текста, ритуальной инструкции, в текст гаданий и толкований снов.

Несмотря на частотность и значимость этих текстовых элементов в устной народной культуре, они не стали предметом отдельного изучения ни в фольклористике, ни в лингвистике. Упомянутая выше статья Л.Н. Виноградовой [1] и несколько более ранних ее работ на эту тему [3, 4] практически исчерпывают библиографию вопроса. Более того, в науке отсутствует четко сформулированная дефиниция самого лингвистического понятия мотивировки [5 с. 188; 1 с. 308].

В исследовании текстов-интерпретантов Л.Н. Виноградова сосредоточила внимание на вопросе о ситуациях, в которых у носителей традиционной культуры возникает потребность что-то толковать, и описала пять разновидностей контекстов функциони-

рования мотивировок: ритуальные запреты и предписания, ритуалы гадания, толкование снов, мифологические трактовки наблюдаемых явлений или событий, а также тексты подблюдных песен. Вопрос же о том, кто является субъектом интерпретаций в мифологическом тексте, насколько известно, пока не ставился никем из исследователей. Анализ именно этой проблемы был предпринят автором настоящей статьи в рамках изучения более крупной темы – моделирования образа человека в устной мифологической прозе. Исследовательская задача решалась на восточнославянском фольклорном материале, основная эмпирическая база – записи из архива Лаборатории фольклористики РГГУ (далее – АЛФ РГГУ).

Функции рассказчика-интерпретатора в мифологическом тексте

Прежде чем говорить о текстовых элементах с интерпретирующей функцией, укажем несколько особенностей объекта исследования – мифологического текста как типа традиционной устной словесности.

Следуя определению мифологического текста, принятого Московской этнолингвистической школой, отметим в качестве существенных такие признаки данного понятия, как демонологическое содержание, установка на достоверность, реализация мифологической информации в тексте в виде закрепленной в общественной памяти семантической модели и в форме одного из жанровых вариантов текста [6 с. 4]. При таком подходе, как указывает Е.Е. Левкиевская, «понятие мифологического текста оказывается вписанным в несколько различных параметров: семантический, когнитивный (рассматривающий формы познания мира) и коммуникативный» [6 с. 4].

Изучение коммуникативной стороны бытования мифологического текста позволило обнаружить его диалогическую структуру и обусловленность речевой формы текста прагматическими характеристиками ситуации его экспликации [7]. Интегрированность мифологического текста в диалог, в ситуацию непосредственной коммуникации находит отражение и в субъектной организации текста: повествование на мифологическую тему всегда осуществляется в условиях канонической речевой ситуации, когда говорящий и адресат находятся в одно время в одном месте в зоне взаимной видимости (о признаках канонической речевой ситуации см. [8, 9 с. 259]).

Благодаря исследованиям в сфере семантики и прагматики установлено, что в каноническом контексте подразумеваемым субъектом сознания, то есть знания, мнения, оценки, интерпретации и номинации, является говорящий [9 с. 281; 10, 11 с. 141; 12 с. 9]. Таким образом, следует ожидать, что в мифологическом тексте субъектом интерпретаций будет выступать тот субъект, от чьего лица ведется повествование и чья точка зрения отражена в тексте, то есть субъект речи.

Сосредоточим внимание на фигуре *нарратора* (рассказчика) и на способах вербализации выполняемой им функции интерпретации событий или явлений.

По нашим наблюдениям, одной из особенностей субъектной организации мифологического нарратива является обязательная включенность рассказчика в текст на смысловом и вербальном уровнях: даже в случае, когда он не позиционирует себя как участника или наблюдателя описываемых событий и излагает информацию с внешней точки зрения, рассказчик в быличке всегда проявляет свое присутствие в тексте, занимает в нем определенную пространственно-временную позицию. Нарратор в быличке включен в функциональные отношения действующих лиц – можно выделить как минимум пять функций рассказчика, которые тот может выполнять в ходе сюжетного действия мифологического рассказа – *актор, реципиент, наблюдатель, соприсутствующий, пересказчик*.

Актор – это активный персонаж, воздействующий на мир и других действующих лиц текста. В мифологических меморатах – устных рассказах-воспоминаниях о событиях, участником и очевидцем которых является сам рассказчик, – это человек, инициирующий взаимодействие с мифологическим персонажем (например, вызывающий духа домашнего пространства («хозяина») и задающий ему вопросы). Такой же тип рассказчика представлен и в описаниях ритуальных практик гадания и практик апотропеического характера, например¹:

(1)

[Что нужно сделать сразу, как вошел в избушку, чтоб не пугало?] Ну раньше у нас как говорили – вот раньше как... Мы, например, вот фсё, я подросток на сенокос ходила. Идём вот туда, за двац_ать с лишним километроф, и живём там месяц на сенокосе, сено заготовливаем.

¹ Примеры из АЛФ РГГУ приводятся с указанием информанта, года и места записи. В примерах сохраняется орфография источника. Фрагменты с интерпретативным значением выделены курсивом.

Приеж аеш через... ой [?], приходиш – там такой... бар... барак – не барак, но... такой приличный дом. Приходиш и опстукиваьш фсе углы. [Чем?] Палкой, по фсем углам. С улицы. Постукаеш... *для чево это делали – не знаю. Ково выгоняли из до... из нево [?], не знай, моьт лягушку, моьт... я не знай ково* (АЛФ РГГУ, инф. ЕФИ, Пермояинск, 2011).

Реципиент – пассивный персонаж, испытывающий воздействие со стороны мифологического персонажа или человека со сверхъестественными свойствами (магического специалиста). Контакт реципиента с мифологическим явлением описывается как столкновение, неожиданное и непредвиденное для самого человека. Это наиболее распространенный тип персонажа-человека в быличке.

(2)

Потом вот случей был: я на скотном дворе работала. Вот когда мя сын заболел, я к нему в больницу ездила. От на скотном дворе был бык большой. От сторожа не было на скотном дворе. Утром я – тут мы с жонкой ходили – говорю: «Нюра, приди пораньше, я сёни в горот поеду проведывать сына, дак пораньше обыходимси». Прихожу, затопила котёл воду грить коровам [нрзб.] Огонь зажгла: теперь электро визде, а тогда вить с фонарями. И пошла во двор. Двор открыла, а бык стоит передо мной. Недалёко вот друг от дружки со мной. Вот этот случей был. Я крикнула: «Ты пошто вышол?!» Он повернулса так тебе ходко и пошол где, в какой стае он стоял. А я тороплюсе, штобы он зашол, дак... подбижала ко двирям – двери закрыты. Бык на мисти. *А кого видела – не знаю. У меня на ней [?] волосы подняло. Вот это было* (АЛФ РГГУ, инф. ШЕП, Саунино-Льнозавод, 1999).

Наблюдатель также является действующим лицом текста. Как правило, он член семьи реципиента или актора и потому может наблюдать, как разворачиваются события. В отличие от персонажей, непосредственно взаимодействующих с мифологическим явлением, рассказчик-наблюдатель не задействован в ситуации контакта, что, однако, не препятствует ему активно интерпретировать происходящее. Приведем пример:

(3)

У нас мама тоже после работы побежала в лес, в Овсяново. Ну уж она ли не знает этово Овсяново – его все знают, но её так с любого конца, ну кто тут живёт с детства, все знают, с любого места зайти и тут и... Насобирала, это правда, насобирала корзину ягод, и выйти из болота не могла, да. Очень долго блудила, потом пришла, корзину, и вот я как

теперь помню, поставила вот тут у нас корзину с морошкой, сама легла на печку, ни слова не сказала долго-долго, едва отошла. А это очень часто туда вот не на Плоское, а на Паточино пойдёшь, ну вот не знаешь, в которую сторону и бежишь, то ли домой, то ли из дома, *водило, как гоюрят* (АЛФ РГГУ, инф. ПЕН, Труфаново-Кукли, 1998).

Соприсутствующий – функция рассказчика, который позиционирует себя как находящегося в пределах локуса протекания описываемых событий, но не участвующего в ходе действия, в отличие от *наблюдателя*. В текстах с таким типом нарратора отмечается пространственная смежность рассказчика с происходящим, но не указывается, каким образом тот узнал о событии – услышал от других или увидел сам. Такой способ моделирования рассказчиком своего места в изображаемой ситуации чаще всего осуществляется путем использования устойчивого выражения «у нас», локализуя событие в зоне восприятия говорящего. Ср.:

(4)

[Что означает непогода во время свадьбы?] А вот здесь вот, я вам пример приведу: я уш здесь и жила, и на скотном работала; была одна свадьба... одна свадьба была зимой, и погода летела, дак страшно глядеть какая! Не видно было ни земли, ни неба – такая подво... погода летела. Молоды записывались в сельсовете **у нас**. И до лета дожили – мужик потонул. Поехали вот **к нам** в Замощё на сенокос и он потонул. *А погодушка летела не к хорошему* (АЛФ РГГУ, инф. ААБ, Калитинка, 1993).

Пересказчик – функция нарратора, который не является субъектом восприятия описываемого события текста, а повествует о мистическом опыте других лиц с их слов:

(5)

[Родственникам можно могилу рыть?] *Родственникам, говорят, ничево нельзя делать такое.* [Почему?] *Не знаю, своим нельзя.* У нас вот прошлый год рассказывала, племянница приеж_ала, она говорит: я... у меня вчера у одной умёр свёкр, кажец_а, кто ли... сёстры. Я, говорит, у них вымыла пол, не через долго у ней умерла свекровка. Потом опять-то... это... вымыла полы... ну как сестра... у сестры там, помогали – у той... чё-то не знаю... тожо, ну, в общем, родители умерли в один гот все. Убили [?] [Именно пол нельзя мыть?] *Пол нельзя мыть и... ну, так-то, ну вить помочь вот, готовить там чиво-то, может быть, и можно.* *Роцтвенникам нельзя* (АЛФ РГГУ, инф. ШГЯ, Кречетово-Чагово, 1996).

Исследуемый эмпирический материал показал, что нарратор способен выступать субъектом интерпретаций во всех названных выше функциях, и именно рассказчик в подавляющем большинстве примеров выступает в роли интерпретатора описываемых событий.

Эксплицитные и имплицитные формы интерпретации в мифологических нарративах

Наблюдения свидетельствуют о том, что характер выражения оценок и интерпретаций в мифологическом рассказе соотносится с функциями нарратора в тексте. Прослеживается следующая тенденция: чем ближе рассказчик к событийному центру, тем более скрытые, имплицитные формы интерпретации используются, а чем более внешней является позиция нарратора по отношению к описываемым событиям, тем более явно выражаются интерпретации и оценочные суждения. Так, в случаях, когда рассказчик выступает в функции *соприсутствующего* или *пересказчика*, преобладают эксплицитные формы интерпретации в речевой партии самого нарратора. Когда же рассказчик описывает свой мистический опыт, чаще применяются имплицитные способы мотивировки событий в мифологическом ключе. Можно выделить несколько таких приемов.

Прежде всего отметим делегирование рассказчиком объяснительной функции персонажам – участникам ситуации. Объяснение ситуации через речь других персонажей, так же как и ссылка на мнение социума как на некое общее знание чаще отмечается в нарративах личного опыта. Ср.:

(6)

У меня свой муж-от, я первово захоронила, ак он фсё время ко мне ходил. <...> Потом я наказала маме, чтоб мама пришла ко мне там. <...> Мама сходила в Нец'ееву к какой-то бабушке. <...> Дак вот та бапка меня зделала. <...> Слова-те принёсла... <...> Я эти слова, как он прихоиит – я вышла ис комнаты и эти слова проц'итала, а он мне говорит: «А! – гьрит, – догадалась! Если бы не догадалась, скоро бы за мной бы ушла!» <...> Вот он придёт, <...> сидит, скаьт: «Давай-ко йись!» А я гьрю: «У мян ниц'ёво не поставлёно, я токо со двора пришла, у мян ниц'ёво нет». И сама из избы побежала к сосетке. Ну сосетку приведу, а чцё сосетка: придёт со мной и уходит. Ей-то не кажеца – мне. Пришла к корове если (он умёр, дак веть я корову ошо дёржала), он гьт: «Я надавал корове. Ты чёво идёш?» <...> И стоит тут. *Дак мне люди-то сказали, што он бы меня, если ошо подольше, ак он бы мян закомау* (АЛФ РГГУ, инф. АВА, Смольянец-Дымковская, 2010).

В данном примере рассказчик, по сути, выражает свою интерпретацию ситуации, но «чужими устами» – через речь других персонажей. При этом контекст свидетельствует о том, что сам говорящий солидарен с данной интерпретацией, что, впрочем, вполне закономерно и находится в русле общефольклорных тенденций – неоднократно отмечавшейся в научной литературе монологичности оценок в фольклорном тексте и невозможности совмещения в нем разных точек зрения (вспомним хрестоматийный пример автономии отрицательного персонажа в былине – «собака Калин-царь», в котором находит выражение традиционная оценка врага, транслируемая сказителем) [13 с. 240–242; 14 с. 530].

Функция интерпретации может быть передана как конкретному персонажу-наблюдателю, в роли которого чаще всего выступает член семьи реципиента или представитель ближайшего социального окружения, так и обобщенному коллективному субъекту – социуму. При этом такая «коллективная» интерпретация может сосуществовать в тексте с оценочными суждениями рассказчика и, таким образом, поддерживать и усиливать их. Ср.:

(7)

Кто больно сильно жалеет покойника, дак приходит <...> привяжец'а, дак. У нас Вальки Пахтусовой [АВА] ф Тонкове [д. Дымковская] <...> умир Лёша. <...> Дак она и спать ни могла дома-та. <...> Кажду ночь только ляжет спать – он заходит к ей <...> и муц'ат ие и фсё, дак она <...> потом дак и спать стала в деревню ходить. А потом цё-то поделали тожо бапки, <...> и не стал ходить. <...> По ноцам [ходил]. <...> Муц'иит. <...> То давит, то цё-нибудь, да фсё, говорит, делает. <...> «Фставай да пашли», – зовёт с собой. <...> Сказали, што... топором по... по порогу три креста поставить. На пороге топором. Так она и вот зыделала это. <...> Не будет [ходить]. <...> Тожо надо слова <...> какие-то [слов не помнит] (АЛФ РГГУ, инф. ОЯБ, Смольянец-Никольская, 2010).

К имплицитным способам выражения позиции рассказчика можно отнести примеры демонстрации им незнания, неуверенности или отказа от идентификации явления (см. также выше пример № 2):

(8)

[Болезнь: в человеке кто-то говорит, какое-то существо поселяется.] Так он ненормальный щеловек. У нас вот тут по соседству есть, вот говорили [ему (внутренний голос)]: «Руби руку, нет – убьём тебя.

Руби руку!» [Кто говорил?] – *А вот кто – подь знай, кто говорил ему* (АЛФ РГГУ, инф. БЕА, Кречетово-Евсино-Ручьевская, 1996).

Однако декларируемое рассказчиком отсутствие мнения по поводу события текста имеет фиктивный характер: когда в беседе звучит рациональная трактовка описанных им фактов, он возражает:

(9)

[СВМ:] [Что же это было?] *Вот а подь знай, что было.* <...>

[СЛН:] *Это галлюцинация, это что-то такое вот бывает...* <...>

[СВМ:] *Так всё сбилось. Я ведь ещё ей сказала...* (АЛФ РГГУ, инф. СВМ, Труфаново-Кукли, 1998).

Имплицитными средствами интерпретации, функционально идентичными декларациям незнания и неуверенности, являются и вопросы, обращенные к собеседнику:

(10)

У меня у самово овцы терялись. Овца потерялась и ещё три ягнёнка. Два дня и... думал, зафтра придут – нет. Пойдеш вот к старухе тожо – всё: придут. Она и говорит: «Вот ты вовремя пришёл: они живые. *Они у тебя закрыты*». *А вот откуда она-то знает?* (АЛФ РГГУ, инф. БЗН, Нокола-Меньшаковская, 1997).

Мотивировка события самой структурой нарратива также является способом непрямого выражения позиции рассказчика. Это наблюдается в случаях, когда причинно-следственные значения выводятся из толкования всей нарративной ситуации: события каузируются всем ходом действия и из развязки текста явствует мифологическая интерпретация ситуации и вытекающие отсюда толкования, предписания, запреты и т. п. Например:

(11)

Вот у меня второй муж, трактором он сам себя по случайности-то вот попал, раздвил голову себе и мозги-то тут остались тут на току, на сушилке, и тётка, его роднаи тётка взяла да и вынесла эти мозги. «Давай потом, грит, снесу на могилку закопаю». <...> А потом да и забыла. А он: «Отдай моё», – грит. Ей снился тоже, приходил. <...> А она потом вспомнила, да и сходила, нашла – дак на кладбище, закопала в могилку, *дак больше и не стал сниться* (АЛФ РГГУ, инф. ТИШ, Печниково-Олехово, 1997).

(12)

Ночевала одна [в бане], дак мне всю ночь не давало спать я не могла заснуть, а вот стучит, чиво, думаю, стучит, думаю корова, дак чиво будут они стучать, *солнце встало, и не стало стучать* (АЛФ РГГУ, инф. ФГП, Печниково-Олехово, 1997).

(13)

[Старуха потерялась – пошла за клюквой]. И к ней [к знатухе]. – Найдётся, – говорит, – и сразу [нашлась]. Чево-то сказала и всё: «Найдётся», – *и сразу [нашлась]* (АЛФ РГГУ, инф. ЗИК, Никола-Меньшак-овская, 1997).

Отметим, что в отличие от рассмотренных Л.Н. Виноградовой [1] контекстов с четко выраженными логическими причинно-следственными отношениями (предписания, тексты гаданий и толкований снов, поверья) логическая структура этих мотивировок не исчерпывается отношениями причины, следствия и цели – во фрагментах, где говорящий осуществляет идентификацию явления как мифологического, также, на наш взгляд, имеет место семантика интерпретации. Ср.:

(14)

Хозяин у меня роботал на конюшне, на конюшне роботал, говорит: прихожу я на конюшню, кони были все застаты – со стариком ходил, старика нету, пошел к старику дак. Захожу, говорит, в конюшню: ходит лошадь, он там назвал по кличке [?]. Вижу на месте, а я, говорит, иду за ней в хлев. Она потерялась, несу [?], говорит, и стойло закрыто, закрытое стойло. [Он пошел за ней вслед и увидел]. *Вот это хозяин-то позабавился.* [Хозяин?] *Дворовой* (АЛФ РГГУ, инф. ТПВ, Калитинка, 1993).

(15)

Приходил хозяин ко мне... Лёг спать на койку ко мне, я говорю: «Господи, благой, Господи благой», – его уж нету. Слизкой такой, слышу, как идёт, идёт, што такое, што (АЛФ РГГУ, инф. КАП, Ухта, 1996).

Значение причины в таких контекстах выражено не прямо – путем наименования мифологического субъекта, вызвавшего описываемое событие.

Заключение

Исследование фигуры интерпретатора в устных мифологических рассказах выявило черты, обусловленные в первую очередь особенностями коммуникативной ситуации бытования текста.

Свойством любого фольклорного текста – в силу устной природы фольклора – является его экспликация в ситуации непосредственного контакта исполнителя и слушателя. Однако в мифологической прозе, с присущей ей установкой на достоверность, это имеет более значимые последствия для содержания и формы текста. Функционирование мифологического текста в рамках актуального разговорно-речевого дискурса с синхронным адресатом и вербализованной позицией говорящего обусловило доминирующую роль рассказчика в качестве субъекта интерпретаций.

Обнаруживается корреляция между формами толкований (эксплицитной и имплицитной) и позицией рассказчика – степенью его близости к событию текста. В текстах, где рассказчик занимает внешнюю позицию по отношению к описываемым событиям (свидетельствует о чужом мистическом опыте), преобладают эксплицитные интерпретации и оценочные суждения. Имплицитные же формы толкований с большей вероятностью появляются в нарративах, описывающих личный опыт столкновения с мифологическими явлениями, что может быть связано, с одной стороны, с нежеланием говорящего брать на себя личную ответственность за содержание и мифологическую трактовку текста, а с другой – со стремлением вовлечь слушателя в процесс интерпретации в соответствии с диалогической природой былички.

Литература

1. *Виноградова Л.Н.* Тексты народной культуры, наделенные интерпретирующей функцией (мотивировки ритуального поведения, толкования гаданий и снов, мифологическая трактовка знаковых событий) // Славянский альманах. 2016. № 1–2. С. 307–321.
2. *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М.: Либроком, 2010. 368 с.
3. *Виноградова Л.Н.* Мотивировки обрядовых действий: стереотипы религиозного и магического мышления // Folklor – Sacrum – Religia. Lublin: Inst. Europy Środkowo-Wschodniej, 1995. S. 52–58.
4. *Виноградова Л.Н.* Мотивировки ритуальных действий как интерпретирующие тексты // Ученые записки Российского православного университета

- им. ап. Иоанна Богослова. М.: Российский православный университет им. ап. Иоанна Богослова, 1998. Вып. 4. С. 111–117.
5. Толстая С.М. Пространство слова: Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: Индрик, 2008. 528 с.
 6. Левкиевская Е.Е. Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика [Электронный ресурс]: дис. ... д-ра филол. наук. Москва, 2007. 634 с. URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01004113279> (дата обращения 20 авг. 2108).
 7. Левкиевская Е.Е. Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / Сост. А.С. Архипова, М.А. Гистер, А.В. Козьмин. М.: РГГУ, 2008. С. 341–363.
 8. Lyons J. Semantics. 2 vol. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977. Vol. 2. 897 p.
 9. Падучева Е.В. Семантические исследования: Семантика времени и вида в русском языке: Семантика нарратива. М.: Языки славянской культуры, 1996. 480 с.
 10. Апресян Ю.Д. Интерпретационные глаголы: семантическая структура и свойства // Русский язык в научном освещении. 2004. № 1 (7). С. 5–22.
 11. Падучева Е.В. Высказывание и его соотносённость с действительностью. М.: Наука, 1985. 272 с.
 12. Падучева Е.В. Эгоцентрические валентности и деконструкция говорящего // Вопросы языкознания. 2011. № 3. С. 3–18.
 13. Оссоветацкий И.А. Некоторые наблюдения над языком стихотворного фольклора // Очерки по стилистике художественной речи. [Отв. ред. А.Н. Кожин]. М.: Наука, 1979. С. 199–252.
 14. Протт В.Я. Русский героический эпос. М.: ГИХЛ, 1958. 604 с.

References

1. Vinogradova LN. Folk culture texts that have interpretative function (motivation of ritual behaviour, interpretations of fortunetelling and dreams, mythological interpretation of meaningful events). *Slavyanskii al'manakh*. 2016;1-2:307-21. (In Russ.)
2. Tolstaya SM. Semantic Categories of the Language of Culture: Essays on Slavic Ethnolinguistics. Moscow: Librokom Publ.; 2010. 368 p. (In Russ.)
3. Vinogradova LN. Motivations of ritual actions: stereotypes of religious and magical thinking. V: *Folklor – Sacrum – Religia*. Lublin: Institute Europy Środkowo-Wschodniej Publ.; 1995. S. 52-8. (In Russ.)
4. Vinogradova LN. Motivations of ritual actions as interpretative texts. V: *Scientific Proceedings of the Apostle John the Theologian Russian Orthodox University*. М.: Rossiiskii pravoslavnyi universitet im. ap. Ioanna Bogoslova Publ.; 1998. Iss. 4. p. 111-17. (In Russ.)

5. Tolstaya SM. Word Space. Lexical Semantics from the Slavic perspective. Moscow: Indrik, 2008. 528 p. (In Russ.)
6. Levkieskaia EE. East Slavonic Mythological Text: Semantics, Dialectology, Pragmatics [Internet] [dis. ... d-ra filol. nauk] [Internet]. Moscow, 2007. 634 p. [data obrashcheniya 20 Aug. 2018]. URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01004113279> (In Russ.)
7. Levkieskaia EE. Bailichka as a Speech Genre. V: Arkhipova AS., Gister MA., Koz'min AV., comp. *Bricks: Folklore and Cultural Anthropology Today*. Coll. of articles in celebration of the 65th birthday of S.Yu. Neklyudov and 40th anniversary of his scientific career. Moscow: RGGU Publ.; 2008. p. 341-63. (In Russ.)
8. Lyons J. Semantics. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. 897 p.
9. Paducheva EV. Semantic Research: Semantics of Time and Aspect in the Russian Language. Semantics of Narrative. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ.; 1996. 480 p. (In Russ.)
10. Apresyan YuD. Interpretation Verbs. The Semantic Structure and Properties. *Russkij yazyk v nauchnom osveshchenii (Russian Language and Linguistic Theory)*. 2004;1:5-22. (In Russ.)
11. Paducheva EV. The Statement and its Correlation with Reality. Moscow: Nauka Publ.; 1985. 272 p. (In Russ.)
12. Paducheva EV. Egocentric Valences and Deconstruction of Speaker // Questions of Linguistics. *Voprosy Jazykoznanija (Topics in the study of language)*. 2011;3:3-18. (In Russ.)
13. Ossovetskii IA. Some Observations on the Language of Poetic Folklore. V: [Kozhin AN., ed.] *Essays on the Stylistics of Artistic Speech*. Moscow: Nauka Publ.; 1979. p. 199-252. (In Russ.)
14. Propp VYa. Russian Heroic Epos. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoj literatury Publ.; 1958. 604 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Виктория А. Черванёва, кандидат филологических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; Россия, Москва, 119571, пр. Вернадского, д. 82; viktoriya-cherwaneva@yandex.ru

Information about the author

Victoria A. Chervaneva, PhD in Philology, associate professor, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadsky av., Moscow, 119571, Russia; viktoriya-cherwaneva@yandex.ru

Актуализируя причитания:
взгляд причитальщицы на импровизацию
в конце XX–XXI вв.

Елена Ф. Югай

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия,
leta-u@yandex.ru*

Аннотация. В статье анализируется отношение причитальщиц к исполняемым ими плачам. В других работах автора причитания изучаются как обрядовый фольклорный текст, положенный на мотив, имитирующий физиологический плач. Тексты состоят из фольклорных формул, их функция – установление коммуникации с мертвыми. Причитание исполняется специальными женщинами на похоронах и поминках. В этой статье рассматривается эмное (существующее внутри культуры) отношение исполнительниц причитаний к вопросу об импровизации. На материале интервью и комментариев, которые появляются в процессе записей причитаний, доказывается, что представление о причитании как выражении горя – часть эмного представления причитальщиц. Тексты быличек и устных рассказов конструируют разные два типа причитальщиц – профессиональную плакальщицу за плату и горящую родственницу, спонтанно начинающую причитать на похоронах близких, при этом протагонистом становится вторая. Рассказы об обучении причету также работают на эту идею. Несмотря на существовавшие практики подготовки и обучению причитанию, есть необходимость поддерживать иллюзию спонтанности и личной эмоциональной вовлеченности.

Таким образом, этное (внешнее) представление о причитальщице как об обрядовом специалисте, ставшее результатом долгого и тщательного анализа текстов и практик, противоречит не только «романтическому» взгляду на мир первых собирателей фольклора, но и представлению, существующему внутри культуры.

Ключевые слова: фольклористика, этнология, причитание, причитальщица, импровизация, фольклорная формула, устный рассказ, похоронный обряд, поминальный обряд

Для цитирования: Югай Е.Ф. Актуализируя причитания: взгляд причитальщицы на импровизацию в конце XX–XXI вв. // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 36–49. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-36-49

Updating laments. Lamenters' views on improvisation in the late 20th – early 21st century

Elena F. Yugai

*Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia, leta-u@yandex.ru*

Abstract. The paper analyzes a lamenter attitude towards her lament. In her other papers the author analyzed laments as a ritual folkloric text with a melody, which imitates weeping. The texts consist of folkloric formulas aiming to a communication with the dead. The lamentations are performed in funeral and commemoration feasts by special women called lamenters. The article researches lamenters' emic (existing within the culture) attitude of lamenters towards the question of improvisation. By the material from interviews and comments appearing in the process of recordings of lamentations, it is proved that the idea of lamenting as an expression of grief is part of the lamenters' emic concept of funeral lament. The texts of the bailichkas and oral narratives define two types of lamenters: a professional one, working for a fee, and a grieving relative, spontaneously beginning to lament at the funerals of relatives, and it is the second one, who becomes a protagonist. Tales of learning the lament also work on this idea. Despite the practice of training before the first lament, lamenters were to maintain an illusion of spontaneity and personal emotional involvement. Thus, the ethical notion of a lamenter as a ritual specialist, which was formed as the result of a long and careful analysis of texts and practices, contradicts not only the 'romantic' view of the world of the first collectors of folklore, but also the emotional representation that exists within the culture.

Keywords: folklore study, ethnology, lament, lamenter, improvisation, folklore formula, narration, funeral rite, commemoration rite

For citation: Yugai EF. Updating laments. Lamenters' views on improvisation in the late 20th – early 21st century. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series*. 2018;9:36-49 DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-36-49

Введение

Обрядовая практика исполнения причитаний на похоронах и поминках в деревнях Русского Севера включает в себя формульный текст и манеру исполнения, имитирующую реальный физиологический плач. Причитания осуществляют коммуникацию с умершими, переводят покойника в статус предка (похоронные причитания) или обеспечивают покровительство со стороны покойных родственников (поминальные причитания). В XX в. во многих деревнях Вологодской области традиция оставалась актуальной, но урбанизация населения, в том числе проникновение нового сценария похорон и иного траурного этикета, делали ее маргинальной в глазах части жителей.

Исследователи причитаний обращали внимание на мелодию и текст причитаний [1, 2], на обрядовый контекст, позволявший реализовать мифологические функции [3, 4], при этом взгляд самих исполнительниц никогда не подвергался аналитическому рассмотрению. На заре работы исследователей с причитаниями комментарии исполнительниц воспринимались как очевидные и соответствующие истине, позже – отбрасывались как ложные и несущественные.

В этой статье «эмные» – т. е. сделанные самими носителями традиции, изнутри культуры – суждения по поводу причитаний и фольклорные тексты, содержащие внутреннюю рефлекссию над этой практикой, становятся объектом анализа. Цель статьи – выявить тот образ причитания, который существует внутри культуры, и понять, как он конструируется.

Как становились причитальщицами

Стереотип о причитании как прямом отражении горя появился у образованных людей с первыми публикациями причётов в первой половине XIX в. и оставался актуальным для «романтической» трактовки плачей. Е.В. Барсов, собиратель и составитель самой известной публикации причитаний, определял их как «непосредственные излияния тех дум и ощущений, какие вызываются в человеке потерю родных и близких сердцу» [5 с. 2]. Однако дальнейшее филологическое, этнологическое и антропологическое изучение этой практики показало обратное: причитания предохраняют от избыточного горя вдовы и сирот, регламентируют эмоции, тогда как сами плакальщицы часто работали за плату, были своего

рода обрядовыми специалистами. Тексты причитаний строятся по строгим законам, они формульны, и выбор формул зависит от региональной традиции и типа причёта. Этнические (внешние) определения причёта отделяют его от слез как таковых и от эмоциональности (по крайней мере, относительно самой причитальщицы) и связывают с представлениями о посмертном существовании.

Умение причитать у людей 1920–1940 гг. рождения хотя и было нередким среди жительниц вологодских деревень, все-таки встречалось не повсеместно, поэтому требовало объяснения. В интервью способность исполнять хорошие причёты, способные «разредить» всех, связывалась с частыми похоронами или особенностью характера причитальщицы.

Она очень много в жизни пережила, одна четырех дочерей вырастила. От безысходности, от тяжелой жизни... Тетя Марфа очень сильно причитала. <...> «Аннушка, какая ты у меня была хорошая, да почему так получилось, что ты раньше ушла, на кого ты меня оставила». Всю свою боль она в причитках и передавала [Инф. 1].

Эта психологическая трактовка не объясняет, почему другие женщины, потерявшие близких и любимых, не становились причитальщицами. В севернорусских деревнях второй половины XX в. умение выражать горе именно в таких формах очевидно более редкое, чем наличие трагической семейной истории.

О другой женщине, известной своими причитаниями, говорится:

З.С.Р. ...она была артистка самая настоящая...

Г.С.: комичка...

З.С.Р. ...комическая, что она вытворяла. Она любила святки, наряжалась: нарисует это, тут бороду привесит, одевалась, какую-нибудь шапку, Бог знает, что найдет. Искать долго не надо – все кругом тряпье да резье тогда было. Не было одежды. Но она очень похабные песни пела, ужасно похабные, и знала же откуда-то.

<...>

З.С.Р. Веселая. Интересная, с ней интересно было разговаривать [Инф. 2, Инф. 3].

О причитаниях этой исполнительницы вспоминают:

З.С.Р. <...> Это просто как спектакль.

Г.С. Говорит-говорит...

З.С.Р. ...и тут же она могла отдохнуть, посидеть, поговорить о чем-то...

Г.С. ...потом опять покричит по покойнику...

З.С.Р. Она плакала больше для присутствующих [Инф. 2, Инф. 3].

Для последнего поколения носителей традиции рисуется два пути к исполнению плачей. Первый – через тяжелую судьбу, которая приводила к тому, что человек становился специалистом по погребальному ритуалу и всему с ним связанному. Умение плакать причётом ассоциируется с сильным характером, а сила преодолеть собственное горе оборачивается силой воздействовать на других. Второй – через артистический дар, который позволял играть роль «заподилы» как на праздниках, так и на похоронах, правильным, с точки зрения традиционной культуры, образом регулируя эмоциональный настрой собравшихся. Также в последнем поколении было много женщин, которые исполняли причитания несколько раз в жизни, плакали по своим родным как умели. Они были в состоянии собрать текст из формул, которые слышали от других прежде, но это не становилось их специализацией. Именно такая женщина становится протагонистом приведенного ниже рассказа об обучении причёту.

И хотя сценарий превращения в плакальщицу через собственное горе меньше отражает суть практики, упор на эту идею – часть эмпатического понимания причитания. Поэтому, показывая причёт вне обряда (и вне горя), причитальщицы комментируют текст таким образом, чтобы он казался более личным, пережитым.

Рождение нарратива из формулы

Многие фольклорные тексты состоят из застывших сочетаний слов, имеющих определенное значение. В них, как в закрытых капсулах, культурные смыслы передаются через века, даже если они неясны для конкретного рассказчика. Эти сочетания были названы «формулами», а качество текста – «формульностью». Исполнительницы причитаний часто не осознают формульность жанра:

Молодые говорят: «Эх, мы не умием». «Ты бы сегодня поревела, ну-ка, мужик умер!» – «А не умую, дак как буду?» – «Как не умиешь? Тут само по себе уж. Само по себе вызывает причёт-от» [6 с. 96].

На вопрос собирателя, а как именно надо причитать, могут ответить: *Возьми да и попрочитай, что-нибудь пособирай* [Инф. 4], в уверенности, что это под силу любому.

Чаще всего современные причитания записываются в ситуации интервью. В этом случае причитальщица имеет возможность комментировать текст. Можно выделить несколько типов таких комментариев. Первый – это *присвоение* текста. Подчеркивается правильность устойчивой формулы, ее применимость к жизни причитальщицы.

Вот эдак и ревут, девочки: «одна-одинёшенька», верно, «ни к которому берегу не приплыть, не приплавати...». Всю, девочки, я вот эдак и жизнь прожила. Восемьдесят первый год уж [6 с. 91].

Присваиваться могут не только метафизические, но и конкретные образы. Причитальщица комментирует фрагмент «Наша свитлица-то несчастная, / На сыром да месте рублена, / На голодных конях возжена» так: *не было техники, тракторов* [Инф. 5]. Хотя выражение «на голодных конях возжена» является фольклорной формулой, самим причитальщицам причёт кажется жанром более конкретным, соотносимым с реальностью – кони упоминаются в причётах не потому, что это метафора перемещения, а потому, что на момент создания текста не было тракторов.

Второй тип – *адаптация* формул. Вспоминая один из своих причётов, где умершего просят проститься «Со своей да новой горенкой, / Со своими да малым детушкам», исполнительница объясняет отступление от формулы: «Милым детушкам. Уж не малые, а милые – большие были, так батьку провожала я» [7 с. 69].

В этом случае идея формульности текста сохраняется, но исполнительница как будто приоткрывает «кухню» собрания причёта – для удачной импровизации формулы можно «подгонять» под ситуацию.

И наконец, третий тип – *персонализация* формул. Как редкие, обратившие на себя внимание информанта вспоминаются строчки: «Все-те люди насмехались, / И вороны-те все накаркались» [Инф. 6]. Исполнительница подчеркивает нетипичность и ситуативность причёта: *женщина отняла от бабы мужика, а он умер. Мать умершего причитала*. Однако паралелизм злословящих людей и каркающих (лающих) ворон есть в причитаниях знаменитой И. Федосовой: «Добры людюшки меня да приобаяли, / Черны вороны талан, знать, приобаяли!» [8 с. 309]. То есть это формула – как и все вышеописанное. Но в рассказе она становится личным вкладом причитальщицы в традицию.

Никаких других – типичных – фрагментов причитаний в рассказе не приводится. Цель информанта не показать, как это бывает

вообще, а рассказать о некоем особо примечательном причёте, передать воспоминание о редком, на взгляд информантов, уникальном случае, свидетелем которого они являлись.

Ниже мы рассмотрим кейс персонализации формулы в устном рассказе, записанном в Тарногском районе Вологодской области в начале XXI в., но сначала остановимся на идее пробуждения навыка причитать у деревенских женщин XX в.

Рассказы о первом причёте и обучении причитать

Идея горя как «учителя» отражается в ответах на вопрос о том, как научились причитать:

Начала причитать-то девяти годов. От брата пришла похоронная. С войны. Принесли нам, а я была дома дак. Начала с этого причитать. Потом уж говорят: «Хорошо, хорошо у тебя получается». Стала да стала причитать. Свои-ти – так повадно и причитать [5 с. 32].

Я не причитала до вот чего: тридцать пять лет мне было, я овдовела. Мой мужик умер, вот об ём и запрочитала. И после того стала причитать. И второй умер потом, дак и ко второму причитала [5 с. 96].

Горе-то заставит, как Нинка-то <дочь> умерла, <я> ходила к мамке своей поди месяц на могилу, там все писни нашла, всё на свете выскажу. Она <дочь> в Вологде похоронена дак. Родственник – когды пойдёшь, там и найдёшь писню [5 с. 25].

Вопрос о приобретении навыка подменяется вопросом о его пробуждении. Действительно, первый чаще всего связан с первой смертью среди близких, приобретением статуса сироты или вдовы, но это не ответ на вопрос, каким образом «приходят слова».

На практике многие пробовали причитать заранее, уходя в безлюдные места, готовились, слушая более опытных причитальщиц:

Е.Ю.: А как Вы причитать-то учились?

А.В.П.: У нас через дорогу-то жила Саня. У Сани были два сына. ...Ребята-та не слушали. Дети-ти. «Ребята, попасите телят». А они убежат. Дак она седет к окошку, да до чево допричитает. Я отворю окно (у нас напротив дак). Я у её и научилась [Инф. 7].

«Недоученность» плачеи служит предметом рассказов. В. Ковпик рассматривает «рассказы о неумелых плакальщицах» [9]

с точки зрения способов создания комического эффекта. Неудачные импровизации – реальные или смоделированные – становятся предметом рассказа. При этом в таких импровизациях чаще всего появляется фривольный подтекст. Страх опозориться на первом причёте фиксируется в записях из архива Г.Р. Державина: «Молодые девочки заблаговременно учатся вопить, как благородные наши девицы учатся танцевать и петь. “Вопить не умеет” – такой же почти упрек, как “прясть не умеет”» [10 с. 146].

Но и сама практика готовиться к исполнению причитания может подвергаться осуждению. Так в Кадуйском районе Вологодской области записаны две былички, предупреждающие об опасности попыток подготовиться к причитанию.

Сюжетным ядром былички становится нарушение места или времени причитания, что вызывает появление нечистой силы:

Села в лесу, от деревни недалеко на пенек и говорю: «Давай причитать учишься...» Завела голосом... Голову-то подняла, сынок, а стоит передо мной мушшина. Брюки огненные, красные, рубаха синяя, пояс чёрной. А лича не видала. Дедко лесовой. Я перекрестиласи и давай бежать. <...> [А. К.: Так на причет лесовой пришел?] Да. В лесу грех причитать, а я в лесу [7 с. 88].

А потом овечь пасла. <...> Овец туды загнала, а сама села к стогу и начала голосом плакать. Шлёп мне по лбу! Ладонью. Серёде пожни. Овчи в углу, а мене ладонью по лбу, што вот так! Только лоб прозвенел. Я скочила, перекрестилась, ракшу выкосила... Овечь домой и боле не стала. А вот так голосом так это... [7 с. 89].

Здесь присутствуют такие стандартные элементы демонологического рассказа, как появление лешего в образе человека, возможность наказания от лешего за неправильное поведение в лесу, защита от лешего с помощью вовремя сотворенного креста.

Причитание в лесу не только оказывается в роли запретного действия, за которое леший может наказать, но и антиречью, которая привлекает нечеловеческих слушателей. В статье «Звуковой портрет нечистой силы» Л.Н. Виноградова пишет: «Показательны в этой связи широко известные у всех славян запреты петь, свистеть, кричать, аукаться, а также отвечать на чужой голос, так как подобными действиями человек якобы привлекает к себе духов и отдает себя в их власть» [11 с. 191].

Практика ухода в лес, в уединенное место, по-видимому, была обычной. Украинский материал начала XX в. содержит свидетель-

ства об обучении причёту во время выпаса скота [12 с. 322]. Но представление об опасности причитания вне обрядового контекста – оборотная сторона веры в его силу непосредственно на похоронах и поминках. Причитание – это магический текст, который меняет реальность, и в этом смысле навык должен передаваться (пробуждаться) внезапно и без усилий со стороны исполнителя (как, допустим, навык ворожбы и знание заговоров, которые, по представлениям, передаются через предмет, плевков в рот или какое-то другое разовое и моментальное действие) [13 с. 69–70].

На основании текстов устных рассказов, быличек и интервью, рассмотренных в комплексе, можно сделать вывод, что обучение искусству причитать – проблемная и двойственная тема. С одной стороны, оно необходимо, чтобы не потерпеть социальную неудачу при первом самостоятельном причёте, с другой – должно быть тщательно скрыто, чтобы идея персональности и некоторой «вдохновенности» плача, поддерживаемая в обществе, не разрушалась.

Горе vs другая причитальщица

Во многих случаях на вопрос о причитаниях фольклорист получает не текст самого плача, а устный рассказ о нем. И здесь важно понимать, что такие нарративы тоже складываются по определенным правилам.

В Тарногском районе записаны два рассказа, в которых информант рассказывает о появлении в тексте причёта импровизации:

Одна женщина не умела причитать. «Ой, у меня мама-то худая, скоро умрет, так научи-ка меня причитать», – говорит. <А соседка> говорила ей: «Так, настрижешь овцу, шерсти мне отдай, да и курицу вот эту, так я тебя научу причитать-то». Матка-то умерла. Она и сама запрочитала. Горе-то пришло:

Родимая мамушка,
Да ты пошто жё оставила,
Да на ково жё оставила,
Да сироту-то свою,
Не пожалела-то доченьку свою,
Да оставила ты меня
На чужие-те руки...

Ну, причитает так и причитает. Пришла эта – а она уж и причитает, у ей и получается хорошо. Та ей и говорит: «Ну так что, научилася?»
А та ей в ответ:

Научит горё плакати,
Да научит горё тужити,
Да без руна шерсти чёрные,
Да без рябые-то кутюшки.
Этой, своей соседке, которая руно шерсти просила [2 с. 55–57].

У бабы-то мужик-от умер. Худой уж он был. Она старуху попросила: «Научи причитать. Мужик-от умрет, я причитать не умею». Старуха-та ушла: «Ладно, говорит, научу». Да и не научила, так ушла. А, нет, она поучила ей.

А чего тебе за это?

Руно шерсти с овцы.

Руно шерсти унесла, старуха-та эта. Мужик-от умер.

Так она и запричитала, что: «Ой! научит горе плакати без руна шерсти чёрные», – сама и научилась. Што у тебя на уме, на душе наболело, так голосом тем же води, так оно и прилипает одно к одному. Вот и причёты, собираешь со всего лесу [2 с. 58].

В обоих текстах присутствует общая сюжетная схема:

- 1) женщина просит опытную причитальщицу за плату научить ее причитать;
- 2) смерть родственника происходит прежде завершения обучения;
- 3) женщина причитает на похоронах, у нее хорошо получается;
- 4) появляется фрагмент-импровизация в тексте причети.

Вариативность текстов проявляется в бытовых конкретных деталях: опытная причитальщица названа в одном случае соседка, в другом – старуха, и – что важнее – умершим родственником в одном случае является мать, в другом – муж. Рассказывающему важно не соблюсти фактическую точность, а передать идею (горе – лучший учитель причитания).

Первый фрагмент, записанный раньше, длиннее. Он содержит в себе больше строчек причёты, как «импровизационные», так и типичные: «Родимая мамушка, / Да ты пошто жё оставила» и др. Второй фрагмент короче, и в нем приведены только значимые для рассказа строчки. В завершение приводится вывод дидактического характера: «Что у тебя на уме, на душе наболело, так голосом тем же води, так оно и прилипает одно к одному. Вот и причёты, собираешь со всего лесу». Эти и другие отличия, при общей сюжетной схеме, позволяют говорить, что в данном случае комментарий к причёту, поданный как свидетельство очевидца, приобретает характеристики самостоятельного фольклорного текста, в котором присутствует структура и цель.

Первая часть фрагмента причитания находит параллель в преремиях: см. пермскую поговорку «Научит горе плакать, научит причитать» [14 с. 16]. Вторая часть, по мнению исследовательницы украинских причитаний И.М. Коваль-Фучило, восходит к украинским пародийным причитаниям «по чужому мужу», где руно – постоянная плата за такой плач [12 с. 327]. Все это свидетельствует в пользу того, что здесь мы имеем дело не с воспоминанием о причёте, а с устным рассказом, цель которого – создать социально одобряемый и социально неодобряемый портреты причитальщиц.

Этот рассказ разводит роли причитальщицы-специалиста и причитальщицы – женщины, которую посетило горе, подчеркивая превосходство последней.

Таким образом, этное представление о причитальщице как об обрядовом специалисте, ставшее результатом долгого и тщательного анализа текстов и практик, противоречит не только «романтическому» взгляду на мир первых собирателей фольклора, но и эмному представлению, существующему внутри культуры.

С одной стороны, существовали подготовки к причитанию, тренировки, целенаправленного вслушивания и, возможно, обучение за плату (хотя вопрос о последнем остается открытым в силу явной формальности записанного текста).

С другой – вокруг текстов самих причитаний и практик их исполнения складывается комплекс текстов, оценивающих правильные и неправильные с точки зрения социума модели поведения причитальщиц. Иллюзия спонтанности и личной вовлеченности причитальщицы поддерживается комментариями самих исполнительниц.

Мелодия, при всей своей ритмичности, должна не терять связи с прототипом – плачем слезами, только тогда выполнение обрядовой функции будет успешным. Подобно этому связь поэтических формул с бытовыми словами любви и горя должна постоянно актуализироваться причитальщицами и их аудиторией. В частности, это происходит в форме комментариев и устных рассказов, которые также формульны и неслучайны.

Статья выполнена в рамках гранта Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 16-06-00286 А «Мониторинг актуального фольклора: база данных и корпусный анализ».

The paper was supported by the Russian Foundation for Basic Research in the framework of the project № 16-06-00286 “Monitoring Contemporary Folklore: Database and Corpus-Based Analysis” carried out in The Centre for Applied Urban Studies of the Moscow School of Social and Economic Sciences.

Список информантов

- Инф. 1. – Личный архив автора. Дочь А.К.С., 1925 г. р. Вологодская обл., Кадуйский р-н, Мазский с/с, д. Капчино. Зап.: Югай Е.Ф., Дудкин А.А. 29.07.2015.
- Инф. 2, Инф. 3 – Личный архив автора. З.С.Р., 1939 г. р., Г.С.Р., 1937 г. р. Вологодская обл., Кадуйский р-н, Мазский с/с, д. Капчино. Зап.: Югай Е.Ф., Дудкин А.А. 29.07.2015.
- Инф. 4 – Личный архив автора. Никольский р-н, д. Вахнево. 2016.
- Инф. 5 – Личный архив автора. Исп. Тиканова Е.К., 1925 г. р. Род. – д. Орлово, Вологодская обл., Белозерский р-н, с. Маэкса. Зап.: Зуева Т.А., Югай Е.Ф. 2011.
- Инф. 6 – Вологодский детско-юношеский центр традиционной народной культуры. Зап. от Ванюшиной М.М., 1926 г. р. Вологодская обл., Вожегодский р-н, д. Нефёдовская. Зап.: Шохина Н.Е. АФ 1191. № 17. 2006.
- Инф. 7 – Личный архив автора. А.В.П., 1937 г. р. Вологодская обл., Тотемский р-н, Вожбальский с/с, д. Кудринская. Зап.: Югай Е.Ф. 2017.

Литература

1. *Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть. М.: Советский композитор, 1980. 392 с.
2. *Азадовский М.К.* Ленские причитания. Чита: Тип. Дальпрофсовета, 1922. 128 с.
3. *Алексеевский М.Д.* Мотив оживления покойника в севернорусских поминальных причитаниях: текст и обрядовый контекст // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 227–262.
4. *Толстая С.М.* Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и голоса в традиционной культуре славян. М.: Индрик, 1999. С. 135–148.
5. *Барсов Е.В.* Причитанья Северного края. Ч. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М.: Тип. «Современные Известия», 1872. 327 с.
6. «Не пристать, не приехать ни к которому берегу»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Е.Ф. Югай. Вып. 1: Тотемский, Тарногский, Бабушкинский и Никольский районы. Вологда: Вологодский областной детско-юношеский центр традиционной народной культуры, 2011. 112 с.
7. «Потеряла я потерюшку...»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Е.Ф. Югай. Вып. 2: Кадуйский район. Череповец: ООО «Издательский дом – Принт», 2016. 128 с.
8. *Круглов Ю.Г.* Обрядовая поэзия. Кн. 3: Причитания. М.: Русская книга, 2000. 506 с.

9. *Ковтик В.А.* Способы создания комического эффекта в пародийных причитаниях: На материале анекдотических рассказов о неумелых плакальщицах // Традиционная культура. 2004. № 3. С. 75–79.
10. *Лотман Ю.М.* Записи народных причитаний начала XIX века из архива Г.Р. Державина // Русская литература. 1960. № 3. С. 145–150.
11. *Виноградова Л.Н.* Звуковой портрет нечистой силы // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М.: Индрик, 1999. С. 179–199.
12. *Коваль-Фучило И.М.* Восточнославянские причитания: особенности передачи (взгляд изнутри традиции) // Заједничко по славенском фолклору. Белград, 2012. С. 321–334.
13. Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4: Переправа через воду – Сито. М.: Международные отношения, 2009. 656 с.
14. К пиру едется, а к слову молвится: Народная паремика Пермского края / Науч. ред. И.А. Подюков. СПб.: Маматов, 2014. 171 с.

References

1. Efimenkova BB. The North Russian Lamentation. Moscow: Sovetskii kompozitor Publ.; 1980. 392 p. (In Russ.)
2. Azadovsky MK. The laments of Lena-river. Chita: Tipografiya Dal'profsoвета Publ.; 1922. 128 p. (In Russ.)
3. Alekseevsky MD. The Motive of the Reviving of the Deceased in Northern Russian funeral Laments: Text and Ritual Context. *Forum for Anthropology and Culture*. 2007;6:227-62. (In Russ.)
4. Tolstaya SM. The Ritual Lament: Vocabulary, Semantics, Pragmatics. V: *The World Sounding and Silent: The Semiotics of Sound and Speech in the Traditional Culture of the Slavs*. Moscow: Indrik Publ.; 1999. p. 135-48. (In Russ.)
5. Barsov EV. The Laments of the North Region. Part1: The Funeral Laments. Moscow: Tipografiya "Sovremennye Izvestiya" Publ.; 1872. 327 p. (In Russ.)
6. Yugai EF, comp. "Can neither Moor nor Stick to Any Shore": Funeral Lamentation of Vologda Region. Iss. 1: Totemsky (Totma), Tarnogsky (Tarnoga), Nikolsky (Nikolsk) districts. Vologda: Vologodskii oblastnoi detsko-yunosheskii tsentr traditsionnoi narodnoi kul'tury Publ.; 2011. 112 p. (In Russ.)
7. Yugai EF, comp. "I Have Lost My Little Loss": Funeral Lamentations of Vologda Region. / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Е.Ф. Юрай. Iss. 2: Kaduy. Cherepovets: Izdatel'skii dom – Print Publ.; 2016. 128 p. (In Russ.)
8. Kruglov YuG. The Ritual Poetry. Vol. 3: Lamentation. Moscow: Russkaya kniga Publ.; 2000. 506 p. (In Russ.)

9. Kovpik VA. Ways of creating a comic effect in parodic lamentations. By the material of anecdotal stories about the unskillful lamenters. *Traditsionnaya kul'tura*. 2004;3:75-9. (In Russ.)
10. Lotman YuM. The Records of folk laments of the early 19th century from the archive of G.R. Derzhavin. *Russkaya literatura*. 1960;3:145-50. (In Russ.)
11. Vinogradova LN. The Sonic Portrait of the Evil Spirit. V: *The World Sounding and Silent: The Semiotics of Sound and Speech in the Traditional Culture of the Slavs*. Moscow: Indrik Publ.; 1999. p. 179-99. (In Russ.)
12. Koval-Fuchilo IM. The East-Slavic Lamentations: Features of the Transfer (a view from within the tradition). V: *Заядничко по славенскому фольклору*. Белград, 2012. p. 321-34. (In Russ.)
13. Tolstoi NI., ed. Slavic antiquities: The Ethnolinguistic Dictionary. Vol. 4: Water crossing ferry-Sieve. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya Publ.; 2009. 656 p. (In Russ.)
14. Podyukov IA., ed. To the feast it is going, and to the word it is said. Folklore Paremics of Perm Krai. Sankt-Peterburg: Mamatov Publ.; 2014. 171 p.

Информация об авторе

Елена Ф. Югай, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; Россия, Москва, 119571, пр. Вернадского, д. 82, стр. 1; leta-u@yandex.ru

Information about the author

Elena F. Yugai, PhD in Philology, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 82, Vernadsky av., Moscow, 119571, Russia; leta-u@yandex.ru

УДК 82:393

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-50-60

Прагматика некролога: позиция автора

Кира А. Онипко

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия, kirin.klik@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению речевого поведения жителей современного города в коммуникативном пространстве похоронно-поминального ритуала. В рамках статьи будет осуществлен анализ интервью авторов некрологов с точки зрения их включенности в социальное взаимодействие по поводу смерти какого-либо известного человека.

В статье будут даны ответы на вопросы относительно коммуникативной ситуации, в которой люди пользуются жанром некролога: кто и при каких обстоятельствах пишет некролог, какой при этом возникает образ предполагаемого адресата, какие установки и императивы стоят за конкретным высказыванием, какое коммуникативное намерение существует у автора, как некролог меняет социальную реальность.

В работе также ставится вопрос о профессиональном и личном подходе к написанию некролога, о контексте, который влияет на стиль высказывания, о невозможности выражения истинных целей и переживаний автора высказывания. Помимо этого, написание некролога рассматривается как часть особого типа скорби, осуществляемого через создание биографических текстов о покойном и вписывании фактов жизни покойного в индивидуальную судьбу автора некролога.

Ключевые слова: прагматика, некролог, автор, высказывание, коммуникативное намерение, опыт

Для цитирования: Онипко К.А. Прагматика некролога: позиция автора // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 50–60. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-50-60

Pragmatics of obituary. Author's position

Kira A. Onipko

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia;

kirin.klik@gmail.com

Abstract. The article is concerned with the speech behavior of a modern city inhabitants in the communicative space of the burial-memorial ritual. In the article there is an analysis of the interviews with obituarists considered in terms of their inclusion in the social interaction regarding the death of a famous person. The article answers questions about the communicative situation in which people use the obituary genre: who and under what circumstances writes the obituary, what image of the intended addressee appears in this case, what attitudes and imperatives stand behind a particular utterance, what communicative intention drives the author, how an obituary changes social reality. The paper also raises the question of the professional and personal approach to writing an obituary, the context affecting the statement, the impossibility of expressing the author's real aims and experiences. In addition, the writing of the obituary is considered as a part of a special type of grief, carried out through the creation of biographical texts about the deceased and inscribing the facts of the deceased's life into the individual life fate of the obituary author.

Keywords: pragmatics, obituary, author, utterance, communicative intention, experience

For citation: Onipko KA. Pragmatics of obituary. Author's position. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;9:50-60. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-50-60

Введение

Под некрологом я понимаю письменное высказывание, которое наряду с другими словесными произведениями (такими как извещение о смерти, соболезнование, надгробная речь, поминальный тост и т. п.) оформляет смерть того или иного члена сообщества, переводя данное событие из факта индивидуальной, личной жизни в факт жизни социальной.

Мне как исследователю, занимающемуся проблемой высказывания, важно понимать, какие ценности, правила и нормы автора за

ним стоят, как это высказывание работает и как оно встраивается в повседневный опыт автора, в его жизненную практику.

Связь высказывания и жизненных практик логично рассматривать в контексте прагматики, изучающей «отношения между текстом и человеком» [1 с. 152]. С.Б. Адоньева применила прагматический подход к стереотипным формам поведения и речи. Адоньева рассматривает высказывание как социальное событие, преобразующее внутреннюю реальность его участников: по ее словам, «все участники события коммуникации объединены общей реальностью прозвучавшего слова» [2 с. 41].

К.А. Богданов, говоря об «антропологизации» и «социологизации» понимания контекста, отмечает, что изучение текста в свете языковой прагматики подразумевает смещение исследовательского внимания в сторону «комплекса внешних условий общения» и ответов на вопросы: «кто – кому – о чем – где – когда – почему – зачем – как?» [3 с. 20].

Я же, в свою очередь, хочу сосредоточиться на позиции автора некрологического высказывания, на том, чем он руководствуется при создании своего текста, и, шире, что происходит с ним самим, когда он высказывается по столь печальному поводу. Отвечать на поставленные вопросы я буду, опираясь на 10 тематических интервью (4 от мужчин и 6 от женщин, информанты 1967–1988 г. р.), взятых мною в Санкт-Петербурге, Москве и Красноярске. Среди информантов я могу выделить тех, для кого написание некрологов является рабочей, профессиональной необходимостью (корреспонденты, журналисты, новостные редакторы, пресс-секретари), и тех, кто написал некролог «по велению сердца»: своему коллеге, преподавателю, деловому партнеру, другу. Впрочем, иногда эти группы могут пересекаться. К примеру, моей информантке журналистке Анне (1984 г. р.) в 2016 г. пришлось написать два некролога: личный некролог (бывшему преподавателю кафедры, где Анна училась и какое-то время работала) и некролог «по работе» (доктору Елизавете Глинке).

Составление некролога как профессиональная обязанность

Наиболее подробно о журналистской практике составления некрологов рассказал мне информант по имени Иван (1985 г. р.), который когда-то работал в отделе «Культура» одного петербургского новостного агентства. Наверное, многие знают тот факт,

что журналисты заранее пишут некролог какой-либо знаменитой персоне, если известно, что она находится в тяжелом состоянии. По словам Ивана, отдел «Культура» любого новостного агентства работает на полную мощность именно в ситуации, когда умирает какой-то известный человек. Однако порой этот опыт – ожидания смерти и подготовки соответствующего текста – оказывается слишком тяжелым для журналиста:

У меня был приятель, коллега, который работал там же, где и я, до меня в том же агентстве, и он просто ушел, потому что он не вынес. На его беду случился инсульт у Аксёнова, и все, его обязали, от него требовали, чтобы он подкупал нянечек и сиделок в больнице, где он лежал, чтобы он звонил в семью, чтобы он звонил друзьям, спрашивал, там, о его состоянии три раза в день, чтобы он подкупил там кого-нибудь в больнице, чтобы «РИА Новости» узнали об этом первыми, о его смерти, и так далее. Это было противно, и он просто там вынес это на неделю, и просто рыдал – он не мог этого делать. <...> Он этого не вынес и уволился.

Сам Иван готовил некролог одной актрисе, когда стало известно, что она попала в хоспис:

Я просто там, условно говоря, настрочил некролог заранее, пока она жива еще была, обзвонил каких-то людей, осторожно у них там поспрашивал, что они о ней думают, и составил какую-то базу, и просто в день, когда она умерла, я выстрелил в течение часа, смог выплюнуть некролог, новость о том, что она умерла, там, с подтвержденным источником и так далее.

Здесь на себя обращает внимание такое определение собственной речевой деятельности, как «настрочил», «выстрелил», «выплюнул», обнаруживающее, с одной стороны, предельно профессиональный подход к составлению некрологов, а с другой – некоторую циничность, которая, по словам Ивана, является неотъемлемым качеством журналиста.

Для журналистов, как объяснил мне другой мой информант Андрей (1990 г. р.), некролог – это расширенная новость, в которой перечисляются заслуги и регалии умершего. Вначале следует сказать, что, собственно, случилось (кто умер, кем конкретно являлся этот человек, при каких обстоятельствах он умер), затем нужно дать краткую биографическую справку: возраст, происхождение, кем работал / где играл / где снимался / каковы были этапы его

политической карьеры, занимался ли благотворительностью или общественной деятельностью, сказать о родственниках, детях, внуках. Смерть, по мнению журналистов, – это инфоповод:

...всякий раз, когда я писал некролог, я писал его с единственной целью – напомнить о человеке лишний раз, ну как бы да, объяснить, кто это, тем, кто не знает, собственно, да, что это была за персона. Были случаи, когда я отказывался писать некрологи. Мне казалось, что это глупо, потому что все и так это знают, по этой причине я их и не писал, в данном случае, например, Балабанову. Все прекрасно помнят, кто такой Балабанов, все, что можно сделать, – это сообщить, что он умер.

Также некролог, по мнению журналистов, имеет вполне утилитарное назначение: некролог – это манок:

Некролог нужен затем, чтобы человек заглянул на этот сайт и посмотрел еще 500 материалов, которые там висят. Это то, что привлекает зрителей вообще к изданию.

За счет сообщений о смерти очень многие СМИ не то чтобы существуют, но *в том числе* существуют за счет сообщений о смерти, потому что это большой информационный повод, который позволит изданию оказаться в топе Яндекса.

Оба моих информанта-журналиста считают, что нельзя приносить в некрологи никакой оригинальности, нельзя как-то проявлять позицию автора:

Своего отношения к покойнику высказывать скорее всего не стоит. Ну нет, конечно, не стоит. Я думаю, я считаю, там... Этого всего не надо, ну как в принципе в любой новости. Вот часто еще в некрологе даются цитаты там, цитаты каких-то людей, знавших покойного, уважаемых людей, может быть, и просто его родственников, если там что-то случилось вот. Цитаты, они тоже вот, они могут выражать и отношение, как бы объективное, да, а не твое, они могут передать еще какие-то подробности и обстоятельства жизни...

О своеобразном устранении фигуры автора из текста некролога говорил еще один мой информант Алексей (1985 г. р.), в рабочие обязанности которого входит написание некрологов коллегам и вообще людям, с которыми он сталкивался по работе в правозащитной организации:

Некролог на сайт – без автора, и это важно, поскольку он выражает коллективное мнение. <...> Тексты пишутся во многом для общества. <...> Это коллективные слова, которые говорят те, кто не может прийти на похороны и поминки. Некрологи не подписывают. Моветон. <...> «Хороший некролог» – такой, который перепощивают и этим подтверждают его «коллективность».

Но при этом Алексей говорит о том, что каждый некролог, даже несмотря на свою краткость, должен быть индивидуален и должен стремиться передавать «суть человека», «дух человека», «его какие-то базовые качества», «сформировать образ человека». Информант серьезно подходит к своей профессиональной задаче и формулирует почти что афоризм: «Некролог – это то, что только раз в жизни».

Против «пластмассовости» и «растиражированности» некрологов выступает и другая моя информантка, журналистка Анна (1983 г. р.). Когда ей дали редакционное задание написать некролог доктору Лизе, как автор она поставила перед собой просветительскую задачу, она решила написать про то, что именно делала доктор Лиза. Для этого Анна добавляла цитаты из интервью с Елизаветой Глинкой, чтобы покойный как будто сам иллюстрировал свои поступки и убеждения. Кроме того, как автор, так и читатель некролога должны, по мнению журналистки, проделывать определенную эмоциональную работу:

Когда человек пишет некролог, он совершает эмоциональную работу, и я, как автор, получаю право говорить о смерти.

Родилась, жила, достигла, умерла – это формальность, потому что там нет ее позиции, нет эмоций... Нужно достичь эмоциональной отдачи от аудитории, и не потому, что это журналистский текст, а потому, что это смерть. Смерть должна взволновать.

Некролог как институциональный жанр: между интенцией и предписанием

Русский некролог часто бегует как институциональный жанр. Он определяет покойного как члена определенного профессионального сообщества, в нем перечисляются его профессиональные достижения и, как правило, он является выражением скорби коллектива целой организации. Такие некрологи нередко бывают

предельно формализованы и, на первый взгляд, не слишком интересны для анализа, однако иногда случается так, что текст оказывается включен в сложную сеть социальных взаимодействий и предписаний.

О функционировании некролога в жестко структурированной, сложно устроенной государственной организации мне рассказала сотрудница Главного управления МВД по Красноярскому краю (1967 г. р.). Некрологи сотрудникам МВД также могут считаться новостными высказываниями, с одной стороны, и выражением последней дани уважения – с другой. В случае, если при исполнении погибает относительно молодой, действующий сотрудник МВД, некролог – это лишь информация новостного характера, в которой будет указана, главным образом, причина его гибели и сообщена информация о прощании и похоронах. Практики лаудации¹ в данном случае возьмет на себя государство: наградит покойного посмертно (к примеру, орденом мужества), поддержит его родственников, вручит им награду, к которой он был посмертно представлен. Панирическую функцию некролог будет нести в том случае, если покойным окажется пенсионер, ветеран МВД. Тогда в некрологе будут подробно описывать его карьерный путь, отмечать самые важные вехи службы, самые лучшие личные качества.

Несмотря на это, некрологи МВД пишутся очень стандартизировано, а за основу берется личное дело покойного. Сотрудница, которой не раз доводилось писать траурные тексты, отмечает, что порой, несмотря на большой опыт составления подобных текстов, ей очень жалко героев некрологов, особенно если она знала их лично: «Любая смерть – горе, конечно, но когда вот погибший при исполнении, еще вот которого ты знаешь хорошо, то это вот, конечно, ну ужасно, тяжело писать».

Сотрудница Министерства культуры Красноярского края Дарья (1988 г. р.) также поделилась опытом составления некролога своему деловому партнеру и приятельнице. Дарья узнала о смерти своей знакомой, ее это глубоко тронуло, и она решила вместе со своими другими двумя коллегами написать какой-то текст по этому поводу:

Мы хотели почтить ее целеустремленность, потому что она была невероятной энергетикой человек, просто отдавала всю себя без остатка, и мы решили все это вспомнить. Можно сказать, что мы были очень впечатлены ее, ну, делами и ее качествами.

¹ Подробнее о практиках лаудации см. [4].

Во многом получившийся некролог был обусловлен тем, кто был его автором, и тем, где он вышел. Поскольку моя информантка и обе ее коллеги являлись сотрудницами Министерства культуры Красноярского края, а сам некролог они решили выложить на официальном сайте министерства, то в нем они не стали напрямую выражать собственные эмоции по поводу случившегося. Индивидуальности не было места в этом высказывании. Более личные соболезнования Дарья написала по смс коллегам покойной: «Написала, что мы их обнимаем и переживаем душой вместе с ними. И о том, что в самое сердце поразило меня это событие».

Несмотря на то что это подано было как новость коллегам, партнерам, читателям («просто сообщить о том, что такой человек был» – интенция, свойственная всем моим информантам), сама Дарья так определила свое коммуникативное намерение:

Хочется сказать ей: Марина Николаевна, я вас помню, спасибо, что вы в моей жизни были, за то, что вы в нее привнесли, что я смогла у вас чему-то научиться. Пока еще как будто на немножко задержать ее, что ли, здесь с нами в каком-то смысле... Или воплотить в этом некрологе то, что, может, хотелось когда-то сказать, но не вышло. <...> Мы не знали, что именно называется некрологом, мы просто хотели сообщить, что такой человек был, и выразить так ей свою любовь, наверное.

Некролог как личное высказывание

Английский социолог Тони Уолтер писал о том, что оставшиеся в живых обычно хотят говорить о покойном. По его мнению, цель скорби состоит в конструировании биографии, которая дает возможность живым интегрировать память об умершем в их продолжающуюся, длящуюся жизнь. Процесс, посредством которого это достигается, представляет собой разговор с другими людьми, знавшими покойного [5 с. 7]. Думается, что процесс написания некролога своему знакомому человеку также является частью скорби через конструирование рассказа об умершем. Уолтер считает, что именно подобные нарративы помогают живым справиться со смертью близкого или знакомого человека, вписать факт его смерти в собственную жизнь и в результате двигаться дальше как вместе с образом покойного, так и отдельно от него [5 с. 7].

В этом смысле интересным мне кажется опыт моей информантки – журналистки Анны (1983 г. р.), речь о которой уже шла выше в связи с написанием некролога доктору Лизе. Анне довелось

писать некролог своему преподавателю, у которого она училась в университете и который сыграл определенную роль в ее академической жизни.

Информантке было важно отказаться от перечисления сухих фактов – нужно было стремиться к тому, чтобы за некрологом стояло личное начало. Ей не хотелось использовать банальные фразы («решила обозначить, чем он являлся для всех для нас, мне важно было показать, как его любила группа», «важно было вспомнить его будничную работу, как он мне помог с моей научной работой, пока я была студенткой»). В итоге этим некрологом Анне хотелось проинформировать о смерти всеми уважаемого преподавателя своих разъехавшихся по всему миру одноклассников, а также напомнить самой себе, за что она благодарна этому человеку.

Другим важным опытом не составления, но перевода некролога подруге с русского на английский язык поделилась со мной информантка Мария (1987 г. р.). В интервью она призналась, что если бы пришлось именно сочинять, то она бы не справилась:

В эмоциональном смысле, если знал того, о ком некролог, это безумно сложно, я думаю. Ты пишешь и с каждым словом как бы заново воспроизводишь смерть – потому что, если бы не смерть, ты бы этого не писал. И в языковом смысле тоже очень сложно – какие слова ни возьми, они будут глухими и косноязычными, потому что их затертость и общеупотребительность никак не соответствует эмоционально экстремальной ситуации.

Важно отметить, что здесь Мария говорит о невозможности высказать свои истинные переживания и чувства не только с помощью жанровых средств некролога, но и словами в целом. Смерть, как писал Мишель де Серто, оказывается за пределами обычных практик, она невыразима: «О смерти так же трудно вести речь на своем собственном языке, как умереть “у себя дома”» [6 с. 316], но в то же время написание некролога, пересказ жизни умершего, разговор о нем оказываются очень важны:

Некролог пишется для человека, который умер (я верю в бессмертие души и исхожу из того, что она нас всех видела и знала, что мы делаем), чтобы сделать для нее все, что лично в моих силах, и вложиться как могу в то, чтобы все было правильно, для ее родителей, чтобы они могли прочесть это и понять, что мы ее очень любили, и для всех, кто это мог прочесть, чтобы как можно больше людей могло понять текст и знать, что она была.

Заключение

Итак, мы видим, что даже среди профессиональных авторов опыт составления некрологов может быть очень разным: от отстраненного, в чем-то циничного подхода к созданию текста до сложного эмоционального переживания смерти героя некролога. Пишущий может поставить перед собой задачу просто сообщить о том, что известный человек умер, может отказаться от написания текста, если, по его мнению, слова будут излишни, но также он может специально поставить себе цель просветить людей относительно того, кем являлся покойный, и добиться эмоционального отклика на его смерть. В некрологах покойный может характеризоваться с помощью привлечения свидетельств других известных людей, знавших его, с помощью цитат самого покойного или с помощью особых средств, которые помогут передать «суть и дух человека».

Между эмоциями автора некролога и стилем высказывания, между его намерениями и итоговым исполнением текста может существовать некий зазор. Жанры не существуют без людей, они пользуются ими со своей определенной целью, и в данном случае невозможно судить об интенции авторов некролога лишь по итоговому, часто формальному и клишированному тексту. Пишущий может оказаться «заложником» системы, порядка, норм и правил, принятых в том сообществе, от лица которого он выступает, а коммуникативное намерение, цель, его переживания в момент создания высказывания будут совершенно не явлены в получившемся тексте.

Личные некрологи могут быть адресованы широкому кругу лиц: самому покойному, его родителям, знакомым и вообще всем людям, которым доведется прочесть этот текст. И наконец, важным представляется тот момент, что своим некрологом автор обращается не только к «городу и миру», но и к самому себе, выполняя свой долг перед умершим и вписывая текст жизни покойного в текст собственной жизни.

Литература

1. *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. Т. 1. Таллин: Александра, 1992. 479 с.
2. *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб.: Пальмира; М.: Книга по требованию, 2018. 335 с.
3. *Богданов К.А.* Антропология контекста: к истории «общепонятных понятий» в филологии // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 12–30.

4. *Veselova I.S.* Жесты публичной лаудации: доступы к благу // Комплекс Чебурашки, или Общество послушания: сборник статей / Под ред. И.С. Веселовой. СПб.: Пропповский центр, 2012. С. 11–49.
5. *Walter T.* A New Model of Grief: Bereavement and Biography // *Mortality*. 1996. Vol. 1. № 1. P. 7–25.
6. *Серто М., де* Неназываемое: умирать // Серто М., де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. С. 313–323.

References

1. Lotman YM. Selected articles. Vol. 1. Tallin: Aleksandra Publ.; 1992. 479 p. (In Russ.)
2. Adonyeva SB. Pragmatics of Folklore. Sankt-Peterburg: Pal'mira Publ.; Moscow: Kniga po trebovaniyu Publ.; 2018. 335 p. (In Russ.)
3. Bogdanov KA. Context Anthropology. Toward the History of “Commonly Understandable Concepts” in Philology. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2010;102:12-30. (In Russ.)
4. Veselova IS. Gestures of Public Laudation: Access to the Boon. V: Veselova IS., ed. *Cheburashka Complex, or the Society of Obedience*. Digest of articles. Sankt-Peterburg: Proppovskii tsentr Publ.; 2012. p. 11-49. (In Russ.)
5. Walter T. A New Model of Grief: Bereavement and Biography. *Mortality*. 1996; 1:7-25.
6. Certeau M. de. Unnamable: to wind up dead. Invention of the Everyday Life. 1. The Art of Doing. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo un-ta v Sankt-Peterburge Publ.; 2013. p. 313-23. (In Russ.)

Информация об авторе

Кира А. Оникко, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; Россия, г. Санкт-Петербург, 199034, Университетская наб., д. 7-9; kirin.klik@gmail.com

Information about the author

Kira A. Onipko, postgraduate student, Saint Petersburg State University, Sankt-Peterburg, Russia; bld. 7-9, Universitetskaya emb., Saint-Petersburg, 199034, Russia; kirin.klik@gmail.com

Формальные методы в фольклористике

УДК 82-344

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-61-78

Детский «страшный» повествовательный фольклор: к проблеме разработки указателей. Модель указателя

Татьяна А. Мирвода

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
Москва, Россия, tatyanamirvoda@yandex.ru*

Аннотация. Статья посвящена проблеме разработки указателей для текстов детского «страшного» повествовательного фольклора, особенно актуальной в связи с возрастающим в последние годы интересом со стороны неисследователей к его материалам, регулярно публикуемым в Интернете. Наличие как универсального, так и законченного строго выверенного указателя хотя бы для одного из жанров детского «страшного» повествовательного фольклора помогло бы как при работе непосредственно с материалами устной традиции, так и в перспективе при работе с текстами, размещенными в сети. С учетом трудов предшественников мы спроектировали собственную модель универсального указателя, описание и макет которой представлены в данной статье.

Ключевые слова: указатель, детский страшный повествовательный фольклор, детские страшные истории, страшилка, детский фольклор

Для цитирования: Мирвода Т.А. Детский «страшный» повествовательный фольклор: к проблеме разработки указателей. Модель указателя // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 61–78. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-61-78

On the problem of creating indices
for children's "scary" narrative folklore.
A model of an index

Tatyana A. Mirvoda

*Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russia, tatanamirvoda@yandex.ru*

Abstract. This article is dedicated to the problem of developing indexes for the texts of children's 'scary' narrative folklore, which is especially relevant in connection with the fact that in recent year these texts, which are regularly published on the internet, have been attracting the growing interest of non-researchers. The availability of a universal and thoroughly checked index for at least one of the genres of children's 'scary' narrative folklore would help to analyze traditional oral materials and, in the long run, to work on texts posted on the internet. Taking into account the literature on the subject, we designed our own model of the universal index, the description and scheme of which are presented in this article.

Keywords: motif index, children's scary narrative folklore, children's scary stories, strashilka, children's folklore

For citation: Mirvoda TA. On the problem of creating indices for children's "scary" narrative folklore. A model of an index. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;9:61-78. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-61-78

Введение

К области детского «страшного» повествовательного фольклора (далее – ДСПФ) исследователи обратились сравнительно недавно – в 80-е гг. прошлого века. Однако уже через 20 лет интерес к этому явлению начал заметно угасать, несмотря на то что подробно описанным и изученным оставался всего один из уже известных его жанров – жанр страшилки. В то время как сама традиция ДСПФ уже на тот момент одним этим жанром, естественно, не ограничивалась, включая в себя также пугалки, антистрашилки, антипугалки, детские былички, рассказы о вызываниях и другие нарративы. Когда же детям стал легкодоступен Интернет, количе-

ство текстов и форм ДСПФ возросло в разы. Мы больше не можем игнорировать тот факт, что его произведения (как в оригинальном, так и модифицированном виде) весьма распространены в сегменте «страшного» сетевого фольклора и оказывают непосредственное влияние на формирование уже собственно его (т. е. «страшного» сетевого фольклора) жанровых категорий, а также способствуют сохранению и поддержанию традиции страшного повествования в целом – как в новой среде бытования, так и за ее пределами, причем не только среди детей, но и среди взрослых.

Обращаясь при работе с текстами ДСПФ, бытующими в Интернете, к имеющимся исследованиям и записям детских страшных историй из устной традиции, мы сталкиваемся с рядом проблем. Во-первых, с отсутствием какой бы то ни было универсальной жанровой системы, претендующей на охват всего корпуса известных произведений ДСПФ. Во-вторых, с недостаточной изученностью таких жанров ДСПФ, как антистрашилки, пугалки, антипугалки, детские былички, рассказы о вызываниях и т. п. В-третьих, с отсутствием как указателей отдельных жанров, логически выверенных и охватывающих хотя бы проанализированные исследователями сюжеты и мотивы, так и указателей, ориентированных сразу на всю систему ДСПФ.

При внушительном объеме собранных фольклористами материалов по ДСПФ проблема составления универсального и удобного указателя для работы с ними более чем актуальна. Особенно в связи с исследованием бытующих в Интернете форм ДСПФ и их производных – указатели помогли бы избежать повторного «открытия» уже известных науке сюжетов, мотивов и текстов.

История создания указателей ДСПФ

История создания указателей для произведений ДСПФ не отличается давностью и большим количеством имен.

В 1993 г. [1 с. 122] (по другому изданию – в 1995 г. [2 с. 122]) для сборника «Современный школьный фольклор» [3] Софьей Михайловной Лойтер был составлен «Указатель типов и сюжетов детских страшных историй (“страшилок”)».

В 1998 г. в сборнике «Русский школьный фольклор» [4 с. 122–134] была напечатана вторая редакция этого указателя, более последовательная в соблюдении персонажно-функционального принципа рубрикации мотивов, также выполненная С.М. Лойтер.

В начале 2000-х гг. В.А. Шевцовым был разработан раздел ДСПФ [5] для сайта фольклорного архива Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. Он же сыграл роль и в появлении второй редакции указателя С.М. Лойтер – в частности в работе В.А. Шевцова [6] было указано на непоследовательность наличия в общем контексте из сюжетов и мотивов отдельной жанровой рубрики «страшилки-бывальщины» [1 с. 122].

На этом история создания указателей по материалам ДСПФ заканчивается. С 1998 г. (не считая переиздания в 2001 г., т. е. практически за 20 лет!) не появилось ни новых редакций указателя, ни собственно новых указателей.

Подобная ситуация подвела нас к необходимости составления нового указателя, структура которого будет приведена и описана далее. Но прежде чем перейти к его представлению, дадим характеристику уже имеющихся на данном поприще трудов предшественников, с учетом сильных и слабых сторон которых нами был разработан проект указателя.

Характеристика разработанного В.А. Шевцовым раздела по ДСПФ электронного архива Нижегородского государственного университета

Созданный В.А. Шевцовым раздел ДСПФ состоит из 10 подразделов. Семь из них выделены в соответствии с такими жанрами и жанровыми разновидностями ДСПФ, как страшилки, антистрашилки, пугалки, антипугалки, «странные» и «страшные» фабулаты, детские былички и фольклорные вариации на темы литературных произведений фантастического жанра. Восьмой раздел представлен переводами текстов страшилок на английский. Девятый раздел содержит несколько заметок о бытовании страшных историй. И наконец, десятый – представляет собой алфавитный «указатель ключевых слов и словосочетаний (сфера персонажа-вредителя / ложного вредителя)» [7] к представленным в разделе [8] текстам.

В аннотациях к подразделам «Страшилки (страшные рассказы)» [8] и «Анти-страшилки (пародии на страшные рассказы)» [9] В.А. Шевцов сообщает, что при систематизации материала им была использована вторая редакция указателя С.М. Лойтер:

Все тексты были по возможности атрибутированы, исходя из выделенных автором Указателя типов (ДС I – XXX) и вариантов «страшилок» (это относится и к текстам других жанров «страшного» повествовательного фольклора, которые приводятся в нашем собрании) [8];

Расположение материала осуществляется по тем принципам, которые изложены в аннотации к разделу «Страшилки», сохранены те же структурно-семантические типы [9].

Предприняв попытку систематизировать имеющийся у него материал в соответствии с разделами указателя С.М. Лойтер и подводя итог проделанной работе, В.А. Шевцов (вероятно, непреднамеренно) высветил в нем и слабые стороны: некоторые тексты подпадают сразу под несколько рубрик и не все сюжеты, известные уже на тот момент, в нем отражены [8].

Неплохой задумкой кажется использование алфавитного указателя по ключевым словам [7] – так как большинство страшных историй действительно обыкновенно содержат в себе один или два ключевых образа, прочно врезающихся в память носителя традиции. Однако здесь неизбежно встает вопрос: а как определить, какой образ ключевой, а какой нет? Ведь даже в разработанном В.А. Шевцовым разделе вынесенные в алфавитный указатель «ключевые слова» иногда вызывают сомнения насчет их соответствия этой функции. То же, вероятно, понимал и сам В.А. Шевцов, в связи с чем указал для каждого текста в среднем как минимум по три таких слова. Логичным кажется и использование в качестве ключевого слова именование антагониста-вредителя. Однако и здесь возникают противоречия, вызванные тем, что в некоторых текстах гораздо ярче самого вредителя выступает его посредник или временный облик, а также какой-либо из атрибутов или результатов его непотребной деятельности. Более того – некоторые сюжеты вообще умудряются обходиться без антагониста. К тому же ввиду особенностей индивидуального восприятия у каждого человека непременно будет свое мнение, какой образ в истории более или менее ключевой.

Таким образом, ограничиться алфавитным указателем ключевых слов ДСПФ, при всей исключительной простоте его использования, не получится.

К сожалению, как можно понять по опечаткам, присутствующим в аннотациях и касающихся оформления разделов (нарушена последовательность нумерации материалов и разделов, приведены номера не всех сюжетных типов, а для некоторых еще и отсутствуют заголовки-названия), а также по спорности выделения некоторых жанров и типов вредящих существ и распределения по ним имеющихся текстов, очевидно, что данный ресурс давно заброшен.

Однако, несмотря на многочисленность выявленных погрешностей, мы все же склонны считать этот проект важным этапом

исследований по систематизации текстов ДСПФ и заимствуем из него саму идею рассмотрения детских страшных историй не как жанрово-видовых трансформаций одного жанра – страшилки, – а именно как систему самодостаточных жанров, образующих целую область детского фольклора. Собственно, отсюда и название: не детские страшные истории, а детский «страшный» повествовательный фольклор – как обозначение отдельной области детского фольклора наравне с такими его функционально-семантическими сегментами, как «игровой», «обрядовый», «смеховой» и «бытовой».

От В.А. Шевцова мы также заимствуем и принцип группировки вредителей по родовому признаку, который предполагаем использовать в общем указателе по ДСПФ, а также как один из возможных способов классификации текстов страшилок и антистрашилок.

Но применить предложенные В.А. Шевцовым обозначения родовых групп антагонистов не представляется возможным, так как они совмещают в себе их разноуровневые характеристики: мистический вредитель, предмет-вредитель, предмет-представитель умершего (родственника), вредоносный locus, антропоморфный вредитель, родственник-вредитель и нелокализованный вред [8, 9]. Вероятно, к примеру, под мистическим вредителем В.А. Шевцов подразумевает что-то типа пятна или тапочек, действующих самих по себе. Однако по представленным в данном типе историям никак нельзя ответить на вопрос, чем отличается мистический вредитель от предмета-вредителя. Учитывая же общую направленность произведений ДСПФ, в них всех злодеев можно определить как мистических, даже бандитов – если взять во внимание, на какие они идут ухищрения и кем только не прикидываются в страшилках.

Анализ указателя С.М. Лойтер

Что касается указателя С.М. Лойтер – он также нуждается в существенной доработке.

Кроме обозначенных В.А. Шевцовым слабых сторон, мы также можем отметить сохраняющуюся непоследовательность в соблюдении персонажно-функционального принципа – на одном уровне с образами вредителей присутствует жанровый тип – «XXX Антистрашилки». Как пишет сама исследовательница, «...он сохранен, поскольку дает возможность убедиться в идентичности мотивов “страшилок” и антистрашилок» [2 с. 122–123]. На деле же, в том виде, в каком этот тип представлен в указателе, он дает лишь возможность убедиться, что у страшилок и антистрашилок некоторые злодеи

схожи. В любом случае, даже если брать во внимание нарушение общего принципа указателя, сам тип «Антистрашилки» явно нуждается в дополнениях и реструктуризации, так как отражает далеко не всех персонажей-антагонистов, а в изложении финалов историй и функций персонажей усматривается бессистемность и хаотичность.

Даже просто взглянув на указатель, можно с ходу определить, что типы страшных историй в нем выстроены в соответствии с последовательностью изложения характеристик образов вредителей-антагонистов в монографии М.П. Чередниковой [10]. В свою очередь, материал в книге М.П. Чередниковой подается в соответствии с этапами взросления потенциальных исполнителей страшных историй и предполагаемыми в связи с этим трансформациями и усложнениями образов злодеев. Если коротко – от примитивных зловещих существ в «классической» страшилке (пятно, рука, шторы и т. п., которые выступают сами по себе), а затем усложненного образа вредителя в детской быличке (в пятне жила ведьма) – к слухам-толкам об ужасах реального мира с бесприметными вредителями (бандиты, продавцы, мясники и т. д.) и, наконец, к высмеиванию своих страхов (в антистрашилках и пугалках).

Таким образом, можно сказать, что указатель С.М. Лойтер ориентирован сразу на несколько жанров ДСПФ, но в полной мере реализует себя лишь применительно к текстам страшилок.

Однако, кроме как упомянутой монографией, подобная типологизация материала больше ничем не подкрепляется и оказывается весьма спорной. Во-первых, потому что в ней сложно ориентироваться, даже представляя себе структуру монографии М.П. Чередниковой. Во-вторых, сам принцип «взросления» страшных историй не может быть применим в контексте живой традиции, так как в настоящее время (в том числе благодаря Интернету) тексты рассматриваемой нами области народного творчества распространяются и функционируют вне привязки к возрасту. То есть ребенок, скажем, пяти лет, услышав от родителя антистрашилку, едва ли начнет плевать и требовать адекватных его возрасту историй. Он просто проинтерпретирует ее в соответствии со своим восприятием мира и передаст дальше сверстникам.

Кроме этого, при работе с указателем С.М. Лойтер возникает ряд вопросов, вроде следующего: почему при существовании типа «XXI Взрослые из “чужого” мира», в который, согласно указателю, попадают мужчины, родственники, продавцы и т. д., отдельно представлен и тип «XXIX Женщина»? И таких типов, на первый взгляд полностью взаимоисключающих друг друга, в указателе С.М. Лойтер много.

Кроме уже названного, есть и еще одно нарушение персонажно-функционального принципа – тип «XI Красное печенье», где в заглавии вынесен не антагонист-вредитель, а продукт его деятельности. Притом что для производителей красного печенья в указателе тоже есть несколько типов, т. е. в соответствии с данным указателем не только одни и те же произведения можно отнести к разным его типам (что, в общем-то, учитывая специфику текстов ДСПФ, нам кажется приемлемым), но и одних и тех же персонажей.

Вызывает сомнения и основательность выделения некоторых числовых и буквенных подтипов. Например, в типе «XVIII Предметы-злодеи», в котором все предметы перечисляются под разными цифрами, пока дело не доходит до гвоздей/крюков и стенки/двери, которые вместе оказались под восьмым пунктом, но с разными буквами [2 с. 129]. Объединение их под одним номером сразу же объясняется словами самого автора: «вопреки запрету» с ними совершаются какие-либо действия [2 с. 129]. Но можно ли утверждать, что со всеми остальными перечисленными предметами не может быть связано никаких запретов? При этом также неясно, почему желтая стенка и зеленая дверь оказались в одной буквенной подгруппе – «Б» [2 с. 129].

Остается туманным и сам принцип представления сюжетов-мотивов внутри выделенных типов историй, который в большинстве случаев скорее сведен к перечислению функций или результатов непотребной деятельности злодеев, а в остальных оказывается либо практически полным пересказом отдельного сюжета, либо простым перечислением относящихся к данному типу вредителей [2].

Описание разработанной нами модели указателя персонажей и сюжетов ДСПФ

Пытаясь избежать вышеназванных недочетов, мы спроектировали модель многоуровневого указателя персонажей и сюжетов ДСПФ¹, которая в виде списка разделов может быть представлена следующим образом:

УКАЗАТЕЛЬ ПЕРСОНАЖЕЙ И СЮЖЕТОВ ДЕТСКОГО
«СТРАШНОГО» ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА
А / В. ОТСУТСТВИЕ / НАЛИЧИЕ ПРОТИВОПОСТАВЛЕННЫХ
ГЕРОЮ ПЕРСОНАЖЕЙ

¹ В Приложении к данной статье приведены примеры нескольких типов текстов и виды соответствующих им ячеек указателя.

*² пункт списка обозначен латиницей; соответственно мы выделили две части и обозначили их как «А. БЕЗ АНТАГОНИСТА» и «В. С АНТАГОНИСТОМ».

I / II / III / IV / V. В результате чьих действий герою причиняется вред

*пункт списка обозначен римской цифрой; разделы «I. Вред отсутствует», «II. Сам себе вредитель» и «III. Непреднамеренное вредительство» в составе части А; разделы «IV. Антагонист воспринимается героем как страшный и опасный, но не причиняет вреда» и «V. Антагонист причиняет вред» в части В.

*Иногда ситуации смертельного страха или розыгрыша, являющиеся основными причинами драматической развязки, создаются нейтральными персонажами, не входящими в противостояние с героем. В связи с этим и мы не мыслим их как антагонистов и относим подобные истории к разделу III.

*В раздел «IV. Антагонист воспринимается героем как страшный и опасный, но не причиняет вреда» следует включать те сюжеты, в рамках которых от действий антагониста никто и ни в какой форме не терпит фактических непотребств. Страх и боязнь, не приведшие к смерти или потере рассудка, таковыми не считаются. Сюжеты с героями, умерщвленными антагонистом, но в итоге воскресшими, следует включать в раздел V.

IV.1 / 2. или V.1 / 2. Антагонист действует сам или через посредника

*пункт списка обозначен римской и арабской цифрами; разделы IV. и V. имеют по 2 одноименных и одноструктурных части. Часть 1: «IV / V.1. Антагонист весь сюжет действует без посредников, предстает в облике: ...», Часть 2: «IV / V.2. Антагонист до развязки действует через посредника/посредников или использует/является в облике: ...».

*Соответствие сюжета первой или второй части раздела предполагается устанавливать в зависимости от того, как антагонист проявил себя в тексте – все время действовал в открытую сам или же, например, до самого конца прятался в занавесках, обращался за помощью к черному чемоданчику с железной ручкой и т. д. Если возникают затруднения в установлении того, кто является деятелем, а кто посредником – сюжет следует отнести к обоим частям.

А / Б / В / Г. Родовая принадлежность образа антагониста. Антагонист или посредник предстает в облике:

² Знаком «*» отмечены пояснения к соответствующему уровню модели указателя.

*пункт списка обозначен кириллицей; в обеих частях разделов IV. и V. присутствует родовое деление антагонистов, которые на данном этапе проработанности модели полностью совпадают: «А. Антропоморфном», «Б. Никогда не жившего / неодушевленного предмета», «В. Растения», «Г. Животного».

А / Б.I / II / III / IV. Подродовая принадлежность образа антагониста. Антагонист или посредник предстает в облике:

*пункт списка обозначен кириллицей и римской цифрой. Данное деление имеют только два типа – тип А.: «А.I. Нечистой силы», «А.II. Персонажа вызывания», «А.III. Родственника» и «А.IV. Чужого человека / преступника»; и тип Б.: «Б.I. Вещи (что-либо, отмеченное принадлежностью кому-либо)», «Б.II. Локуса», «Б.III. Предмета (что-либо, не отмеченное принадлежностью одному лицу)» и «Б.IV. Части тела»; на данном этапе проработанности модели подтипы полностью совпадают для всех аналогичных по структуре частей указателя.

Надпредметные группы

*пункт никак не обозначен, так как является нерегулярным и на данном этапе проработанности модели присутствует только в подтипах Б.I. и Б.III.; представлен рубриками «Аксессуары», «Игрушки», «Обувь», «Одежда», «Школьные принадлежности», «Бытовая утварь», «Искусство», «Изобретения», «Мебель», «Несуществующие предметы» и «Техника».

1 / “Страшная” ситуация / антагонист

*пункт списка обозначен арабской цифрой; на этом уровне предполагается сквозная нумерация, пронизывающая весь указатель; на данный момент из доступных нам материалов ДСПФ мы вычленили 6 ситуаций и 113 злодеев, последних из которых типологизировали по родам, но еще не развели на собственно антагонистов и посредников. Сложность заключается в том, что многие из них способны выступать и в том, и в другом качестве. Также со временем прогнозируется увеличение числа ситуаций и антагонистов.

*До завершения работы по распределению на самостоятельных и действующих через посредников антагонистов, а также по описанию их функций мы решили не объединять под одним именем персонажей типа Ведьма и Колдунья или Вампир, Упырь и Вурдалак, так как тексты, содержащие эти именованья, далеко не всегда различаются только ими. Подобные нюансы требуют в дальнейшем более тщательного рассмотрения.

Постоянный (цветовой) эпитет

*пункт никак не обозначен, так как одними и теми же эпитетами могут сопровождаться разные антагонисты. Предполагается указы-

вать рядом с вредителем наиболее часто употребляемые в связи с ним эпитеты.

1 / 1+n.1 / 1+n. Краткий сюжет / функции антагониста

*пункт списка обозначен двумя арабскими цифрами, так как мыслится указывающим на сюжетную вариативность. Предполагается, что это будет самый объемный и содержательный раздел указателя, а также самый сложный и трудоемкий по заполнению. Пока что мы не имеем устоявшегося представления о том, каким образом и в какой мере его стоит наполнять. Идти от антагонистов и страшных ситуаций, ограничиваясь соответственно перечислением только их функций и основных характеристик? Или же добавить к списку функций антагонистов и действия персонажей из наиболее распространенных с данным антагонистом / страшной ситуацией сюжетов?

На данный момент схематично структуру указателя можно представить следующим образом:

УКАЗАТЕЛЬ ПЕРСОНАЖЕЙ И СЮЖЕТОВ ДЕТСКОГО «СТРАШНОГО» ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА

A. АНТАГОНИСТ В ТЕКСТЕ ОТСУТСТВУЕТ

I. Вред отсутствует (никто ни от кого не терпит непотребств)

1. *Страшная ситуация*

1.1. Краткий сюжет

II. Сам себе вредитель (непотребства испытываются по вине самих героев)

n. *Страшная ситуация*

n.1. Краткий сюжет

III. Непреднамеренное вредительство (непотребства испытываются по неосторожности окружающих)

n. *Страшная ситуация*

n.1. Краткий сюжет

A. В ТЕКСТЕ ПРИСУТСТВУЕТ АНТАГОНИСТ

IV. Антагонист воспринимается героем как страшный и опасный, но не причиняет вреда (непотребства не испытываются, но существует угроза этого)

IV.1. Антагонист весь сюжет действует без посредников, предстает в облике:

A. *Антропоморфном*

A.I. *Нечистой силы*

n. *Антагонист*

Постоянный (цветовой) эпитет

п.1. функции антагониста

А.И. Персонажа вызывания

-//-

А.ИИ. Родственника

-//-

А.ИИИ. Чужого человека / преступника

-//-

Б. Никогда не жившего / неодушевленного предмета

Б.И. Вещи (что-либо, отмеченное принадлежностью кому-либо)

Надпредметная группа

п. Антагонист

Постоянный (цветовой) эпитет

п.1. функции антагониста

Б.ИИ. Локуса

-//-

Б.ИИИ. Предмета (что-либо, не отмеченное принадлежностью одному лицу)

Надпредметная группа

-//-

Б.ИИИИ. Части тела

-//-

В. Растения

-//-

Г. Животного

-//-

IV.2. Антагонист до развязки действует через посредника/посредников или использует/является в облике:

-//-

Антагонист причиняет вред (непотребства испытываются в результате действий антагониста)V.1. Антагонист весь сюжет действует без посредников, предстает в облике:

-//-

V.2. Антагонист до развязки действует через посредника/посредников или использует/является в облике:

-//-

Заключение

В качестве основы для модели указателя персонажей и сюжетов ДСПФ мы использовали персонажно-функциональный принцип С.М. Лойтер, добавив к нему типологизацию персонажей по родовым и видовым признакам, первый вариант которой был сформулирован В.А. Шевцовым.

Чтобы создать указатель, охватывающий все произведения ДСПФ, потребуется очень много времени, так как очевидно, что на данный момент его единственным практически полностью изученным и описанным со всех сторон жанром является страшилка. Но даже при таком раскладе страшилка имеет всего один указатель, явно нуждающийся в реструктуризации, уточнениях и дополнениях, так как в имеющейся форме он не отражает всего спектра текстов этого жанра и не слишком удобен в использовании, что демонстрирует описанная попытка распределения в соответствии с ним материалов электронного архива.

Поэтому для продуктивной работы по составлению общего указателя ДСПФ необходимыми и первоочередными представляются следующие направления исследовательской деятельности: доработка имеющегося указателя страшилок; сбор, изучение, определение, описание и классификация других жанров ДСПФ; составление указателей отдельно для каждого из жанров ДСПФ, так как объемы материала (даже не считая текстов из Интернета) весьма внушительны.

Впоследствии мы предполагаем также обращаться к разрабатываемому указателю и при работе со «страшным» сетевым фольклором ввиду бесспорной преимущества некоторых из его форм по отношению к детскому «страшному» повествовательному фольклору. Однако несопоставимые с зафиксированными из устной традиции объемы материалов «страшного» сетевого фольклора и его специфичность (в том числе ввиду слияния в нем взрослых и детских повествовательных традиций, а также интегрированности культур разных народов и стран), несомненно, потребуют в будущем выработки собственных жанровых систем и адекватных им указателей.

Приложение

1. Примеры текстов детского «страшного» повествовательного фольклора

I.

Новая квартира

Одна семья получила новую квартиру. Они переехали и в одной из комнат начали справлять новоселье. Вдруг в соседней комнате послышалось: «Кап... кап... кап... кап». Папа пошел посмотреть, что там случилось, но не вернулся. Тогда пошел туда старший сын и тоже не вернулся. Затем пошла туда мама, но и она не вернулась. А из соседней комнаты так и слышалось: «Кап... кап... кап...». Тогда младший сын побежал в милицию и привел с собой целый отряд. Ворвались они в комнату, а там стоят папа, мама и старший брат и пытаются закрыть кран [9, № 96.1].

II.

Однажды мама с дочкою пошли на реку полоскать белье. Когда они шли, уже стемнело. По дороге они встретили женщину, у которой было очень белое лицо.

После того как мать с дочерью прополоскали белье, они пошли обратно и опять встретили эту женщину. Дочь, когда несла белье, нечаянно уронила майку. Когда они пришли домой, то увидели, что потеряли майку, и дочь побежала за ней. Когда она брала с дороги оброненную майку, то опять увидела ту женщину. Девочка подошла к ней и спросила: «Тетенька, вы что здесь стоите?» И тут вдруг эта женщина пропала [11, № 128].

III.

«Милиционеры сдернули занавески...»

Жила одна семья: мама, папа и дочка. Спят они ночью и вдруг слышат, что кто-то говорит: «Отец! Отец! Подойди к окну, встань на стул!» Отец все это сделал, встал на стул и исчез. Как будто его кто-то схватил из-за занавески. Потом то же самое произошло с матерью. Тогда девочка испугалась и вызвала милицию. Ночью слышит, кто-то говорит: «Девочка, девочка! Подойди к окну и встань на стул!» Девочка все это сделала, и в это время милиционеры сдернули занавески и увидели в стене дыру. Они вошли туда и увидели четыре шкафа. В первом была человеческая кровь, во втором – человеческая кожа, в третьем – человеческое мясо, а в четвертом шкафу сидела старуха, которая всех душила. Ее убили, и все, кого она душила, ожили [8, № 8.7].

2. Примеры заполненных ячеек указателя, которым соответствуют приведенные выше тексты

Указатель персонажей и сюжетов детского «страшного» повествовательного фольклора

(Вид ячейки для текста I.)

А. БЕЗ АНТАГОНИСТА

I. Вред отсутствует

1. «*Кап-кап-кап*»

1.1. семья переезжает на новую квартиру;

1.2. кто-то из членов семьи / вся семья слышит странные звуки в соседнем помещении;

1.3. все по старшинству идут проверить и исчезают один за другим;

1.4. последний оставшийся член семьи обращается в милицию;

1.5. последний оставшийся член семьи / милиция обнаруживает всех чинящими / закручивающими / закрывающими на кухне / в ванной кран.

1. ...

(Вид ячейки для текста II.)

В. С АНТАГОНИСТОМ

IV. Антагонист воспринимается героем как страшный и опасный, но не причиняет вреда

IV.1. Антагонист весь сюжет действует без посредников, предстает в облике:

А. Антропоморфном

A.I. Нечистой силы

п. Женщина с очень белым лицом

п. 1. появляется когда стемнеет;

п. 2. маячит на одном и том же месте (на дороге) в течение длительного промежутка времени;

п. 3. внезапно пропадает, если с ней заговорить.

п. ...

(Вид ячейки для текста III.)

В. С АНТАГОНИСТОМ

V.2. Антагонист до развязки действует через посредника/посредников или использует/является в облике:

Б. Никогда не жившего/неодушевленного предмета

Б.IV. Части тела

п. Голос из-за занавесок

- п. 1. каждую ночь поочередно будит членов семьи;
- п. 2. приказывает подойти к окну и встать на стул;
- п. 3. делает так, что члены семьи исчезают один за другим;
- п. 4. звучит из-за занавесок, скрывающих дыру-портал, ведущую к собственно вредителю; в дыре-портале обнаруживаются шкафы/котлы/чаны/сундуки с человеческой кровью/кожей/мясом и самим вредителем;
- п. 5. оказывается принадлежащим старухе, которая всех душит.
- п. ...

Литература

1. *Лойтер С.М.* Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок») // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М.: Ладомир, АСТ, 1998. С. 122–134.
2. *Лойтер С.М.* Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок») // Русский детский фольклор и детская мифология: Исследование и тексты. Петрозаводск: КГПУ, 2001. С. 122–133.
3. *Лойтер С.М., Неелов Е.М.* Современный школьный фольклор. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1995. 116 с.
4. Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М.: Ладомир, АСТ, 1998. 752 с.
5. *Шевцов В.А.* Страшилки [Электронный ресурс] // Фольклорный архив Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. URL: <http://www.unn.ru/folklore/fstrash.htm> (дата обращения 21 апр. 2018).
6. *Шевцов В.А.* О двух структурно-семантических типах детских «страшных рассказов»: «запрет» и «предсмертный запрет» // Традиционная культура и мир детства: Материалы Международной научной конференции «XI Виноградские чтения». Ч. 3. Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1998. С. 20–28.
7. *Шевцов В.А.* Указатель ключевых слов и словосочетаний [Электронный ресурс] // Фольклорный архив Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. URL: <http://www.unn.ru/folklore/sukaz.htm> (дата обращения 21 апр. 2018).
8. *Шевцов В.А.* Страшилки (страшные рассказы) [Электронный ресурс] // Фольклорный архив Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. URL: <http://www.unn.ru/folklore/sstrash.htm> (дата обращения 21 апр. 2018).
9. *Шевцов В.А.* Анти-страшилки (пародии на страшные рассказы) [Электронный ресурс] // Фольклорный архив Нижегородского государственного универси-

- тета им. Н.И. Лобачевского. URL: <http://www.unn.ru/folklore/sants.htm> (дата обращения 21 апр. 2018).
10. *Чередникова М.П.* Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1995. 237 с.
 11. *Шевцов В.А.* Детские былички // Фольклорный архив Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. URL: <http://www.unn.ru/folklore/sbilich.htm> (дата обращения 21 апр. 2018).

References

1. Loiter SM. Index of types and plots-motives of children's scary stories ("strashilok"). V: Belousov AE, comp. *Russian school folklore. From the "summoning" of the Queen of Spades to family narratives*. Moscow: Ladamir Publ.; AST Publ.; 1998. p. 122-34. (In Russ.)
2. Loiter SM. Index of types and plots-motives of children's scary stories ("strashilok"). V: Russian children's folklore and children's mythology. Studies and texts: KGPU Publ.; 2001. p. 122-33. (In Russ.)
3. Loiter SM., Neelov EM. Modern school folklore. Petrozavodsk: Petrozavodskii universitet Publ.; 1995. 116 p. (In Russ.)
4. Belousov AE, comp. Russian school folklore. From the "summoning" of the Queen of Spades to family narratives. Moscow: Ladamir Publ.; AST Publ.; 1998. 752 p. (In Russ.)
5. Shevtsov VA. Strashilki [Internet]. *The Folklore Archive of the Nizhni Novgorod University* [data obrashcheniya 21 Apr. 2018]. URL: <http://www.unn.ru/folklore/fstrash.htm> (In Russ.)
6. Shevtsov VA. About two structural-semantic types of children's "scary narratives": "prohibition" and "prohibition before death" [Internet]. *The Folklore Archive of the Nizhni Novgorod University* [data obrashcheniya 21 Apr. 2018]. URL: <http://www.unn.ru/folklore/fstrash.htm> (In Russ.)
7. Shevtsov VA. Index of keywords and phrases [Internet]. *The Folklore Archive of the Nizhni Novgorod University* [data obrashcheniya 21 Apr. 2018]. URL: <http://www.unn.ru/folklore/sukaz.htm> (In Russ.)
8. Shevtsov VA. Strashilki (scary narratives) [Internet]. *The Folklore Archive of the Nizhni Novgorod University* [data obrashcheniya 21 Apr. 2018]. URL: <http://www.unn.ru/folklore/sstrash.htm> (In Russ.)
9. Shevtsov VA. Anti-strashilki (parodies of scary stories) [Internet]. *The Folklore Archive of the Nizhni Novgorod University* [data obrashcheniya 21 Apr. 2018]. URL: <http://www.unn.ru/folklore/sants.htm> (In Russ.)
10. Cherednikova MP. Modern Russian children's mythology in the context of the facts of traditional culture and child psychology. Ul'yanovsk: Laboratoriya kul'turologii Publ.; 1995. 237 p. (In Russ.)

11. Shevtsov VA. Children's bylichki [Internet]. The Folklore Archive of the Nizhni Novgorod University [data obrashcheniya 21 Apr. 2018]. URL: <http://www.unn.ru/folklore/sbilich.htm> (In Russ.)

Информация об авторе

Татьяна А. Мирвода, аспирант, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; Россия, Москва, 119991, Ленинские горы, 1-й корпус гуманитарных факультетов (1-й ГУМ); tatyanamirvoda@yandex.ru

Information about the author

Tatyana A. Mirvoda, postgraduate student, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 1 Humanities Building, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia; tatyanamirvoda@yandex.ru

УДК 82-1

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-79-89

К вопросу о применении статистики
для определения метра
(на примере тонганских текстов)

Евгения В. Коровина

*Институт языкознания РАН, Москва, Россия,
varna0@yandex.ru*

Аннотация. В статье ставится вопрос о границах применимости статистики для определения типа системы стихосложения в традициях, для которых это к настоящему моменту не сделано. На примере тонганских плачей показывается, что даже в случае, если исследователь имеет дело с достаточно однородным жанром, различия между индивидуальными текстами бывают крайне значительными: существуют как тексты практически строго силлабические, так и значительно более «распатанные», что не позволяет делать окончательных выводов об устройстве тонганского стихосложения. Автор показывает также, что критерии, основанные на подсчете количества строк, строго укладывающихся в определенный метр, могут в силу большей разработанности терминологии для силлабо-тоники относить нестрогие тонические или нестрогие силлабические традиции в эту категорию.

Ключевые слова: тонганское стихосложение, сравнительное стиховедение, статистические критерии, плачи, коэффициент связности

Для цитирования: Коровина Е.В. К вопросу о применении статистики для определения метра (на примере тонганских текстов) // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 79–89. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-79-89

On the application of statistics to determine the poetic meter (the case of Tonga texts)

Evgeniya V. Korovina

Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russia, varna0@yandex.ru

Abstract. In the article, an attempt is made to raise the question of limits for the applicability of statistics to determine the type of the system of versification in traditions for which by now it has not been done. Using the example of Tongan laments, it was shown that even if the researcher deals with a well homogeneous genre, the differences between individual texts are extremely significant. Some Tongan texts are almost strictly syllabic, while others are greatly shaken loose, and that fact does not allow final conclusions on the main principle of the Tongan versification to be drawn. The author also demonstrated that criteria based on counting the number of lines that fit strictly into a certain meter, can due to a more elaborate terminology available for the syllabic-tonic versification, make it possible to include non-strictly tonic or non-strictly syllabic traditions into the syllabic-tonic category.

Keywords: Tongan versification, comparative verse studies, statistical criteria, laments, connectivity coefficient

For citation: Korovina EV. On the application of statistics to determine the poetic meter (the case of Tonga texts). *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;9:79-89. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-79-89

Одной из задач современного лингвистического стиховедения является сбор сопоставимых данных по стихосложению в различных регионах мира. Причем часто чем более отдаленным от классических объектов стиховедения – европейских авторских стихов – является объект исследования, тем с большими трудностями приходится сталкиваться исследователям. На этом фоне отдельно выделяются тексты песен, созданных в культурах, удаленных от «европейского стандарта», особенно когда исследователю недоступно знание о мелодии, на которую они были положены.

Базовой задачей при анализе каждой новой системы стихосложения является определение ее основного принципа: является ли данная система тонической, т. е. основанной на счете ударений, силла-

бической – основанной на счете слогов, метрической, учитывающей длительность слогов, силлабо-тонической, основанной на счете междударных интервалов, или же относится к какому-то более редкому классу и основывается, например, на аллитерации. Для решения этой задачи для каждого конкретного анализируемого текста, например, в [1] предлагается собрать для каждой строки данные о том, сколько в ней ударений, слогов, мор, а также об их взаиморасположении. После сбора такой информации предлагается посмотреть, нет ли при каком-нибудь из типов подсчетов не менее 75% строк с одинаковым значением параметра. Например, если в стихе свыше 75% ямбических строк, то стих следует признать ямбом, а если более 75% 10-сложных строк, то речь, вероятно, идет о 10-сложнике и силлабической системе. Выбор именно 75% в качестве порога для определения метра связан с результатами эмпирических наблюдений автора над неклассическим авторским стихом, созданным на европейских языках.

Другой метод определения системы стихосложения был предложен в [2] и опробован на материале различных полинезийских традиций. Этот метод состоит в вычислении коэффициента вариации, т. е. отношения величины среднеквадратичного отклонения для заданного параметра отдельного стиха к среднему арифметическому этой величины. Далее показатели для каждого отдельного стихотворения усреднялись, и получалось значение каждого параметра для системы стихосложения в целом. К сожалению, данный критерий позволяет оперировать параметрами, выраженными лишь в терминах длины, проверить гипотезу о том, является ли система стихосложения силлабо-тонической, этим способом нельзя. С другой стороны, следует отметить, что ввиду разработанности терминологии для разных видов нефиксированных силлабо-тонических размеров (дольник, тактовик, акцентный стих) и гораздо меньшей разработки подобного для силлабических и тонических размеров (например, нет хорошего единого термина для силлабического стиха, где почти все строки имеют одну из двух длин, например, 10 и 11) определение некоторых произведений именно как дольников, полиметрий или акцентных стихов может быть связано с этим, как кажется, чисто техническим моментом.

Важно отметить, что описанные критерии вполне могут дать разные результаты для одного и того же произведения, даже в рамках одного и того же типа стихосложения. Так, рассмотрим первую часть классической маорийской *waiata tangi* [3], приведенной Б. Биггсом [4] в качестве иллюстрации открытого им «правила восьми» для маорийских песен-ваиаата – первой демонстрации наличия метрической структуры в полинезийских текстах.

Строка	Длина строки в морях	Длина первого полустишия в морях	Длина второго полустишия в морях
Капокапо kau ana te whetuu i te rangi.	16	8	8
Ko Meremere anoo taaku e hiko atu,	16	8	8
Tauhookai ana Koopuu i te ata.	16	8	8
Ko taku teina tonu teenei ka hoki mai!	17	8	9
Taku tau kahurangi ka makere i ahau.	16	8	8
Naaku i tuku atu i te hinapouuri,	16	8	8
Nгаа tiitahatanga i waho Te Tahua,	15	8	7
E whano ana raa ki te kawee-aa-riri,	15	7	8
Kia tuu mai koe i mua i te uupoko	17	8	9
I te whana tuku-tahi, i te nui Aati Tahu,	17	8	9
Kia puuhia koe te ahi a te tipua,	16	8	8
Kia whakamuraia te paura o tawhiti,	16	8	8
Kia whakataukii au, ee, he mamae naa ii!	18	10	8
Длина строк в морях	15 ~ 15% 16 ~ 54% 17 ~ 23% 18 ~ 8%	7 ~ 8% 8 ~ 77% 9 ~ 12% 10 ~ 4%	
Коэффициент вариации	5% ($\sigma = 0,80$)	7% ($\sigma = 0,58$)	

Видно, что критерий Т.В. Скулачевой подтверждает, что метр данного текста основан на «правиле восьми» и стих больше урегулирован, если за единицу метра принимать полустишия; критерий же А.В. Козьмина скорее говорит об урегулированности строк целиком, впрочем, это во многом происходит за счет того, что его показатель чувствителен к значению среднего, и чем длиннее объект, тем ниже коэффициент вариации.

Также следует сказать, что, как представляется при анализе малоизвестной метрической системы в целом, следует особое внимание уделять тому, что взятые для анализа произведения представляли собой однородный корпус. Например, в русской

авторской традиции (да и, вероятно, в любой другой представленной достаточным количеством произведений) различные тексты вполне могут быть написаны разными метрами и даже типами метров; так, при преобладании в целом силлабо-тонических текстов существуют силлабические и тонические произведения. В связи с этим гипотеза о единстве принципов метрической системы малоизвестной поэтической традиции должна тщательным образом проверяться, а не браться априори. Например, если говорить о тех же песнях-ваиата, можно показать, что далеко не все из них удовлетворяют предложенному Б. Биггсом правилу [5].

Ниже будет представлена попытка метрического анализа текстов тонганских плачей и восхвалений из работы [6]. Выбор материала обусловлен, с одной стороны, тем, что тексты, собранные в этой работе, представляют собой достаточно однородный корпус – представлены близкие в жанровом отношении тексты, созданные примерно в одно и то же время, и кажется, что от них логично было бы ожидать близкой метрической системы. С другой стороны, как было показано на примере этих же текстов в [7], тонганская традиция по сравнению с другими полинезийскими является довольно «малорасшатанной», для нее убедительно показано, что она является силлабической или метрической (точнее определить не удастся, поскольку частота долгих гласных в данных тонганских текстах невелика), а потому – более простым объектом для более детального описания системы.

Всего в работе [6] приводятся тексты 9 тонганских плачей и восхвалений различной длины, в работе [7] говорится о 45 текстах, по всей видимости, авторы выделяли в качестве отдельных текстов отдельные части в пределах одного произведения, например, самое длинное произведение [6 с. 487–490], состоящее из 110 строк, разделено на 11 частей. Длина строк в данных текстах демонстрирует достаточно большой разброс, так, самая короткая строка содержит всего 7 гласных, а самая длинная – 25 гласных. Большинство строк состоят из 11–12 гласных.

Однако можно видеть, что массив текстов весьма неоднороден по этому параметру. Например, сравним тексты *Ta'anga 'ae Tupou Pika 'Ofa* и *'Ana Laatuu* – оба текста состоят из 14 строк, средняя длина строки в первом из них 21,5 гласных, а во втором 10,7. Соответственно строка второго текста почти в 2 раза короче. Кроме того, и внутри конкретных текстов можно видеть существенную разницу в длину строки, так в *Tengihia 'o Fusipala* количество гласных колеблется от 11 (в 4 части) до 21 (в 6 части). То есть даже, как казалось, единый в жанровом отношении материал значительно различается в метрическом.

Ниже приводятся данные по каждому из приведенных текстов (V – коэффициент вариации, σ – среднеквадратичное отклонение, среднее – среднее арифметическое).

Текст	Длина в морях	Длина в слогах	Количество строк
I (с. 478)	V = 21,6%, σ = 2,2, среднее 10	V = 21,6%, σ = 2,2, среднее 10	3
II Tangi 'a Tungii 'ia Tuku'aho	V = 19,9%, σ = 4,0, среднее 20	V = 20,0%, σ = 3,9, среднее 19,4	9
III (с. 479)	V = 4,3%, σ = 1,0, среднее 23,6	V = 6,3%, σ = 1,5, среднее 23,2	5
IV Ta'anga 'ae Tupou II kia 'Ofa	V = 5,2%, σ = 1,2, среднее 22,6	V = 6,0%, σ = 1,3, среднее 21,5	14
V 'Ana Laatuu	V = 10,3%, σ = 1,2, среднее 11,3	V = 6,5%, σ = 0,7, среднее 10,7	14
VI.I	V = 14%, σ = 1,4, среднее 10,1	V = 3,4%, σ = 0,4, среднее 10,8	6
VI.II	V = 13,2%, σ = 1,6, среднее 12	V = 7,4%, σ = 0,8, среднее 11,3	4
VI.III	V = 4,8%, σ = 0,5, среднее 10,5	V = 0%, σ = 0, среднее 10	4
VI Koe laulau o Tungii Mailefihi	V = 17,2%, σ = 2,1, среднее 12,3	V = 18,0%, σ = 2,1, среднее 11,9	58
VI.I	V = 16%, σ = 2, среднее 12,6	V = 16,7%, σ = 2, среднее 12	9
VI.II	V = 14,3%, σ = 1,6, среднее 11,4	V = 14,3%, σ = 1,6, среднее 11,4	5
VI.III	V = 6,6%, σ = 0,8, среднее 11,5	V = 5,2%, σ = 0,6, среднее 11	6
VI.IV	V = 12,6%, σ = 1,6, среднее 12,3	V = 17,1%, σ = 2, среднее 11,5	10
VI.V	V = 9,8%, σ = 1,1, среднее 10,9	V = 10,6%, σ = 1,1, среднее 10,7	13
VI.VI	V = 21,8%, σ = 2,7, среднее 12,3	V = 21,8%, σ = 2,7, среднее 12,3	6
VI.VII	V = 13%, σ = 1,9, среднее 14,8	V = 13,6%, σ = 1,9, среднее 14,3	9

Продолжение

Текст	Длина в морях	Длина в слогах	Количество строк
VII Koe tutulu 'a e Kuini ia Fusipala	V = 6,5%, $\sigma = 0,7$, среднее 11,0	V = 7,3%, $\sigma = 0,8$, среднее 10,9	65
VII.I	V = 5,1%, $\sigma = 0,6$, среднее 11,1	V = 8,0%, $\sigma = 0,9$, среднее 10,9	9
VII.II	V = 0%, $\sigma = 0$, среднее 11	V = 0%, $\sigma = 0$, среднее 11	6
VII.III	V = 4,2%, $\sigma = 0,5$, среднее 11,3	V = 4,2%, $\sigma = 0,5$, среднее 11,3	9
VII.IV	V = 3,8%, $\sigma = 0,4$, среднее 11,3	V = 0%, $\sigma = 0$, среднее 11	4
VII.V	V = 8,1%, $\sigma = 0,8$, среднее 10,3	V = 8,1%, $\sigma = 0,8$, среднее 10,3	4
VII.VI	V = 3,8%, $\sigma = 0,4$, среднее 11,3	V = 3,8%, $\sigma = 0,4$, среднее 11,3	4
VII.VII	V = 6,9%, $\sigma = 0,7$, среднее 10,8	V = 6,9%, $\sigma = 0,7$, среднее 10,8	5
VII.VIII	V = 4,8%, $\sigma = 0,5$, среднее 10,5	V = 4,8%, $\sigma = 0,5$, среднее 10,5	4
VII.IX	V = 6,6%, $\sigma = 0,7$, среднее 11,3	V = 6,6%, $\sigma = 0,7$, среднее 11,3	6
VII.X	V = 4%, $\sigma = 0,4$, среднее 10,8	V = 4,8%, $\sigma = 0,5$, среднее 10,5	4
VII.XI	V = 9,1%, $\sigma = 1$, среднее 11	V = 10,6%, $\sigma = 1,1$, среднее 10,5	4
VII.XII	V = 9,1%, $\sigma = 1$, среднее 11	V = 11,2%, $\sigma = 1,2$, среднее 10,8	6
VIII Koe olo teuteu o Tauki'onetuku ki Pulotu	V = 6,9%, $\sigma = 0,8$, среднее 11,9	V = 7,9%, $\sigma = 0,9$, среднее 11,6	110
VIII.I	V = 5,1%, $\sigma = 0,6$, среднее 11,8	V = 4,2%, $\sigma = 0,5$, среднее 11,6	10

Продолжение

Текст	Длина в морях	Длина в слогах	Количество строк
VIII.II	V = 5,2%, $\sigma = 0,6$, среднее 12	V = 5,3%, $\sigma = 0,6$, среднее 12	10
VIII.III	V = 7,5%, $\sigma = 0,9$, среднее 12	V = 8,1%, $\sigma = 0,9$, среднее 11	10
VIII.IV	V = 4,5%, $\sigma = 0,5$, среднее 11,9	V = 4,5%, $\sigma = 0,5$, среднее 11,9	10
VIII.V	V = 5,2%, $\sigma = 0,6$, среднее 12,3	V = 6,1%, $\sigma = 0,7$, среднее 12,2	10
VIII.VI	V = 3,7%, $\sigma = 0,4$, среднее 10,8	V = 4,6%, $\sigma = 0,5$, среднее 10,6	10
VIII.VII	V = 9,1%, $\sigma = 1,1$, среднее 12	V = 9,1%, $\sigma = 1,1$, среднее 11,8	10
VIII.VIII	V = 7,4%, $\sigma = 0,9$, среднее 11,8	V = 11,2%, $\sigma = 1,3$, среднее 11,4	10
VIII.IX	V = 3,4%, $\sigma = 0,4$, среднее 11,8	V = 3,9%, $\sigma = 0,5$, среднее 11,7	10
VIII.X	V = 5,3%, $\sigma = 0,6$, среднее 12	V = 6,3%, $\sigma = 0,7$, среднее 11,8	10
VIII.XI	V = 8%, $\sigma = 0,4$, среднее 12,2	V = 7,8%, $\sigma = 0,9$, среднее 12,1	10
IX Tengihia 'o Fusipala	V = 33,4%, $\sigma = 5,3$, среднее 16	V = 28,0%, $\sigma = 4,2$, среднее 14,8	39
IX.I	V = 3,5%, $\sigma = 0,4$, среднее 12,3	V = 0%, $\sigma = 0$, среднее 12	4
IX.II	V = 3,5%, $\sigma = 0,4$, среднее 12,3	V = 9,2%, $\sigma = 1,1$, среднее 11,8	4
IX.III	V = 3,7%, $\sigma = 0,4$, среднее 11,8	V = 4,3%, $\sigma = 0,5$, среднее 11,5	4
IX.IV	V = 0%, $\sigma = 0$, среднее 12	V = 0%, $\sigma = 0$, среднее 11	4
IX.V	V = 0%, $\sigma = 0$, среднее 12	V = 3,7%, $\sigma = 0,4$, среднее 11,8	4
IX.VI	V = 3,9%, $\sigma = 0,9$, среднее 24,2	V = 5,2%, $\sigma = 1,1$, среднее 20,9	11

Окончание

Текст	Длина в морях	Длина в слогах	Количество строк
IX.VII	$V = 13,3\%$, $\sigma = 1,7$, среднее 13	$V = 13,3\%$, $\sigma = 1,7$, среднее 13	4
IX.VIII	$V = 6,7\%$, $\sigma = 1,1$, среднее 16,3	$V = 6,7\%$, $\sigma = 1,1$, среднее 16,3	4
Тексты в целом	$V = 13,9\% \pm 9,2\%$	$V = 13,5\% \pm 7,9\%$	
Тексты по частям	$V = 7,6\% \pm 5,2\%$	$V = 7,7\% \pm 5,4\%$	

Видно, что данные тексты значительно отличаются по величине коэффициента вариации, есть фрагменты текстов, где длина всех строк в слогах или в морях совпадает, а есть значительно более вариативные по этому параметру. Так, например, для самого протяженного текста *Koe olo teuteu o Tauki'onetuku ki Pulotu* можно утверждать, что речь идет о расштанном 12-морном произведении (57% строк имеют эту длину, а почти все остальные строки отличаются не более чем на одну морю), для ряда же других произведений аналогичные утверждения сформулировать затруднительно. Также видно, что относительно низкое по полинезийским меркам среднее значение этого коэффициента в работе [7], вероятно, связано больше с методикой подсчета, чем с какими-то более содержательными причинами.

Интересным является и то, что поскольку речь идет о произведениях, которые изначально не являлись поделенными на строки по причине своего устного характера, то в отдельных случаях можно предположить, что отдельные строки в записи могут состоять из более чем одной реальной метрической строки. В случае тонганских плачей это можно продемонстрировать на примере текста *Tangi 'a Tungii 'ia Tuku'aho* – одного из самых расштаных в данной подборке. В издании [6] этот текст состоит из 9 строк:

1	'Ioho he 'eniee fakapoo, Tala kia 'Ata mo Hihifo	20	2	22
2	Tala he ki Mu'a ke nau 'ilo, ko hoku 'ate eni kuo too.	21	1	22
3	Pea kuo ongo ki hoku 'uto.	11	0	11
4	'Ioho ko eni e tau e, kuo kapa 'i hoku loto fale.	21	0	21
5	Hoku fana taungamalie; kuo tau tonu 'i hoku 'ate.	21	0	21
6	Nofo aa koe fine Tongatapu, kau 'alu 'o vakai ki Vava'u.	23	1	24
7	Kia Lavinia mo Finau, na 'oku ta'ofi 'i Pouvalu	21	0	21
8	O fufu 'i Kafoa mo Talau, ko hoto kuila fakamanumanu	23	0	23
9	Kuila oo Ha'apai pea mo Vava'u.	14	1	15

Однако легко заметить, что все строки, за исключением 3 и 9, содержат две клаузы. Если предположить, что реальной единицей метра в данном тексте является именно клауза, то коэффициент вариации данного текста значительно уменьшится для слогов с 20% до 9,7% и с 19,9% до 12,8% для мор.

В заключение следует отметить, что, хотя тексты тонганских плачей и восхвалений в ряде случаев, очевидно, урегулированы по количеству слогов и/или мор в строке, представляется затруднительным на столь разнородном материале делать какие бы то ни было выводы о системе стихосложения в целом, особенно такие, которые могли бы оказаться значимыми для сравнительного стиховедения. Как представляется, такие выводы возможно делать лишь на значительно более однородном материале; с другой стороны, как кажется, не вполне верен и обратный подход, когда все метрические произведения анализируются абсолютно автономно друг от друга.

Статья выполнена в рамках гранта Российского фонда фундаментальных исследований, проект 17-06-00392 А «Типология зарождения стиха: точные и компьютерные методы».

The paper was supported by the Russian Foundation for Basic Research in the framework of the project No 17-06-00392 A “Typology of verse arising: statistics and automatic analysis”.

Литература

1. *Скулачева Т.В.* Методы анализа стиха при неизвестной системе стихосложения // Вестник ОГУ. 2014. № 11 (172). С. 41–46.
2. *Козьмин А.В.* Стихосложение гавайских песен (mele): опыт применения одного статистического показателя // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Фольклористика». 2009. № 9. С. 91–96.
3. *McLean M., Orbell M.* Traditional Songs of the Maori. Auckland: Auckland Univ. Press, 1975. 324 p.
4. *Biggs B.* Traditional Maori Song Texts and the ‘Rule of Eight’ // Paanui 3 o Akarana. Maori Studies Section. Auckland: Univ. of Auckland, 1980. P. 48–50.
5. *McLean M.* The “rule of eight” and text/music relationships in traditional Maori waiata // Anthropological Linguistics. 1982. Vol. 24. № 3. P. 280–300.
6. *Kaeppler A.L.* Poetics and Politics of Tongan Laments and Eulogies // American Ethnologist. 1993. Vol. 20. № 3. P. 474–501.
7. *Давлетшин А.И., Козьмин А.В.* Развитие праполинезийского вокализма и метрической структуры на материале традиционных текстов гавайского,

тонганского и рапануйского языков // Аспекты компаративистики. М.: РГГУ, 2009. Вып. 4. С. 144–151. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности)

References

1. Skulacheva TV. Methods of verse analysis in an unknown system of versification. *Vestnik. Orenburg State University*. 2014;11:41-6. (In Russ.)
2. Kozmin AV. Verse of Hawaiian songs (mele). The experience with a statistical indicator. *RSUH/RGGU Bulletin. "Literature Theory and Folklore Studies" Series*. 2009;9:91-6. (In Russ.)
3. McLean M., Orbell M. Traditional Songs of the Maori. Auckland: Auckland University Press; 1975. 324 p.
4. Biggs B. Traditional Maori Song Texts and the 'Rule of Eight'. V: *Paanui 3 o Akarana. Maori Studies Section*. Auckland: University of Auckland; 1980. p. 48-50.
5. McLean M. The "rule of eight" and text/music relationships in traditional Maori waiata. *Anthropological Linguistics*. 1982;3:280-300.
6. Kaeppler AL. Poetics and Politics of Tongan Laments and Eulogies. *American Ethnologist*. 1993;3:474-501.
7. Davletshin AI., Kozmin AV. Development of the Proto-Polynesian vowels and metrical structure: Traditional Hawai'ian, Tongan and Rapanui texts. V: *Aspects of comparative studies*. Moscow: RGGU Publ.; 2009. Issue 4. p. 144-51. (Orientalia et Classica: Trudy Instituta vostochnykh kul'tur i antichnosti) (In Russ.)

Информация об авторе

Евгения В. Коровина, Институт языкознания РАН, Москва, Россия; Россия, Москва, 125009, Б. Кисловский пер., д. 1, стр. 1; varna0@yandex.ru

Information about the author

Evgeniya V. Korovina, Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russia; bldg. 1, bld.1, B. Kislovskii lane, Moscow, 125009, Russia; varna0@yandex.ru

Современная религиозность и ее проявления

УДК 82-343.5

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-90-101

«Не забывайте Бога»: вернакулярная религиозность советских «святых писем»

Дарья А. Радченко

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации,
Москва, Россия, darradchenko@gmail.com*

Аннотация. В современной ситуации фольклорный текст становится «разменной монетой» множества групп. При этом происходит постоянное изменение жанра. С одной стороны, тексты адаптируются под изменяющиеся потребности сообщества. С другой стороны, инновационные элементы могут заменяться в них традиционными, следуя определенной модели. В статье рассматривается, как тексты фольклорного жанра «святых писем» изменялись в контексте вернакулярной религиозности советского периода.

Ключевые слова: вернакулярная религиозность, письменный фольклор, святые письма

Для цитирования: Радченко Д.А. «Не забывайте Бога»: вернакулярная религиозность советских «святых писем» // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 90–101. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-90-101

“Do not forget God”. Vernacular religiosity in Soviet heavenly letters

Daria A. Radchenko

*The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia, darradchenko@gmail.com*

Abstract. In the contemporary situation, folklore text becomes a “small change” of many groups. In this process, their genre characteristics undergo permanent changes. On one hand, texts adapt to the changing needs of society. On the other hand, innovative elements may be substituted by traditional ones, following certain models. The paper is focused on the changes which the texts of such folklore genre as heavenly letters underwent in the context of vernacular religiosity of the Soviet period.

Keywords: vernacular religion, written folklore, heavenly letter

For citation: Radchenko DA. “Do not forget God”. Vernacular religiosity in Soviet heavenly letters. *RSUH/RGGU Bulletin. “History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies” Series.* 2018;9:90-101. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-90-101

Введение

Вопрос о том, как соотносятся религиозные практики и религиозные институты, является одним из ключевых не только для социологии религии, но и для исследований фольклора [1]. Эта проблема решается разными способами. Например, Леонард Приммиано называет такое взаимодействие вернакулярной религии – процессом преломления религиозных установок в сознании и практиках индивида [2 с. 44–46]. Концепция «невидимой религии» или «приватной» Томаса Лукмана [3] предлагает модель, в которой современный человек, находящийся вне религиозных институтов, собирает собственный, индивидуальный комплекс представлений на основе различных религиозных традиций.

Однако в условиях советского государства и постоянных, более или менее интенсивных преследований религии сложилась ситуация, не вполне описываемая в этих теоретических рамках. Разрозненные элементы религиозных текстов оказались полностью

оторваны от церковной традиции и включены в вернакулярные практики. С одной стороны, они не были поддержаны религиозными институтами; с другой – они нередко воспринимались внешними по отношению к этим институтам людьми (как верующими, так и неверующими) как часть религиозной традиции.

Одно из ярких проявлений этой «религии без религии» – так называемые «святые письма»: тексты, содержащие нарратив о божественном откровении и призыв к распространению письма. Эти тексты, с одной стороны, содержатся в рукописных тетрадах верующих, наряду с молитвами, религиозными легендами (но также и заговорами); с другой – массово распространяются людьми, не имеющими собственно религиозного опыта, и осуждаются священнослужителями. Советские правоохранительные органы в то же время устойчиво связывали их хранение и распространение с вовлеченностью в религиозные практики и институты.

Встает вопрос – почему, несмотря на отторжение со стороны представителей церкви, эти тексты ассоциируются с религией? Какие элементы «святых писем» поддерживают эту ассоциацию?

Секуляризация и десекуляризация «святого письма»

Для того чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к одному из самых популярных «святых писем» советского периода, которое условно можно обозначить названием «мальчик встретил Бога». Истоки этого текста прослеживаются с 1927 г., когда одним из заметных «информационных поводов» в истории советского «церковного подполья» стала легенда о явлении Христа двум пастухам в районе с. Демидово под Киевом, активно распространявшаяся в списках, обозначаемых носителями традиции как «святые письма» или «письма Богородицы».

К концу 1930 – началу 1940-х гг. текст легенды приобретает черты «святого письма». Складывается набор мотивов, присутствующих почти в каждом тексте «видения»: явление Бога в облике человека, окруженного сиянием, мальчикам-подросткам в уединенном месте; пророчество о конце света; призыв молиться дважды в день и не забывать Бога; обещание бенефактивных или небенефактивных последствий за определенное отношение к письму; болезнь как форма возможного проявления «горя»; требование распространять содержащуюся в тексте информацию путем пересылки его копий.

Этот набор оказался необыкновенно устойчив. Однако массовое распространение текста «видения» по территории СССР стало возможным только после его значительного сокращения и упрощения. Прежде всего, эта тенденция изменяет рассказ о видении и эсхатологическом пророчестве. Письмо, фрагментарно приведенное в журнале «Безбожник» за 1929 г. [4] – т. е. спустя два-три года после появления текста, – содержит 168 слов. В тексте, распространявшемся в Калининграде в 1937 г. [5 с. 203], эти два элемента описаны в 120 словах. В 1966 г. [6] описание видения и пророчества укладывается всего в 51 слово. Безусловно, процесс разложения визионерского и эсхатологического нарратива нелинеен и неравномерен, хотя бы в силу одновременного сосуществования целого ряда «линеажей» текста; тем не менее уже к середине 1930-х гг. утрачивается большая часть легенды:

Святое письмо. Двенатцатилетий малчик рассказывал, что на берегу Черного моря стоял человек в белой ризе и говорил: «Молитесь Богу хотя два раза в день. Не забывайте Бога, перепишите его письмо и пошлите в разные стороны, – счастье тому будет. Кто не переписет его девять раз. Одна семья переписала, но не смогла передать его за 30 дней и получила неизлечимую болезнь. А кто его переписет, тот через 90 дней получит большую радость. Молитесь Богу во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». Человек сказал, что двенадцать дней луна и солнце не будут светить. Они будут залиты кровью. Кто не поверит, тому будет поздно. Просите пресвятую Богородицу. Кто его письмо сохранит, тот человек спасен будет. Человек сказал, что третья часть людей останется на земле. Одно письмо оставте у себя, не бойтесь, оно облетит вес свет. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь¹ [7 с. 151].

К 1980-м гг. вернакулярная эсхатология перестает быть актуальной для большинства населения. Соответствующий фрагмент текста «святого письма» подвергается постепенной эрозии и утрачивается. В крайне распространенных вариантах текста призывы молиться и апокалиптические пророчества уже отсутствуют полностью, а словосочетание «человек в белой/золотой ризе», которого аудитория 1980-х, воспитанная в основном вне религиозной традиции и незнакомая с вернакулярной религиозной прозой, не может правильно идентифицировать, заменено прямым указанием на Бога.

Казалось бы, налицо процесс секуляризации текста. Однако эта ситуация далеко не так однозначна, как кажется на первый взгляд. В текстах конца 1980-х – начала 1990-х гг. фиксируются

¹ Орфография и пунктуация источника сохранены.

любопытные включения, которые нередко отсутствовали в более ранних вариантах. Прежде всего, это зачин, как правило, представляющий собой краткую «фольклорную» доксологию, обращенную к Богу (и отдельно – к третьему лицу Св. Троицы) и к Богородице, реже – ко всем трем лицам Троицы: «Во имя отца и сына и Святого Духа. Аминь. Слава Богу и Святому Духу. Пресвятая Богородица Матерь Божья спаси нас. Аминь» [Коллекция автора, Ш18].

В «святых письмах» 1980-х гг. встречается и еще одна «вероисповедная» формула: «Бог был, Бог есть, Бог будет» [Коллекция автора, Ш25]; «На свете Бог есть, Бог есть, Бог есть. Аминь» [Коллекция автора, Ш18]; «Бог был, Бог есть, Бог будет на веки. Аминь!» [Коллекция автора, Ш3] и т. п. Эта формула отсутствует в более ранних редакциях текста. Однако она неслучайна: она подменяет призыв верить в Бога и молиться, частотный для более ранних текстов. Так, в письме из рукописного сборника с Верхней Вычегды мы обнаруживаем следующие (весьма типичные) элементы: «не забывайте Господа Бога»; «Молитесь, молитесь Богу два раза в день или больше. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь» [8 с. 52].

Итак, в ходе размывания религиозной составляющей, в текстах «позднего» периода появляются фрагменты, не связанные текстуально с предыдущей традицией и не являющиеся сокращенными или искаженными вариантами ранних текстов. Мы имеем дело с ситуацией, когда традиция производит функционально схожие элементы взамен утрачиваемых фрагментов, неадекватных текущей ситуации.

Пустая валентность

Переписывание «святых писем» на первый взгляд кажется довольно механистичной практикой; однако, как и многие другие жанры письменного фольклора, «святые письма» допускают авторские вставки. Эту традицию можно описать как «невидимую», актуализирующуюся даже в ситуациях, когда прямые указания на нее отсутствуют: получить письмо без такой вставки, переписчик нередко стремится вставить в текст свою собственную. Содержание этих вставок крайне неустойчиво и может меняться даже между текстами, созданными одним переписчиком:

Господь Бог учит нас: не убий, не укради, не прелюбодействуй, не делай зла ближнему. Если не будете жить по законам Господа, наступит вас кара, ибо близок день!! [Коллекция автора, Ш34]

Эти вставки, однако, подчиняются вполне определенным правилам: они соответствуют типам предписаний традиционных «небесных» и «святых писем»: верить в Бога и соблюдать определенные религиозные требования. Последние, как правило, имеют формальный или ритуальный характер: не работать или соблюдать пост по определенным дням, посещать храм; встречается также требование выполнять религиозные обязанности «социального» характера: помогать бедным, подавать нищим.

В текстах «святых писем» XX в. сохраняется и заметно усиливается социальная составляющая предписания, конкретизируются «адресаты» действия: «Не обижайте вдов, женщин, ваших детей. За хорошее Господь даст здоровье» [9]. Требование верить в Бога / молиться Богу также нередко сопрягается с современным «социальным» предписанием: «*Не забывайте бога святую богородицу. Дети помогайте родителям переписывать святое письмо 9 раз*» [6].

Трансформация кода

Другим ярким примером заполнения «пустой валентности» является трансформация магического кода. В текстах «писем счастья» типа «письмо из Голландии», распространившихся в основном в 1980–1990-х гг., нередко встречается элемент, возбуждающий особый интерес как журналистов, так и исследователей: сочетание букв (латинского и русского алфавитов), цифр и арифметических знаков, написанных либо в строку, либо в определенном графическом порядке.

IVTOVTdtSDГ
 ПХWA ПЕХIПK
 ПБCZ-> CП5<X

Эти знаки должны принести Вам счастье! [Коллекция автора, П166]

Бытование «Письма из Голландии» фиксируется в различных традициях, однако основная циркуляция и развитие текста происходило в англоязычном мире преимущественно в 1970–1980-х гг. Зачин письма этого типа в англоязычной традиции варьируется в диапазоне от цитат из Библии до назидательных и мотивирующих высказываний:

“AND ALL THINGS WHATSOEVER WE SHALL ASK IN PRAYER BELIEVING WE SHALL RECEIVE (MATT: 21–22). This

quote has been sent to you for good luck” <Все, чего ни попросим в молитве с верою, мы получим. Матф.: 21–22. Эта цитата была послана вам на удачу> [10]; «WITH LOVE ALL THINGS ARE POSSIBLE THIS PAPER has been sent to you for good luck!» <С любовью все возможно это письмо было послано вам на удачу> [10].

В русскоязычную традицию текст «письма из Голландии» попадает почти без изменений, за единственным исключением: исчезает религиозный или назидательный зачин и появляется шифр. В англоязычных текстах (а также, например, в польских) ничего похожего не наблюдается². Эта подмена оказалась крайне устойчивой и фиксируется по всему постсоветскому пространству по меньшей мере на протяжении двадцати лет (с конца 1980-х до начала 2000-х). Происхождение этого «шифра» на настоящий момент неясно, он может быть как продуктом ошибок при переписке текста на иностранном языке, так и сознательно созданной конструкцией, однако это не имеет принципиального значения. Гораздо более значимым представляется вопрос о том, чем обусловлено и поддержано такое замещение, почему оно органически вошло в традицию.

Асемантические (или кажущиеся таковыми) сочетания букв, сокращения сакральных формул и пр. достаточно частотны в магических, в том числе апотропейных и заговорных текстах европейской традиции позднего Средневековья и раннего Нового времени [12 с. 55]. Так, в сборнике заговоров XVIII в. «Таинственная книжка», предположительно переведенном с французского, приводится целый ряд текстов, содержащих аббревиатуру сакральной формулы, связанной с католической или каббалистической традицией:

При случае же ран кровию истекшею из раны написать на бумаге новым пером и привязать к ране. OIPVLV значит: Omnipotens Iehova, potes vulneratis lenire vulnera [13].

В польско-белорусской традиции «небесных писем» встречается упоминание «истинной меры Тела Господа Иисуса Христа»: в этом случае аббревиатура PMSPNJC [14 с. 40] сопровождает изображение отрезка, при умножении которого на определенное число должен получиться рост Христа: «Эта мера у кого с собой будет или кто её услышит в тот день, внезапной смертью не умрёт» [15 с. 200].

² Иногда встречается предписание написать на конверте на месте марки сочетание букв F.E.G.E. или F.F.C.E. и т. п. (см., например [11 с. 384]).

Наконец, в России начиная с XIX в. фиксируется бытование писем немецкого происхождения (так называемое голштейнское письмо, «бражское» письмо (также известное как «графский амулет»), циркулирующие в Центральной Европе с XVI в.). Эти тексты выступают как «мета-апофореи»: обережными функциями обладает как сам текст «бражского письма», так и «вложенная» в него аббревиатура, способ обращения с которой описан в тексте: для спасения от врага достаточно иметь при себе не весь текст, но только магическое сочетание букв.

Версии этого текста по-разному мотивируют защитную силу аббревиатуры. Одна из частотных версий, встречающихся как в рукописных, так и в печатных версиях «бражского письма», – апелляция к почитанию «пяти ран Христовых» (вполне оправданная в контексте заявленной функции текста – оберега от ранений). При этом в «основном» коде букв должно быть пять, во вторичных – любое количество. Классический пример такого рода – текст из Мекленбурга:

Das sind die heiligen fünf Wunden Christi K.H.F.H.K.; so bist du sicher, daß kein falsch Urtheil dir geschehen kann. H.H.V.V. wer sonst diesen Brief bei sich trägt, dem kann kein Blitz oder Donner, kein Feuer oder Wasser Schaden thun <Это пять священных ран Христа К.Н.Ф.Н.К.; так можешь быть уверен, что никакая злая участь не коснется тебя. Н.Н.В.В. кто помимо этого имеет при себе это письмо, тому ни молния, ни гром, ни огонь, ни вода не может причинить вреда> [16 с. 343]

В тексте немцев, эмигрировавших в США из Черноморской губернии, аббревиатура уже «оторвана» от сакрального смысла Христовых ран:

wer diesen Brief bei sich tragt kann nicht beraubt werden. und sein Feinde koennen ihm keinen Schaden aufuegen das sind die heiligen fuefnf wunden Christi. K,P,H,K,K,H,L,P,T. <кто носит это письмо при себе, не будет ограблен, и его враги не смогут причинить ему вреда, это святые пять ран Христа. K,P,H,K,K,H,L,P,T.> [17 с. 44].

Наконец, в тексте из Ольденбурга аббревиатура лишена всякой сакральной мотивации:

So hat ihm der Diener diesen Brief gezeigt mit folgenden Buchstaben: V.J.F.H.V.K.S.K.K. – Wie der Graf diesen Brief gelesen, so hat er befohlen, daß ein Jeder diesen Brief bei sich tragen muß. <И тогда показал ему

слуга это письмо со следующими буквами: V.J.F.H.V.K.S.K.K. Когда граф прочитал письмо, так оно ему пришлось по нраву, что он велел всякому иметь его при себе» [18 с. 62].

В русскоязычной магической традиции (в том числе в заговорах, святых письмах и пр.) буквенные шифры крайне редки и встречаются в основном в заимствованных текстах. Шифр в этой ситуации оказывается маркером «иноземного» происхождения текста и традиции. В «письмо из Голландии», воспринимавшееся именно как западный текст, наличие нечитаемого «магического» сочетания знаков вполне вписывается. Возникшее в результате тех или иных вариаций искажение, превратившееся в такой код, было воспринято традицией совершенно адекватно: как маркер магического текста иностранного происхождения. Тем самым буквенный код вернул секуляризованное «письмо счастья» в русло традиции бережных «небесных писем».

Заключение

Как мы видели, текст, связанный с религиозной традицией, относительно легко утрачивает христианскую составляющую. В то же время текст, на первый взгляд лишенный каких-либо сакральных элементов, либо обнаруживает религиозную основу, либо легко интегрирует элементы религиозной традиции. Вероятно, наличие или отсутствие таких элементов, способность «притягивать» религиозные фрагменты из текстов параллельно бытующей традиции или заполнять авторскими вставками пустую валентность текста зависит от интенции распространителей «святых писем». Преобладание игровой или социальной функции способствует секуляризации текста. Но в ситуации, когда доминирует магическая прагматика – стремление получить бенефактивные последствия или избежать небенефактивных, возникает и потребность усилить действие письма за счет апелляции к высшим силам, даже если его исходный вариант этого не предполагает.

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Современный город в «культурных текстах» и уличных практиках» Лаборатории фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.

The research has been fulfilled within the project “Modern city in ‘cultural texts’ and street practices” in Laboratory for Theoretical Folklore of Russian Academy of National Economy and Public Administration.

Литература

1. *Недзьведзь А.* От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3 (34). С. 172–188.
2. *Primiano L.N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // *Western Folklore*. 1995. № 54. no. 1. P. 37–56.
3. *Luckmann Th.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York: MacMillan Publishing Company, 1967. 128 p.
4. *Лаврентьев А.* Такова их природа // *Безбожник*. 1929. № 18. С. 6.
5. *Калинина А.* Христианские конфессии Советской Белоруссии в 1929–1939 гг.: активные и пассивные формы сопротивления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3/4 (30). С. 181–203.
6. *Осинов А.А.* «Святое» письмо // Наука и религия. 1966. № 12. С. 9.
7. *Поздеева И.В., Ерофеева В.И., ШUTOва Г.М.* Кириллические издания: XVI век – 1641 г.: Находки археографических экспедиций 1971–1993 гг., поступившие в Научную библиотеку Московского университета. Москва: МГУ, 2000. 416 с.
8. *Смирнова О.Н., Чувьюров А.А.* Экспедиция на Верхнюю Вычегду // *Живая старина*. 2004. № 3. С. 49–52.
9. Рукописная религиозная проза Нижегородского края / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Н. Новгород: РАСТР-НН, 2008. 294 с.
10. *Bennett C.H., Li M., Ma B.* Chain Letters and Evolutionary Histories // *Scientific American*. 2003. № 288. no. 6. P. 76–81.
11. *Bonnet S., Delestre A.* Les chaînes magiques // *Revue des Sciences Sociales*. 1984. Vol. 13. P. 383–402.
12. *Kõiva M.* Palindromes and letter formulae: some reconsiderations // *Folklore*. 1998. Vol. 8. URL: <http://www.folklore.ee/folklore/vol8/mare.htm> (дата обращения 15 апр. 2018).
13. Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. 832 с.
14. *Zowczak M.* Modlitwa ludowa // *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*. 1998. Т. 52. № 1. S. 33–42.
15. *Зовчак М.* Между устным и печатным словом: Рукописная культура в польской среде в СССР (избранные примеры) // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции: сб. статей. Вып. 44. М.: Центр «Сэфер», Ин-т славяноведения РАН, 2013. С. 188–206.
16. *Bartsch K.* Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg. Bd 2. Wien: Wilhelm Braumüller, 1879. 524 S.
17. *Kloberdanz T.J.* Amfrauen, Spitznamen, und Zabbe ziehen: German Russian Folklore from A to Z // *Journal of the American Historical Society of Germans From Russia*. 1988. Vol. 11. № 3. P. 41–49.

18. *Strackerjan L.* Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. Bd. 1. Oldenburg: Stalling, 1909. 438 s.

References

1. Niedźwiedź A. From “Folk Religiosity” to “Lived Religion”: Terminological Debate within the Polish Anthropology of Religion. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. 2016;3:172-88.
2. Primiano LN. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklore. *Western Folklore*. 1995;1:37-56.
3. Luckmann Th. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan Publishing Company; 1967. 128 p.
4. Lavrentiev A. Such is their nature. *Bezbozhnik*. 1929;18:6.
5. Kalinina A. Christian confessions of Soviet Belorussia in 1929–1939: active and passive forms of resistance. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. 2012;3/4:181-203.
6. Osipov A. “Saint” letter. *Nauka i religiya*. 1966;12:9.
7. Pozdeeva I., Yerofeeva V., Shitova G. Cyrillic editions. 16th century to 1641. Findings of archaeographic expeditions of 1971-1993 handed over to the Scientific Library of Moscow University. Moscow: MGU; 2000. 416 p.
8. Smirnova O., Chuvyurov A. Expedition to Verkhnyaya Vychehga. *Zhivaya starina*. 2004;3:49-52.
9. Shevarenkova YuM., comp. Religious prose from Nizhny Novgorod region. Nizhniy Novgorod: RASTR-NN Publ.; 2008. 294 p.
10. Bennett CH., Li M., Ma B. Chain Letters and Evolutionary Histories. *Scientific American*. 2003;6:76-81.
11. Bonnet S., Delestre A. Les chaînes magiques. *Revue des Sciences Sociales*. 1984;13:383-402.
12. Kõiva M. Palindromes and letter formulae: some reconsiderations [Internet]. *Folklore*. 1998;8. [data obrashcheniya 15 Apr. 2018]. URL: <http://www.folklore.ee/folklore/vol8/mare.htm>
13. Toporkov A.L., comp. Russian spells from manuscripts from 17th to first half of 19th century. Moscow: Indrik Publ.; 2010. 832 p.
14. Zowczak M. Modlitwa ludowa. *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*. 1998;1:33-42.
15. Zowczak M. Between oral and printed speech. V: *Oral and bookish in the Slavic and Jewish cultural traditions*. Sat. articles. Issue 44. Moscow: Tsentr “Sefer”, Institut slavyanovedeniya RAN Publ.; 2013. p. 188-206.
16. Bartsch K. Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg. Bd 2. Wien: Wilhelm Braumüller Publ.; 1879. 524 S.
17. Klobberdanz TJ. Amfrauen, Spitznamen, und Zabbe ziehen: German Russian Folklore From A To Z. *Journal of the American Historical Society of Germans From Russia*. 1988;3:41-9.

18. Strackerjan L. Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. Bd. 1. Oldenburg: Stalling Publ.; 1909. 438 S.

Информация об авторе

Дарья А. Радченко, кандидат культурологии, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; Россия, Москва, 119571, пр. Вернадского, д. 82, стр. 1; darradchenko@gmail.com

Information about the author

Daria A. Radchenko, PhD in Culturology, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 81, Vernadskogo av., Moscow, 119571, Russia; darradchenko@gmail.com

УДК 398.33

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-102-113

Несколько Новых годов в одной крымской семье: этюд о множественности

Елена К. Малая

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, lenmamalen@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена микроэтнографическому исследованию практики празднования Нового года в Крыму. В некоторых семьях до 2014 г. существовала традиция встречать Новый год дважды: по московскому и киевскому времени, не описанная ранее в академической литературе. Помимо описания практики «двойного» празднования в статье предпринимается попытка рассмотреть разные смыслы, которыми наделяют оба Новых года жители одной семьи. Для этого автор обращается к конструктивистским теориям наций (Б. Андерсон, Э. Хобсбаум), а также к методологии онтологического поворота (А. Мол, Дж. Ло). Работа представляет собой кейс-стади и строится на глубинных интервью с членами одной семьи.

Ключевые слова: Крым, Новый год, онтологический поворот, множественность, изобретенные традиции, воображаемые сообщества, нации, новогоднее обращение президента

Для цитирования: Малая Е.К. Несколько Новых годов в одной крымской семье: этюд о множественности // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 102–113. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-102-113

Several New Years in a Crimean family: An essay on multiplicity

Elena K. Malaia

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, lenmamalen@gmail.com*

Abstract. This article is dedicated to a microethnographic analysis of the practice of celebrating the New Year in the Crimea. In some families until 2014 there was a tradition to celebrate the New Year twice – on Moscow time and on Kiev time, – which has not been previously described in the literature. In addition to describing the practice of a “double” celebration, the article attempts to consider the different meanings given to both New Years by inmates of the same family. For this, the author refers to the constructivist theories of nations (B. Anderson, E. Hobsbawm), as well as to the methodology of the ontological turn (A. Mol, J. Law).

Keywords: Crimea, New Year, ontological turn, multiplicity, invented traditions, imagined communities, nations, New Year president’s broadcast

For citation: Malaia EK. Several New Years in a Crimean family: An essay on multiplicity. *RSUH/RGGU Bulletin. “History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies” Series.* 2018;9:102-13. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-102-113

«Двойное» время

На территории Украины с 1996 г. окончательно установлено единое для страны время, соответствующее времени второго часового пояса (UTC+2) с сезонным переводом на один час (летнее и зимнее время) [1]. Таким образом, зимой киевское время отличается от московского на один час¹, т. е. когда в Москве наступает полночь, в Киеве часы показывают 23.00. Автономная Республика Крым была окончательно переведена на украинское исчисление времени в 1997 г. [2], после нескольких попыток сохранить московский хронометраж, по которому полуостров жил в советское время.

¹ В период с 2011 по 2014 г. различие составляло 2 часа, так как Россия, обычно измеряющая московское время по третьему часовому поясу, на эти четыре года перешла на четвертый.

Несмотря на перевод в 1997 г., некоторые крымские практики сохранили ориентировку на московское время и за счет этого обрели своеобразную «временную двойственность». Так, ситуация «двойного времени» нашла свое отражение в праздновании Нового года некоторыми семьями² с конца 1990-х по 2014 г. Они встречали Новый год дважды: сначала в 23.00 по киевскому времени (т. е. в 00.00 по московскому), а затем – в 00.00 по киевскому (т. е. в 01.00 по московскому). Иными словами, в Крыму «российский» Новый год праздновался на час раньше официального «украинского».

В первую очередь, такое празднование было распространено среди крымчан, которые симпатизировали Российской Федерации и тем или иным образом соотносили себя с ней. После 2014 г. в связи с переходом Крыма на московское время ситуация несколько поменялась, однако в этой статье я сосредоточусь на материалах украинского периода крымской истории.

Разные люди по-разному объясняют свое празднование Нового года по времени другой страны, апеллируя к национальной или гражданской идентичности, истории, культуре, политике и т. д. В этой работе я обращаюсь к проблеме множественности интерпретаций, незаметно сопричастующих для людей в одной семье. Исследование представляет собой кейс-стади, построенное на изучении новогодней традиции в одной крымской семье, состоящей из четырех человек (муж и жена 1953 и 1957 гг. р., их дочь 1981 г. р. и ее сын 2006 г. р.). Исползованные для подготовки статьи материалы включают в себя 6 глубинных интервью (2015–2017 гг.) и результаты включенного наблюдения, зафиксированные в полевых дневниках.

² Я не имею возможности количественно оценить распространенность этой практики, так как не обладаю статистически значимой выборкой – настоящее исследование изначально планировалось как микроэтнографическое. Другие же социологические и антропологические исследования, проводившиеся в последние десятилетия в Крыму, были посвящены иным вопросам: например, вопросам статуса русского языка и языковой политики Крыма или интеграции в крымское пространство крымско-татарского населения (см. об этом: [3,4]). Вместе с тем, я могу сказать, что в моем архиве упоминания о «двойном» праздновании Нового года встречаются достаточно часто (не менее двух десятков вхождений).

«Наш» Новый год

Вот как объясняет свое празднование Нового года по российскому времени одна из моих информанток, жительница Симферополя Нина Николаевна³ (1957 г. р.):

[Соб.: А чей Новый год праздновался?] Наш Новый год. [Соб.: А наш – ... да?] Да, наш, вот. И это, ну, не российский, не украинский, а, собственно, вот, родной Новый год. Наш Новый год, как это было раньше. Вот, как это было, то есть мы чувствовали потребность праздновать его вот вместе с русскими людьми. С Россией. Вот, с бывшим Советским Союзом <...> [Соб.: То есть в 11 вечера шампанское открывали?] Ну да, открывали, президента слушали, нашего [т. е. российского. – Е. М.] президента. Вот, долго так [как «нашего»] воспринимали. И завидовали, потому что навязанный нам [украинский] президент... <...> [Соб.: А вот какой Новый год в этом случае казался более новогодистым?] Ну, украинский – это как бы формальный Новый год, который мы должны отмечать по долгу пребывания, местонахождения, официально, вот... Типа обязанности. А Новый год, ну, российский – вот он для души. Это вот потребность, это вот... Ну, вообще-то, настоящий Новый год – российский. А украинский – это, ну, как бы вот, обязателька. <...> Да, и вот Куранты... и сама картинка, да, сама процедура нам всегда казалась, ну, российская – правильной, а украинская – ну, так, подделка, фикция [НН].

Нина Николаевна говорит о том, что настоящим Новым годом – «нашим» – для нее до 2014 г. был российский, в то время как украинский ощущался как формальный и даже фиктивный. При этом праздник по московскому времени для Нины Николаевны является российским только номинально: в нем она видит «наш Новый год», который она встречает с «бывшим Советским Союзом». Примечательно, что, говоря о российском президенте, она тоже называет его «нашим», из-за чего при чтении расшифровки интервью может возникать некоторая путаница⁴. Сама Нина Николаевна комментирует это так:

³ Имена изменены из соображений исследовательской этики. Интервью записано Е.К. Малой в феврале 2017 г. в г. Симферополь.

⁴ Мое знакомство с семьей Нины Николаевны началось до 2014 г., поэтому я могу утверждать, что использование этого местоимения (*наш*) не связано с изменением гражданства после 2014 г. и имело место еще в 2005 г.

Наши – мы чувствовали себя частью целого, это все было наше, и Россия, и Украина. <...> Россия – нет! Советский Союз! Россия для нас вообще была растворена. Ее для меня вообще как... Был Советский Союз, где были все. Россияне не были там первыми в моем восприятии. Мы так удивлялись потом, когда начались национальные конфликты, вообще это было дико. Мы ж так все дружили... Пятнадцать республик, пятнадцать сестер...<...>. Когда, когда все распалось, тогда мы Россию ну, воспринимали как... Как преемницу Советского Союза. Олицетворение. Потому что она все равно осталась многонациональной [смеется] [НН]⁵.

Этот фрагмент беседы кажется мне показательным. Нина Николаевна говорит о том, что Россия для нее была «олицетворением Советского Союза». Ее тождество с СССР в логике Нины Николаевны подкрепляется, в том числе, «многонациональностью», то есть моя собеседница перекладывает на Российскую Федерацию процитированный ею советский принцип: «пятнадцать республик, пятнадцать сестер». Благодаря этому переложению Новый год по московскому времени становится (или скорее остается) для Нины Николаевны «родным», представляясь все тем же советским праздником. Среди моих материалов есть тексты, выражающие аналогичные позиции, и все они принадлежат информантам 1950–1960 гг. рождения, то есть выросшим в СССР.

Новый год как «сборка» воображаемого сообщества

Просмотр обращения президента является неотъемлемой частью «канона» празднования Нового года. Интересно, что многие мои респонденты, встречающие Новый год дважды, смотрят речи глав обоих государств, не отказываясь от просмотра ни одной из них вне зависимости от того, какой Новый год кажется им более «настоящим». Случаи полного «переключения» на время другой страны среди моих материалов встречаются редко и фиксируются в основном у тех людей, которые в современном Крыму празднуют Новый год по украинскому времени. Среди тех, кто до 2014 г. встречал «российский» и тем более «советский», таких крайних позиций, видимо, не было: та же Нина Николаевна, например, категорически не принимавшая политику В.А. Ющенко (прези-

⁵ Более позднее интервью с Ниной Николаевной. Май 2017 г., г. Симферополь.

дент Украины с 2005 по 2010 г.), не представляла возможным не смотреть его новогоднее обращение. Впрочем, нужно отметить, что однажды она изобрела способ выразить свое несогласие и при формальном соблюдении традиции. Так, при встрече 2005 г., после того, как семья встретила полночь по российскому времени (в том числе посмотрев обращение В.В. Путина к россиянам), Нина Николаевна при просмотре обращения уже украинского президента выключила у телевизора звук. Посмотрев беззвучное обращение, семья включила аудиосопровождение только с началом боя часов, под который пила шампанское.

К сожалению, я, зафиксировавшая этот факт, на тот момент не являлась исследователем и соответствующего образования еще не имела – будучи подругой дочери Нины Николаевны, я просто была приглашена к ним на семейный праздник в дом. Несмотря на отсутствие полноценной фиксации, я все-таки считаю уместным использовать этот материал сейчас – воспоминания, которыми мы располагаем в силу личной и биографической включенности в исследуемый контекст, могут обладать академической ценностью. Пьер Бурдьё называл подобную ситуацию включенности «удачной двойственностью» и сам использовал ее в исследовании своего родного региона Франции [5 с. 16; 6 с. 178].

Спустя двенадцать лет я записала воспоминания Нины Николаевны об этом случае выключения звука:

[Соб.: Я вспомнила, что был момент, когда выключали звук...] Да. Да. <...> Ющенко, вот, он себя вел как актер. <...> Мы в этом видели элемент... ну, шоу американской политической культуры, правда, перенесенной на нашу почву... и... нас он сам по себе раздражал, потому что опять это был Майдан⁶, только такой, приличный, бескровный Майдан. <...> Неприятно. И мы просто выключали звук и смотрели, потому что это все равно реперная точка, это все равно как бы Новый

⁶Интересно, что Нина Николаевна говорит «опять это был Майдан», комментируя события, на самом деле *предшествовавшие* так называемому Евромайдану (украинскому политическому кризису 2013–2014 г.). Иными словами, «первым» в ее представлении оказывается фактически более поздний «Майдан», с которым она сравнивает ранний – «Оранжевую революцию» 2004 г., значимую для ее воспоминаний о президентстве В. Ющенко. Эта инверсия очень показательна: с одной стороны, она демонстрирует опасность записи воспоминаний вместо синхронных интервью, с другой – показывает, как рассказчик встраивает тексты о прошлом в свои представления о современности.

год, это традиция – видеть президента, но слышать его мы были не обязаны, и услышать что-либо интересное, нужное – мы не ожидали. Поэтому, ну, просто вот он там есть – картинка, но этого было достаточно для, ну, для перехода в Новый год и так далее – вот с этой стороны. А... кто был тогда российским президентом... Путин. Его мы послушали, потому что это... нам было интересно, что он говорит. И говорил он красиво и без вот этого вот, без актерства. <...> Это мы послушали, вот, а Ющенко просто посмотрели. [К разговору присоединяется ОМ., муж НН.] ОМ: Ну вообще, как это... нашим доверяешь больше. НН: Да, я же говорила, что мы воспринимали так, что Путин – наш президент [НН⁷].

Просмотр беззвучного обращения президента получает в рассказе НН примечательное объяснение: «Этого было достаточно для, ну, для перехода в Новый год». Действительно, речь президента стала тем элементом праздника, без которого Новый год многим людям кажется неполным, а воображаемый переход между годами – незавершенным.

Традиция «видеть президента в новогоднюю ночь» аналогична традиции рождественского обращения британского монарха к народу, которую Эрик Хобсбаум приводит в пример, говоря об «изобретенных традициях» [7].

Изобретенные традиции претендуют на неизменность, они закольцовывают время и представляются нерушимыми. Их основная функция – объединение людей в нацию и производство чувства ее историчности и априорности. Благодаря им конструируется воображаемое сообщество в терминах Б. Андерсона [8]: коллективный просмотр обращения президента к народу аналогичен интегрирующей силе газет и романов XIX в., в которых Андерсон видит точки сборки наций. В момент осуществления традиции люди переживают чувство ее коллективности, делят ее с другими и через это воображают свою принадлежность к сообществу. При этом сообщество может существовать даже тогда, когда государство, к которому оно себя относит, уже не существует: так, несмотря на распад СССР, Нина Николаевна каждый Новый год с 1997 по 2014 г. переживала чувство принадлежности к нему, когда смотрела обращение российского президента «вместе с бывшим Советским Союзом».

При этом она не полностью исключала себя и из украинского сообщества: даже трансформируя традицию из чувства протеста, она вместе с тем не могла от нее отказаться: «это все равно репер-

⁷ Интервью записано в феврале 2017 г. в г. Симферополе.

ная точка, это все равно как бы Новый год, это традиция – видеть президента, но слышать его мы были не обязаны». Так, привязка к украинскому гражданству хоть и не была, видимо, симпатична Нине Николаевне, однако достаточно крепко удерживала ее в пределах и этой воображаемой общности.

Интересно, что дочь Нины Николаевны Настя (1981 г. р.) совершенно иначе понимала оба Новых года, праздновавшихся в их квартире до 2014 г. Во-первых, она наделяла бóльшим онтологическим статусом украинский праздник, называя именно его «настоящим». Во-вторых, встречу полуночи по московскому времени она осмысляла не как *советский Новый год*, а все-таки как *российский*:

Мы всегда праздновали по-российски и по-украински, то есть я воспринимала и то, и то. Нет, на самом деле, когда мы были не в России, у меня всегда это вызывало некую ностальгию – ну, в смысле, мне хотелось праздновать по российскому календарю, это честно, да, так и было [улыбается]. И то же самое, когда мы смотрели еще передачи вот эти Карусельные [транслировавшиеся на телевизионном канале «Карусель» – прим. Е. М.], еще с А. [сыном], мне тоже – вот это вот «Наша Родина...» вот это вот, да, как это... серия сказочных мультфильмов – да, которые, как же они... [Соб.: «Гора самоцветов»? (Серия мультфильмов «Гора самоцветов», которая транслировалась по каналу «Карусель», начинается с заставки «Мы живем в России». – прим. Е. М.)] Да! Которые начинаются «Наша Родина – Россия». И мне так всегда хотелось, чтобы вот это – наша! – родина Россия, вот как бы. Вот, и как бы это была некая такая вот, как бы, печаль, что вот, вот, ну как бы вот, да... [Соб.: И с Новым годом так же?] Да, и с Новым Годом было так же. Да, то есть, ну вот это тоже воспринималось, как знаешь, вот, ну как некая данность, что вот оно не так – но хотелось, да, хотелось. А сейчас, ну, естественно, мне очень приятно праздновать по российскому календарю, но вот когда мы там гуляли... <...> [в час ночи] мы отметили для себя, что вот да, это Новый год по украинскому календарю, можно выпить за украинский Новый год. <...> [Соб.: А вот когда еще до Майдана, до всего, праздновали и по российскому времени, и потом по украинскому, то какой из них, как вот...] Ярче все-таки? Ну, конечно, все-таки был ярче для нас по укра... ну, лично для меня, все равно по украинскому, потому что это было, воспринималось как, ну, мой Новый год. <...> Насколько я помню, то есть мы же и обращение президента смотрели. [Соб.: Украинского?] Ну да, конечно, мы смотрели [АК]⁸.

⁸ Интервью записано Е.К. Малой в феврале 2017 г. в г. Симферополе.

Для Насти вопрос «истинности» Нового года решается противоположным, чем для Нины Николаевны, образом: статусом настоящего наделялся официальный Новый год ее тогдашнего фактического гражданства, в то время как российскому отводилась роль менее серьезного и относящегося не к реальному пласту жизни, а, скорее, к мечтам и ностальгии. При этом если Нина Николаевна говорит, что просмотр обращений украинских президентов вызывал у нее смех, то Настя апеллирует к этому же просмотру как к доказательству серьезного отношения к украинскому празднованию. До сих пор, во время прогулки в новогоднюю ночь, она признает возможным «выпить за украинский Новый год». Однако переживание *российского* (времени, праздника, пространства) для Насти тоже важно – обратим внимание, как она говорит о своей реакции на заставку мультфильмов «Гора самоцветов».

Итак, в одной семье под одной и той же традицией, соблюдаемой совершенно искренне и по общему желанию, скрываются отличные друг от друга смыслы. При этом до интервьюирования (которое проводилось с информантами по очереди) они не замечали этой смысловой множественности, скрывающейся под одной практикой – она стала им видна только при обсуждении между собой результатов беседы.

Заключение

Заглянув в одну из крымских квартир под Новый год в 2000–2010 гг. (т. е. до перехода Крыма под юрисдикцию Российской Федерации), мы можем увидеть семью, встречающую полночь дважды: по московскому и киевскому времени. Эта двойственность праздника сама по себе интересна этнографу и может быть описана как попытка людей соотнести себя с несколькими национальными и государственными общностями. Однако на этом множественность практики не исчерпывается. Московский Новый год оказывается как бы двумя: во-первых, советским и «настоящим» (для супругов 50-х гг. рождения) и, во-вторых, российским и «ненастоящим» (для их дочери). Новый год по киевскому времени тоже только кажется единым объектом, в то время как под ним скрывается онтологическая множественность, в социальных науках описанная в первую очередь Аннмари Молл и Джоном Ло [9, 10]. Чем является украинский праздник в этой семье? «Фикцией» и «обязаловкой», во время которой выключается звук? Или «своим» Новым годом, как

говорит Настя, который оказывается более «ярким» и настоящим? Представители онтологического поворота в гуманитарном знании сказали бы, что оба ответа верны: оба Новых года сосуществуют одновременно, так как разные члены семьи празднуют разные праздники.

Представленный в этой статье этюд является, разумеется, далеко не полным описанием новогодних традиций крымчан и не претендует на обобщение. Например, по соседству с моими собеседниками живет другая семья, которая встречает новогоднюю полночь только один раз (впрочем, это не означает, что ее члены, собирающиеся за одним столом, в этом случае празднуют *одно и то же*). Однако среди моих архивных материалов есть достаточно свидетельств «двойного празднования» Нового года по времени разных стран, чтобы предполагать, что описанная выше ситуация не является исключительной. При этом важно отметить как саму эту двойственность, характерную, видимо, для многих стран СНГ, так и дополнительную множественность, скрывающуюся за каждым из этих праздников.

Кроме того, в своем исследовании я хотела обратить внимание на семейные стратегии соотнесения себя с воображаемым сообществом того или иного государства. Так, в полночь по московскому времени Нина Николаевна и ее муж вновь оказывались в границах давно распавшегося Советского Союза, а в *другую полночь* их дочь Настя ощущала свою сопричастность России, воспетой в том числе в заставке мультфильмов «Гора самоцветов». Подобные примеры позволяют изучить работу изобретенных традиций (Э. Хобсбаум) и воображаемых сообществ (Б. Андерсон) не на обобщенном уровне, как они представлены в трудах классиков, а «снизу», посмотреть, как на самом деле они работают на уровне конкретных людей.

Исследование выполнено при поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-39-00171 «Текстуализация конфликта и границ группы в устных исторических источниках (на материале сел Нижнегорского района Крыма)»

The reported study was funded by RFBR according to the research project № 18-39-00171 “Textualization of conflict and group’s boundaries in oral history sources (on the material of the villages of the Nizhnegorsky district of Crimea)”

Литература

1. Постанова Кабінету міністрів України від 13 травня 1996 р. № 509 «Про порядок обчислення часу на території України» із змінами, внесеними згідно з Постановою КМ № 664 (664–2015-п) від 02.09.2015 [Електронний ресурс]. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/509-96-%D0%BF?test=4/UMfPEGznhhHW..ZihGEhZHNI4RMs80msh8Ie6> (дата обращения 8 апр. 2018).
2. Рішення Конституційного суду України у справі за конституційним поданням Президента України щодо відповідності Конституції України (конституційності) Нормативно-правового акта Верховної Ради Автономної Республіки Крим Закону Автономної Республіки Крим «Про обчислення часу» та Постанови Верховної Ради Автономної Республіки Крим «Про введення в дію Нормативно-правового акта Верховної Ради Автономної Республіки Крим Закону Автономної Республіки Крим «Про обчислення часу» (Об исчислении времени, СЗРК, 1997 г., № 10, ст. 702 від 25.03.1998) [Електронний ресурс]. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/rada/show/v004p710-98> (дата обращения 8 апр. 2018).
3. *Мукомель В.И., Хайкин С.Р.* Крымские татары после крымской весны: трансформация идентичностей // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2016. № 3. С. 51–68.
4. *Старченко Р.А.* Особенности речевого поведения и региональная идентичность населения Крыма // Вестник РУДН. Серия «Всеобщая история». 2014. № 1. С. 100–114.
5. *Bourdieu P.* The Logic of Practice. Cambridge: Polity Press, 1990. 333 p.
6. *Дерлугьян Г.М.* Адепт Бурдые на Кавказе (главы из книги) // Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований. 2010. № 3. С. 174–320.
7. *Хобсбаум Э.* Изобретение традиций / Пер. С. Панарина // Вестник Евразии. 2000. № 5. С. 47–62.
8. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. В. Николаева; вступ. ст. С. Баньковской. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. 288 с.
9. *Ло Дж.* После метода: беспорядок и социальная наука / Пер. С. Гавриленко, А. Писарева, П. Хановой. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. 352 с.
10. *Мол А.* Множественное тело: Онтология в медицинской практике / Пер. с англ. группы Cube of Pink (МГУ); под науч. ред. А. Писарева, С. Гавриленко. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 254 с.

References

1. Постанова Кабінету міністрів України від 13 травня 1996 р. № 509 «Про порядок обчислення часу на території України» із змінами, внесеними згідно з Постановою КМ № 664 (664–2015-п) від 02.09.2015 [Internet]. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/509-96-%D0%BF?test=4/UMfPEGznhhHW..ZihGEhZHNI4RMs80msh8Ie6> (data obrashcheniya 8 Apr. 2018). (In Ukrainian.)
2. Рішення Конституційного суду України у справі за конституційним поданням Президента України щодо відповідності Конституції України (конституційності) Нормативно-правового акта Верховної Ради Автономної Республіки Крим Закону Автономної Республіки Крим «Про обчислення часу» та Постанови Верховної Ради Автономної Республіки Крим «Про введення в дію Нормативно-правового акта Верховної Ради Автономної Республіки Крим Закону Автономної Республіки Крим «Про обчислення часу» (Про обчислення часу. СЗРК, 1997 г., № 10, ст. 702 від 25.03.1998) [Internet]. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/rada/show/v004p710-98> (data obrashcheniya 8 Apr. 2018). (In Ukrainian.)
3. Mukomel VI., Khaikin SR. Crimean Tatars after the “Crimean Spring”: the Transformation of Identities. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny*. 2016;3:51-68. (In Russ.)
4. Starchenko RA. Features of verbal behavior and the regional identity of the population of Crimea. *Vestnik RUDN. Seriya “Vseobshchaya istoriya”*. 2014;1:100-14. (In Russ.)
5. Bourdieu P. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press, 1990. 333 p.
6. Derluguian GM. Adept Bourdieu in the Caucasus (chapters from the book). *The Political Conceptology: Journal of Metadisciplinary Research*. 2010;3:174-320. (In Russ.)
7. Hobsbawm E. Inventing traditions. *Vestnik Evrazii*. 2000;5:47-62. (In Russ.)
8. Anderson B. Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. Moscow: KANON-press-Ts Publ.; Kuchkovo pole Publ.; 2001. 288 p. (In Russ.)
9. Law J. After the method: Mess in social science research. Moscow: Institut Gaidara Publ.; 2015. 352 p. (In Russ.)
10. Mol A. The body multiple: Ontology in medical practice. Perm': Gile Press; 2017. 254 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Елена К. Малая, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; lenmamalen@gmail.com

Information about the author

Elena K. Malaia, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; lenmamalen@gmail.com

Неоязыческая социальная утопия в интерпретации фольклора Л.Р. Прозоровым

Никита А. Кутявин

*Удмуртский государственный университет,
Ижевск, Россия, nikitakutyavin@yandex.ru*

Аннотация. В статье выявлены основные черты, характеризующие идеальное общество прошлого, с точки зрения одного из известнейших современных российских неоязыческих публицистов – Льва Рудольфовича Прозорова.

Исследование нарративов данного автора позволяет сформулировать целостную картину древнеславянского общества, выступающую в его мировоззрении в виде своеобразного «золотого века».

Особое место в творчестве Прозорова занимает конструирование образов прошлого на основании фольклорных источников: былин, сказок, духовных стихов, пословиц и поговорок. Именно с их помощью он описывает свою социальную утопию, одновременно добавляя своим историческим взглядам большую весомость, по сравнению с некоторыми другими неоязыческими авторами.

Тем не менее автор статьи приходит к выводу, что аргументация Л.Р. Прозорова нередко входит в противоречие с используемым фольклорным материалом, а конечная картина прошлого в его работах вдохновлена современным традиционалистским дискурсом и отчасти пересекается с концепцией «ур-фашизма» У. Эко.

Ключевые слова: Лев Рудольфович Прозоров, Озар Ворон, инструментализация истории, фольклор, неоязычество, интегральный традиционализм, ур-фашизм

Для цитирования: Кутявин Н.А. Неоязыческая социальная утопия в интерпретации фольклора Л.Р. Прозоровым // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 114–125. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-114-125

Neo-pagan social utopia in L.R. Prozorov's interpretation of folklore

Nikita A. Kutuyavin

Udmurt State University, Izhevsk, Russia,

nikitakutyavin@yandex.ru

Abstract. The article describes the main features that characterize the ideal society of the past as viewed by a most famous contemporary Russian neo-pagan publicist, Lev Rudolfovich Prozorov.

The study of this author's narratives allows us to form an image of the Old Slavic society, which occupies the place of a kind of "golden age" in his worldview.

A special place in Prozorov's works is occupied by images of the past constructed on the basis of folklore sources: epics, fairy tales, spiritual verses, proverbs, and sayings occupies a special place in Prozorov's works. Using exactly that technique he describes his social utopia, while adding a greater weight to his historical views, compared with some other neo-pagan authors.

Nevertheless, the author of the article comes to the conclusion L.R. Prozorov argumentation often comes into conflict with the folkloric material used by the author, and the final picture of the past in his works is mostly inspired by the contemporary traditionalist discourse and partly overlaps the concept of "Ur-Fascism" by U. Eco.

Keywords: Lev Rudolfovich Prozorov, Ozar Voron, instrumentalization of history, folklore, neo-paganism, integral traditionalism, Ur-Fascism

For citation: Kutuyavin NA. Neo-pagan social utopia in L.R. Prozorov's interpretation of folklore. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;9:114-25. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-114-125

Лев Рудольфович Прозоров (иногда использующий псевдоним Озар Ворон) – известный российский писатель, автор многочисленных художественных и историко-публицистических книг. Также он является сторонником неоязыческой идеологии, одним из апологетов современного славянского «родноверия». Свои политические взгляды он обозначает как «русский НС» [1]. Работы Л.Р. Прозорова выпускаются многочисленными тиражами. Исто-

рик по образованию, он стремится обосновать свои религиозные и историософские взгляды с помощью исторических источников и научной литературы, что во многом выгодно отличает его от иных представителей неоязыческой среды, не сдерживающих свою фантазию при описании прошлого никакими рамками. Тем не менее, многие его исторические концепции вызывают вопросы и сомнения.

Несмотря на то, что в последние годы исследования по истории неоязыческой идеологии достаточно активно развиваются, взгляды Л.Р. Прозорова в имеющейся историографии затрагивались лишь фрагментарно. Например, В.А. Шнирельман продемонстрировал в одной из своих монографий, как Прозоров развивает националистический «хазарский миф» [2 с. 141–144]. Причиной сравнительно небольшого исследовательского внимания может служить относительная отстраненность Озара Ворона от организационных структур современных неоязычников, однако благодаря многочисленным изданиям и переизданиям его книг идеологическое влияние этого автора может быть даже более существенным, чем у иных общинных лидеров.

В данной статье речь пойдет о том, как в исторической публицистике Прозорова представлено древнеславянское общество, выступающее в его мировоззрении своего рода «золотым веком». Поскольку исследуемый автор является популярным националистическим публицистом, в качестве теоретических и методологических рамок исследования его нарративов имеет смысл опираться на этнический конструктивизм в изложении Б. Андерсона, известного своими работами о национализме, а также на концепцию ур-фашизма У. Эко.

При создании своей репрезентации прошлого Прозоров активно пользуется фольклорными материалами, и делает он это по ряду причин. Во-первых, его собственная специализация была связана с фольклором. Тема его незащищенной кандидатской диссертации: «Социокультурная архаика в русском былинном эпосе» [3]. Во-вторых, к этому подталкивает сравнительно небольшое количество источников, способных дать информацию о дохристианской культуре славян. И в-третьих, фольклор – один из самых открытых для интерпретации жанров, а значит, его легко можно использовать в целях инструментализации истории. Используя фольклорные тексты, Л.Р. Прозоров освещает такие темы, как космогенез и антропогенез в славянском язычестве, представления о социальной стратификации, языческий взгляд на исторический процесс и отношения древних славян с окружающими народами. Складываясь воедино, представления Прозорова формируют у читателя

целостный образ древнеславянского общества и мировоззрения его типичных представителей. Далее мы попробуем проследить, как именно складывается этот образ.

Поскольку речь идет о модели традиционного общества, абстрактные религиозные постулаты напрямую влияют на общественное устройство. Фундаментом древнеславянского мировоззрения у исследуемого автора оказывается так называемый «манifestационизм», который противопоставляется христианскому креационизму. Хотя Прозоров называет эту дихотомию «научной», не секрет, что ее реальный создатель – эзотерик и религиозный писатель Рене Генон, теоретик так называемого «интегрального традиционализма». Судя по всему, Прозоров осознает, что отсылка к подобному автору удешевляет его работу, из-за чего ссылки на Генона и других традиционалистов в его работах отсутствуют, хотя он почти всегда включает в работы библиографический раздел. Единственный автор, хоть как-то связанный с традиционализмом, которого можно найти в списках литературы – Мирча Элиаде («мягкий традиционалист», в терминологии М. Сэдживика [4 с. 189]), но в его указанных работах эта дихотомия не представлена. Указав на манифестационизм как на основу космогонических представлений славян, Прозоров приводит в подтверждение текст «Голубиной книги»:

Оттого зачался наш белый свет –
 От святого духа Сагаофова;
 Солнце красное от лица Божья;
 Млад ясен месяц от грудей Божьих;
 Утренняя заря, заря вечерняя
 От очей Божьих... [5 с. 100].

По мнению исследуемого автора, данный отрывок доносит до нас языческую космогонию в представлении древних славян, не смотря на упоминание библейского имени Бога. Он уверен – ранее подразумевалось, что речь идет о боге Роде, которого он считает кем-то вроде славянского единого Бога, опустошившего себя в акте манифестации мироздания. В акте творения Род пожертвовал своей «цельностью», следовательно, мир – его жертвенный дар. На его жертве основан миропорядок – рота, блюсти который должны славянские политеистические боги, «главные после Рода». Свою концепцию бога Рода он почти полностью заимствует у Б.А. Рыбакова, со ссылками на те же источники («...всему бо есть творец Бог, а не Род»). От себя он добавляет, в подтверждение наличия у славян монотеистического Божества, цитаты из Прокопия Кеса-

рийского и Гельмольда из Босау. Из первого возникшего существа, в свою очередь, образуются социальные страты:

Оттого у нас в земле цари пошли –
 От святой главы от Адамовой,
 Оттого зачались князья-бояре –
 От святых мощей от Адамовых,
 Оттого крестьяне православные –
 От свята колена от Адамова [5 с. 119].

Древнеславянское общество оказывается органицистским, представляющим из себя единое тело. К тому же, легко обнаруживая параллель с индийским мифом о Пуруше, Прозоров выводит из этого стиха и существование кастовой системы. В подтверждение этой идеи используются и тексты былин. Например, Добрыня, отказывающийся жениться на спасенной от змея княжне:

Вы есть нынче роду княженетского,
 Я есть роду крестьянского,
 Нас нельзя назвать же другом да любимым [5 с. 122].

Также он пытается проиллюстрировать этот тезис спором между богатырями о том, кто должен ехать биться с Жидовином, который решается апелляцией к происхождению того или иного претендента.

Еще одной характерной чертой древнеславянского общества, с точки зрения Прозорова, является расовое мышление. Не в одной его книге встречается сетование на то, что некоторые люди верят в «распространенное заблуждение, что смешанная кровь улучшает качества человека» [5 с. 333]. Его огорчает, что в отечественном правом дискурсе еще со времен славянофилов почвенничество, а не принцип крови, оказывается во главе угла.

Писатель выделяет три основные группы инородцев, представленные в былинах: белых индоевропейцев (земля Ляховецкая, земля Поморьянская, земля Тальянская), восточные народы (Золотая Орда, Турец-земля, царство Задонское) и финно-угров. Затем он анализирует былинные тексты, выискивая в них две основные темы – войну, которая означает враждебность, и матримониальные отношения, которые говорят об этнорасовой приязни. Войны со степняками оказываются основной темой былин, а в отношении Запада он обнаруживает множественные примеры «брачных» отношений (невеста Дуная из Ляховецкой земли, невеста Свя-

тогора – из Поморьянской, Илья Муромец и тальянская вдова). Матримониальные связи с представителями востока наоборот табуированы, откуда многочисленные примеры самоубийств славянок, связанных со стремлением не попасть в руки инородцев. По мнению Прозорова, это табу распространяется и на связи с финно-уграми, что он иллюстрирует отказом девушки из баллады «Гибель полонянки» выйти за мордвина, перевозившего ее через реку [6]. Все это в дискурсе автора обозначается как здоровое «расовое чутье» [5 с. 413]. Нельзя не обратить внимание на тот факт, что подобные взгляды выводят Прозорова за рамки классического европейского национализма, возникшего в XVIII в. и роднят с колониальным расизмом, с присущими ему псевдоаристократизмом и «солидарностью между белыми» [7 с. 252].

Византия тоже оказывается среди сил, враждебных славянам. Прозоров упоминает былинку «Богатырское слово» как пример «...отношения русов к Византии и ее кочевникам боголюбивичам, прикармливавшим и науськивавшим на Русь и Киев хищных тугаринов змеевичей и идолов скоропеевичей» [5 с. 231]. Вообще, Византия приобретает местами inferнальные черты. Описывая поездку русского посольства в Константинополь, писатель утверждает, что «...язычникам ароматы порта могли навеять мысли о сказочной Смородине – реке, отделявшей мир людей от владений Кошея, Чуда-Юда и прочей нежити» [5 с. 200].

Географически «утопия» Прозорова в точности не определена, поскольку, как историк, он все же описывает историческую, а не вневременную реальность, в которой территории, занимаемые народами, переходят из рук в руки в результате войн и миграций. Однако определенный сакральный центр у нее есть – это остров Рюген, отождествляемый с Буяном из заговорных формул, «святыня святынь славянского язычества» [8 с. 335]. Хронологически «золотой век» славян не ограничивается в прошлом, растворяясь в общинноевропейской истории, зато можно выделить примерный момент его завершения – 60-е гг. XII в., когда было разрушено капище на Арконе. Такой взгляд на время является характерным для националистических дискурсов, ведь, как пишет Б. Андерсен, «нации... всегда как бы выплывают из незапамятного прошлого» [7 с. 54]. Имеющему место в истории процесс угасания славянской языческой культуры Прозоров находит обоснование в традиционалистском инволюционизме: «Либо ты веришь в прогресс – либо исповедуешь культ предков. Тут уж одно из двух. Прогрессизм и язычество – несовместимы. Тот, кто утверждает, что совмещает их, лжет или заблуждается» [8 с. 52].

Слово «новый», по мнению Прозорова, связано с «навбим» миром, миром тьмы и мертвецов. Он приводит в подтверждение наличия подобных взглядов у славян поговорку: «Были люди божики... теперь – пыжики, а будут – тужики; эти петуха впятером резать будут» [8 с. 51]. Кроме того, он упоминает народное этимологическое представление о том, что мир утверждён на четырех огромных рыбах, которые уплывают постепенно, одна за другой, и «...мир... все больше погружается в хляби тьмы» [8 с. 51]. Он проводит параллель между этими мотивами русского фольклора и историсофскими системами индуизма и древней Греции (Гесиод), где эпохи сменяют друг друга и одна становится хуже другой. Современность он воспринимает, соответственно, как «железный век» и «кали югу». Наконец, он часто привлекает образы из скандинавской мифологии, утверждая, что христианская церковь воспринималась северянами как корабль Нагльфар, а Иисус Христос – как трикстер Локи, тем самым ее появление на историческом горизонте становится признаком Рагнарёка [5 с. 173].

На уровне конкретных исторических тенденций упадок языческой славянской утопии связывается как с внешними, так и с внутренними факторами. Внутренним фактором оказывается в очередной раз заимствованная из традиционализма Генона идея «кшатрийского бунта» [9 с. 65–69], хотя само словосочетание в книгах писателя не обнаруживается. Восстание военной элиты против духовной происходит в результате нарушения табу, на которых строится общество – то есть принципов кастовости и расовой чистоты. Так, например, польский князь Мешко принимает христианство и низвергает авторитет волхвов, поскольку происходит из рода крестьянина Пяста, а князь Владимир делает то же самое на Руси, поскольку он, по мнению Прозорова, слепо доверяющего авторитету Емельянова и Добровольского (Доброслава), был сыном Святослава от хазарской рабыни, а значит полукровкой. Внешний враг – иудео-христианская культура, некий совокупный «юг», противостоящий языческому «северу». Поскольку Прозоров придерживается инволюционистского взгляда на историю, то основной объект его критики, Хазарский каганат, приобретает черты общества Модерна:

Одинаковые дома. Одинаковые украшения. Одинаковая посуда. Одинаковое оружие и орудия мирного труда. И опять просятся на язык слова XX века: массовое производство, рынок, унификация, стандарт [5 с. 248].

Оглянитесь на завершённый портрет. Посмотрите, сколько знакомого людям нашего времени. Тут и замаскированная под демократию

власть финансовых корпораций, и оруэлловское «равенство» народов и вер («но некоторые равнее...»); тут и наемная армия, тотальная война, геноцид; тут и апартеид, и идеи национально-расового превосходства; террор и интрига как основные средства политики; массовое, ориентированное на рынок производство, порождающее стандартизацию жизни.

Когда-то советские журналисты любили оборот «логово реакции». Хазарский каганат достоин имени логова прогресса [5 с. 249–250].

Именно враждебность славян к притеснявшим их хазарским иудеям, по мнению писателя, отражена в былинных образах Чуда-Юда, богатыря Жидовина, Царица-Кошерица (в авторской орфографии Прозорова – *Кошерице*) [5 с. 251] и даже Идолица Поганого (у Прозорова – *Иудоллице Коганое*) [5 с. 272]. Мечь хазарам за иго, показывающая особенно презрительное отношение славян к ним, по мнению Прозорова, показана в былине «Федор Тырянин»:

Расступалася Мать Сыра Земля
 Как на все четыре стороны.
 Пожирала в себя кровь жидовскую,
 Жидовскую, басурманскую,
 Царя иудейского [5 с. 286].

Таким образом, идеальное языческое общество в представлении Л.Р. Прозорова построено следующим образом: это органическое сообщество, строго иерархическое, состоящее из каст, напоминающих индийские, настроенное радикально против экзогамии в отношении восточных народов. Это общество, в силу принципа инволюционизма, господствующего в сакральном времени язычества, постепенно приходит к упадку в результате нарушения принципов, на которых оно зиждется, и козней враждебных сил. Тем не менее, поскольку языческое время циклично, Прозоров приветствует то, что «...крепкие славянские парни бреют наголо головы, словно дружинники Святослава, татуируют руки, как и они, и называют голубоглазых сынишек в честь последнего полубога Руси» [5 с. 502]. Читатели Прозорова тем самым становятся вровень с древними кшатриями, а сам автор, в конструируемой им реальности, оказывается брахманом – неслучайно он особо чтит бога Велеса и акцентирует внимание на его роли покровителя волхвов.

Необходимо отметить характерные особенности подачи материала Л.Р. Прозоровым. Во многих случаях, когда речь заходит о достаточно дискуссионных вопросах, он предлагает лишь одну вер-

сию из многих. Так, например, теория о главенствующей роли бога Рода многократно критиковалась в исследовательской литературе. Да и сама методология, используемая Прозоровым, а именно сравнительно-исторические параллели (например, с балтским Диевасом), может привести к совершенно иным результатам, чем в его книгах. Род представлен у Прозорова как *deus otiosus* славянского язычества, таким же был и балтский Диевас. Однако культ Рода и рожаниц был включен в годичный цикл народных религиозных практик, в то время, как к *deus otiosus* обращаются лишь в крайнем случае. Большинство исследователей славянского язычества пишут о том, что Род был божеством, отвечавшим за судьбу новорожденного, в то время как Диевас это «бездеятельный небесный бог» [10 с. 249]. К тому же в древнерусском обществе культ Рода и рожаниц был распространен среди женщин, а в архаических обществах нередко сущность верховного «праздного» Бога раскрывается только мужчинам, прошедшим возрастную инициацию. Вероятнее всего, место этого божества у славян занимал Дий, связанный с Диевасом даже лингвистически.

Акт творения, представленный в «Голубиной книге», является далеко не единственной народной версией происхождения мира. Широко распространен сюжет о дуалистической космогонии, где дьявол помогает Богу достать землю со дна мирового океана. Невозможно с уверенностью сказать, какой миф о творении превалировал в дохристианский период среди славян, но Прозоров сознательно выбирает тот вариант, который ближе к индуистскому мировоззрению, с которым он постоянно проводит параллели.

Кастовое деление древнеславянского общества противоречит многим примерам из былин, которые приводит сам Прозоров. В процитированном отрывке с отказом Добрыни жениться на княжне это можно с легкостью заметить, ведь Добрыня «роду крестьянского», но является богатырем, то есть представителем воинского сословия. Также постулируемое Прозоровым расовое мышление у древних славян не оказывается очевидным, даже если мы обратимся к приводимым цитатам из фольклора. Очевидно, что степняки оказываются врагами славян, а славянки девушки предпочитают самоубийство полону, но неприязнь к чужакам совершенно не обязательно мотивирована расовой принадлежностью. Причиной может быть и религиозная неприязнь, неприятие чужих моральных принципов, чужой культуры. По понятным причинам само слово «раса» отсутствует в былинах. Зато иногда в них можно встретить призывы к своего рода этнической «терпимости», например, в былине «Илья Муромец и Соловей-разбойник», где родители наставляют Илью:

Бог тебя благословит, наше чадо милое,
Поезжай ты, наш Илеюшко, во стольный Киев-град,
Злом не мысли на татарина,
А тем паче на крестьянина [11 с. 77].

Антисемитизм, который писатель пытается найти в былинных текстах, вряд ли на самом деле был свойственен славянам в дохристианский период, поскольку у них не было причин отличать рядовых жителей Хазарского каганата от иудейской элиты, в отличие от современных представителей праворадикального дискурса, чья идеология подпитывается легкодоступными в современном информационном пространстве пересказами «кровавого навета». Его попытка показать особое презрение славян к хазарам через отрывок из «Федора Тырянина» не выглядит убедительной, если учесть, что похожий стиль изложения применяется и безотносительно еврейства или Хазарии, например, в связи с победой Добрыни над Змеем:

«Росступись-ко, матушка сыра земля,
На четыре росступись да ты на четверти!
Ты пожри-ко эту кровь да всю змеиную!»
Росступилась тогда матушка сыра земля,
Пожрала она кровь да всю змеиную [11 с. 73].

Этот момент в творчестве Прозорова нельзя не признать анахронизмом, переносящим идеологический конфликт из современного мира в древнеславянскую историю. Появление этого анахронизма вызвано, вероятнее всего, использованием идей интегрального традиционализма. Иудеи оказываются носителями ценностей грядущего Модерна, разрушающего традиционалистский «золотой век».

В конечном итоге приходится признать, что как в вопросах методологического характера, так и в плане выбора фольклорных источников и цитат из них Л.Р. Прозоров крайне избирателен. Нетрудно заметить, что представленное им в статьях и книгах идеальное славянское общество выглядит скорее как мифологический образ, нежели серьезная репрезентация прошлого. Необходимость в подобном образе возникает перед современными неоязычниками постольку, поскольку их мировоззрение ориентировано на возрождение языческого «золотого века», но невозможно возродить то, что ты плохо себе представляешь. Неоязыческая утопия Прозорова обладает целым рядом черт, характеризующих фашизм в широком смысле, «ур-фашизм», как его обозначил У. Эко. Из перечисленных им четырнадцати признаков, социальный идеал исследуемого

автора включает в себя половину: культ традиции, неприятие модернизма, расизм, опора на социально фрустрированных сограждан (молодых националистов), неприязнь к пацифизму, популистский элитаризм, антидемократизм. Хотя, как пишет У. Эко, достаточно наличия даже одной такой характеристики, «чтобы начала конденсироваться фашистская туманность» [12 с. 83].

Литература

1. Лев Прозоров (Озар Ворон) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.perunica.ru/ozar/900-lev-prozorov-ozar-voron-knigi.html> (дата обращения 14 апр. 2018).
2. Шнирельман В.А. Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. М.; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2012. 312 с.
3. Интервью с Озаром [Электронный ресурс]. [URL: <https://www.perunica.ru/ozar/1112-intervyu-s-ozarom.html>] (дата обращения 14 апр. 2018).
4. Сэджвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 536 с.
5. Прозоров Л.П. «Иду на вы!»: Подвиги Святослава. М.: Яуза-пресс, 2013. 512 с.
6. Озар Ворон. Раса и этнос в былинах [Электронный ресурс]. URL: <http://www.perunica.ru/ozar/1398-rasa-i-yetnos-v-bylinax.html> (дата обращения 14 апр. 2018).
7. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.
8. Прозоров Л.П. Как утопили в крови Языческую Русь: Иго нового Бога. М.: Яуза-пресс, 2015. 352 с.
9. Генон Р. Духовное владычество и мирская власть. М.: Беловодье, 2015. 208 с.
10. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. М.: Академический проект, 2014. 382 с.
11. Российская история в зеркале русской поэзии: Русь Рюриковичей в былинах и песнях. М.: Наука, 2011. 517 с.
12. Эко У. Пять эссе на темы этики. М.: Астрель: CORPUS, 2012. 192 с.

References

1. Lev Prozorov (Ozar Voron) [Internet]. [data obrashcheniya 14 Apr. 2018]. URL: <http://www.perunica.ru/ozar/900-lev-prozorov-ozar-voron-knigi.html> (In Russ.)
2. Schnirelmann V. The Myth of the Khazars and Intellectual Antisemitism in Russia. Moscow; Ierusalim: Mosty kul'tury, Gesharim Publ.; 2012. 312 p. (In Russ.)
3. Interview with Ozar [Internet]. [data obrashcheniya 14 Apr. 2018]. URL: <https://www.perunica.ru/ozar/1112-intervyu-s-ozarom.html> (In Russ.)

4. Sedgwick M. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.; 2014. 536 p. (In Russ.)
5. Prozorov LR. "I'm coming after you!": Svyatoslav's feats. Moscow: Yauza-press, 2013. 512 p. (In Russ.)
6. Ozar Voron. Race and ethnos in epics [Internet]. [data obrashcheniya 14 Apr. 2018]. URL: <http://www.perunica.ru/ozar/1398-rasa-i-yetnos-v-bylinax.html> (In Russ.)
7. Anderson B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Moscow: Kuchkovo pole Publ.; 2016. 416 p. (In Russ.)
8. Prozorov LR. How Pagan Rus was drown in blood. Iron heel of the new god. Moscow: Yauza-press Publ.; 2015. 352 p.
9. Guenon R. *Spiritual Domination and Temporal Power*. Moscow: Belovod'e Publ.; 2015. 208 p. (In Russ.)
10. Eliade M., Culianu I. *The Eliade Guide to World Religions*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.; 2014. 382 p. (In Russ.)
11. *Russian history in the mirror of Russian poetry: Rus of Rurikovich in epics and songs*. Moscow: Nauka Publ.; 2011. 517 p. (In Russ.)
12. Eco U. *Five moral pieces*. Moscow: Astrel' Publ.; Corpus Publ.; 2012. 192 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Никита А. Кутявин, аспирант, Удмуртский государственный университет, Ижевск, Россия; Россия, Ижевск, 426034, ул. Университетская, д. 1; nikitakutyavin@yandex.ru

Information about the author

Nikita A. Kutuyavin, postgraduate student, Udmurt State University, Izhevsk, Russia; bld. 1, Universitetskaya st., Izhevsk, 426034, Russia; nikitakutyavin@yandex.ru

Религиозно-мифологические представления и практики

УДК 82(477)-343

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-126-138

Специфика представлений о планетниках в Карпатском ареале конца XIX – начала XX в.

Мария-Валерия В. Моррис

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации,
Москва, Россия, maire.morris87@gmail.com*

Аннотация. В статье предпринимается попытка провести типологический анализ представлений о планетниках в Карпатском ареале конца XIX – начала XX в. Опираясь на данные собраний полевого материала членов Научного общества им. Т. Шевченко, автор рассматривает былички о планетниках как реализацию сюжета о борьбе двух сторон, где планетник может выступать либо как защитник от градовых туч, либо, напротив, как навлекающее ненастье существо (в противоположность безличной, никак не демонологизируемой стихии), либо в обеих ролях сразу – в зависимости от того, к какому классу персонажей он относится типологически. Отмечая своеобразие карпатского материала по сравнению со смежной польской и южнославянскими традициями, автор проводит типологическую классификацию представленных в полевых материалах начала века персонажей-планетников (рядовые члены сообщества, прибегающие к общеизвестным апотропеическим средствам; магические специалисты; собственно демонологические персонажи) и приходит к выводу о возможном происхождении типологических вариантов планетника не от одного исходного инварианта, а, может быть, напротив, результатом сближения инвариантов, изначально различных и типологически, и диалектологически. Именно дальнейший диалектологический анализ карпатского материала ставится автором во главу угла дальнейших исследований.

Ключевые слова: Карпаты, украинский фольклор, апотропеическая магия, гроза, градовые тучи, славянская демонология, славянская мифология

Для цитирования: Моррис М.-В.В. Специфика представлений о планетниках в Карпатском ареале конца XIX – начала XX в. // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 126–138. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-126-138

Beliefs concerning *planetniks* in the Carpathian region at the end of the 19th – beginning of the 20th century

Mariya-Valeriya V. Morris

*The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia,
maire.morris87@gmail.com*

Abstract. In the article, an attempt is made at a typological analysis of Carpathian beliefs regarding planetniks at the end of the 19th – beginning of the 20th century. Based on the field materials collected by members of the Shevchenko Scientific Society, the author considers bailichkas about encounters with planetniks as realization of a plot about struggle of two parties against each other, where a planetnik might act either as the protector from hailstorms or, on the contrary, as a creature (in contrast to the impersonal, non-demonized element) bringing the storm forward, or as both – depending upon the class of characters it belongs to typologically. Remarking upon the peculiarities of Carpathian data in comparison to the neighboring Polish and Southern Slavic traditions, the author performs a typological classification of planetnik characters as found in the field data from the beginning of the 20th century (ordinary members of the community using common apotropaic magic; professional witch doctors; demonological characters *sui iuris*) and concludes that the typological variants of the planetnik might not come from a single original invariant but be, on the contrary, the outcome of the convergence of the invariants originally differing both typologically and dialectally. It is the dialectological analysis of Carpathian data that is proposed by the author as the cornerstone of their further study.

Keywords: the Carpathians, Ukrainian folklore, apotropaic magic, storm, hailstorms, Slavic demonology, Slavic mythology

For citation: Morris M-VV. Beliefs concerning *planetniks* in the Carpathian region at the end of the 19th – beginning of the 20th century. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;9:126-38. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-126-138

Введение

Планетникам (в Карпатском ареале в основном известным как *хмарники* или же *градивники*, *бурильники*) традиционно уделялось достаточно внимания в исследованиях украинской низшей мифологии, к примеру, сборниках полевого материала XIX – начала XX в. – на них в основном и будет опираться настоящий очерк (различные тома львовского «Этнографического сборника», собрание М. Драгоманова и др.). Однако, рассматривая труды членов Научного общества им. Т. Шевченко (далее – НТШ) и других исследователей, мы можем отметить, что, приводя обширный корпус нарративов, в которых участвуют планетники, они не вдаются в подробности типологического анализа. Именно в попытке приблизиться к таковому или, по крайней мере, поставить ряд актуальных для него вопросов, в свою очередь, и состоит основная цель настоящей статьи.

Итак, планетник, он же хмарник, представляет собой мифологический персонаж, чья основная функция – бороться с грозowymi и градowymi тучами, либо направляя их на определенную территорию, либо, напротив, спасая от них село.

Мифологическая ситуация, к которой принадлежат планетники, представляет собой сюжет о борьбе двух сторон – персонажу, отгоняющему тучу от поселения, противостоят сами тучи и непогодные явления, которые, в свою очередь, могут осмысляться двояко: либо как попросту природное явление, либо как результат деятельности «разводящего» их по небу мифологического персонажа (магического специалиста либо демонического существа).

При этом типологически ситуация отгона делится на три вида:

1) с тучей справляется любой член сообщества, применяя общеизвестные апотропеические средства. В этом случае он борется с тучами как с частью общих сил природы, никак не демонологизируемых;

2) отгон туч делегируется магическим специалистам – профессионалам. Противник (туча) может осмысляться либо как часть сил природы, либо как мифологический персонаж (особое демоническое существо или же такой же магический специалист);

3) отгон туч делегируется демоническому существу.

Сразу отметим, что третий вариант – когда персонаж, отгоняющий тучи, осмыляется как существо демонической природы – в карпатской традиции не встречается, что отличает ее от польской и южнославянских традиций. «Борцами» с ненастьем в карпатском материале выступают всегда либо простые люди, вооружившиеся апотропеическими средствами, либо магические специалисты.

Рассмотрим эту классификацию подробнее.

Планетник отгоняет тучу

В нарративах, где отгон туч связывается с общеизвестными апотропеическими практиками, в роли планетника может выступить любой член сообщества. Исполнение апотропеической функции в таких текстах привязано к предметному коду апотропея – к примеру, хлебу, соли и освященным ножу и скатерти:

...шоб град не випав, або грім, шоб, борони Боже, де часом не вдарив, – то скоро є скатерка, шо сім літ що року на великдень її посвящали, тею скатеркою тра хутній стола застелити, і тра, шоб був ніж сім літ свчаний: того ножа покласти на столі і покласти хліб, і сіль...

...чтоб град не выпал, или гром чтоб, сохрани Боже, где часом не ударил – быстро [достаётся] скатерть, что семь лет по году [подряд] на Пасху освящали, той скатертью нужно углы стола застелить, и нужно, чтоб был нож семь лет освящавшийся: тот нож положить на стол и положить и хлеб, и соль... [1 с. 24].

Перед нами апотропеическая ситуация, задействующая семантическую модель отгона опасности; железные предметы традиционно обладают в славянской (и не только) традиции отгонной семантикой [2 с. 115], также апотропеической является сама семантика острого. Аpellияция к сакральному (нож непременно должен быть освящен) также типична для апотропея, построенного на семантике отгона, – ср. с польским заговором, в котором градовые тучи должна отогнать святая Варвара [2 с. 119]. Хлеб использовался в качестве оберега от градовой тучи (в попытке задобрить ее кормлением) и у южных славян [2 с. 194]; не будем забывать и о колоссальной семантической нагруженности хлеба и соли как символов жизни и плодородия. Отметим также, что в некоторых нарративах для апотропея-отгона применяется выкидывание на двор сельскохозяйственной утвари – рогача, кочерги, лопаты, вполне типичное для славянской традиции [2 с. 116].

Также маркированным предметом выступает палка, которой нужно разнять жабу и гадюку; экстраординарное событие путем магии подобия сообщает особые свойства и инструменту – как гадюку отогнали от жабы, так и от желаемой территории отгоняются тучи:

...гадина їст жбибу і вона пищїт; та як хто озме палицу тай разборонит, то тоў палицў, кажут, шо мож хмари відгонитї.

...гадюка ест жабу и она пищит; так если кто возьмет палку и разнимет, то той палкой, говорят, что может тучи отгонять [3 с. 219].

При этом такому «планетнику по необходимости» не противостоит никакой демонической фигуры: туча в таких текстах осмысливается исключительно как неблагоприятное атмосферное явление, за которым не стоит ничьей личностной воли.

Куда чаще маркированным элементом апотропеической ситуации выступает не только и не столько предмет, сколько оператор – магический специалист. Согласно бытовавшим на Карпатах представлениям, магический специалист такого рода мог быть либо «ученым», либо «прирожденным». При этом «ученый» хмарник, если уж ему удалось овладеть соответствующим искусством, намного превосходит «прирожденного»:

То йи такі природжені хмарники, що він до того знає. <...> Наколи хмара надійшла начиста з градом... <...> ...то він зараз лиш рукою кине, покаже ї дорогу и і справит ї на друге село. А також йи такі люте, що і без природженого потрафит. Зараз як надійде нечиста хмара... <...> ...віносьи на двір свічену шутку, сіль, образ і той ї відверне в йіячий бік, так вона забирає сі далі.

Это есть такие природженные хмарники, что он до того знает. <...> Когда бы туча не подошла нечистая с градом... <...> ...то он сразу лишь рукой махнет, покажет ей дорогу и отправит на другое село. А также есть и такие лютые, что и без природженного сумеют. Сразу как подойдет нечистая туча... <...> ...выносят на двор освященную скатерть, соль, икону и тем и отвернет ей в бок, так она забирает себе дальше [3 с. 220].

Как можно видеть, в вышеприведенном тексте ученый хмарник вынужден, в отличие от природженного, оперировать предметным кодом апотропея, однако, будучи «ученым», применяет тот с более впечатляющим результатом. К тому же оператор уже явно выделен из общего круга членов сообщества и воспринимается именно как «хмарник» – иными словами, статус исполнителя как магического специалиста становится обязательной предпосылкой успешного использования апотропея.

Также в этом тексте интересен тот факт, что туча определяется как *нечистая* – хотя никакого существа, стоящего за ней, не персонифицируется, ей придается явно негативный и семантически нагруженный дескриптор. Запомним это на будущее.

Хмарник – магический специалист всегда маркирован. В качестве маркера может выступать как сугубо внешний признак (например, хмарник описывается как чернявый, мрачный человек [4 с. 253]), так и социальный статус – хмарники зачастую описываются как приближенные к пану или ксендзу. Маркеры иноэтнично-

сти / иного социального статуса часто связываются в украинской, да и вообще в славянской традиции с нечистой силой; близость к господскому двору либо к польской культуре подчеркивает близость описываемого к сфере колдовского (как мы увидим ниже, прямой контакт с нечистой силой нередко входит в непосредственные обязанности хмарника).

Интересен финал одной из быличек о хмарнике, где конюх, молодой человек лет пятнадцати, отворачивает град от полей:

... а він хлопцьи до двора, тай го перебрали, ўже го ўввили від коний тай зробили з него такого паничи, ўже більще не буў при коньох.

... а того паренька ко двору забрали, уже его увели от коней и сделали из него такого панича, уже больше не был при конях [4 с. 252].

Как мы видим, из магического специалиста, узнав, что он таковым является, «делают панича» – то есть в сюжете, где функция персонажа диахронически первична, а не постулируется одновременно с «отчуждающим» маркером, последний так или иначе вводится постфактум (и более того, эксплицитно постулируется как следствие функции персонажа как магического специалиста).

Говоря о магических специалистах, следует отметить, что сочетание функций хмарника и религиозного специалиста не только известно традиции, но и весьма частотно. Как уже упоминалось выше, хмарники могут служить ксендзу; например, наемный работник у ксендза, известный хмарник, не только не скрывает своего таланта от нанимателя, но и становится объектом похвалы – ксендз, когда съехавшиеся к нему в гости другие священники выражают неверие в то, что некто может превозмочь «божі силї», бьется об заклад, что хмарник докажет их неправоту. В самом деле, насмехавшиеся над хмарником «чужие» ксендзы проучены весьма жестоко – дубрава, на которую просили в целях эксперимента навести бурю, была практически вся вырвана с корнем [3 с. 221].

Однако нередко сами ксендзы выступают в роли хмарников:

Як небіщик ксьондз Стрийский ў Топоріўцех умер, дуже вітер буў і тучьи – бурьи, бо вони знали відвертати тучу...

Та от такі ксьонц оцей Михайлецкий, то такі годен відвертати хмару...

Как покойник ксендз Стрийский в Топоривцах умер, сильный ветер был и тучи – бури, потому что он знал отворачивать тучу...

Да вот такой ксендз Михайлецкий, то такой годен отворачивать тучу... [3 с. 223]

Иде, иде лісом, аж дивит сї – читає съвещеник книжку... А тот стаў за дерево и дивит сї. Дивит сї, аж тот съвещеник читає, читає – а то над озером він читає – а то озеро зачало поволи клеґати; зачела пінка бути... <...> ...Съвещеник каже: <...> пускати бурю на село...

Идет, идет лесом, и видит – читает священник книжку... А тот встал за дерево и смотрит. Смотрит, как тот священник читает, читает – а это над озером он читает – а это озеро начало волноваться, пошло пениться... <...> ...Священник говорит: <...> ...пускать бурю на село... [5 с. 121]

Как можно предположить, здесь проявляется не только общая тенденция народной культуры к наделению Другого демонологическими (в секулярном безоценочном смысле слова) свойствами, но и влияние польской традиции. Так, положительная связь планетников с церковной атрибутикой (в частности, колокольным звоном) хорошо известна в Польше, и этот же мотив встречается и среди рассматриваемых нами карпатских текстов. Ср. польские данные:

...звонили в лоретанский колокол, широко известный в католицизме и в православии, специально освященный против гроз, звук которого представляет собой молитву. Причем звонить следовало беспрестанно, поскольку перерыв мог вызвать месть планетника и внезапное градопадение... <...> ...в Бескиде Высовым думали, что звон придает планетникам сил, чтобы отгонять тучи [6 с. 9, 12].

И карпатский текст:

...коли показує ся градова хмара... <...> ...зараз треба бігти на дзвіницю і дзвонити. Є такі дзвони, що розбивають градову тучу.

...если покажется градовая туча... <...> ...сразу надо бежать на звонницу и звонить. Есть такие звоны, что разбивают градовую тучу [7 с. 161].

Следует также отметить, что атрибутом хмарника, даже не облеченного саном, может выступать знание службы Божьей, а богослужебные песнопения играют роль апотропея, как и колокольный звон:

Кажут, шо він знає піў служби божої; та як захоче відвертати, то говорит уперед тої піў служби.

Говорят, что он знает, [как] петь службу божью; и как захочет отвернуть, то говорит, наперед того пел службу [5 с. 125].

Апотропей в исполнении хмарника в чрезвычайной степени опирается на вербальный и акциональный код. Помимо «однолетних прутьев», стеблей соломы и прочих апотропеических предметов, хмарники практически всегда полагаются на слова и жесты, в особенности – на слова (и здесь мы встречаем, например, искажение молитвы «Отче наш» как собственно текст заговора):

...але виджу, що махає руками і промовийи.

...но вижу, что машет руками и приговаривает [3 с. 223].

Вни якось говорят пацір від кінця тай шче приговорюють щось.

Они как-то говорят «патер» с конца да еще приговаривают что-то [4 с. 252].

...бурівник вийшоў напротиў тих хмаріў, пирихристиў їіх і примовиў до них...

...бурильник вышел напротив тех туч, перекрестил их и примолвил им... [4 с. 253]

Однако встречается и нарратив, в котором хмарник покидает свое брненное тело и непосредственно вступает в конфликт со своим противником, ведущим бурю:

Кажут, шо низ него душе виходит. Як бурі наїйде, то він легає на землю и тогда душе из него виходит и иде у облаки тай завертає тих, шо ведут бурю.

Говорят, что из него душа выходит. Как буря найдет, то он ложится на землю и тогда душа из него выходит и заворачивает тех, что ведут бурю [5 с. 124].

Планетник наводит тучу

Планетник – магический специалист в карпатской традиции может выступать не только в качестве оператора апотропея, но и в качестве персонажа, нагоняющего градовые тучи:

...було два хмарники. Йиден другому хтіў нагнати хмару і казаў дзвонити ў дзвони на ту хмару. Хмара пішла на того обісты хмарника-другого. Він зачыў назад і завергати...

...было два хмарника. Один другому хотел нагнать тучу и сказал звонить в колокола на ту тучу. Туча пошла на тот двор хмарника-другого. Он начал назад ее заворачивать... [3 с. 223–224]

...один градівник відвернувши від свого села, наверне на друге, розумієть ся, де слабший градівник, і часом «віпре сі один на другим, моцуют сі: той хоче від свої гміни відвернути, а той від свої тай котрий душий, то переможе...

...один градивник, отвернув от своего села, навернет на другое, разумеется, где градивник слабее, и порой «упрется один в другого, меряются силой: тот хочет от своей гмины отвернуть, а тот от своей, и который сильнее, тот победит...

У нас була такі така, шо знала відвертати бурю <...> Тай так відвертала, шо такі відвернула, але уже из того таки пішла и зі сьвіта... <...> ...ї тот другий зробиў, загнаў ї такой туман у голову, шо она ніц не розуміла – и потому умерла...

У нас была такая, что знала отворачивать бурю <...> И так отворачивала, что таки отвернула, но уже из-за этого таки ушла и со свету... <...> ...ей тот другой сделал, загнал ей такой туман в голову, что она ничего не понимала – и потому умерла... [5 с. 124]

Также наводить тучу могут и собственно демонологические персонажи (как уже говорилось, в отличие от польской и южнославянских традиций, они только наводят ненастье, но не помогают от него защититься). В такой роли может выступать, во-первых, *нечистый*:

...то за того гради бють – нечисті духи.

...это за то грады бьют – нечистые духи [3 с. 224].

Градом кидає нечистий.

Градом кидает нечистый [7 с. 161].

Як Чорнокнижники «дочитают» ся, шо вода в озері замерзне, тоді «збігнут сі ти Осинаўци и січут лід на крупы, а ти гіти, шо родят ся неживі, хапают тото у шкірені міхи и несут у хмари»...

Коли вже все вилаштують у хмари, тоді Чорнокнижник пускає Осинавця до сего призначеного і він «веде бурю»; він «комендирує», а інші сіють град.

Как чернокнижники дочитаются, что вода в озере замерзнет, тогда «сбегутся те осинавцы и секут лед на крупы, а те дети, что рождаются неживыми, набирают то в кожаные мехи и несут в тучи»...

Когда уже все перетаскают в тучи, тогда чернокнижник пускает осинавца до этого назначения и он «ведет бурю»; он «командует», а другие сеют град [5 с. 121].

Осиновец – это не кто иной, как собственно черт/демон, обычно пребывающий в осине [8 с. 552]. К тому же здесь мы встречаем и других демонологических персонажей, которые связываются традицией с управлением градовыми тучами – *мертворожденных детей*. В других нарративах функция ношения града сообщается также и грешным душам [3 с. 224].

Облик польского пана часто выступает в украинском фольклоре визуальным кодом для нечистой силы, поэтому ряд текстов, повествующих о явлении подозрительного шляхтича, который оказывается планетником, ведущим с собой градовые тучи, возможно, также можно причислить к этой категории:

Аж ту нараз сі похмарило, а шляхтич приходит на двері, вітворює двері до коршми...

Как тут сразу стало пасмурно, а шляхтич приходит к дверям, отворяет двери в корчму... [3 с. 222]

Надїздит з перед коршми пан білим конем...

Подъезжает к корчме пан на белом коне... [5 с. 123]

В некоторых текстах персонаж не имеет внешних либо поведенческих маркеров, позволяющих отнести его к нечистой силе / заложным покойникам, однако семантически нагруженные обстоятельства встречи позволяют, так или иначе, маркировать его как иномирное существо – однако вопрос его точной природы, по нашему мнению, остается открытым:

Тай дивит сі, а то на озері сидит 12 людей...

И он глядит, а на озере сидит двенадцать человек... [Впоследствии эти двенадцать человек выдают протагонисту официальную бумагу с подписью – что град на село навели они, а протагонист тут ни при чем.] [5 с. 121]

А ту входить чоловік, тай нікому нічо не каже, лиш до того бідного...

А тут входить человек, но никому ничего не говорит, только тому бедному... [3 с. 222]

При этом отметим, что отношения между двумя магическими специалистами практически всегда будут развиваться по схеме борьбы – вплоть до гибели одной из сторон. Ситуация взаимодействия магического специалиста с демонологическим персонажем также может принимать вид борьбы (см. пример хмарника-двоедушника выше), однако может также строиться и на началах коо-

перации – магический специалист либо управляет демонологическим персонажем (упоминавшиеся выше чернокнижники; один из ксендзов-хмарников [5 с. 121]), либо, по крайней мере, последний вступает с ним в договорные отношения (испрашивание у хмарника дозволения провести тучу определенным путем).

Заключение

Именно это расхождение в допустимых паттернах взаимодействия персонажей позволяет, на наш взгляд, ставить следующий вопрос: какой «вид» планетника в карпатской устной традиции не только более частотен (здесь, безусловно, преобладают магические специалисты), но и более архаичен? Не может ли кластер демонологических персонажей представлять собой не расхождение инварианта на варианты, но, напротив, сближение двух изначально различных инвариантов (к примеру, планетник – нечистая сила / покойник и планетник – персонаж низшей мифологии наподобие фэйри)?

С точки зрения «лоскутности» традиции важен еще географический принцип: подобные персонажи могут наличествовать в соседствующих традициях, и хотя мы и не можем включить диалектологическое исследование в рамки настоящего краткого очерка, важность диалектологического членения для нас очевидна, и дальнейшие изыскания будут посвящены именно диалектологическому анализу.

Таким образом, в попытках ответить на поставленный в заключении вопрос мы предполагаем, во-первых, картографировать рассматриваемый корпус текстов, а во-вторых, привлечь к анализу сравнительный материал из смежных традиций.

Возможно, это позволит прийти к некоторым выводам, до того неочевидным.

Автор выражает почтительнейшую благодарность за критические замечания и помощь в подготовке статьи своему научному руководителю профессору, доктору филологических наук Елене Евгеньевне Левкиевской.

The author expresses her most dutiful gratitude for critical remarks and help in preparing the article for her scientific adviser, the Doctor in Philology, Elena Evgenevna Levkievskaya

Литература

1. Малорусскія народныя преданія и разказы. Сводъ Михаила Драгоманова. Киев: Типографія М.П. Фрица, 1876. 462 с.
2. *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.
3. Етнографічний збірник: Знадоби до української демонології. Т. 2. Вип. 2. Львів: Друкарня Наукового товариства імені Шевченка, 1912. Т. 34. 280 с.
4. Етнографічний збірник: Знадоби до галицько-руської демонології. Львів: Друкарня Наукового товариства імені Шевченка, 1904. Т. 15. 272 с.
5. Матеріяли до української етнології. Видає Етнографічна комісія НТШ. Львів: Друкарня Наукового товариства імені Шевченка, 1909. Т. 11. 139 с.
6. *Гузляк Г.* Планетники в оравских и подхалинских верованиях // Вестник Пермского университета. 2010. Вып. 2 (8). С. 7–15.
7. Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства імені Шевченка. Львів: Друкарня Наукового товариства імені Шевченка, 1898. Т. 5. 266 с.
8. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка) / Под. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. 704 с.

References

1. Малорусскія народныя преданія и разказы. Сводъ Михаила Драгоманова. Киев: Tipografiya M.P. Fritsa Publ.; 1876. 462 с. (In Ukrainian)
2. *Levkievskaya E.E.* Slavic protection charm: Semantics and structure. Moscow: Indrik Publ.; 2002. 336 p. (In Russ.)
3. Етнографічний збірник: Знадоби до української демонології. Т. 2. Вип. 2. Львів: Друкарня Наукового товариства імені Шевченка Publ.; 1912. Т. 34. 280 с. (In Ukrainian)
4. Етнографічний збірник: Знадоби до галицько-руської демонології. Львів: Друкарня Наукового товариства імені Шевченка Publ.; 1904. Т. 15. 272 с. (In Ukrainian)
5. Матеріяли до української етнології. Видає Етнографічна комісія НТШ. Львів: Друкарня Наукового товариства імені Шевченка Publ.; 1909. Т. 11. 139 с. (In Ukrainian)
6. *Guźlak G.* Hobgoblins (planetniky) in beliefs of the Orawa and Podhale regions. *Perm University Herald.* 2010;2:7-15. (In Russ.)
7. Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства імені Шевченка. Львів: Друкарня Наукового товариства імені Шевченка Publ.; 1898. Т. 5. 266 с. (In Ukrainian)

8. Tolstoi NI., ed. Slavic antiquities. The ethnolinguistic glossary. Vol. 3: K (Circle) – P (Quail). M.: Mezhdunarodnye otnosheniya Publ.; 2004. 704 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Мария-Валерия В. Моррис, кандидат юридических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; Россия, Москва, 119571, пр. Вернадского, д. 82, стр. 1; maire.morris87@gmail.com

Information about the author

Mariya-Valeriya V. Morris, LL.M., The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 82, Vernadsky av., Moscow, 119571, Russia; maire.morris87@gmail.com

Культ святых в исламе: социальное пространство мазара

Игорь А. Панков

*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
РАН, Санкт-Петербург, Россия, pankov@almaqam.ru*

Аннотация. Статья посвящена исследованию культа святых в исламе на примере отдельного *мазара*¹ в соответствии с теорией П. Бурдьё, что позволяет преодолеть разрыв между объективистским и субъективистским подходами в исследовании культа святых. В статье описаны ключевые социальные позиции агентов поля культа и определена степень их вовлеченности в производство и воспроизводство практик культа. На примере историй реальных людей показан происходящий в настоящее время процесс превращения поля религии в аппарат поля власти.

Географические названия и имена действующих лиц в этических целях будут опущены, тем более что сюжет, где присутствует борьба за монополию на легитимное осуществление религиозной власти, весьма типичен для разных исторических эпох. Мы назовем наших героев согласно занимаемой позиции в структуре культа одного известного Святого: Имам, Фолбин, Ших, Внук Шиха, Мулла, Девона. Место действия – *кишлак* (сельский населенный пункт) Кишлак.

Ключевые слова: ислам, культ святых, мазар, зиярат, социальное пространство, поле религии, поле культа, социальный агент, ритуал

Для цитирования: Панков И.А. Культ святых в исламе: социальное пространство мазара // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 139–154. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-139-154

© Панков И.А., 2018

¹ *Мазар, зияратгох* (узбек. ‘место паломничества’), *пир* (перс. ‘святой’, а также ‘место, где похоронен святой’) – к этим словам можно относиться как к синонимам, обозначающим могилу святого или место паломничества. *Мазар* чаще используют в научной литературе. *Пиром* называют святилице местные жители Кишлака. В Узбекистане на официальном языке комплекс, включающий усыпальницу святого, называют *зияратгох*.

The cult of saints in Islam. The social space of *mazar*

Igor A. Pankov

*Peter the Great Museum of Anthropology
and Ethnography (the Kunstkamera) RAS, Saint-Petersburg, Russia;
pankov@almaqam.ru*

Abstract. The article is dedicated to the study of the cult of saints in Islam, by the example of a *mazar* in accordance with the theory of Bourdieu, which allows to bridge the gap between the objective and subjective approaches in the study of the cult of saints. The article describes the key social positions of agents of the field of the cult and determines the level of their involvement in the production and reproduction of the cult practices. The process of transformation of the field of religion into the field of power apparatus is shown using the real people stories.

Geographical names and names of agents are omitted, especially since the plot of the struggle for a monopoly on the legitimate exercise of religious authority is very typical for different historical eras. The author calls our agents according to the position taken in the structure of the cult of a renowned Saint: Imam, Folbin, Shih, Grandson of Shih, Mulla, Devon. The place of action is a *kishlak* (a village) Kishlak.

Keywords: Islam, the cult of saints, mazar, ziyarat, social space, the field of religion, the field of the cult, social agent, ritual

For citation: Pankov IA. The cult of saints in Islam. The social space of *mazar*. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series*. 2018;9:139-54. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-126-138

Введение

Культ святых в исламе принято рассматривать как синтез трех элементов: святой как объект мусульманской агиологии, святилище, где находится усыпальница святого, и ритуал поклонения святому. В большинстве случаев этнологи приводят описание *мазара*, исследуют агиографию святого, легенды и мифы, реже – практикуемый в святилище ритуал. Полученная картина оказывается незавершенной, поскольку неясен характер социальных практик и не

раскрыт источник, порождающий существующие практики. Часто вне поля исследования остаются конкретные участники, или агенты культа, с их опытом, религиозной компетенцией, практической деятельностью и инструментами влияния на культ. Парадигма генетического структурализма и инструментальной теории социального пространства П. Бурдьё, по нашему мнению, позволяет наиболее адекватно заполнить эту исследовательскую лауну.

Наша модель исследования выглядит так: поле культа Святого как поле религии социального пространства, ограниченного Кишлаком. Для создания модели поля культа Святого и структуры отношений между позициями внутри этого поля перечислим агентов поля культа в соответствии с их положением в структуре. Иерархия в будущей структуре будет организована по принципу удаления от условного центра культа – назовем его «сакральным центром культа» – по мере снижения значимости в производстве практик культа и влияния на культ. Главная позиция поля культа – это позиция имама, ее занимает Имам. Он является центральной фигурой культа Святого, далее, по мере удаления от центра, значима позиция *фолбин* (гадалка, ворожея), ее занимает Фолбин, она же отвечает за порядок на второй части *мазара*. Третью позицию занимает *ших* (хранитель, смотритель на *мазаре*), потом идет группа из нескольких мулл во главе с заместителем имама Муллой. Далее *представители святых семейств* и другие жители *кишлака*, оказывающие измеримое влияние на культ. На границе условного сакрального пространства культа – самые удаленные и маргинальные группы – коммерсанты и попрошайки.

Основные определения поля культа

Культ Святого существует в непрерывном динамическом жизненном континууме, или, по Бурдьё [1], социальном пространстве, которое, в свою очередь, создается ансамблем подпространств, или социальных полей: это поле политики, поле религии, поле экономики и т. д.

В социологии Бурдьё [1 с. 557] социальное пространство есть, прежде всего, структура социальных позиций. При синхронном рассмотрении поле представляет собой структурированное пространство позиций, которые могут быть исследованы независимо от характеристик занимающих их индивидов, или социальных агентов. В поле культа структурированное пространство позиций мы определяем как синтез формальной организационной струк-

туры предприятия *зияратгох* и неформальной организационной структуры управления культом, в которой некоторые позиции не совпадают.

В поле религии, частью которого является культ Святого, существенное значение имеет величина религиозного капитала агента, которая, по Бурдьё, «заключается в долговременном изменении представлений и практик мирян путем внушения им религиозного *габитуса*² как порождающего принципа любых мыслей, восприятий и действий, согласующихся с религиозным представлением о естественном и сверхъестественном мире» [1 с. 39].

Поскольку носителем силового поля может выступать только социальный агент – единственный предмет социологического исследования, способный самостоятельно производить социальные действия, – то совокупность агентов, наделенных различными и систематически взаимосвязанными свойствами, непосредственно вовлеченных в жизнедеятельность *мазара*, в производство и воспроизводство легенд и преданий о Святом, в формирование религиозных представлений и практик, образует поле культа Святого как поле религии социального пространства Кишлака.

Култ Святого, имеющий два самостоятельных *мазара* с собственной инфраструктурой и структурой агентов, служит достаточно наглядным подтверждением тезиса П. Бурдьё о том, что физическое пространство есть социальная конструкция и проекция социального пространства [2 с. 57]. В удаленной от паломнического маршрута части *мазара* сконцентрированы практики «народного ислама», тогда как в центральной части, где расположена усыпальница святого и администрация, культовая деятельность строго регламентирована.

Практики агентов культа Святого, предопределенные их индивидуальным *габитусом*, согласуются с внутренними стандартами воспроизводства культа и приходящими со стороны вышестоящих инстанций сакральными и секулярными установками в виде негласной или регламентированной стратегии развития в различных областях жизнедеятельности культового предприятия и, в том числе, религиозной деятельности. В то же время сами агенты соз-

²Габитус – продукт истории, порождает индивидуальные и коллективные практики и, следовательно, саму историю, в соответствии с порожденными историей схемами. Он обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом человеке в форме схем восприятия, мышления и действия, более верным способом, чем все формальные правила и все явным способом сформулированные нормы, дает гарантию тождества и постоянства практик во времени [1 с. 45].

дают активный трансформирующий импульс, воздействуя на поле религии. В зависимости от объема капитала и занимаемой в поле религии позиции каждый из них обладает той или иной религиозной властью.

Агенты поля культа

Имам. Центральная часть культового комплекса Святого, где находится усыпальница святого, представляет пространство легитимных практик официального ислама. Культовая деятельность в этой части *мазара* формализована в соответствии с позицией Управления мусульман Республики Узбекистан. Здесь мы наблюдаем, с учетом некоторой региональной специфики, устоявшийся на сегодняшний день стандартный набор культовых практик, вполне типичный для других известных мемориальных комплексов, посещаемых паломниками и туристами в Узбекистане. В этой части также находится администрация *мазара*, *кабрстан* (кладбище) и соборная пятничная мечеть Кишлака, где служит Имам. По сути, он реализует весь корпус установленных духовной и светской властью правил, регламентирующих религиозную, хозяйственную и экономическую деятельность на *мазаре*.

Совокупный капитал Имама в объективированном состоянии можно описать так: он занимает главную позицию в административной схеме предприятия «*Зияратгоҳ Святого*» и главную позицию в поле культа, является имамом соборной мечети и муллою на *мазаре*. Размер его религиозного капитала по сравнению с другими агентами культа самый большой. Однако размер социального капитала и культурного капитала, который был реализован в достижении этого статуса, нам неизвестен.

Экономический капитал, по нашим сведениям, незначителен. Небольшое фермерское хозяйство соответствует общепринятому в сельской местности способу ведения экономической деятельности для обеспечения нуклеарной семьи, состоящей из родителей и детей. Хотя тот факт, что Имам ведет отдельное от родителей и братьев хозяйство, говорит о нем как об экономически независимом агенте, сформировавшем экономический капитал, достаточный для ведения самостоятельного хозяйства.

Для определения величины культурного капитала, который, как известно, связан с воспитанием, легитимным образованием и наличием академических классификаций, мы воспользуемся биографическими данными. Гораздо сложнее дело обстоит с оценкой

социального капитала, находящегося в зависимости от размера сети связей, которые имам может эффективно мобилизовать, и от объема капитала (экономического, культурного или символического), которым, в свою очередь, обладает каждый из тех, кто с ним связан. Отличительной чертой региональной традиции в отношении организации социальных групп является семейственность. Кровное родство и брачные узы связывают группу и лежат в основе накопления и распределения всех видов капитала. Вклад каждого из родственников образует совокупный капитал кровнородственной группы, который позволяет ей занимать в социальном пространстве региона ту или иную позицию. Следовательно, для оценки социального капитала, находящегося в распоряжении Имама, необходимо досконально изучить родственные связи и выяснить, какую позицию занимает кровнородственная группа, к которой принадлежит имам, в религиозном поле региона. В этой связи представляется наиболее важным проведение генеалогического исследования.

Имам закончил медресе, служил муллой в мечетях региона, а сегодня возглавляет крупный культовый объект *зияратох* Святого и является имамом мечети. Образование и карьера вполне типичные для духовного лица среднего уровня в региональной иерархии.

Исследование родословной Имама позволило сделать вывод о существенном влиянии на формирование его религиозных взглядов доктрины суфийского братства *накибандийя-муджаддийя, шейхами* (духовными наставниками, главами суфийских братств) которой были представители его кровнородственной группы.

Итак, совокупный групповой капитал, накопленный ближним кругом родственников в течение ряда поколений, является базовым, начальным социальным капиталом Имама, в дальнейшем позволившем ему занять соответствующую позицию в религиозном поле и социальном пространстве *Кишлака*. Несомненно, пример карьеры Имама демонстрирует успешную стратегию реализации символического капитала кровнородственной группы, у истоков которой стоит фигура *Шейха*. Его биография обладает всеми характеристиками, по которым *Шейха* можно отнести к корпусу святых региона и цепочке *силсилы* (цепи преемственности) *шейхов* братства *накибандийя-муджаддийя*. В карьере Имама прослеживается реализация потенциала, заложенного в принадлежности к «святым» группам, что автоматически включает любых выходцев из них в число потенциальных религиозных лидеров [3].

Таким образом, позиция имама в структурной иерархии поля культа Святого находится в центре. Этому несомненно способствует

совокупный капитал, находящийся в распоряжении Имама, и должность директора зияратгох, которую он занимает. Его влияние на культ является определяющим, мы также видим его потенциал как активного структурирующего агента.

Фолбин. Архаичные практики, входящие в ритуальный корпус народного ислама, возникшие в результате синкретизма традиционных верований и ислама, сконцентрированы в периферийной части сакрального объекта, смотритель которого выполняет, в том числе, и функции *фолбин* (шамана). Фигура Фолбин, ее позиция в неформальной структуре социального поля *мазара* и среди его агентов, по нашему мнению, наиболее противоречива. Занимая официальную должность «смотрителя за чистотой», она, по сути, является неформальным лидером в этой части *мазара*. Вот ряд основных функций, которые она выполняет: следить за порядком, исполнять роль *шиха*, шамана и вести коммерческую деятельность на площадке перед *мазаром*. Фолбин демонстрирует успешную стратегию в экономическом поле: все члены ее семьи заняты в производстве сельскохозяйственной продукции на полях и ведут торговлю товарами религиозного назначения перед входом на культовый объект. По нашим сведениям, свои религиозные компетенции Фолбин сформировала на волне религиозного ренессанса 1990-х гг. Реконструкция, проводившаяся на *мазар*е в начале 2000-х гг., позволила ей организовать культовое пространство в соответствии с практикой *фолбин*, т. е. ею был заново создан *мазар* святого *Бобо* (дедушки), ответственного за «открытие дороги» в делах и различных начинаниях. «*Бобо* не имел никакого отношения к Святому. Где-то он был, но никто не знает где. Его сделали примерно в 2007 г., его придумала Фолбин, чтобы деньги зарабатывать. Она работает на *пире* (святом месте) с 2005 г.» [Инф. 2].

Религиозно-магический комплекс практик народного ислама, который представляет Фолбин, стал публичной практикой на могилах святых сразу после обретения суверенитета Узбекистаном. С наступлением независимости в 1991 г. одним из первых был принят закон «О свободе совести и религиозных организациях», который официально легитимировал деятельность *фолбин*. Но в 1998 г. в закон вносятся поправки, существенно ограничивающие любую прозелитическую деятельность, что позволило значительно сократить оппозиционную ортодоксальному исламу религиозную активность.

Резюмируя, поле религии постепенно выстраивается в интересах государства, которое стремится к монополии на символическую власть и «инструменты спасения». Сначала в городах, а затем

и в сельской местности культовая практика на *мазарах* и в других публичных культовых местах строго регламентируется в соответствии с официальными правилами.

В нашем случае проводником политики поглощения непризнанных форм религии, во главе которых стоит Фолбин, является Имам. В терминах ортодоксии культовая практика Фолбин, по меньшей мере, есть *бид'а* (араб. – в исламе ‘новшество’ или ‘нововведение’), а чаще воспринимается как имеющая природу *шайтана* (араб. ‘заблуждение’, ‘отдаление’). Тем не менее Имам действует в отношении Фолбин предельно мягко и аккуратно, проводя среди верующих разъяснения по поводу греховности деятельности любого рода частных религиозных оппозиционеров и сектантов. Взамен предлагается весь корпус ортодоксальных практик и текстов. Таким образом, происходит систематическое поглощение и вытеснение практик народного ислама из физического пространства публичных культовых мест в физическое пространство частного дома.

Однако глубоко укоренившиеся в быту аграрные культы и народные верования продолжают стимулировать спрос на услуги такого рода специалистов у определенной категории мирян. За свою деятельность на ниве «спасения» и отправления еретических, с точки зрения ортодоксии, обрядов Фолбин подвергается критике со стороны практически всех информантов, с которыми нам приходилось беседовать. Обычно говорят, что она «связалась с шайтаном», «продала душу шайтану», что «все, что она делает – от шайтана» [Инф. 3]. Наряду с этим существует и та часть местного населения, которая традиционно пользуется услугами *фолбин*. Совокупный капитал семейной группы, где Фолбин, по нашим наблюдениям, является неформальным лидером, позволяет ей занимать устойчивое положение в формальной структуре *зияратгох* и религиозном поле социального пространства Кишлака, находясь в негласной оппозиции к религиозной доктрине Имама.

Ших. Третьим по значимости агентом, работающим в поле культа Святого, является *ших*, или хранитель *мазара*, знаток легенд, историй и практик. Его основная роль – заботиться о *мазаре*, следить за соблюдением установленных правил поведения и религиозных норм, поддерживать в народной памяти историческую справку о *мазаре*, а также корпус агиографических и фольклорных текстов, связанных со святым.

В прошлом должность *шиха* передавалась от отца к сыну и существовала династийная традиция передачи знания по родословной *шиха*. По сути, все то, что делает сейчас Имам, в прежние годы выполняли *шихи*. Людей они не лечили, но в их обязанности вхо-

дила организация всех необходимых для исцеления процедур: они надевали психически больным кандалы, указывали, где им рыть *чилля-хона* (узбек. 'землянка для уединения') или, если состояние психического больного было спокойным, у кого в доме рядом в *кишлаке* можно было бы остановиться на период лечения [Инф. 2].

С приходом советской власти деятельность *шихов* оказалась незаконной. Во времена политических репрессий 1930-х гг. все *шихи* были подвергнуты репрессиям и расстреляны, мечети были разрушены, а *ишаны* (духовные авторитеты) сосланы в Сибирь. Только отец Шиха с риском для жизни продолжал заботиться о *мазаре*. Он остался единственным наследником некогда богатой династийной традиции *шихов* [Инф. 2].

Сегодня на *мазаре* служит один из представителей династии *шихов*. Его судьба и судьбы других людей, имеющих отношение к сакральному месту через кровнородственную династийную связь, обладают одной общей особенностью: такие люди с трудом находят себе место в современном социуме, в профанном мире, среди мирских профессий и занятий. Это приводит к мучительным разочарованиям, а иногда и к психическим заболеваниям. Болезнь отступает только после возвращения в родные края, к святому месту, для продолжения дела своих отцов. Так было и в случае с Внуком Шиха. Получив высшее образование в Ташкенте и проработав некоторое время по специальности, он столкнулся с душевным расстройством и вернулся домой. Ему подсказали, что если он будет служить *шихом*, то ему не о чем беспокоиться, все у него будет – и достаток, и здоровье [Инф. 4].

По нашим наблюдениям, позиция *шиха* в структуре поля культа теряет свою значимость, несмотря на то что *шихи* обладают значительным символическим капиталом. Функции *шиха* частично перераспределяются, и к настоящему моменту его позиция во многом схожа с позицией муллы.

Мулла. Сегодня на *мазаре* четыре оборудованных поста, где сидят муллы, читают суры из Корана и рассказывают о духовных подвигах Святого. Они в какой-то степени дублируют роль *шиха*: могут рассказать об известных людях Кишлака, знают, кто и где похоронен на *кабрстане*. Вдобавок к материальному вознаграждению должность муллы увеличивает символический капитал, так что свободных позиций на *мазаре* нет.

Главную позицию среди мулл занимает «правая рука» Имама – Мулла. Он же замещает его на пятничной молитве, если по какой-то причине Имам не может присутствовать. Среди сверстников в *кишлаке* он известен всем как крепкий парень, умеющий за себя

постоять и не дать в обиду своих друзей, чем заслужил всеобщее уважение. Обладая значительно меньшим уровнем культурного капитала по сравнению с Имаммом, Мулла всегда подчеркивает его старшинство в управлении *зияратгохом*.

Служащие на *мазаре* муллы во главе с Муллой представляют собой весьма значимую группу в социальной структуре культа Святого. Будучи проводниками ритуальной политики на *мазаре*, они оказываются в авангарде в деле оказания услуг по «спасению» и являются носителями фольклорной традиции о святом. Муллы встречают паломника на входе, сопровождают по территории *мазара* и провожают на выходе. Паломник получает от мулл инструкции по всему комплексу практик культа Святого, правила *зиярата* (паломничества), мулла читает Коран и произносит *дуа* (личную молитву), рассказывает легенды и истории о святом, и в конце паломник делает добровольное пожертвование.

Представители святых семейств. В Кишлаке проживает несколько семей, членов которых мы будем называть представителями святых семейств, к ним относятся семья и родственники *ишана*, а также многочисленная группа «потомков святых» *ходжа*. Заслуженный статус представителей ближнего круга *ишана*, как главных авторитетов в Кишлаке в духовных науках, и наличие родословной линии, ведущей к *праведным халифам* (четырем первым руководителям мусульманской общины), являются основой символического капитала этой группы. Более многочисленные и менее титулованные представители группы *ходжа* обладают не только знатной родословной, но и сакральной историей своего появления в Кишлаке. Обе группы придерживаются эндогамных браков для сохранения и наращивания символического капитала.

Мазары мусульманских святых всегда были тем местом, где искали исцеления душевнобольные, но вокруг усыпальницы Святого сложилась особая традиция лечения такого рода болезней. Великий мусульманский подвижник, Святой, как известно из преданий, при жизни был большим специалистом в исцелении душевных болезней, поэтому в Кишлак к *мазару* всегда приезжали лечиться люди, а многие из них потом оставались в этих местах. Некоторые из приезжих имеют отношение к представителям святых семейств, члены которых, как известно, довольно часто страдают психическими расстройствами. «Распространено мнение, что, потерпев поражение в борьбе с джиннами пациента, *ходжа* утрачивает прежнюю силу, болеет», – объясняет В.Н. Басилов [4 с. 68]. Рядом с *тиром* они возвращали утерянные способности либо поддерживали в себе необходимый уровень жизненных сил.

В первый наш приезд на *мазар* мы остановили местного жителя, чтобы расспросить его о *мазаре*. В его речи и поведении улавливалась некоторая чудаковатость. В следующий раз мы встретили его в доме Муллы, заместителя Имама. Девона (*девона* фарси. 'одержимый дэвами', 'блаженный'), так звали этого мужчину среднего возраста, жил и работал в доме у Муллы, а также помогал ему на *мазаре*. Наше предположение о том, что он не вполне здоров, подтвердилось. Как рассказывает он сам, в молодости у него начались нервные расстройства, которые переросли в психическое заболевание. Он приезжал на *тир*, и здесь ему становилось лучше, но по возвращении домой болезнь возвращалась. Тогда он решил остаться в этих краях на более продолжительное время. Девона много говорил о силе этого места, выражал большую благодарность Мулле за то, что он приютил его в своем доме и дал возможность быть рядом с *тиром*. Его отец в родном кишлаке считался *ходжой* и обладал различными способностями. Например, он удивлял тем, что в течение дня успевал побывать в большом количестве разных мест, что обычным людям не под силу. Он также обладал целительскими способностями, и люди считали его мудрецом, но у него также иногда проявлялось в той или иной форме психическое расстройство [Инф. 5].

В поисках исцеления от своего недуга Девона перепробовал множество способов. Он обращался ко многим известным в округе специалистам в сфере сверхъестественного и характеризует их следующим образом: «...колдун, он может рассказать, что у тебя будет в будущем, кто у тебя вещи украл, очень редко встретишь колдуна. Экстрасенс будет лечить больного или психа. Фолбин ниже экстрасенса» [Инф. 5]. Но только здесь, рядом с *тиром*, он наконец справился со своим недугом.

В настоящий момент Девона черпает силы для поддержания своего нормального состояния в том, что трудится и живет рядом с *тиром* и практикует ислам. Помогая мулле, он часто появляется на *мазаре*, много общается с паломниками.

История его жизни для него самого и окружающих является живым свидетельством чудодейственной целительной силы святого места. Впрочем, паломники и местные жители в каких-либо примерах для подтверждения своей веры не нуждаются, они верят так, без доказательств, согласно традиции. Тем не менее мы можем утверждать, что *представители святых семейств*, к которым, несмотря на изменение условий и частичное разрушение традиционных ценностей, демонстрируется подчеркнуто уважительное отношение, оказывают существенное влияние на культ Святого. Хотя статус

Девона среди других представителей святых семейств не самый высокий, его присутствие на *мазаре* усиливает святость сакрального места. Безусловно, такие люди, как Девона, находятся в прямой зависимости от культа Святого и оказывают на него влияние.

Коммерсанты и попрошайки. У входа на территорию *зияратгох* разместился небольшой рынок с сувенирами, товарами религиозного назначения и продуктовыми лотками. Продавцы рассказывают, как применять ритуальные предметы из своего ассортимента.

Несомненно, что такой агент, как местный коммерсант, оказывает некоторое воздействие на культ Святого. Объяснения относительно того, как и для чего применять религиозную продукцию, панегирические речи о святых и рекомендации по прочтению духовной литературы – являются основными инструментами воздействия.

Здесь же, при входе, можно встретить попрошаек, представителей местных маргинальных групп. Каждый из них – «эксперт» по культу Святого. За небольшое пожертвование он готов рассказать массу историй о святом и объяснить правила и алгоритм *зиярата*, с некоторыми авторскими включениями, а также по необходимости сопровождать вас по территории *мазара*. У каждого из них за плечами своя печальная история, которая привела к такому образу жизни. Рассказывая о своей жизни, они стремятся вызвать у паломников и туристов нужные эмоции, чтобы получить милостыню. В ответ вы услышите традиционный набор *дуа* и обещания протекций со стороны святых *мазара* Святого.

Находясь на границе «сакральной территории», они вносят свой скромный вклад в пропаганду и распространение культа Святого. К тому же такие агенты всегда обладают разнообразной полезной информацией, часть из которой нам в итоге посчастливилось услышать.

О поле культа Святого

По мнению Бурдье [5 с. 30], один из главных вопросов, возникающих относительно поля (субполя) – это вопрос об уровне его автономии. Речь идет о том, насколько внешние воздействия, особенно политические, находят в нем свое отражение. «Политизация» поля говорит о низкой степени автономии. Чем более автономно поле, тем сильнее его способность к рефракции³, тем больше изменений

³Рефракция – способность поля преобразовывать внешние требования в специфическую, свойственную характеру поля форму.

претерпевают внешние воздействия и тем большее число его событий можно объяснить логикой поля [5 с. 43].

Мы можем охарактеризовать состояние автономии-гетеронмии поля религии в социальном пространстве Кишлака как обладающее слабой степенью автономии, тем не менее автономия существует. В отличие от городских *мазаров*, на *зияратгох* в Кишлаке продолжают сохраняться практики, имеющие отношение к «народному исламу», проводником которых служит Фолбин. Объяснением этому факту может быть наличие у этого агента совокупного капитала, достаточного для сохранения своей позиции в поле культа Святого, а также существование спроса населения на ее «продукцию». При этом, по нашим сведениям, позиция Имама по отношению к ним негативна и тождественна негласной позиции высшего духовенства региона. Доказательством служит отсутствие нелегитимных практик на центральной части *мазара*. Это говорит о том, что за короткое время пребывания на позиции религиозного и административного лидера Имам осуществил эффективную целенаправленную деятельность по исключению из сферы религиозных практик культа местных обычаев.

Таким образом, мы можем говорить о том, что в поле культа Святого существует оппозиция между ортодоксией и ересью или легитимностью и нелегитимностью как особая форма борьбы за монополию. Фолбин стоит в негласной оппозиции легитимной религиозной власти в качестве независимого предпринимателя. Между двумя позициями имама и *фолбин* в поле культа действуют силы, пропорциональные совокупному капиталу Имама и Фолбин. Основная тенденция, выявленная нами, показывает постоянно идущий процесс преобразования и замены практик «народного ислама», приспособленных к чаяниям сельских жителей, практиками и терминами ортодоксальной доктрины (для решения соответствующей проблемы подбирается определенный набор сур из Корана), проводником которой является Имам.

Несомненно, что расстановка сил складывается в пользу Имама. В этой борьбе за власть над сакральным и монополию на инструменты спасения он обладает всеми необходимыми ресурсами.

Кроме того, существует зависимость поля культа Святого и поля религии как такового от политических процессов в стране. При смене политических режимов преобразуются все три элемента структуры культа: радикальным образом обновляется облик *мазара*; в меньшей степени, но все же происходят изменения в культовой деятельности – ритуал становится строго регламентированным; на смену устной агиографии приходят брошюры с текстами о святых.

В целом, говорит Бурдьё [5 с. 21], «поле религии и поле политики объединяет претензия на навязывание легитимного видения социального мира, все они представляют собой место внутренней борьбы за навязывание господствующего принципа восприятия и деления». Историк и исследователь Центральной Азии Адиб Халид применительно к современной ситуации в Узбекистане высказывает следующее мнение: «Государство не оправдывает свою законность исламом и не пытается соответствовать в своей законодательной деятельности нормам шариата. Но, в то же время, государство содействует институализации узбекской ханафитской ортодоксии через монопольную легализацию деятельности богословов по толкованию ислама и оказывает всестороннюю поддержку этой монополии, а в дальнейшем поддерживает эту монополию своими ресурсами» [6 с. 533].

Заключение

Состояние, в котором находится поле культа Святого как часть поля религии социального пространства Кишлака, можно охарактеризовать как относительно низкую автономию. Применительно к состоянию поля религии исследуемого региона это сводится к следующему: существует тенденция к вытеснению практик народного ислама и постепенному превращению поля религии в аппарат поля власти. Практика народного ислама начинает замыкаться в границах домашнего пространства или, как на *мазаре*, строго закреплена и сохраняется в стороне от паломнических маршрутов. Государство стремится к монополии на символическую власть и «инструменты спасения». Сакральное пространство, или поле религии, теряет свободу, выстраивается по определенным стандартам в интересах духовного и политического истеблишмента.

Святое место, где каждый мог выбрать свой «продукт спасения», теряет живую связь с людьми, а люди теряют возможность интерпретации сакрального. В городах этот процесс, можно сказать, уже завершен. Сегодня городские *мазары* представляют собой мемориальные комплексы, где практика *зиярат* постепенно превращается в рафинированный ритуал. Индустрия массового туризма унифицирует и завершает процесс стандартизации и вытеснения практик народного ислама из публичного физического пространства культа святых. Лишь удаленные сельские *мазары* остаются островками, где народный ислам еще по-прежнему проявляет себя, но и здесь мы наблюдаем систематическую деятельность, направленную на

поглощение непризнанных современной ортодоксией религиозных форм.

Знакомство с повседневной жизнью культа Святого, с людьми, вовлеченными в создание и практику культа, позволило нам преодолеть разрыв объективистского и субъективистского подходов в исследовании культа святых в исламе. За каждой позицией агента поля мы увидели конкретные жизненные истории, что позволило нам разобраться в механизме производства и воспроизводства практик и элементов культа Святого.

Список информантов

- [Инф. 1] – имам городской мечети, мужчина средних лет.
- [Инф. 2] – бывший аксакал кишлака, мужчина пожилого возраста.
- [Инф. 3] – женщина среднего возраста, попрошайка на мазаре.
- [Инф. 4] – житель кишлака, мужчина среднего возраста.
- [Инф. 5] – помощник муллы.
- [Инф. 6] – житель кишлака, мужчина пожилого возраста.

Литература

1. *Бурдые П.* Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2007. 576 с.
2. *Бурдые П.* Социология социального пространства. СПб.: Алетейя, 2007. 288 с.
3. *Абашии С.Н.* Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007. 297 с.
4. *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
5. Социоанализ Пьера Бурдые: Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. 288 с.
6. Khalid A. Uluma and State in Uzbekistan // *Asiam journal of Social Science*. 2014. № 42. P. 517–535.

References

1. Bourdieu P. Social space. Fields and practices. Sankt-Peterburg: Aleteiya Publ.; 2007. 576 p.
2. Bourdieu P. Sociology of social space. Sankt-Peterburg: Aleteiya Publ.; 2007. 288 p.
3. Abashin SN. Nationalisms in Central Asia in search of an identity. Sankt-Peterburg: Aleteiya Publ.; 2007. 297 p.

4. Basilov VN. The cult of saints in Islam. Moscow: Mysl' Publ.; 1970. 144 p.
5. The Social Analysis of Pierre Bourdieu. Almanac of the Russian-French center of sociology and philosophy of the Institute of sociology of the Russian Academy of Sciences. Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii; Sankt-Peterburg: Aleteiya Publ.; 2001. 288 p.
6. Khalid A. Uluma and State in Uzbekistan. In: Asiam journal of Social Science. *Asiam journal of Social Science*. 2014;42:517-35.

Информация об авторе

Игорь А. Панков, соискатель, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия; Россия, Санкт-Петербург, 199034, Университетская наб., д. 3; pankov@almaqam.ru

Information about the author

Igor A. Pankov, applicant, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) RAS, Saint-Petersburg, Russia; bld. 3, University emb., Saint-Petersburg, 199034, Russia; pankov@almaqam.ru

Корейский шаманизм: от традиции к перформансу

Ксения В. Лазарева

*Новосибирский государственный университет,
Новосибирск, Россия, k.lazareva@gs.nsu.ru*

Аннотация. В статье предпринимается попытка рассмотреть корейский шаманский ритуал *Чхильморидан Ёндын Кут* в контексте традиционной корейской философии.

На материале оригинальных источников автором предпринята попытка историко-философского анализа корейского шаманизма как части древней религии корейцев, сочетающей в себе общие шаманские воззрения с конфуцианскими, буддийскими и даосскими понятиями. Согласно современным представлениям корейцев, в современной Республике Корея шаманизм превратился в один из национальных брендов, его продвижение на внутренние и внешние рынки стало одной из государственных задач Республики Корея; были инициированы программы по сохранению и популяризации культурного наследия, среди которых важное место занимает шаманизм.

Настоящая статья посвящена, прежде всего, корейскому шаманскому ритуалу в честь духов ветра, дождя и моря – *Чхильморидан Ёндын Кут* (Jeju Chilmeoridang Yeongdeung gut). В 2009 г. ритуал был включен в список нематериальных объектов всемирного культурного наследия ЮНЕСКО. Сегодня ритуал исполняется приглашенными шаманами с материка на другом диалекте и не несет сакрального значения в глазах местных жителей. В результате шаманизм становится элементом, ориентированным на туристический бизнес.

Автор пытается выявить, что стало причиной десакрализации ритуала, и приходит к выводу, что практика сохранения культурного наследия оборачивается его нивелировкой, когда форма начинает доминировать над содержанием, а ритуал становится перформансом.

Ключевые слова: шаманизм, перфоманизация, Республика Корея, Чхильморидан Ёндын Кут, десакрализация

Для цитирования: Лазарева К.В. Корейский шаманизм: от традиции к перформансу // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 155–164. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-155-164

Korean shamanism. From tradition to performance

Ksenia V. Lazareva

Novosibirsk State University, Novosibirsk, Russia, k.lazareva@g.nsu.ru

Abstract. The article takes an attempt to review the Korean shamanic ritual *Jeju Chilmeoridang Yeongdeung gut* in the framework of the traditional Korean philosophy.

Original sources are used to analyze the historical and philosophical aspects of the Korean shamanism as a part of the ancient religion of the Koreans, which includes common shamanistic views along with Confucian, Buddhist, and Taoist concepts. As far as we can judge based on the contemporary worldview, shamanism in the modern Republic of Korea has turned into one of the national brands, and the government of the Republic of Korea has made its promotion to internal and external markets a national goal. Different programs were have initiated in order to preserve and popularise the cultural heritage, of which the shamanism is an important part.

First of all, this article reviews the Korean shamanic ritual in honor of the spirits of wind, rain, and sea – *Chilmeoridang Yeongdeung gut*. In 2009, the ritual was included in the UNESCO Intangible Cultural Heritage List. Today, the ritual is performed by invited shamans from the mainland in a different dialect and does not possess a sacred significance for the locals.

As a result, the shamanism becomes an enterprise aimed at tourists. An attempt is made at discovering what caused the ritual's desecration. The conclusion is drawn that the practice of cultural heritage preservation devolves into its profanation: the form starts to take over the content, and the ritual becomes a performance.

Keywords: shamanism, becoming a performance, Republic of Korea, Chilmeoridang Yeongdeung gut, desecration

For citation: Lazareva KV. Korean shamanism. From tradition to performance. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;9:155-64. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-155-164

Введение

Шаманизм, как одна из ранних форм религии, известен в Корее с глубокой древности и был в течение многих веков господствующей религиозной идеологией. Шаманские практики, сформировавшиеся в рамках традиционной корейской культуры, сохраняют свое значение до современности, переплетаясь с конфуцианскими, буддийскими и даосскими воззрениями. Так, одним из крупнейших фестивалей коллективного моления духам, в рамках которого проводятся красочные шаманские камлания, является ритуал *Чхильморидан Ёндын Кут*.

Значение ритуала *Чеджу Чхильморидан Ёндын Кут* для верований корейцев изучал ученый-кореевед Кён Сольсон. Автор рассматривает дух Ёндын как социально значимую единицу ритуала, подчеркивая существование различных вариантов мифов о происхождении духа [1 с. 84–97]. Также ценным источником для изучения этого ритуала являются материалы, собранные американским этнографом Тимоти Р. Тангерлини во время полевых исследований на о. Чеджудо. Полевой материал Тангерлини дает возможность понять, что шаманский ритуал *Чхильморидан Ёндын Кут* играл роль внутриэтнической границы, отражая сложные процессы этно- и культурогенеза жителей о. Чеджудо.

Шаманизм в Республике Корея

Предполагают, что корейский шаманизм (кор. 무속) сформировался в эпоху Трех Государств (I в. до н. э. – IV в. н. э.). В XIV в., когда конфуцианство стало играть роль государственной идеологии, шаманизм стал постепенно исчезать из жизни правящих сословий и стал религией простолюдинов. Вместе с тем исторические записи этого периода показывают, что черты этой народной религии прослеживаются на всем протяжении истории позднего Силла, Корё и Чосон. В конце XIX в. корейская королева Мин сделала попытку возродить шаманизм как национальную религию, а шаманам вернуть их почетное положение, для чего она даровала им право находиться во дворце и присвоила им высокий титул [2 с. 161]. После дворцового переворота в 1895 г., когда королева Мин была убита, шаманы были изгнаны из страны, и шаманство вновь оказалось на положении полуполюбопытного культа. В середине XIX в. число шаманов достигало 5 тыс. человек.

В период японской оккупации (1910–1945 гг.) шаманские практики были названы «суевериями», они активно притеснялись япон-

скими властями с целью идеологического подавления национальной культуры и этнической самобытности [2 с. 424]. После освобождения японской оккупации интерес к древней народной религии стал расти, однако в 1970-е гг. реформистские националистические организации вновь отчаянно критиковали шаманизм и развернули кампанию по его искоренению, вышедшую далеко за пределы о. Чеджудо, что привело к решению запретить проведение шаманских ритуалов в деревнях острова [3 с. 223–245]. Однако в 1930 г. зарегистрированных шаманов насчитывалось 12 тыс. человек.

В середине XX–XXI вв. шаманизм сохраняет свое значение в качестве актуальных сакральных культурных практик. Несмотря на политические и социокультурные трансформации, шаманизм сохранял свое значение в Республике Корея: в конце XX в. здесь были официально зарегистрированы более 40 тыс. шаманов.

В современной Республике Корея шаманизм превратился в один из национальных брендов, его продвижение на внутренние и внешние рынки стало одной из государственных задач Республики Корея; были инициированы программы по сохранению и популяризации культурного наследия, среди которых важное место занимает шаманизм. Шаманы имеют самый высокий статус; они активно участвуют в праздничных и фестивальных мероприятиях [4 с. 185].

Шаманское камлание Чхильморидан Ёндын Кут

Согласно народным верованиям корейцев, благополучие и счастье человека зависели от сверхъестественных сил (духов и демонов). Поэтому значительное место в жизни корейцев занимали ритуалы, направленные на умиротворение враждебных духов, для чего необходимо было заручиться поддержкой и помощью тайных сил и духов, прежде всего духов предков [2 с. 148]. Так, одним из крупнейших фестивалей коллективного моления духам, в рамках которого проводятся красочные шаманские камлания, является ритуал *Чхильморидан Ёндын Кут*.

Чхильморидан Ёндын Кут – это весенне-летний календарный ритуал в честь духов ветра, дождя и моря (бабушки Ёндын и Повелителя драконов) с целью испросить у них тихой воды во время путины и обильного улова, который с древности исполнялся в рыбацких деревнях во втором лунном месяце, а ныне проводится в алтаре *Чхильморидан* (кор. 칠머리당), в районе Конип-тон, г. Чеджу [5 с. 235–247]. Название ритуала восходит к названию алтаря *Чхильморидан*, где проводится ритуал.

Этногонический миф о духе Ёндын противопоставляет жителей о. Чеджудо внешним силам, повествуя о том, как дух спасает полную шлюпку рыбаков, пропавших в море во время шторма. Дух Ёндын заступает за моряков, тем самым принимая на себя роль защитника, которую торжествует ритуал по сей день. Так единение деревень по всему острову выражается через устную легенду, в то время как миф формирует основу для ритуала, в ходе которого участники проигрывают ключевые события.

Самое раннее свидетельство о ритуале обнаружено в географическом сочинении о Корее – «Описание земель и достопримечательностей Кореи» (кор. «Тонгук ёчжи сыннам»): «В первые дни февраля люди в деревнях вбивают в землю двенадцать деревянных столбов, приветствуя дух ветра и принося ей жертвоприношения. Люди в деревнях мастерят плоты в виде головы лошади, украшают их красочными тканями, развлекают дух, проводя шаманские камлания. Такой ритуал носит название Ёндын кут и заканчивается 15-го числа второго лунного месяца...» [6 с. 1–10].

Принято считать, что поначалу рыбаки о. Чеджудо проводили этот ритуал, однако в ходе культурного синтеза женщины-ныряльщицы *хэнё* стали основными участницами ритуала¹. Во время кута они готовят пищу и совершают подношения духам. Ритуал формирует у *хэнё* чувство общинной солидарности [7 с. 12–14]. Так трудовая община также выполняет функцию ритуальную, в которой корейцы сумели сохранить систему религиозных верований, отчетливо отражавших их хозяйственный цикл. В результате само существование *хэнё* помогает поддерживать ритуал *Чхильморидан Ёндын кут*.

Ежегодный календарный обряд имеет 8-ступенчатый порядок, который описан в книге, опубликованной Ассоциацией сохранения ритуала (далее по тексту – Ассоциация). Ритуал начинается с церемонии «приветствия духов» (кор. 초감제), которая проводится в первый день второго лунного месяца. Церемония «приветствия» начинается с приглашения духов к алтарю и перечисления имен участников ритуала, сопровождаемая вступительным словом и церемонией «просьбы о хорошем улове». Далее следует церемония «входа в святилище» (кор. 본향뵐), когда шаман обращается к духам с просьбой о мире и спокойствии в деревне. Затем *хэнё* совершают главное символическое действие ритуала – подношение жертвен-

¹ Корейским словом *хэнё*, которое означает «морская женщина» (кит. 海女), называют профессиональных ныряльщиц, собирающих морепродукты и не использующих специальных снаряжений.

ных блюд и воды перед деревянным шестом, рассматриваемое как священный акт приношения духу Ёндын и Повелителю драконов, чтобы духи принесли своевременные и обильные дожди. В это время учениками главного шамана исполняется представление с подбрасыванием вверх традиционных корейских рисовых лепешек (кор. 추물공연). Далее следует церемония «приветствия Повелителя драконов» (кор. 요왕맞이), которая проводится специально в честь Повелителя драконов и духа Ёндын, с просьбой у них богатого улова и безопасности в море для рыбаков. Следующий этап носит название «Разбрасывание семян» (кор. 씨드림), во время которого женщины-ныряльщицы *хэпё* разбрасывают просо, в то время как шаман предсказывает, насколько хорошим будет морской улов (кор. 도액막음). В заключение разыгрывается трехактная пьеса *ёнгам нори* (кор. 영감놀이), в которой глава деревни запускает в море соломенную лодку. После ритуала завершает церемония «прощания с духами» (кор. 도진) [8 с. 73].

От ритуала к перформансу

В XIX в. традиционный ритуал перестает выполнять прежние функции и утрачивает свой сакральный характер. В настоящее время ритуал больше ориентирован на туристический бизнес [1 с. 84–97]. На десакрализацию ритуала также указывает и Бендикс: «Местные и государственные руководящие органы власти используют ритуал в качестве инструмента повышения экономической валентности острова» [9 с. 264].

Пик процесса десакрализации ритуала приходится на рубеж нового тысячелетия, характеризуемый вытеснением «старых», традиционных элементов «новыми», превратившими ритуал в некий «культурный товар». Так, специфика «новой» обрядности раскрывается в шаманских напевах, исполняемых приглашенными шаманами с материка на другом диалекте, который не несет сакрального значения в глазах местных жителей. Этот диалект настолько своеобразен, что кореец с материка не может понять носителя этого диалекта [10 с. 124]. Более того, для людей, которые владеют диалектом, ритуал вместе с шаманскими песнопениями является символом внутриэтнических различий.

Вслед за включением ритуала в список нематериальных объектов всемирного культурного наследия ЮНЕСКО, появились такие «приметы времени», как соперничество внутри шаманских групп за право быть признанными носителями культурного насле-

дия [4 с. 186]. Конфликт возникает с того момента, как носитель должен назначить официального преемника. Традиционно в Северо-Восточной Азии существовало несколько путей становления шаманом: 1) наследственная передача шаманской профессии; 2) «избранничество» духом; 3) по собственному желанию [2 с. 165]. Сегодня в Республике Корея участились случаи, когда носителями среди шаманских групп становятся по распоряжению Комитета культурного наследия. Последние, однако, считаются более слабыми, чем те, кто унаследовал эту профессию наследственно. В связи с этим потомственные шаманы почти исчезли, численность же шаманов, которые выбирают эту профессию по собственному желанию или по экономическим мотивам, увеличилась. Известно, что носители культурных традиций получают права на обучение последователей, а также материальную компенсацию за исполнение ритуалов и стабильные выплаты пенсий. В конечном счете это может привести к вымиранию самобытного шаманизма в Республике Корея [4 с. 187].

Ритуалу старательно придают характер перформанса, освобождая его от немногих оставшихся «архаических элементов» традиционной ритуальной системы. Так, не могло не оказать влияния избрание Республики Корея местом проведения чемпионата мира по футболу в 2002 г., во время которого каждому из десяти корейских городов, принимавших турнир, было предложено организовать фестиваль под общим названием «Живой фестиваль в Корее 2002». На о. Чеджудо было организовано проведение шаманского ритуала *Чхильморидан Ёндын Кут*. Для зрителей, незнакомых с ритуалом, Ассоциация подготовила книгу о ритуале, в которой были записаны ритуальные песни шамана и подробно описана история ритуала и ход церемонии. Ассоциация также распространяла бесплатные буклеты с основными тезисами книги на корейском, английском и японском языках.

Как известно, сакральное пространство ритуала традиционно было связано с весенним календарем, однако в этот раз проведение ритуала было приурочено к датам проведения чемпионата мира по футболу, невзирая на ритуальный календарь острова. Исходя из необходимости соблюдать регламент, ритуал был закончен в короткий срок, а шаманам приходилось опускать важные элементы ритуала в ущерб традициям. Например, монотонные песнопения во время игры на барабанах были отменены, однако визуальные и театральные элементы были усилены и драматизированы. Таким образом, сакральное значение ритуала, приняв новый формат, становится элементом, ориентированным на туристический бизнес.

Возвращаясь к вопросу о роли, месте и значении *Чхильморидан Ёндын Кут* в социокультурной жизни современного корейского общества, следует остановиться на демонстрации ритуала в культурных центрах. Ассоциация приложила немалые усилия для того, чтобы привлечь различную публику на просмотр «товаров культурного наследия» [9 с. 255–258]. Билеты распространялись по очень низкой цене, а иностранным туристам даже предлагалась скидка в 20% на билет авиакомпании Korean Air для посещения Республики Корея. В рекламных объявлениях, в СМИ сообщалось: «Погрузитесь в атмосферу ритуала *Чхильмёри Ёндын Кут* в Сеуле» [1 с. 84–97]. На деле оказалось, что довольно маленький зал, выделенный для проведения ритуала в Сеуле, был заполнен лишь наполовину, а большинство зрителей выглядели отрешенными. Они пытались понять, что происходит на сцене, читая цифровые субтитры. В момент, когда публика должна была исполнять танец с шаманом на сцене, большинство зрителей не покидали своих мест. Эта странная сцена резко контрастировала с тем подъемом энтузиазма, который вызывал ритуал раньше, когда шаманы следовали традиционным канонам.

В феврале 2013 г. администрация о. Чеджудо объявила о своем плане построить два новых зала для проведения обучающих семинаров, выставок и спектаклей, посвященных *Чхильморидан Ёндын Кут*. Эти сооружения как этнонациональный проект призваны сохранить ритуал как элемент традиционной культуры, придав импульс развитию художественных промыслов, национальных ремесел, сувенирного производства, этнического туризма, восходящих к шаманскому ритуалу. Положительным фактором является также и то, что Ассоциация планирует выделить отдельные залы для экспонирования снимков и объектов, связанных с символикой ритуала.

Заключение

В условиях современных реалий объекты культурного наследия используются в туристических целях или как коммерческий продукт. Наметилась тревожная тенденция доминирования в ритуальном нарративе неофольклорной перфоманизации, где ритуальное действие нивелируется, а ритуал становится перформансом. В Республике Корея эта проблема также присутствует в полной мере, при этом она имеет специфические характеристики, обусловленные тем, что эксперты, изучающие шаманизм, равно

как и сами шаманы, на практике готовы способствовать этому процессу. Эффект от коммерциализации, однако, нельзя назвать полностью негативным, если речь идет о шаманизме в Республике Корея. Ранее существовало неприятие шаманов в корейских обществах, шаманы считались нечистыми, общения с ними избегали. Сегодня ситуация изменилась – шаманизм становится узнаваем как один из видов искусства, будучи признанным нематериальным культурным наследием в противовес более раннему положению шаманизма в обществе.

Литература

1. *Tangherlini T., So Yong Park.* Comings and Goings of a Korean Grandfather: The Yongdong Kut Sequence of a Cheju Island Village // *Korean Studies.* 1990. Vol. 14. P. 84–97.
2. *Ионова Ю.В.* Шаманство в Корее: XIX – начало XX в. // Ионова Ю.В. Этнография Кореи: Избранные статьи. М.: Первое марта, 2011. 424 с. (Российское корееведение в прошлом и настоящем)
3. *Maliangkay R.H.* Handling the Intangible: The Protection of Folksong Traditions in Korea // *Asian Folklore Studies.* 2002. Vol. 61. P. 223–245.
4. *Yang Jongsung.* Korean Cultural Property Protection Law with Regard to Korean Intangible Heritage // *Museum International.* 2004. Vol. 56. P. 180–188.
5. *Симбирцева Т.М.* Владыки старой Кореи. М.: РГГУ, 2012. 648 с.
6. Convention on the safeguarding of the intangible cultural heritage: Nomination for inscription on the Representative List in 2009 (Reference No. 00187) [Электронное издание] // UNESCO. 2009. P. 1–10. URL: <https://ich.unesco.org/doc/src/ITH-09-4.COM-CONF.209-13-Rev.2-EN.pdf> (дата обращения 20 авг. 2018).
7. *Чхорин Ю.* Прошлое и настоящее хэнё острова Чеджудо // *Koreana.* 2014. Vol. 10. С. 12–14.
8. 문무병, 이명진 [*Мун Мунён, Ли Мёнджин*]. 제주 칠머리당영등굿 (중요 무형 문화재 제71호) [Чеджу чхильморидан ёндын кут (Культурное наследие. № 71)]. 국립문화재연구소: [2008. 268 p.]
9. *Bendix R.* Heritage between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology // Bendix R., ed. *Intangible Heritage.* London; New York: Routledge, 2009. P. 253–269.
10. *Han Minho.* The Year of Jeju Folklore – Reviving the Cultural Heritage of Nature’s Paradise // *International Journal of Intangible Heritage.* 2007. Vol. 2. P. 118–121.

References

1. Tangherlini T., So Yong Park. Comings and Goings of a Korean Grandfather: The Yongdong Kut Sequence of a Cheju Island Village. *Korean Studies*. 1990;14:84-97.
2. Ionova YuV. Shamanism in Korea 19th – the beginning of the 20th century. V: Ionova YuV. *Ethnography of Korea. Selected articles*. Moscow: Pervoe marta Publ.; 2011. 424 p. (Rossiiskoe koreevedenie v proshlom i nastoyashchem.) (In Russ.)
3. Maliangkay RH. Handling the Intangible: The Protection of Folksong Traditions in Korea. *Asian Folklore Studies*. 2002;61:223-45.
4. Yang Jongsung. Korean Cultural Property Protection Law with Regard to Korean Intangible Heritage. *Museum International*. 2004;56:180-88.
5. Simbirtseva TM. The Lords of Old Korea. Moscow: RGGU, 2012. 648 p. (In Russ.)
6. Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage: Nomination for inscription on the Representative List in 2009 (Reference No. 00187) [Internet]. UNESCO. 2009. P. 1–10. [data obrashcheniya 20 Aug.2018]. URL: <https://ich.unesco.org/doc/src/ITH-09-4.COM-CONF.209-13-Rev.2-EN.pdf>
7. Chkhorin Yu. The past and the present Hanju of Jeju Island. *Koreana*. 2014;10:12-4. (In Russ.)
8. 문무병, 이명진. 제주 칠머리당영등굿 (중요 무형 문화재 제71호). (In Korean)
9. Bendix R. Heritage between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology. V: Bendix R., ed. *Intangible Heritage*. London: New York: Routledge Publ.; 2009. p. 253-69.
10. Han Minho. The Year of Jeju Folklore – Reviving the Cultural Heritage of Nature's Paradise. *International Journal of Intangible Heritage*. 2007;2:118-21.

Информация об авторе

Ксения В. Лазарева, аспирант, Новосибирский государственный университет, Новосибирск, Россия; Россия, Новосибирск, 630090, ул. Пирогова, д. 1; k.lazareva@g.nsu.ru

Information about the author

Ksenia V. Lazareva, postgraduate student, Novosibirsk State University, Novosibirsk, Russia; bld. 1, Pirogova st., Novosibirsk, 630090, Russia; k.lazareva@g.nsu.ru

Художник *В.В. Сурков*

Корректор *О.К. Юрьев*

Компьютерная верстка *Н.В. Москвина*

Подписано в печать 11.09.2018.
Формат 60×90¹/₁₆
Усл. печ. л. 10,4. Уч.-изд. л. 10,9.
Тираж 1050 экз. Заказ № 274

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rgggu.ru
www.knigirgggu.ru

Журнал «Вестник РГГУ»
Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»
выходит 12 раз в год.
Подписка принимается
всеми отделениями связи без ограничений.
Подписной индекс в каталоге «Газеты. Журналы»
ОАО Агентства «Роспечать» – 70969
Не забудьте своевременно подписаться
на наш журнал!
