ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 4

№ 1

2021

Folklore: Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

There are 4 issues of the magazine a year. ISSN 2658-5294

Founder and Publisher – Russian State University
for the Humanities (RSUH)

"Folklore: Structure, Typology, Semiotics" is included: in the Russian Science Citation Index

Peer-reviewed publications fall within the following research area: Sciences: *Philology* (Folklore Studies – 10.01.09; Literary Theory, Textology – 10.01.08), *History* (Ethnography, Ethnology and Anthropology – 07.00.07), *Cultural Studies* (Cultural Theory and History – 24.00.01)

The mission of our journal is to assist the discussion of issues of contemporary theoretical folklore studies, in which Russian academia has traditionally been quite successful. The journal is aimed at studying folklore as a base form of sociocultural communication, which is closely related to, on one hand, understanding the processes of ethnic identification, and, on the other hand, the problems of the cognitive sciences which dwell upon the mechanisms of acquiring, processing, preserving and transferring knowledge. Papers published in the journal focus on studying oral traditions and ritual practices, archaic mythology and its contemporary modifications, interdisciplinary studies in these matters.

The journal accepts original submissions by authors from Russia and worldwide, short essays "from the desk", papers in history of folklore studies (especially concerning the lesser known or unknown episodes of such), essays on world folklore, field and archive materials, reports of academical events, reviews and reports, bibliographies, developments in software and methodology for graduate programs in folklore studies.

"Folklore: Structure, Typology, Semiotics" is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media.

Certificate on registration: PI No. FS77-72806 of 17.05.2018

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993

tel: +7 495 250 69 31

e-mail: journal_folklore@rggu.ru

© Folklore: Structure, Typology, Semiotics, 2021

Фольклор: структура, типология, семиотика

Научный журнал

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год. ISSN 2658-5294

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Научные рецензируемые публикации соответствуют отраслям науки: *филологические* (фольклористика – 10.01.09; теория литературы, текстология – 10.01.08), *исторические* (этнография, этнология и антропология – 07.00.07), *культурология* (теория и история культуры – 24.00.01).

Миссия журнала – содействовать обсуждению вопросов современной теоретической фольклористики, в которой российская интеллектуальная традиция имеет достаточно сильные позиции. Журнал ориентирован на исследование фольклора как базовой формы социокультурной коммуникации, что тесно связано с пониманием процессов этнической идентификации, с одной стороны, и с проблемами наук когнитивного цикла, занимающихся механизмами получения, обработки, хранения и передачи знания, – с другой. На страницах журнала публикуются материалы, посвященные изучению устных традиций и ритуальных практик, архаической мифологии и ее модификаций в новейшее время, рассмотрению данных проблем в междисциплинарном поле.

Журнал принимает к изданию оригинальные статьи российских и зарубежных авторов, краткие сообщения «с рабочего стола» исследователя, публикации по истории фольклористики (особенно – о ее малоизвестных и неизвестных страницах), очерки о фольклоре народов мира, полевые и архивные материалы, рассказы о событиях научной жизни, рецензии и обзоры, библиографии, разработки программного и методического обеспечения вузовских курсов по данной дисциплине.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

© Фольклор: структура, типология, семиотика, 2021

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Neklyudov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Editorial Board

Florentina Badalanova-Geller, Ph.D., professor, The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, United Kingdom

Olga Belova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Yuri Berezkin, Dr. of Sci. (History), professor, European University at St. Petersburg; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

Carlo Ginzburg, professor, Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia

Liudmila Ermakova, Dr. of Sci. (Philology), professor Emeritus, Kobe City University of Foreign Studies, Kobe, Japan

Nikolai Kazansky, Dr. of Sci. (Philology), academician of the RAS, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Olga Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*deputy editor-in-chief*)

Elena Levkievskaya, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Andrei Moroz, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Maria-Valeria Morris, Cand. of Sci. (Law), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation (*editor for English texts*)

Yulia Naumova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive editor*)

Nikita Petrov, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

Jonathan Roper, Ph.D., University of Tartu, Tartu, Estonia

Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

Boris Uspensky, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation

Hans-Jörg Uther, Dr. of Sci. (Philology), professor, Encyclopedia of Fairy Tales, Göttingen, Germany

Ülo Valk, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Tartu, Tartu, Estonia

Executive editor:
Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), RSUH

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
(РГГУ)

Главный редактор

С.Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Флорентина Бадаланова-Геллер, доктор философии, профессор, Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии, Лондон, Соединенное Королевство

Ольга Белова, доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Российская Федерация

Юрий Березкин, доктор исторических наук, профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация

Уло Валк (Ülo Valk), доктор филологических наук, профессор, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Карло Гинзбург (Carlo Ginzburg), профессор, Высшая нормальная школа, Пиза, Италия

Людмила Ермакова, доктор филологических наук, заслуженный профессор, Университет иностранных языков города Кобе, Кобе, Япония

Николай Казанский, доктор филологических наук, академик РАН, Институт лингвистических исследований РАН, Москва, Российская Федерация

Елена Левкиевская, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Андрей Мороз, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики»; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Мария-Валерия Моррис, кандидат юридических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация (*редактор английских текстов*)

Юлия Наумова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*выпускающий редактор*)

Никита Петров, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация

Джонатан Ропер (Jonathan Roper), доктор философии, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Надежда Рычкова, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

Борис Успенский, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

Ганс-Йорг Утер (Hans-Jörg Uther), доктор философии, профессор, Энциклопедия сказок, Гёттинген, Германия

Ольга Христофорова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

Ответственный за выпуск:
Надежда Рычкова, кандидат филологических наук (РГГУ)

Содержание

Восточные мотивы

Власова Т.А.
«Достоверность» и «вымысел»
в формулах китайской волшебной сказки 12

Комкова Е.В.
Испытывая гнев: кто, как и на кого разгневался
в монгольском фольклоре 39

Антропологические наблюдения

Литвин Е.А.
Современное литературное творчество
представителей языковых меньшинств:
взгляд фольклориста 49

Рецензии

Ляхова Ю.В.
Рецензия на книгу: *King M.W.* Ocean of Milk, Ocean of Blood.
A Mongolian Monk in the Ruins of the Qing Empire. New York:
Columbia University Press, 2019. XIV, 281 p. 65

Закревская Е.А.
Рецензия на книгу: *Мерридейл К.* Каменная ночь:
смерть и память в России XX века. М.: Corpus, 2019. 512 с. 75

Греф А.Э., Пенская Д.С., Слонимская Е.А.
«Для кого сей трон сооружен?» Рецензия на книгу:
Сорокина С.П. Народная драма «Царь Максимилиан».
М.: ИМЛИ РАН, 2019. 672 с. 85

Аиткулова Э.Р.
Рецензия на книгу: «Осколки» в традиции /
Сост. Е.Е. Левкиевская, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова.
М.: Неолит, 2020. 304 с. (Традиция–текст–фольклор:
типология и семиотика) 98

Моррис М.-В.В.
Больше, чем чудеса. Рецензия на книгу:
Штагель Э. Житие сестер обители Тёсс / Изд. подгот.
М.Ю. Реутин. М.: Ладомир, Наука, 2019. 600 с. 105

Конференции

Новикова В.Б.
Фольклорная секция
на XII Мелетинских чтениях – 2020 111

К юбилею Сергея Юрьевича Неклюдова

О Сергее Юрьевиче Неклюдове
Байбурин А.К. 117
Березкин Ю.Е. 118
Виноградова Л.Н. 122
Левкиевская Е.Е. 127
Толстая С.М. 131

Contents

Oriental motives

Vlasova T.A.
"Authenticity" and "fiction" in the formulas of a Chinese fairytale 12

Komkova E.V.
Being in anger. Who and how felt enraged in Mongolian folklore. 39

Anthropological observations

Litvin E.A.
Contemporary creative writing of linguistic minorities' representatives. A folklorist's view 49

Reviews

Liakhova Yu.V
Book review: *King M.W.* Ocean of Milk, Ocean of Blood. A Mongolian Monk in the Ruins of the Qing Empire. New York: Columbia University Press, 2019. XIV, 281 p. 65

Zakrevskaya E.A.
Book review: *Merridale C.* Night of stone. Death and memory in 20th century Russia. M.: Corpus, 2019. 512 p. 75

Gref A.E., Penskaya D.S., Slonimskaya E.A.
"For whom this throne is erected?" Book review: *Sorokina S.P.* The folk drama "Tsar Maximilian". Moscow: IMLI RAN, 2019. 672 p. 85

Aitkulova E.R.
Book review: "Shards" in tradition / comps.: E. Levkievskaya, N. Petrov, O. Khristoforova. Moscow: Neolit, 2020. 304 p. 98

Morris, M.-V.V.
More than just miracles Book review:
Stagel E. Lives of the Nuns of Töss / ed. by M.Yu. Reutin.
Moscow.: Ladomir, 2019, 600 p. 105

Conferences

Novikova V.B.
Folklore section at 12th Meletinsky
Scientific Conference – 2020 111

For the anniversary of Sergei Yuryevich Neklyudov

About Sergei Yuryevich Neklyudov
Baiburin A.K. 117
Berezkin Yu.E. 118
Vinogradova L.N. 122
Levkievskaya E.E. 127
Tolstaya S.M. 131

УДК 82-343
DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-12-38

«Достоверность» и «вымысел» в формулах китайской волшебной сказки

Татьяна А. Власова

Независимый исследователь, Москва, Россия,
alohaooe@gmail.com

Аннотация. Работа посвящена изучению специфических черт китайской волшебной сказки на примере ее традиционных формул. От «классической» волшебной сказки, описанной «формулой Проппа» и указателями системы Аарне – Томпсона, китайскую сказку отличает совершенно иной тип сказочного фантазирования. Это проявляется прежде всего в ее отношении к внетекстовой реальности (= действительности), напрямую влияющем на поэтику и стилистику жанра. В работе рассмотрены структура и содержательный состав инициальных и финальных формул как одних из наиболее важных маркеров жанра. При сопоставлении полученных результатов с выводами, которые сделал Н. Рошияну в своем исследовании традиционных формул румынских сказок, оказывается, что главная особенность китайских волшебных сказок – сильная привязка сказочных событий к реальной действительности, окружающей сказочника и его слушателей. В отличие от «классической» сказки, устройство которой полностью ориентировано на то, чтобы быть вымышленным повествованием, китайская сказка не стремится активно указывать на неопределенность и недостоверность описываемых в ней событий. Это наглядно иллюстрирует, как писал Б.Л. Рифтин, «приземленность» китайской сказочной фантастики.

Ключевые слова: фольклор, китайская волшебная сказка, инициальные формулы, финальные формулы

Для цитирования: *Власова Т.А.* «Достоверность» и «вымысел» в формулах китайской волшебной сказки // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 1. С. 12–38. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-12-38

© Власова Т.А., 2021

“Authenticity” and “fiction” in the formulas of a Chinese fairytale

Tatiana A. Vlasova

Independent researcher, Moscow, Russia,
alohaooe@gmail.com

Abstract. The article is focused on studying the specific features of the Chinese fairytale on the example of its traditional formulas. Unlike the “classic” fairytale described by the “Propp formula” and the Aarne – Thompson system indexes, the Chinese fairytale is built upon the completely different type of the fairytale fantasy. That feature is manifesting primarily in its relation to non-textual reality (= reality), which directly affects the poetics and the style of the genre. The paper considers the structure and content of the initial and final formulas as one of the most important markers of the fairytale genre. When comparing the results obtained during the research with the conclusions drawn by N. Roshijanu in his study of traditional formulas of Romanian fairy tales, it turns out that the key feature of Chinese fairy tales is a strong binding to the fictional reality and the reality surrounding the storyteller and his listeners. In contrast with the “classic” fairytale which is built exclusively on the idea of being a fictional narrative, the Chinese fairytale does not insist on the uncertainty and non-authenticity of the events described in it. So that clearly illustrates, as B.L. Riftin wrote, the “earthiness” of Chinese fairytale fiction.

Keywords: folklore, Chinese fairytale, initial formulas, final formulas

For citation: Vlasova, T.A. (2021), “ ‘Authenticity’ and ‘fiction’ in the formulas of a Chinese fairytale”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 1, pp. 12–38. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-12-38

Волшебная сказка – давно и хорошо изученный фольклорный жанр. Речь идет о «классической» волшебной сказке, под которой в первую очередь подразумевается сказка по типу европейской, русской, ближневосточной, южноазиатской, описанная «формулой Проппа» и указателями системы Аарне – Томпсона. Волшебная сказка имеет свои узнаваемые жанрообразующие признаки, главный из которых – установка на вымысел, то есть «несбыточность» сказки. Именно это мы видим в традиционных формулах, где подчеркивается неопределенность сказочного времени и пространства. Их функция заключается в перенесении слушателей из мира действительности в мир фантастики и вымысла.

Теоретическое изучение китайской сказки началось не так давно, всего несколько десятков лет назад. Фольклористика в Китае стала развиваться довольно поздно и изолированно

от мировой науки, и многие китайские ученые только недавно начали открывать для себя классические методики исследования фольклора. Нет большого количества и зарубежных исследований, направленных на анализ структуры китайской волшебной сказки. В России первым к этой теме обратился Борис Львович Рифтин.

Основная трудность в работе с китайскими сказками заключается в том, что их тяжело отделить от других фольклорных жанров. Как видится, на это есть две основные причины.

Во-первых, существует неопределенность и терминологическая путаница внутри китайской системы классификации текстов. Нет четкой методологии разделения сказочной и несказочной прозы, а также деления на поджанры внутри этих больших групп. Это сильно осложняет работу с китайскими сборниками фольклорных текстов – *миньцзянь гуши* 民间故事 (‘народные сказки’).

Второй момент, мешающий узнаванию привычной волшебной сказки в китайских текстах, – это проступающие в тексте сильные типологические отличия сказки китайской от «классической» как на структурном, так и на стилистическом уровне. Особенно это проявляется в ином отношении сказки к действительности и вымыслу.

Помимо вышеперечисленного при работе с китайскими текстами всегда стоит учитывать специфику работы китайских фольклористов. Мы не можем безоговорочно полагаться на качество их записей и редактирования материала. Помимо того, что для публикации часто выбирают только идеологически «подходящие» варианты, так еще в самих текстах при редактуре могут быть обрезаны важные для сказки структурные и стилистические элементы.

В этой статье исследуется специфика китайской волшебной сказки на стилистическом уровне. Предметом исследования выбраны инициальные и финальные формулы как одни из самых ярких маркеров жанра.

Исследование опирается на метод структурно-типологического анализа. Ключевыми для описания традиционных формул стали такие работы, как «Традиционные формулы сказки» Н. Рошияну [Рошияну 1974] и «Стилистическая обрядность русской волшебной сказки» И.А. Разумовой [Разумова 1991].

Изучение китайской волшебной сказки проводилось на 66 текстах, найденных в сборниках *миньцзянь гуши* провинции Фуцзянь, а также в сборнике сказок Китая в переводе Б.Л. Рифтина. Стоит оговориться, что, учитывая все особенности публикуемых китайских текстов, а также их количество, статья преследует цель только наметить тенденции и направления для дальнейших исследований.

Инициальные формулы

Проанализировав состав инициальных формул румынских и других сказок, Н. Рошияну выделил их наиболее общие структурные элементы: время, пространство, герой. Вместе они собираются в универсальную модель, характерную для сказок разных народов. Эта же модель наблюдается и в инициальных формулах китайских волшебных сказок. Чтобы схематически представить возможности комбинирования структурных элементов, обозначим (вслед за Н. Рошияну) элемент времени как T, элемент пространства как S, элемент существования героя как E. Таким образом, тексты, которые легли в основу этого исследования, дают следующие варианты комбинирования основных составных частей инициальных формул (в скобках указано количество текстов, формулы которых соответствуют данной модели)[1]:

1. TE (36)
2. TSE (21)
3. SE (3)
4. E (4)

Самые стабильные элементы формул – элемент времени (T) и элемент существования героя (E). Их комбинация встречается наиболее часто, что подтверждает вывод Н. Рошияну о том, что «E_1T_1 (глагол + наречие времени) является самой распространенной формулой в сказках многих, в особенности романских народов» [Рошияну 1974, с. 33]. На втором месте по частотности стоит та же комбинация, дополненная элементом пространства (S). Порядок элементов внутри формул может варьироваться (вместо времени на первом месте может стоять элемент пространства), но эти случаи не были выделены отдельно. Перечень возможных комбинаций показывает самые распространенные варианты с участием указанных выше элементов формул.

Элемент времени представлен в формулах такими устойчивыми выражениями, как:

– *Цун цянь*... (从前..... ‘В былые времена’);
– *Ицянь*... (以前..... ‘Раньше’);
– *Цзао ши хоу*... /*Цзао нянь*... (早时候...../早年..... ‘В давние времена’);
– *Гу ши хоу*... (古时候..... ‘В глубокой древности’);
– *Хэнь цзю хэнь цзю и цянь*... (很久很久以前..... ‘Давным-давно’);

[1] Хочется дополнительно заметить, что эти модели носят очень обобщенный характер и показывают только наличие универсальных морфологических элементов, о которых уже было сказано, без учета структурной и содержательной специфики инициальных формул китайской волшебной сказки. Об этом речь пойдет дальше.

– *Хэнь цзао хэнь цзао и цянь...* (很早很早以前..... ‘В очень далеком прошлом’);
– *Хэнь гу хэнь гу дэ ши хоу...* (很古很古的时候..... ‘В стародавние времена’).

Здесь наблюдается сходство с формулами классической волшебной сказки, действия которой происходят в неопределенном прошлом и не несут в себе ни малейшего намека на сколько-нибудь точную локализацию в историческом прошлом. Более подробного рассмотрения заслуживают элементы, локализующие сказку в пространстве и повествующие о существовании героя (героев), так как именно в этом моменте начинает проступать своеобразие инициальных формул китайской волшебной сказки.

Классическая волшебная сказка намеренно отсылает не только к неопределенному времени, но и пространству, в то время как китайская сказка склонна твердо локализовывать место действия. Б.Л. Рифтин пишет: «Действие в них никогда не происходит в некотором царстве – тридесятом государстве, все необычное, наоборот, случается с героем рядом, в родных и знакомых сказочнику местах»[2]. Тексты, вошедшие в сборник Бориса Львовича, были записаны китайскими фольклористами в уезде Ишань провинции Шаньдун, поэтому сказочные сюжеты часто разворачиваются именно в этой местности. Аналогичная ситуация наблюдается в текстах, вошедших в сборники гуши провинции Фуцзянь. Это было обнаружено в 12 из 24 текстов (включая сборник Б.Л. Рифтина), содержащих элемент пространства во вступительной части.

Другая особенность заключается в степени детализации этого пространства, напрямую влияющей на структуру инициальных формул. Схематически эти особенности можно изобразить такими усложненными структурными моделями, как $S_1 + TS_2E$ и $S_1 + S_2E$, где элемент пространства поделен на две разновидности: S_1 – элемент, подробно описывающий макропространство, в которое, в свою очередь, помещен элемент S_2 – микропространство, в котором локализуется дом героя[3]. Обратимся к примерам[4].

---

[2] *Рифтин Б.Л.* Предисловие // Сказки Китая: Пер. с кит. Б.Л. Рифтина / Сост., предисл. Б.Л. Рифтин. М.: Художественная литература, 1993. С. 13.

[3] В приведенном в самом начале списке моделей, содержащих универсальные структурные элементы, эти формулы были рассмотрены как варианты формул со структурой TSE и SE. Несмотря на то что такой подход является довольно грубым, это было сделано специально, чтобы не путать читателя и постепенно раскрыть особенности китайских формул.

[4] Здесь и далее переводы текстов из сборников китайских сказок выполнены автором.

(1)
Там, где сливаются воды заливов Сайци и Гуаньцзин, стоит «Дворец Рыбного вана». Рыболовные суда, проходящие мимо, должны причалить ко дворцу, чтобы рыбаки поклонились и помолились Рыбному вану (S_1).
Говорят, что в давние времена (T) в маленькой рыбацкой деревушке на берегу залива Гуаньцзин (S_2) жила одна бедная рыбацкая семья (E). Всего имущества у них было – старая лодка, с помощью которой они и добывали себе пропитание[5].
福安赛岐港水通向官井洋，那里有个“鱼大王宫”，讨鱼船只都要靠岸进宫给鱼大王烧香叩拜。传说早时候官井岸边一个小渔村，有一家贫苦渔民，靠一条破船捕鱼为生。

(2)
У подножья высокой горы протекает река. На этой стороне реки находится деревня Хэдун, на той стороне – деревня Хэси (S_1).
В старые времена (T) в деревне Хэдун (S_2) жили два человека, одного звали Чжэншань, другого – Усинь (E)[6].
高山下有一条河。河这边是河东村，河那边是河西村。古时候，河东村有两个人，一个叫正善；一个叫无心。

(3)
В горах Дапэн, что находятся в уезде Юнчунь, есть горный пик, называемый Ху-аньшань. На его вершине есть очень глубокая Змеиная пещера. Поговаривают, когда-то нашлись смельчаки, которые спустились туда. На дне пещеры есть три дороги: самая близкая дорога ведет в округ, дорога подальше ведет к пути странствия небожителей, а самая дальняя дорога ведет в Цюаньчжоу. В этой пещере и жил жених-змей (S_1).
В давние времена (T) на вершине горы Ху-аньшань (S_1) жила семья: собиратель навоза и три его дочери (E)[7].

---

[5] Чжунго гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань · Фуань сяньфэнь цзюань 中国故事集成 · 福建卷 · 福安县分卷 [Сборник китайских сказок. Том Фуцзянь. Уезд Фуань] / Сост. Се Аньхэ 谢安和. Синганьцзихуа Дяньцзы Силе, 1989. С. 202.

[6] Чжунго минцзянь гуши цзичэн Фуцзянь цзюань 中国民间故事集成 · 福建卷 [Сборник китайских народных сказок. Том Фуцзянь] / Сост. Всекитайская ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы» и ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы. Том Фуцзянь». Пекин: Синьхуа шудянь, 1998. С. 546.

[7] Там же. С. 607.

永春县大鹏山有一个山峰叫湖安山，山顶有一个蛇洞很深。传说有一些大胆的人曾经下去，洞底有三条路，一条近的到州内，一条较远的到仙游，一条最远的到泉州，蛇郎君就住在这个洞里。早年湖安山顶住着一家人，一个猪屎公、三个女儿。

(4)
Есть в горах Ишань огромный водопад, издали посмотришь, кажется, будто вода прямо с синего неба падает. Сверкает серебром, искрится бурлящий поток, в долину катится. А из долины течет в большой залив. Вода в заливе – старая тушь, черно-зеленая, глубина в нем – дна не разглядишь. А за заливом глубокое ущелье, тянется ущелье на несколько десятков ли, змеей вьется (S_1).
В том месте, где оно пошире, деревушка стоит (S_2). В той деревушке жил в старину (T) бедный юноша по прозванию Вань-шоу (E)[8].

(5)
Есть в горах Ишань два места. Одно зовется Цзюлункоу – ущелье Девяти драконов, другое – Цилункоу – ущелье Семи драконов (S_1). Так вот, около ущелья Девяти драконов стояла маленькая деревушка (S_2), и жила в той деревушке старуха со своим единственным сыном, по прозванию Тянь-тай (E)[9].

Таким образом, можно наблюдать, что элемент S_1 всегда предшествует простой связке элементов инициальной формулы. Наличие S_1 модифицирует структуру формулы, усложняя ее, и влечет за собой обязательное появление элемента S_2, тем самым образуя неразрывную связь. Содержательно S_1 всегда сложнее, чем S_2, так как значение этого элемента заключается в том, чтобы очертить и подробно описать границы реального пространства, внутри которого разворачиваются сказочные события, описать их исходную точку. Элемент S_1 выступает в значительных вариантах, в то время как S_2 – это чаще всего какая-либо деревушка.

Однако это не значит, что определение конкретного места действия происходит только при помощи элемента S_1, вынесенного за скобки простой инициальной формулы. В простых формулах со структурой TSE элемент S также часто носит очень определенный характер, но в отличие от S_1 не предоставляет длинного и развернутого описания местности:

---

[8] Сказки Китая / Пер. с кит., сост., предисл. Б.Л. Рифтина. М.: Художественная литература, 1993. С. 86.

[9] Там же. С. 126–127.

(1)
Когда-то давно в глухих горах на границе Фуцзяня и Гуандуна находился одинокий маленький домик, в котором жили вдова средних лет со своим сыном 16-ти лет по имени А-у[10].
从前，在闽粤交界的深山里，有一个独家小院，住着一个中年寡妇和她那十六七岁的儿子阿乌。

(2)
Когда-то в уезде Аньси, в облаcт Хутоу, была деревушка, где жили брат с сестрой. Отец с матерью рано умерли, и жили они, полагаясь друг на друга[11].
从前，安溪湖头有一个村子，住着一户人家，父母早亡，兄妹两人相依为命。

(3)
На востоке волости Юйфан есть деревня. Когда-то в ней жили только две семьи. Одна семья была по фамилии Чжан, другая – по фамилии Чжао[12].
余坊有个东边村，从前只有两家人，一家姓张，一家姓赵。

При этом и в китайских сказках встречаются формулы, топографические элементы которых носят неопределенный характер. Зачастую речь идет о некой безымянной маленькой деревне, которая находится в отдалении, вблизи гор:

(1)
Некогда в одной горной деревушке жили два брата[13].
从前，一个小山村里有一对兄弟。

---

[10] Чжунго минцзянь гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань 中国民间故事集成 · 福建卷 [Сборник китайских народных сказок. Том Фуцзянь] / Сост. Всекитайская ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы» и ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы. Том Фуцзянь». Пекин: Синьхуа шудянь, 1998. С. 540.

[11] Там же. С. 544.

[12] Там же. С. 555.

[13] Чжунго гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань · Фуань сяньфэнь цзюань 中国故事集成 · 福建卷 · 福安县分卷 [Сборник китайских сказок. Том Фуцзянь. Уезд Фуань] / Сост. Се Аньхэ 谢安和. Синганьцзихуа Дяньцзы Силе, 1989. С. 295.

(2)
В древние времена в захолустной деревушке жил одинокий юноша[14].
古时候，荒村里有个单身后生仔。

(3)
Говорят, что давным-давно в одной горной деревушке жил красивый юноша по имени Сяо Чэнцзы[15].
相传在很久很久以前，有一个小山村里住着一位英俊少年，名叫小成子。

Подробной детализацией в китайских сказках также наделяется элемент E – составная часть инициальной формулы, которая вводит в сказку основных или периферийных действующих лиц. Если мы говорим о степени развернутости экспликации персонажей в классической волшебной сказке (в качестве примера возьмем русскую традицию), то здесь описание героя (героев) предстает в достаточно редуцированном виде. Например, чтобы представить героя, его социальное положение, уровень жизни и т. д., русской сказке достаточно использовать одно или несколько слов, относящих его к высокому или низкому регистру (крестьянский сын, бедняк, вдова, царь-царица, старик-старуха). В Китае же эта область представления персонажа начинает детализироваться, обрастать дополнительными подробностями биографии.

(1)
В давние времена жил один человек по имени Чжун Фу. Отец умер, когда ему было 10 лет, и с самого детства он собирал хворост и менял на рис, чтобы прокормить себя и мать[16].
古时候有一个人，名叫钟福，十岁死了父亲，从小就靠砍柴换米，维持母子二人家计。

(2)
Некогда в одной горной деревушке жили два брата. Старший был коварный и ленивый, а все деньги, что у него были, он промотал. Младший же был искренний и честный, работал по ночам, был не

[14] Чжунго минцзянь гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань 中国民间故事集成 · 福建卷 [Сборник китайских народных сказок. Том Фуцзянь] / Сост. Всекитайская ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы» и ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы. Том Фуцзянь». Пекин: Синьхуа шудянь, 1998. С. 587.
[15] Там же. С. 588.
[16] Там же. С. 205.

женат и жил скромно. С накопленных денег купил корову и землю, потому жизнь его становилась все лучше и лучше[17].

从前，一个小山村里有一对兄弟。老大为人奸诈，游手好闲，坐吃山空；老二呢, 忠厚老实，夜当日作，单身一人，省吃俭用，攒下一点钱, 买牛买地，生活越过越红火。

(3)

В былые времена жил Ван Лао-у. Был он человеком искренним и честным, работал в поле, разводил уток – тем и жил. И хотя за жизнь он ничего не скопил, жилось ему сносно. Вместе с женой прожили они больше 60 лет, а детей у них так и не было, потому они часто тяжело вздыхали[18].

从前，有个王老五，为人十分忠厚老实，靠作田、养鸭为生，虽然没什么积蓄，日子却也还过得去。只是老两口都六十多岁了，膝下还没有儿子，夫妻俩常常为此唉声叹气。

(4)

...В той деревушке жил в старину бедный юноша по прозванию Вань-шоу. Отец с матерью у него давно умерли, был один дядя, материн брат, да и тот в другой деревне жил. Юноша редко его навещал, только по праздникам. Нанялся Вань-шоу в чужую деревню пастухом коров пасти. Как уйдет в горы со стадом, так и живет там, только за едой с гор спускается. И не скучно ему без людей[19].

Как можно видеть, в китайской волшебной сказке очень устойчивыми оказываются *элементы, определяющие социальное и семейное положение героев*. Так же как и «формулы отсутствия/наличия детей»[20], они примыкают к элементу существования героев и вместе образуют очень частотную комбинацию. Здесь сказка может сообщить следующую информацию о герое:

---

[17] Там же. С. 295.

[18] Там же. С. 552.

[19] Сказки Китая... С. 86.

[20] О формулах отсутствия/наличия (в том числе детей) пишет Н.М. Герасимова в своей статье «Формулы русской волшебной сказки (К проблеме стереотипности и вариативности традиционной культуры)» [Герасимова 1978]. Она выделяет пять основных типов формул русской волшебной сказки: формулы существования, формулы наличия или отсутствия (детей, средств к существованию, здоровья и т. д.), формулы времени, топографические формулы, формулы недостоверности. Ее исследование опирается на работу Н. Рошияну, однако то, что у Рошияну называется морфологическими элементами, у Герасимовой названо формулами.

1) семейное положение / семейные обстоятельства (родители умерли, женат / не женат, одинокий);
2) семейный конфликт / отношения в семье;
3) способ зарабатывания на жизнь (сбор хвороста, старья, рыболовство, работа в поле, торговля тофу) и/или прямое указание на материальное положение (богач, большие земельные владения, бедняк).

Для установления частотности появления той или иной биографической детали в инициальной формуле обозначим элемент под номером один как F_1, элемент под номером два – F_2, элемент под номером три – F_3.

Имеющийся материал показывает, что наиболее часто во вступительной части рассказывается, в каком материальном положении находится герой и/или чем он зарабатывает себе на жизнь. Элемент F_3 встретился в 35 текстах. Так как в большинстве сказок главный герой – это бедный деревенский юноша, круг его «профессиональных» возможностей оказывается довольно узким и типичным (чаще всего герой занимается тем, что собирает в горах хворост и обменивает его на пищу). Судя по всему, китайская действительность требует не простого указания на бедность персонажа, а более подробного представления тягот его жизни через описание изнурительного ежедневного труда, который максимум позволяет герою (и его семье) сводить концы с концами[21].

Вторым по частотности является элемент F_1, который включает в себя описание семейного положения героя (героев) или каких-либо иных обстоятельств, связанных с членами семьи, – он зафиксирован в 24 текстах. Здесь наиболее часто сообщается:

– о раннем уходе родителей, вследствие чего герой (два брата, брат с сестрой) остается совсем один;
– о смерти отца-кормильца семьи, после чего герой вынужден в одиночку обеспечивать себя и мать-вдову;
– о семейном положении (женат / не женат);
– о совместной или раздельной жизни двух братьев.

[21] Похоже, что эта специфическая черта может оказывать влияние на морфологию всей китайской волшебной сказки и выступать в качестве замены предварительного испытания героя. В проанализированных текстах герой-бедняк зачастую получает волшебное средство или помощь от дарителя без «проверки» с его стороны. Складывается впечатление, что герой автоматически проходит предварительное испытание в силу того, что всю жизнь до этого ему приходилось тяжело трудиться и проходить через множество трудных жизненных ситуаций. Но это лишь наблюдение, которое требует дальнейшего изучения.

Элемент F_2, рассказывающий о взаимоотношениях в семье, особенно о семейных конфликтах, встретился наименьшее количество раз – всего в пяти текстах. Это были следующие ситуации:

– братья делят имущество, доставшееся им в наследство от родителей (3 текста);
– у женщины нет детей, поэтому муж и свекровь над ней издеваются;
– муж женщины ушел за Великую стену, и она вынуждена терпеть издевательства от свекрови.

Если обратить внимание на встречающиеся комбинации этих элементов, то получится следующая картина: комбинация F_1F_3 встречается в 16 текстах, все три элемента $F_1F_2F_3$ – только в одном, а комбинация F_2F_3 не встретилась ни разу. Чаще всего появляется только один из этих элементов, но в случае с F_1 и F_3 могут встречаться расширенные вступительные формулы, образованные за счет нанизывания элементов одного вида:

(1)
Некогда жили два брата. Они не боялись тяжелой работы и каждый день поднимались на гору, где обрабатывали землю и выращивали батат (F_3), а когда делать им было больше нечего, то точили ножи (F_3), рубили хворост и обменивали на масло и соль (F_3)[22].
从前有对哥弟很肯吃苦，日日上山开荒种番薯，闲时就磨刀砍柴换油盐。

(2)
Жил-был Шиюнь, простой и честный собиратель хвороста. Родители рано умерли (F_1), братьев и сестер тоже не было (F_1), лишь он один-одинешенек (F_1). Ему было уже за 30 лет, но он все еще не женился (F_1)[23].
时运哥是个为人老实的柴夫。父母早死，也无兄弟姐妹，孤身一人，三十多岁尚未娶亲。

Отдельно можно также выделить элемент, описывающий образ жизни и личные качества персонажа (эти два аспекта являются взаимосвязанными: если герой трудолюбив и не ленится в работе, то он обязательно искренний и честный), иными словами –

[22] Чжунго минцзянь гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань 中国民间故事集成 · 福建卷 [Сборник китайских народных сказок. Том Фуцзянь] / Сост. Всекитайская ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы» и ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы. Том Фуцзянь». Пекин: Синьхуа шудянь, 1998. С. 562.

[23] Там же. С. 534.

элемент качества героя. В случае, когда этот элемент предстает в развернутой форме (не в виде определения к существительному: «скромный юноша» или «добродушная супружеская пара»), можно увидеть, что характер положительного персонажа китайской волшебной сказки раскрывается через его отношение к другим людям, его добродетельность, свидетельствующую о высокой нравственности героя (героев)[24]:

(1)
Жил-был холостяк по имени Цзинь Сишэн. Семья у него была бедная, и каждый день он зарабатывал на жизнь, продавая [соевый творог] тофу. И хотя прилавок у него был безобразный, сердце его было добрым. Всякий раз, когда у него появлялось немного денег, он отдавал их еще более бедным людям[25].
金溪生是个单身汉，家庭很穷，每日卖豆腐度生。他的柜貌丑，但心脑好，只要有点余钱，总爱资助那些比他更穷的人。

(2)
Говорят, в очень далеком прошлом жила очень честная и доброжелательная супружеская пара. Семья их была очень богатая, поэтому они помогали и творили добрые дела для других жителей деревни, да только вот детей у них не было[26].
相传很早很早以前，有一对忠厚老实、心地善良的夫妇。他们家财万贯，行善乡里，就是没有孩子。

Элементы, определяющие социальное и семейное положение героев, а также их качество, отдельно не выделялись исследователями классической волшебной сказки по той причине, что столь подробное описание положения и личности героя не является характерной чертой русской, европейской и других сказок, а потому описание качеств персонажа, если оно вообще присутствует во вступительной формуле, не способно получить статус отдельного элемента, примыкающего к элементу Е. К тому же, например, в русской сказке характеристика героя часто заложена в его имени и не требует дополнительных пояснений. Е.С. Новик пишет по

[24] Это релевантно и для отрицательных персонажей, чье отношение к людям отличается крайней недоброжелательностью (например, богачи).

[25] Чжунго минцзянь гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань 中国民间故事集成 · 福建卷 [Сборник китайских народных сказок. Том Фуцзянь] / Сост. Всекитайская ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы» и ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы. Том Фуцзянь». Пекин: Синьхуа шудянь, 1998. С. 574.

[26] Там же. С. 596.

этому поводу: «Обычно в наименовании фиксируется семейное положение персонажа (Иван девкин сын, Надзей попов внук и т. д.), его сословный, имущественный и профессиональный статус (Царенко, Поваренко, Иван Голый и пр.), его духовные (Незнайка, Иван-дурак, Василиса Премудрая и т. д.) и телесные качества (Красота Ненаглядная, Елена Прекрасная, Крошечка-Хаврошечка, Ванюша Недоросточек, Одноглазка и т. д.), а также признаки локальной принадлежности (Затрубник, Леший, Горыныч, Лесыня) и отнесенность к определенной стихии или цвету (Морозко, Водяной, Студенец, Вихрь, Чернушка и проч.)»[27]. Стоит заметить, что в некоторых случаях нечто подобное характерно и для китайских волшебных сказок, однако в основном наименования героев фиксируют их духовные или телесные качества. Например:

– старший брат по имени У-и 无义 (значение – ‘бесчувственный’) и младший брат по имени Юцин 有情 (дословно – ‘имеющий чувства, любовь’);
– два односельчанина: одного зовут Чжэншань 正善 (дословно – ‘истинная доброта’), другого зовут Усинь 无心 (значение – ‘бессердечный’);
– «Ветер в горах сильный, солнце жаркое. Потемнело у юноши лицо, залоснилось. И прозвали его люди Ван Черный – Ван Да-хэй»;
– семь братьев: старшего звали Чжуан-ши – Недюжинная Сила, второго Гуа-фэн – Задуй Ветер, третьего Те-хань – Железный Детина, четвертого Бу Па-жэ – Нипочем Жара, пятого Гао-туй – Длинная Нога, шестого Да-цзяо – Большая Ступня, седьмого Да-коу – Большой Рот.

Таким образом, можно показать, с помощью каких дополнительных элементов, примыкающих к элементу существования героя, происходит детализация сказочной экспозиции и раскрытие характеристик персонажей.

Теперь, когда более-менее подробно рассмотрена ситуация с элементами S и E, хотелось бы вернуться назад и вспомнить про сказочное время. Как уже говорилось, в большинстве случаев элемент времени в китайских волшебных сказках не отличается от классической волшебной сказки какими-то особенностями, точно так же относя ее действия в неопределенное прошлое и не подвергаясь какой-либо детализации. Однако и здесь, судя по всему, бывают исключения, наличие которых позволяет обратить внимание на присоединение к тексту китайской сказки этиологичес-

[27] *Новик Е.С.* Система персонажей русской волшебной сказки // Структура волшебной сказки: сб. статей / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. С. 129.

ких элементов. Обычно это характерно для финальных формул, поэтому подробнее этот вопрос будет рассмотрен позже. Как часть инициальной формулы этиологический элемент был зафиксирован только в одном тексте:

> В древние времена не было круглых столов, только четырехугольные. В те времена не было также и проемов в форме тыквы-горлянки. Как они появились? Эта история произошла с Ю Пу, жителем уезда Чжэжун[28].
> 古时候没有月桌，桌都是四角的，古时候也没有葫芦门，门都是长方形的。后来怎的有了呢？这事出在游朴身上。游朴是柘荣县人。

Речь все так же идет о прошедших временах без их точного определения, однако в этом случае элемент Т («В древние времена...») обрастает дополнительными подробностями, которые имеют этиологический характер. За счет этого возникает ситуация, согласно которой время является неопределенным и определенным одновременно или, как бы парадоксально это ни звучало, определенным внутри неопределенности. Какие древние времена? Ответ: когда не было круглых столов и дверей в форме тыквы-горлянки. После такого вступления слушатель получает немного больше информации о времени, к которому относится действие сказки, нежели от простого указания на «древние времена», но при этом все равно сохраняется основная смысловая установка – сказочные прошлые времена не имеют точной фиксации в историческом прошлом.

Конечно, этот случай в анализируемом материале единичный, и на данный момент нет возможности сказать, как часто этиология вписывается в инициальные формулы и как себя ведет в них, и потому нельзя судить о типичности такой формы. Однако я полагаю, что подобное явление можно рассматривать в связи с общей тенденцией китайских сказок к детализации и конкретизации сказочной экспозиции, а также к подчеркиванию достоверности описываемых событий.

Здесь время сказать о структурных элементах, определяющих характер вступительных формул, а также формирующих отношение слушателей ко всему сказочному повествованию. Н. Рошияну делит инициальные (а также финальные) формулы на два типа. Первый тип указывает на *достоверность* сказочных событий,

---

[28] Чжунго гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань · Фуань сяньфэнь цзюань 中国故事集成 · 福建卷 · 福安县分卷 [Сборник китайских сказок. Том Фуцзянь. Уезд Фуань] / Сост. Се Аньхэ 谢安和. Синганьцзихуа Дяньцзы Силе, 1989. С. 335.

а второй, напротив – на *нереальность* того, что будет рассказано (или уже рассказано, если это финальные формулы).

Элементы T, S, E сами по себе имеют утвердительный характер, но помимо них исследователь выделяет еще один элемент, функция которого заключается в том, чтобы подчеркнуть подлинность, достоверность повествования. Исследование Рошияну показало, что этот элемент имеет большое распространение в румынских сказках, он «содержит логическую дедукцию: “кабы не было, не рассказывали бы”, составляя своего рода аргумент правдивости тех “событий”, о которых будет рассказано» [Рошияну 1974, с. 21]. Ученый замечает также, что в сказках других народов могут приводиться и другие «аргументы», но и они, как правило, входят в состав финальной формулы.

Другой противоположный по характеру элемент инициальной формулы наоборот отрицает достоверность сказочного повествования. В сказках разных народов он может принимать различные формы и представать в виде отрицания – прямого или косвенного, метафоричного. В румынских сказках, как показывает Рошияну, этот элемент «“определяет” время, к которому относится действие сказки, и в результате этого утверждение первой части формулы отрицается “описанием” логически невозможного времени. Талантливый сказочник вводит этот новый аспект в формулу не прямо, а косвенно, метафорически, применяя своего рода “формулу невозможного”» [Рошияну 1974, с. 27]. Несмотря на большое разнообразие инициальных формул в сказках разных народов, ученый констатирует, что данный элемент вместе с E, T, S является *общим* для многих традиций.

На этом фоне становится заметно еще одно отличие инициальных формул китайской волшебной сказки от классической сказки: этим формулам совершенно не характерно наличие элемента недостоверности.

Как правило, функция инициальных формул именно волшебных сказок заключается не столько в том, чтобы датировать и локализовать действие сказки, сколько в том, чтобы создать определенную атмосферу для слушателей. «Именно волшебная сказка требует таких начал, которые настраивали бы слушателя на особый лад, отрывали бы его от обыденной обстановки и приобщали к особой ирреальной атмосфере волшебной сказки» [Рошияну 1974, с. 40]. В создании такой атмосферы особенно важную роль играют элементы, подчеркивающие фантастичность сказочного повествования, а также неопределенность времени и пространства.

Китайский сказочник, как показывает мой материал, наоборот, не стремится погрузить слушателя в ирреальную атмосферу,

не пытается оторвать его от реалий обыденной жизни. По большей части за счет элемента пространства, локализующего действия сказки в определенной точке на карте Китая, описываемые события приобретают оттенок достоверности. На это также работает элемент существования героя и примыкающие к нему части инициальной формулы, отражающие реальный быт китайского общества. По сути, уже привычные нам элементы S и E выполняют функцию не обнаруженного в текстах 66 сказок элемента достоверности. Такая особенность инициальных формул, заключающаяся в установке на достоверность, отсылает нас к другим жанрам несказочной прозы, в первую очередь к легендам.

Во введении к указателю типов китайских сказок В. Эберхард писал, что понятие «сказка» помимо самих сказочных повествований включает также легенду, басню, а иногда также анекдот и рассказ. Объяснение этому он видит в жанровой особенности китайской сказки: один мотив в ней может быть чрезвычайно постоянен и жизнеспособен, однако цепочки мотивов (то есть сказки целиком) сравнительно неустойчивы. Те же мотивы, что встречаются в сказках, могут также встретиться в легендах и преданиях, в анекдотах и других жанровых формах. Отделить сказку от других жанров и рассматривать ее в узком смысле все равно что «отрезать ей конечности и взять только туловище»[29]. Его наблюдения позволяют говорить о связи сказки и легенды на мотивном уровне. В моем случае речь идет об уровне стилистическом, однако, кажется, и здесь имеет смысл рассматривать эти два жанра вместе, сравнивая их друг с другом.

Хочется вспомнить также исследование К.В. Чистова, посвященное русским социально-утопическим легендам. В нем он пишет о роли вымысла в сказке и легенде. Если для сказки вымысел – это один из основных, признанных художественных приемов, то в легенде вымысел «появляется, как правило, в связи со стремлением объяснить непонятные факты действительности или, что еще важнее, *дополнить действительность желаемым*. <...> Вымышленное воспринимается как достоверное и равноценное действительности»[30] (курсив мой. – *Т. В.*). Далее Чистов пишет о том, что среди проанализированных им социально-утопических легенд были тексты, в которых «действительность причудливым образом переплетается с вымыслом или, наоборот, где *вымышлен-*

[29] Eberhard W. Typen Chinesischer Volksmärchen // FF Communications. 1937. № 120. P. 4.

[30] *Чистов К.В.* Русская народная утопия. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 16.

ные сюжеты легко включают в себя исторические факты, причем и те и другие становятся совершенно равноценными составными частями легенды»[31] (курсив мой. – *Т. В.*).

Не исключено, что приурочивание сюжетов китайских волшебных сказок к реальной, знакомой сказочнику местности имеет то же основание, что и смешение вымысла и настоящего в легендах – стремление дополнить действительность желаемым. Этот прием позволяет расцвечивать обыденность, наполнять ее красочными фантастическими сюжетами, которые могли и не восприниматься как нереальные по той причине, что мир китайской волшебной сказки очень тесно связан с реальной китайской действительностью, сказочная фантастика тут не безудержная, а вполне «приземленная», мифология в сказке имеет прямое отношение к актуальным верованиям. И хотя на данный момент нет возможности разобраться в том, какое на самом деле отношение к сказке формировал сказочник у своих слушателей, используя определенные инициальные формулы, и могла ли она восприниматься ими в какой-либо мере как правдивый рассказ, однако это все равно позволяет поднять вопрос о взаимосвязи китайских сказок и легенд, а также о специфике установки на достоверность/недостоверность, так как в этом моменте далеко не все так прозрачно и очевидно, как в классической сказке.

Итак, универсальной чертой в структуре и содержательном составе инициальных формул китайской волшебной сказки является наличие в них стабильных, общих для многих народов элементов времени, пространства и существования героя. Национальное своеобразие же вступительной части проявляется в следующем:

1. В отличие от классической сказки, где время и пространство имеют неопределенный характер, сюжеты китайских волшебных сказок часто приурочиваются к реально существующей местности, знакомой сказочнику и его слушателям.

2. Вступительные формулы в китайской традиции включают более детализированную характеристику пространства и особенно экспликацию героя, что напрямую влияет на саму формульную структуру, а также на количество элементов, которые способны варьироваться.

3. Усложненную формулу, включающую расширенное представление пространства, схематично можно описать с помощью дробления элемента S на два подвида: S_1 – описание макропространства, предшествующее основной связке элементов TS_2E или S_2E, и S_2 – описание микропространства, в котором проживает герой (герои).

[31] Там же.

4. Экспликация персонажей происходит за счет введения таких дополнительных элементов, которые:
– определяют социальное и семейное положение героев;
– описывают образ жизни и личные качества героев;
– указывают на наличие/отсутствие детей.

5. Инициальные формулы китайской волшебной сказки обладают ярко выраженной вариативностью и пластичностью, постоянно предстают в разных «обличьях» как на структурном, так и на содержательном уровне. У одних и тех же элементов общая только суть, а устойчивых словесных конструкций крайне мало. В связи с этим возникают сложности в установлении границ элементов и формул целиком.

6. Вступительная часть китайской сказки не знает отдельных элементов, которые бы указывали на характер формулы (утвердительный или отрицательный).

7. Элемент недостоверности – очень типичный для классической волшебной сказки, способствующий восприятию сказки как вымышленного повествования, не встретился в китайских текстах.

8. Точно локализуя сказочные события в пространстве и не имея элементов, подчеркивающих их недостоверность, вступительные формулы китайской сказки, таким образом, не выполняют базовой для классической волшебной сказки функции – введение слушателя в сказочный мир, отделение его от мира реального и обыденного.

Финальные формулы

Наряду с инициальными формулами, не меньшее значение придается исследованию финальных формул как одних из самых важных жанрообразующих признаков волшебной сказки. Н.М. Герасимова, например, на материале русских сказок выделила следующие типы финальных формул [Герасимова 1978, с. 25]:

1. *Финальные формулы существования героев*. Эти формулы аналогичны формулам начала сказки: «стали жить-поживать», «стали жить да быть». К этому же типу Герасимова относит *формулы дальнейшего бытия героев*: «и теперь живут», «до сих пор живут», «и зажили припеваючи».
2. *Формулы, акцентирующие момент окончания рассказывания сказки*.
3. *Формулы «вознаграждения» сказочнику*.
4. *Формулы пира*[32].

[32] Структурные элементы этой формулы, сообщающей о присутствии (участии) сказочника на пиру, были выделены Н. Рошияну. Для румынских сказок это основной тип финальных формул.

Подобную классификацию трудно применить к концовкам китайских волшебных сказок. Мой материал полностью исключает все вышеуказанные финальные формулы, кроме формулы существования героя, однако и здесь не все так просто, а потому требуется более подробное дальнейшее рассмотрение.

Наиболее подходящими для анализа китайских вариантов формул оказались результаты исследования финальных формул Г.Р. Хусаиновой на материале башкирских волшебных сказок [Хусаинова 2000, с. 20]. Исследовательница в первую очередь исходит из того, что разделяет формулы по степени их соотношения с конкретным сюжетным содержанием сказки. По этому критерию она делит финальные формулы на две категории: 1) сюжетно-завершающие формулы; 2) «послесюжетные» формулы. В первом случае финальные формулы тесно связаны с контекстом сказки, а во втором – не зависят от конкретного сюжета, являясь устойчивыми фразами, которые прибавляются к сказке. При этом каждая категория заключает в себе еще несколько типовых разновидностей. Рассмотрим их.

1. *Сюжетно-завершающие формулы*
   1.1. Формулы завершения сюжета
   1.2. Формулы о продолжении жизни героев после всего произошедшего (живут и поныне)
   1.3. Этиологические формулы и другие последствия
   1.4. «Концовки-сентенции»
2. *«Послесюжетные» формулы*
   2.1. Формулы, сообщающие о том, что сказочник был в гостях у персонажей повествования
   2.2. Формулы пира
   2.3. Другие специфические, единичные формулы

Для начала стоит подчеркнуть, что глобальное разделение на сюжетно-завершающие и «послесюжетные» формулы напрашивается и при анализе финальных формул китайских волшебных сказок, однако оно нуждается в некоторой корректировке. Что касается разновидностей формул первой категории, то здесь наблюдается явное сходство с Китаем за исключением того, что в моем материале ни разу не встретились формулы, сообщающие о жизни главных героев и по сей день, поэтому я затрудняюсь говорить об их наличии или отсутствии, но маловероятно, что они являются очень распространенными. «Послесюжетные» формулы, представляющие вторую категорию, включают в себя типовые фразы, которые примыкают к сказке вне зависимости от ее содержания и, как правило, строятся от первого лица [Хусаинова 2000, с. 20]. Перечисленные варианты пересекаются с тем, что описывали Н. Рошияну и Н.М. Герасимова, однако ни

в одном китайском тексте личность сказочника не фигурировала в качестве участника пира или гостя у главных героев. К «послесюжетным» формулам я буду относить те концовки, которые связывают рассказанную историю и «реальный» мир, но не так, как это делают этиологические формулы. Подробнее об этом будет сказано немного позже.

Руководствуясь такой аналитической моделью, я начну с рассмотрения финальных формул, относящихся к первой категории.

Формулы завершения сюжета выполняют «подытоживающую» роль. В них сообщается «о возвращении героя домой, наказании виновных, устройстве свадьбы, награждении верных и других завершающих событиях» [Хусаинова 2000, с. 20], а также, дополню, о рождении детей, о получении нового статуса (начальник уезда, император), о возвращении герою его ранее отобранных благ, об исправлении отрицательного героя. Эта разновидность сказочных концовок встречается наиболее часто – всего в 53 текстах.

(1)
Через 10 месяцев после возвращения во дворец дочь Лун-вана родила сына и послала его вместе с горным духом и духом земли в уездную управу. Чжун Фу стал главой уезда, любил народ, как своих детей, и сделал для него много хорошего[33].
龙女回到龙宫十月后生下一子，派山神土地送入县衙。钟福做了知县，爱民如子，为民办了许多好事。

(2)
Каменщик велел Фань Даню взять дочь с собой и наказал вернуться домой, сыграть свадьбу и жить счастливо[34].
石人叫范丹带着姑娘上路，让他们高高兴兴回家成亲去了。

(3)
Вот так злобный Усинь был навечно похоронен в древнем колодце[35].
坏心肠的无心，就这样永远被埋在古井中了。

---

[33] Чжунго гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань · Фуань сяньфэнь цзюань 中国故事集成 · 福建卷 · 福安县分卷 [Сборник китайских сказок. Том Фуцзянь. Уезд Фуань] / Сост. Се Аньхэ 谢安和. Синганьцзихуа Дяньцзы Силе, 1989. С. 208.

[34] Чжунго минцзянь гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань 中国民间故事集成 · 福建卷 [Сборник китайских народных сказок. Том Фуцзянь] / Сост. Всекитайская ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы» и ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы. Том Фуцзянь». Пекин: Синьхуа шудянь, 1998. С. 534.

[35] Там же. С. 550.

(4)
Чаша неиссякаемых сокровищ вернулась в руки к Чэнь Фаньцину. Люди не знали секрета чаши, потому забрали только серебро, а чашу трогать не стали[36].
聚宝盆又回到了陈凡清手中。因为人们只抢银子，不知这个盆子的奥妙，没把它拿走。

Формулы, содержащие этиологию и другие последствия сказочных событий. В них говорится о происхождении наименований животных и птиц, их особенностей, рек, традиций, специфических для культуры предметов, пословиц и др. Такие формулы встретились всего в 15 текстах.

(1)
С тех пор все змеи при виде бамбука сразу быстро уползали. По сей день змеи до сих пор боятся бамбука[37].
后来，所有的蛇看见竹也就赶快避开了，直至现在蛇还是怕竹的。

(2)
Так и появилась пословица «Если на то есть судьба, то встретятся вопреки большому расстоянию, если не судьба, то и сидя друг против друга, не познакомятся»[38].
这就是 “有缘千里来相会，无缘对面不相逢” 的俗语的来源。

(3)
С тех пор дверные проемы в форме тыквы-горлянки и круглые столы стали очень распространены в народе[39].
从此，葫芦门和月桌就在民间流传下来了。

(4)
Сколько месяцев прошло, сколько лет миновало, а она все летает и кричит. Жалко людям птичку, и прозвали они ее Чжаогу – ищу сестру[40]!

---

[36] Там же. С. 569.
[37] Там же. С. 610.
[38] Там же. С. 568.
[39] Чжунго гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань · Фуань сяньфэнь цзюань 中国故事集成 · 福建卷 · 福安县分卷 [Сборник китайских сказок. Том Фуцзянь. Уезд Фуань] / Сост. Се Аньхэ 谢安和. Синганьцзихуа Дяньцзы Силе, 1989. С. 337.
[40] Имеется в виду «прозвище» кукушки. См.: Сказки Китая... С. 64.

Концовки-сентенции имеют вид пословиц или заключительных слов нравоучительного характера. В материале их встретилось наименьшее количество – всего в 4-х текстах.

(1)
Обладая добрым сердцем, Мэнчунь помог лягушке и потому получил семейное богатство и жену. Это именно то, о чем говорили предки: «Сделал плохое дело – получил возмездие, сделал хорошее – получил воздаяние за добрые дела»[41].
猛春好心救蛤蟆得了家财和老婆，这当真应了古人说的“恶有恶报，善有善报”。

(2)
После того как люди узнали о том, что навоз домашней свиньи Лошаня превращается в серебро, распространилось два выражения. Первое: «супруги живут в согласии – свиной навоз превращается в золото»; второе: «руки и ноги заняты работой – свиной навоз превращается в серебро»[42].
罗山家猪粪变银子的事被人们知道后，　就有两句话流传开来。一句是，“夫妻一条心，猪粪变成金”，另一句是：“只要手脚勤，猪粪变成银”。

(3)
Все так и есть: причиняя вред людям, обязательно навредишь и себе, жадность до добра не доведет[43].
这正是：害人必害己，贪心把命丢。

(4)
Старшая жена пришла к павильону, увидела кровь на земле и только тогда поняла, что Э-цю был съеден тигром. Эта злая жена очень страдала и плакала. Но какой в этом смысл? Сама виновата[44].
大婆来到亭子上，看到地上的血，这才晓得恶求给老虎吃了。这恶婆娘哭天唤地，其实有什么用呢？还是她自己造的孽。

Последняя формула из перечисленных немного необычная. Сказочник дает оценку действиям матери отрицательного пер-

---

[41] Чжунго минцзянь гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань 中国民间故事集成 · 福建卷 [Сборник китайских народных сказок. Том Фуцзянь] / Сост. Всекитайская ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы» и ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы. Том Фуцзянь». Пекин: Синьхуа шудянь, 1998. С. 550.

[42] Там же. С. 529.

[43] Там же. С. 619.

[44] Там же. С. 546.

сонажа, осуждая ее за неподобающее поведение в начале сказки (зависть, грубость), которое в итоге привело к рождению такого никудышного и злого сына и к его жестокой смерти в конце. Такая концовка также служит морализаторской цели.

Ко второй категории относятся *«послесюжетные» формулы*. К этой большой группе я отношу формулы, в которых сказочник сообщает, что слушатель может столкнуться с последствиями сказки в своей жизни и убедиться в ее правдивости. В этой формуле звучит «руководство к действию». Сказочник говорит об определенных условиях, при которых, если приглядеться или вслушаться, можно столкнуться с героями сказки в том или ином их проявлении.

(1)
После этого Цзинь-цзай жила в лунном дворце и каждый день проводила в компании яшмового зайца. Она и есть та самая Чанъэ[45], о которой говорят люди. Говорят, каждый год на Праздник середины осени, когда ночь особенно темна, на луну падает пятицветная лента – это лунная дорога. По ней Чанъэ может спуститься к людям, чтобы почтить память любимой мамы и младшего брата. Если кто увидит лунную дорожку, отрежет от нее кусочек и вложит в книгу, тот будет знать все иероглифы из этой книги и станет мудрым и сильным[46].
后来，金仔就在月宫里住下来，每天与玉兔做伴，她就是人们常说的嫦娥。据说，每年的中秋节晚上，当夜静更深时，月亮上就会落下一条五彩带，这就是月华穗，嫦娥就会来到人间，祭奠亲爱的妈妈和弟弟。谁要是见到了月华穗，剪一段夹在书中，就会认识书上所有的字，人就变得聪明智慧有力气。

(2)
С тех пор Хуан Цзи остался жить на луне, где он безостановочно рубил дерево сал. Сколько бы он ни старался, не мог срубить его полностью, а потому, само собой, не мог вернуться в мир людей. С той поры в Праздник середины осени диск луны полностью круглый, а если люди будут внимательно всматриваться, то увидят, как Хуан Цзи рубит дерево[47]!

---

[45] Персонаж китайской мифологии. Ей посвящен Праздник середины осени, который отмечается на 15-й день 8-го месяца по лунному календарю.

[46] Чжунго минцзянь гуши цзичэн · Фуцзянь цзюань 中国民间故事集成 · 福建卷 [Сборник китайских народных сказок. Том Фуцзянь] / Сост. Всекитайская ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы» и ред. коллегия «Серии сборников китайской народной литературы. Том Фуцзянь». Пекин: Синьхуа шудянь, 1998. С. 605.

[47] Там же. С. 586.

从此，黄吉留在了月亮上，他不停地砍着沙萝树，只是无论怎个砍也砍不倒，自然也回不到人间来了。自那以后，八月十五中秋节夜晚，天上月圆光满，人们仔细去看，还真的可以看到黄吉在砍树呢！

(3)
Рассказывают люди, будто Вань-шоу отомстил за женщину-карпа, только истории этой я что-то не помню. Одно я вам скажу: черепахи в том заливе перевелись, в чистой прозрачной воде резвятся только большие золотистые карпы[48].

(4)
С той поры никто больше не видал Вана Черного. Слух прошел, будто он бессмертным сделался. И стали называть пещеру в той каменной стене и саму гору Обителью бессмертных. Из пещеры частенько туман белый выплывает, всю гору укрывает. Если прислушаться хорошенько, слышно, как по горам разносится: дин-дин, дан-дан, дин-дин, дан-дан, вроде бы кто-то камень бьет. Говорят, будто Ван Черный и в пещере не сидит без дела. Оно и правда. Камень, который на той горе добывают, гладкий, блестящий, словно шлифованный.
Куда исчезла Нефритовая фея, никто не знает. Только гора та вся поросла персиковыми деревьями. С той поры самую середку горы, где росло большое персиковое дерево, стали называть садом Нефритовой феи. Как пойдешь от сада Нефритовой феи к пещере, деревья все гуще, все пышнее становятся. Это чтобы Вана Черного солнце не пекло, когда он к фее наведывается. Бывает, что туман подолгу над верхушками деревьев плавает, – это значит, Ван Черный с Нефритовой феей повстречались[49].

Таким образом, о финальных формулах китайских волшебных сказок можно сказать следующее:

1. Формулы, выделенные исходя из их смыслового содержания, могут быть как самодостаточными, так и выступать в качестве составных частей сказочного финала.

2. В китайских сказках преобладают концовки, тесно связанные с их контекстом. Наиболее часто встречаются две разновидности финала: финал, подытоживающий рассказ, сообщающий о том, какая судьба постигла героев (свадьба, благополучная жизнь, наказание), и этиологический финал.

3. Как и инициальные формулы, концовки сказок очень разнообразны и пластичны, содержат минимум устойчивых выражений.

4. В классической волшебной сказке основной функцией финальных формул является перенесение слушателей в мир дей-

[48] Сказки Китая... С. 92.
[49] Там же. С. 144–145.

ствительности. Часто они также содержат в прямой или косвенной форме отрицание достоверности произошедших в сказке событий. Ничего подобного в китайских текстах не было обнаружено. Наоборот, с помощью этиологических и «послесюжетных» формул сказочник еще крепче привязывает сказку к реальному миру и даже говорит о возможности своими глазами или ушами «встретиться» с историей.

5. Можно заметить разную роль рассказчика в классической и китайской волшебной сказке. В первой он традиционно является очевидцем заключительных событий сказки – присутствовал на сказочном пиру и слышал эту историю «из первых рук». В то же время китайский рассказчик особо «не выделяется», не просит для себя «вознаграждения», не рассказывает о том, что был свидетелем сказочных событий. В концовках часто можно встретить такие выражения, как «люди рассказывают», «слух прошел», «слыхал я от людей», «никто не знает [о дальнейшей судьбе героя]» и т. п. Таким образом, сказочник выступает не в качестве очевидца, а транслирует некоторое знание, передающееся народной молвой. «Классический» рассказчик также может поведать слушателям более подробно о том, как он путешествовал и возвращался со сказочного пира, то есть о своем перемещении из сказочного локуса к слушателям. В китайских сказках такого не наблюдалось. Судя по всему, по той причине, что для рассказчика и слушателей сказочный и реальный миры неотделимы друг от друга и представляют одно и то же пространство.

Изучение традиционных формул как важнейших жанровых показателей позволило увидеть, что в отличие от «классической» сказки, устройство которой полностью ориентировано на то, чтобы быть вымышленным повествованием, китайская сказка не стремится активно указывать на неопределенность и недостоверность описываемых в ней событий. Наоборот, приключения персонажей сказки часто приурочиваются к реально существующей местности, знакомой сказочнику и его слушателям. На подчеркивание достоверности сказочных событий также работает подробная детализация характеристики пространства и экспликации героя, этиологические элементы, а также полное отсутствие «формул невозможного». При этом общая для всех сказок модель время – пространство – человек является универсальной и для китайских волшебных сказок.

Таким образом, главная отличительная черта китайского сказочного повествования – это особое отношение к внетекстовой реальности, а именно сильная связь с окружающей, осязаемой действительностью.

Литература

Герасимова 1978 – *Герасимова Н.М.* Формулы русской волшебной сказки: К проблеме стереотипности и вариативности традиционной культуры // Советская этнография. 1978. № 5. С. 18–28.

Разумова 1991 – *Разумова И.А.* Стилистическая обрядность русской волшебной сказки. Петрозаводск: Карелия, 1991. 152 с.

Рошияну 1974 – *Рошияну Н.* Традиционные формулы сказки. М.: Наука, 1974. 216 с.

Хусаинова 2000 – *Хусаинова Г.Р.* Поэтика башкирских народных волшебных сказок: формулы в сравнительном освещении и сохраняемость сказки во времени. М.: Наука, 2000. 245 с.

References

Gerasimova, N.M. (1978), “Formulae in the Russian magic fairytale. On the issue of the stereotype and variation in traditional culture”, *Sovetskaya etnografiya*, no. 5, pp. 18– 28.

Khusainova, G.R. (2000), *Poetika bashkirskikh narodnykh volshebnykh skazok: Formuly v sravnitel’nom osveshchenii i sohranyaemost’ skazki vo vremeni* [Poetics of Bashkir folk fairytales: Formulas in comparative coverage and persistence of the fairy tale in time], Nauka, Moscow, Russia.

Razumova, I.A. (1991), *Stilisticheskaya obryadnost’ russkoi volshebnoi skazki* [Stylistic ceremonialism of the Russian magic fairytale], Petrozavodsk, Kareliya, Russia.

Roshiyanu, N. (1974), *Traditsionnye formuly skazki* [Traditional formula of fairytale], Nauka, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Татьяна А. Власова, независимый исследователь, Москва, Россия; *alohaooe@gmail.com*

Information about the author

Tatiana A. Vlasova, independent researcher, Moscow, Russia; *alohaooe@gmail.com*

УДК 398
DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-39-48

Испытывая гнев: кто, как и на кого разгневался в монгольском фольклоре

Елена В. Комкова

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, lleyna5115@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена анализу лексико-стилистических маркеров гнева в монгольских фольклорных текстах, тому, насколько частотно это эмоциональное явление для исследуемых нарративов. Объектом исследования являются лексико-стилистические маркеры гнева в монгольских фольклорных нарративах. Предметом исследования служат слова, обозначающие проявления гнева у персонажей фольклорных текстов; кто и в каких ситуациях их произносит. В повествовании за лексико-стилистическими маркерами гнева могут стоять разные смыслы. Анализ коммуникативных ситуаций может позволить нам сделать предположения о характере картины мира действующих лиц монгольского фольклора, сформулировать гипотезу о причинах проживания эмоционального состояния тем или иным образом.

Ключевые слова: гнев, эмоции, фольклор, мифологический персонаж, сопоставление

Для цитирования: *Комкова Е.В.* Испытывая гнев: кто, как и на кого разгневался в монгольском фольклоре // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 1. С. 39–48. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-39-48

Being in anger. Who and how felt enraged in Mongolian folklore

Elena V. Komkova

Russian State University of Humanities, Moscow, Russia, lleyna5115@gmail.com

Abstract. The article is dedicated to the analysis of the lexical and stylistic markers of anger in Mongolian folklore, texts and to how frequent that emotional phenomenon is for the studied narratives. The object of the

© Комкова Е.В., 2021

study is the lexical and stylistic markers of anger in Mongolian folklore narratives. The subject of the study are the words that denote the manifestations of anger in the characters of the folklore texts; who and in what situations utters them. There can be different meanings that are hidden behind the lexical and stylistic marker of anger in the narrative. The analysis of communicative situations may allow to make assumptions about the nature of the world picture of the actors in Mongolian folklore and to formulate a hypothesis about the reasons for the existence of an emotional state in one way or another.

Keywords: anger, emotions, folklore, mythological character, comparison

For citation: Komkova, E.V. (2021), "Being in anger. Who and how felt enraged in Mongolian folklore", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 1, pp. 39–48, DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-39-48

Что такое гнев? Это эмоциональное явление знакомо, наверное, каждому. Интенсивность гнева разнится от легкого недовольства до разрушительной ярости. Согласно распространенной в русскоязычном пространстве точке зрения, гнев – это отрицательно окрашенная реакция на неудовлетворенные потребности или ожидания. Присутствует ощущение, что испытывать и проявлять гнев – плохо (на что может намекать нам реклама тренингов управления гневом), однако одновременно с этим существует понимание, что гнев, помогающий осознать, что нам чего-либо не хватает, – эмоция очень полезная[1]. Мы видим амбивалентное отношение, которое можно упрощенно представить в виде следующей схемы:

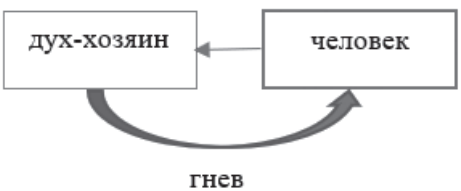


Рис. 1

[1] В качестве иллюстрации приводим статью из популярного издания для демонстрации распространенной точки зрения. См.: *Шагова Я.* Не держи в себе: почему злиться нужно — и как делать это правильно: «Плохая» эмоция с хорошими целями [Электронный ресурс] // Wonderzine. URL: https://www.wonderzine.com/wonderzine/life/life/233137-anger (дата обращения 5 дек. 2012).

Какое-либо обстоятельство, действующее извне, влияет на человека, у которого это влияние вызывает переживание (гнев), человек предпринимает (или не предпринимает) попытку изменить свое состояние (или состояние внешнего мира) для того, чтобы снова почувствовать себя комфортно. Таким образом, выражение гнева предполагает определенный результат, а он – последствия.

Здесь не мог не возникнуть вопрос: является ли подобное понимание гнева общим для разных культур. Этим и обусловлена актуальность статьи. Эмоции, способы их выражения и их роль в устных и письменных нарративах вызывают интерес ученых. Изучение эмоций в антропологии, начавшееся со второй половины XX в., весьма плодотворно и продолжается до сих пор.

Исследование, которое легло в основу статьи, проводилось на материале, собранном в ходе фольклорных экспедиций ЦТСФ РГГУ в 2006–2008 гг. Экспедиции затронули Центральный, Восточный, Хэнтэйский, Сухэбаторский, Убурхангайский, Хубсугульский, Булганский, Дзабханский аймаки Монголии. Материалы записывали А.С. Архипова, Б. Дайриймаа, Д. Дорж, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов, В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Е.Б. Чекменева, Р. Чултэмсурэн.

Работая с материалом, я обнаружила наличие лексико-стилистических маркеров гнева только в тридцати двух текстах. В пяти сказках, двух (квази)биографических нарративах, одиннадцати мемоpатах и фабулатах.

Я сопоставляла расшифрованную запись на монгольском языке и ее параллельный перевод на русский, таким образом, было видно, как выражено эмоциональное явление в тексте оригинала и то, как это было переведено на русский язык. Кроме того, я учитывала контекст произнесения слова внутри нарратива. Безусловно, этот подход имеет ряд недостатков, например, отсутствие возможности услышать эмоциональные оттенки произнесения слова и расспросить об этом носителей традиции. Но выбранная оптика представляется мне интересной, так как дает возможность взглянуть на картину мира через текст.

Для начала попробуем взглянуть на часто употребляемые для обозначения гнева слова. Это будут слова, образованные от корня -уур-, встретились в 22-х из 32-х текстов (примерно 69%). Большой академический монгольско-русский словарь (БАМРС) дает нам несколько значений этого слова. Судить об их связи с уверенностью на данном этапе работы не представляется правомерным, но с первого взгляда заметна интересная деталь. Первое значение

слова -уур- «пар, испарение, газы, воздух, атмосфера, дух»[2], слово также используется в связи с обозначением климата и атмосферных явлений. Второе значение слова – это, непосредственно, «гнев, ярость, злоба». Любопытно звучит мысль, что гнев, подобно пару, может заполнять человека, требуя выхода. Схожие значения мы видим и в русском языке: «кипеть от гнева, дышать гневом, быть исполненным гнева...»[3].

В имеющемся у нас русском варианте текстов слова, производные от -уур-, обычно переводились как «рассердиться, сердиться». Чаще всего слово встречалось в текстах, имеющих установку на достоверность (меморатах и фабулатах), – в 15 случаях (68%), реже в сказках – 7 случаев (примерно 32%).

С большой долей вероятности можно предположить, что у «сказочных» случаев выражения гнева общий источник. Практически все «сказочные» случаи мы встречаем в историях одной рассказчицы, СД, только в одном случае такая история записана от У[4]. Следует сказать, что обеих женщин сближает интерес к родному языку и литературе, что может отражаться и на рассказываемых ими сказках, в них часто используются средства художественной выразительности, встречаются эмоционально окрашенные слова.

Большинство же случаев относится к историям с установкой на достоверность и описывает коммуникацию людей и мифологических персонажей. К вопросам, кто и на кого разгневался в данных текстах, мы обратимся далее. Здесь упомянем лишь, что практически всегда гнев, выражаемый словом -уур-, испытывают мифологические персонажи (лусы и савдаки / лус-савдаки) по отношению к человеку. Известно, что персонажи лусы, луу в мифологии имеют связь с Верхним миром и атмосферными явлениями [Неклюдов 2019, т. 1, с. 169], что представляется нам

---

[2] Большой академический монгольско-русский словарь / Под ред. Г.Ц. Пюрбеева. М.: Academia, 2001. Т. 3. С. 361.

[3] Активный словарь русского языка / Под ред. В.Ю. Апресяна. М.: Нестор-история, 2017. Т. 2. С. 616.

[4] СД – в 2006 г. студентка и родственница известной сказочницы (улгэрэн) Боовоо, большую часть историй она слышала от нее. У – учительница монгольского языка и литературы, на момент записи интервью проживала в сомоне Хужирт, Уверхангайского аймака, 84 км от столицы аймака в городе Арвайхээр, где было записано интервью от другой собеседницы. Расстояние большое, но вполне вообразимое в рамках распространения того или иного фольклорного текста. Тем более У, работая учительницей, часто вместе с учениками организовывала собирание фольклорных текстов, в результате которого могла проясниться и данная история (речь идет о сказке об Эрхий-мэргэне, записанной от У).

интересным в связи с лексическими значениями слова -уур- как «гнев» и как «пар», а также в связи с его атмосферными коннотациями, как будто бы гнев видится человеку наиболее присущим не-человеческим, небесным существам, а выражение этого чувства человеком обозначается схожим словом.

Следующие по частоте употреблений слово -хилэн- часто переводится как «гневаться», 5 случаев из 32 (примерно 16%). Это обозначение гнева представляется несколько иным, чем -уур-. Значения слова -хилэн- «гнев, ярость, разъяренный, пылать гневом». Во всех случаях это слово употребляется для описания гнева мифологических персонажей по отношению к людям, потревожившим их. Что интересно, эпитет «яростный/гневный», образованный от корня -хилэн-, более характерен для эпических произведений, например в эпосе о Хилэн Галдзу-баторе, богатыре, в ярости сражавшимся с людьми и божествами [Неклюдов 2019, т. 2, с. 100–106]. В целом «хилэн» как гнев, некий богатырский аффект, возникающий в бою и характеризующий эпического героя, побуждает его к действию, к борьбе с врагами [Неклюдов 2015, с. 167–176]. Это особая сторона гнева, придающая богатырю демонические черты для противоборства с демоническими персонажами [Неклюдов 2019, т. 2, с. 100–106]. В рассмотренных текстах гнев, обозначаемый таким образом, испытывают персонажи, близкие к демоническим.

Следующий неединичный случай – употребление слов, образованных от -догшин- (гневный, яростный), переводится как «разгневаться», так и «рассердиться». Два случая из 32 (примерно 6%). Значения этого слова, согласно БАРМС, «грозный, свирепый, яростный, взбешенный...»[5]. Слова «догшин» и «догшит» пришли в монгольский из тибетского drags'gsed – «гневный палач» [Неклюдов 2019, т. 1, с. 311], где обозначали грозное божество, защищающее буддийскую веру. Часто оно было местным божеством, по преданию, принявшим буддизм.

Оба случая в рассматриваемых текстах относятся к взаимодействию людей с лусами и савдаками. Что интересно, оба эти случая схожи. В них употреблена форма «(лус) савдаг догшин». При этом два рассматриваемых текста были записаны в разные годы от разных людей: один в 2007 г. от УЛ, бывшего военнослужащего, в Хубсугульском аймаке, другой в 2008 г. от БХ, бывшей акушерки, в Хэнтийском аймаке. Возможно, эта ситуация связана с тем, что оба собеседника в разговоре обращались к некому общемонгольскому фольклорному тексту, а возможно, слово «дошгин» (от «догшин») служит здесь эпитетом особого рода лус-савдаков, чей характер отличается свирепостью.

[5] Большой академический монгольско-русский словарь... Т. 3. С. 43.

При работе с материалом встречались и единичные случаи для словесного обозначения гнева (3% случаев). Один из них -муудна-, образовано от слова -муудах- «портиться, ослабевать, обижаться, ссориться». Это слово использовал УЛ в интервью 2007 г., при рассказе о лусах – савдаках и их связи с погодой.

– Если они рассердятся, показывают дурной нрав. Бывают разные случаи. Могут звезды, планеты, луна встретиться. После этого бывают бури, дождь. Потом все проходит. Я сам видел. В основном встречаются звезды и луна. Или солнце. Бывают три солнца, это тогда, когда у солнца круги с двух сторон, вроде радуги [гало]. Тогда говорят: солнце окаймляется, луна окаймляется... Или солнце окаймлено, луна окаймлено...
[– Радугой?]
– Да, радугой. Говорят, лус савдаки разгневались (букв. испортились). Тогда погода портится обязательно. Или снег, или дождь пойдет.
– Уурлахаараа муухай загнадаг. Ухаан нь янз бүрийн тохиолдол байдаг шүү дээ. Од, мичид, сар хоорондоо тохионо. Тэрний дараа аюултай шуурга, бороо орно. Тэгж байж зүгээр болдог. Би бол өөрөө үзэж байсан. Хоёр од сар голдуу байдаг. Нар ч байна. Гурван нар гэж хоёр талдаа солонго шиг дугуй тэмдэг байдаг. Тэрийг нар хүрээллээ, сар хүрээллээ гэдэг. Нараа тойрсон сараа тойрсон байдаг.
[– Солонго уу?]
– Тийм солонго **Лус савдаг муудна гэсэн үг**. Тэгсэн үед тэнгэр сайн байна гэж ерөөсөө байхгүй. Нэг бол цас, нэг бол бороо орно (УЛ 2007).

Из примера видно, что настроение мифологического персонажа связано с ухудшением погоды.

Следующий единичный случай – употребление слова – шарлахаж – «пожелтеть» для выражения гнева, само слова «шар» – желтый – имеет положительные коннотации, связанные с буддизмом, однако у него еще есть значения «надоедать, огорчать», а также «иссохнуть, выцвести»[6]. Случай встретился лишь однажды в (квази)биографическом нарративе о взаимоотношениях шаманки Сумчиг с единственным сыном, который решил стать ламой, поэтому она так злилась на лам, что буквально пожелтела: «Ганц төрсөн хүүгээ удирдаж, бөө болгож чадаагүйдээ тэр Сумчиг удган шарлахаж, лам нарыг үзэн ядаж» (Р 2006).

Последний из единичных случаев – развернутое, вербальное выражение гнева персонажем сказки: «Я тебе покажу!» «Чамайг даа» (СД 2006). Встретилось нам в сказке, которую рассказала Боовоо в пересказе СД. Возможно, употребляется и в разговорной речи, что требует проверки.

[6] Большой академический монгольско-русский словарь ... Т. 4. С. 349.

Мы рассмотрели маркеры гнева в фольклорных текстах, теперь же перейдем к вопросам, кто и на кого обращает свой гнев. Для иллюстрации и подсчета мы представляем следующие таблицы

Кто гневается?	Сколько раз?
Животное	Случаи не встретились
Персонаж сказки: мужчина, женщина	 3 5
Персонаж мемората и фабулата: мифологический персонаж человек	 21 0
Истории о людях	3 Во всех случаях гнев испытывали женщины

Получается, подавляющее большинство персонажей, испытавших гнев, встречаются только в фольклорных текстах, никто из собеседников не употребил слова, говорящие о переживании гнева, по отношению к событиям из своей жизни или в квазиисторических нарративах.

Гнев в фольклорных текстах испытывают люди либо мифологические персонажи, большинство гневавшихся – женщины (в тех случаях, где упомянут пол). Интересно, что часто их гнев нерезультативен, т. е. выражение женщиной гнева не приводит к изменению ситуации в более приятную для нее сторону, как, например, гнев девушки-чёрта на протагониста из сказки:

> Девушка рассердилась и пошла снова в пещеру в скалах. Юноша в шапке-невидимке опять пошел за ней следом. Девушка пришла к пещере и закричала:
> – Открывай ворота!
> – Ворота не открываются. Прошло много времени, как вдруг вышел какой-то жалкий обгорелый лама и еле-еле стал открывать ворота. Он сказал:
> – Мы с тобой их не осилим. Они очень хитрые плуты.... («Сын хана Дондог, сын бедняка Гонгор») (СД 2006).

Или гнев жены богача на пришедшего в их дом бадарчина, который все равно хитростью получит свое.

Что интересно из несказочных случаев гнев шаманки на своего сына, ставшего ламой, привел к тому, что она прокляла его, но о том, что проклятие подействовало, не говорится.

Наибольшее количество случаев описывают коммуникацию человека с духами-хозяевами, которые испытывают гнев как реакцию на грубое вторжение в их пространство и насылают болезни. Гнев, таким образом, может выступать не как эмоция, которую они могут испытать, а как их непосредственное проявление в общении с человеком, как неотъемлемая характеристика их личности. Схематично это можно представить так:

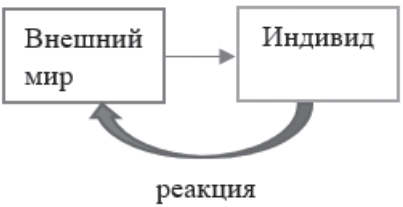


Рис. 2

Человек, находясь на территории духа-хозяина, совершает некое действие. У духа-хозяина определенный, обычно непростой, характер. Он реагирует на поведение человека гневом, который выражается в стихийных бедствиях и ухудшении погодных условий. Человек, видя выражение и последствия этого гнева, может изменить свое поведение для более плодотворного общения с духом либо заранее принять меры предосторожности.

Теперь переходим к вопросу: на кого гневаются?

На кого гневаются?	Сколько раз?
Животное	2 Оба случая из одной сказки об Эрхий-мэргэне
Персонаж сказки: мужчина женщина	 5 1 (?)
Персонаж меморатов и фабулатов: мифологический персонаж человек	 0 20 +1Ø
Истории о людях	2 + 1Ø Речь о мужчинах

Знак Ø означает отсутствие гнева, то есть нам сообщается, что персонаж не сердился.

Таблица с подсчетом объектов гнева подтверждает сказанное выше. Оба случая гнева на животных из одного текста об Эрхий-мэргэне, что, возможно, характеризует его лично как персонажа с хтоническими чертами, в гневе нападающего на попавшихся под горячую руку.

Примечательно, что ни в одном тексте не говорится, что человек разозлился на мифологического персонажа. Вполне возможно, что само переживание существует, но не отражается в рассказах как неприемлемое высказывание.

Рассмотрев и проанализировав имеющиеся в нашем распоряжении тексты, содержащие лексико-стилистические маркеры гнева, мы пришли к следующим выводам:

- Рассказ о проявлении и выражении гнева в монгольских нарративах имеет ряд особенностей
- Возможно, в культуре различается отношение к переживанию и выражению гнева.
- В фольклорных нарративах гнев переживают мифологические персонажи, однако выражение этой эмоции, направленное на людей, может выявлять в персонажах демонические черты.
- Если в фольклорном нарративе гнев выражает человек, то это не приводит к качественному улучшению ситуации. Гнев бесплоден.

Сказанное выше может указывать на влияние буддизма на картину мира монгольских народов и на место эмоций в ней. Гнева, а тем более его выражения, согласно буддийскому учению, следует избегать. Подобный взгляд может проливать свет на бесплодность гнева персонажей сказок, которые могли рассказываться в том числе и с дидактической целью. Гнев, присущий мифологическим персонажам, исходя из той оптики, как бы разделяется: одни из них испытывают его, потому что не признают учения, а другие – потому что яростно его защищают.

Список информантов

У – ж., 47 лет на момент записи, учительница монгольского языка. Зап. в сомоне Худжирт, Убурхангайский аймак, 20.08.2006.

СД – ж., студентка. Зап. в г. Арвайхээр, Убурхангайский аймак, 23.08.2006.

УЛ – м., был скотоводом, служил, работал в Улан-Баторе. Зап. в г. Мурэн, Хубсугульский аймак, 21.08.2007.

Р – ж., 49 лет на момент записи, работница природоохранной организации. Зап. в г. Мурэн, Хубсугульский аймак, 25.08.2007.

БХ – ж., 73 года на момент записи, работала акушеркой. Зап. в г. Ундурхан, Хэнтийский аймак, 03.08.2008.

Литература

Неклюдов 2015 – *Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. 214 с.

Неклюдов 2019 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Эпос Книжный и Устный. М.: Индрик, 2019. Т. 1, 2.

References

Neklyudov, S.Yu. (2015), *Poetica epicheskogo povestvovaniya* [The Poetics of Epic Storytelling: Space and Time], Forum, Moscow, Russia.

Neklyudov, S.Yu. (2019), *Folklorniy landshaft Mongolii. Epos knizhnyi i ustnyi* [Folklore landscape of Mongolia. Textual and oral epic], Indric, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Елена В. Комкова, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *lleyna5115@gmail.com*

Information about the author

Elena V. Komkova, master's degree student, Russian State University of Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; *lleyna5115@gmail.com*

УДК 82-34
DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-49-64

Современное литературное творчество представителей языковых меньшинств: взгляд фольклориста

Евгения А. Литвин
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия, evgenya.litvin@gmail.com

Аннотация. На примере текстов из поэтического сборника Кармелы де Сантис, представительницы языкового меньшинства салентийских греков (Италия), в статье проанализирована специфика литературного творчества представителей современных языковых меньшинств в условиях языковой и фольклорной ревитализации. Основная задача статьи – показать необходимость при работе с текстами такого рода сочетания литературоведческих методов с полевой работой, характерной для социальных наук. Изучение сборника показало, что автор использует в своих стихотворениях элементы локального фольклора: формульные выражения или целые строфы, заимствованные из фольклорных текстов (в наибольшей степени они присутствуют в завершающей части стихотворения). Кроме того, структура и повествовательные особенности текстов сборника обусловлены влиянием двух фольклорных жанров, хорошо знакомых автору: молитвы и праздничного тоста. В свою очередь, контекст возникновения тех или иных текстов Кармелы де Сантис определяется социокультурной ситуацией языковой и фольклорной ревитализации, происходящей в регионе в течение нескольких последних десятилетий, и не может быть понят без ее изучения.

Ключевые слова: малые языки, миноритарная литература, наивная литература, фольклорная ревитализация, языковая ревитализация

Для цитирования: *Литвин Е.А.* Современное литературное творчество представителей языковых меньшинств: взгляд фольклориста // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 1. С. 49–64. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-49-64

© Литвин Е.А., 2021

Contemporary creative writing of linguistic minorities' representatives. A folklorist's view

Evgeniya A. Litvin

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia, evgenya.litvin@gmail.com

Abstract. Using the example of texts from the poetry book of Carmela De Santis, a representative of the linguistic minority of the Salentine Greeks (Italy), the paper analyses the specifics of the literary creation in the contemporary minor languages and its socil-cultural context of the linguistic and folklore revitalization. The article aims to demonstrate the necessity for a combination of literary analysis with the social sciences field methods, when working with texts of that kind. The study of the collection showes that the author uses elements of local folklore in her poems: formulas or whole stanzas borrowed from folklore texts (which are mostly present in the final part of the poems). In addition, the structure and narrative features of the collection's texts are influenced by two folklore genres that are well known to the author: the prayer and the festive toast. Moreover, the context of the emergence of certain texts by Carmela De Santis is determined by the sociocultural situation of the linguistic and folklore revitalization that has taken place in the region over the past several decades and cannot be understood without studying it.

Keywords: minor languages, minor literature, naive literature, folklore revitalization, language revitalization

For citation: Litvin, E.A. (2021), "Contemporary creative writing of linguistic minorities' representatives. A folklorist's view", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 1, pp. 49–64. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-49-64

Методы, имеющиеся в арсенале фольклористики, могут использоваться при анализе не только фольклорных, но и авторских текстов. В частности, одним из разделов литературоведения, в котором их применение оказывается весьма полезным, является изучение литератур на малых языках.

Термин «малые языки», не имеющий четкого определения, как правило, используется в лингвистических и социолингвистических работах, описывающих степень сохранности тех или иных языков, государственную политику по отношению к ним и права языковых меньшинств (см., например, [Кибрик 2005]). Среди основных тем, рассматриваемых в связи с этим понятием, можно

перечислить следующие: фиксация и изучение исчезающих языков; письменность, образование и литература на малых языках; деятельность активистов по сохранению и ревитализации языков; а также коллективная идентичность их носителей.

Соответственно, под «литературой на малом языке» далее будет подразумеваться совокупность художественных текстов, написанных на языке, чьи носители имеют статус языковых меньшинств. Часть их (как правило, это европейские языки) обладает литературной традицией с долгой историей, однако для значительного количества малых языков общим свойством является относительно недавнее (не ранее XIX–XX вв.) получение письменности.

Процесс возникновения литературы в новейшее время, безусловно, отличается от начальных этапов развития литератур древности, описанных в исследованиях по исторической поэтике[1]. В ситуации, близкой к современности, авторы, создающие тексты на ранее бесписьменном языке, обладают знанием по крайней мере одного языка с более давней литературной традицией и сведениями о мировой литературе хотя бы на уровне минимальной школьной программы. Поэтому в текстах прослеживаются следы «больших» литератур[2]. Другим источником влияния на литературный процесс оказываются локальные фольклорные тексты на данном языке[3].

Социолингвистический контекст создания и функционирования текстов на малых языках также важен для их изучения. В современных условиях литературное творчество такого рода нередко является результатом деятельности языковых активистов и организаций, чьи усилия направлены на поддержку и развитие соответствующих языков, находящихся на грани исчезновения, и оказывается одним из проявлений процессов ревитализации[4].

---

[1] *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. 648 с.; *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М.: Наука, 1986. 318 с. См. также: [Стеблин-Каменский 1978; Гринцер 1971].

[2] Ср. работы Паскаль Казанова [Казанова 2003] и Франко Моретти [Моретти 2016] о «периферийных» литературах, подвергающихся влиянию «центральных», и другие исследования, осмысляющие термин “world literature” [Damrosch 2018; D’haen 2012]).

[3] *Мелетинский Е.М.* О литературных архетипах. М.: РГГУ, 1994. С. 5. См. также: [Неклюдов 2001].

[4] Создание литературных текстов может быть личной инициативой конкретных носителей языка или происходить под влиянием общественных организаций, заинтересованных в сохранении языка. Программы по ревитализации исчезающих языков зачастую содержат

Языковая и фольклорная ревитализации часто сопутствуют друг другу, поскольку активисты «восстанавливают», как правило, не только язык, но и локальную культуру. Так, например, фольклорные песни и тексты современных авторов могут звучать с одной сцены во время праздников, или же современные авторы реинтерпретируют фольклорный материал и включают его в новое произведение. Выявить специфику подобной интеграции помогают методы социогуманитарных наук, выходящие за рамки литературоведческих: например, интервью с авторами и включенное наблюдение во время культурных мероприятий, на которых эти тексты представлены.

Наконец, третий аспект рассмотрения ранних этапов литератур на малых языках касается языковых и литературных компетенций авторов. Являясь членами локального сообщества и людьми, заинтересованными в сохранении родного языка, они тем не менее далеко не всегда обладают значительным читательским опытом, навыками написания литературных текстов и теоретическими познаниями в области теории и истории литературы. В силу этого создаваемые ими тексты могут рассматриваться как вариант «наивной литературы» – области, исследуемой отечественной фольклористикой в большей степени, чем литературоведами. Совокупность создаваемых текстов, вне зависимости от того, кто является их автором, может рассматриваться как единый культурный феномен, обладающий определенным набором тематических, лексических и структурных особенностей. Последующее сравнение корпусов текстов на разных языках может дать сведения о том, насколько универсальны темы произведений, создаваемых в похожих социокультурных и исторических условиях.

Цель статьи – показать, как можно использовать описанные выше подходы для анализа конкретного произведения, написанного на малых языках. Объектом моего анализа стал сборник стихотворений на грико – диалекте греческого языка, носители которого проживают на юге страны, в провинции Лечче. Такое название используют сами носители (при написании латиницей можно встретить как *griko*, так и *grico*), в академических текстах

в плане поощрение местного населения к написанию художественных текстов (ср., например, [Łukaszyk 2005]). Такие программы включают в себя инициативы по переводам текстов на и с миноритарных языков [Belmar 2017], а также использование новых медиа для облегчения и активизации коммуникации [Eisenlohr 2004]. Поэтому и создание художественных произведений следует рассматривать в контексте движения ревитализации конкретного языка, которое часто идет рука об руку с усилиями по ревитализации локального фольклора и культуры [Olko, Sallabank 2021].

чаще встречается именование «салентийский греческий» (*greco salentino*), по названию Салентийского полуострова, где и расположен этот лингвистический анклав, охватывающий несколько деревень. В статье я буду использовать эмический термин.

Диалект, представляющий собой интерференцию средневекового греческого языка и южноитальянских диалектов, после падения Константинополя и вплоть до конца XIX в. существовал преимущественно в устной форме. Разработанная в XIX в. итальянскими и зарубежными лингвистами латинская графика грико использовалась в течение двадцатого века преимущественно учеными и небольшим количеством местных интеллектуалов-энтузиастов. В последние десятилетия, когда грико внесен в список исчезающих языков ЮНЕСКО, а количество его носителей исчерпывается несколькими сотнями местных жителей преимущественно старшего поколения, в регионе происходят процессы языковой и культурной ревитализации. Существенной частью этой ревитализации стала инициатива локальных администраций по организации праздников, на которых пожилые носители грико декламировали поэзию собственного сочинения (об истории и характере ревитализации см. подробнее [Литвин 2017]).

Автор сборника Кармела де Сантис, 1932 г. р. (*Carmela De Santis*), родилась и всю жизнь прожила в д. Стернатия, одной из тех деревень, где грико сохранился до сих пор. После окончания пяти классов школы она работала в сельском хозяйстве. Стихи начала писать в юности под влиянием старшего брата Чезаре де Сантиса (*Cesare De Santis*), известного на локальном уровне поэта и языкового активиста. Чезаре дружил с лингвистом Герхардом Рольфсом, проводившим исследования греческих диалектов Италии, и написал большое количество стихов на грико, которые были изданы уже после его смерти [De Santis 2001a; De Santis 2001b].

Односельчане вспоминают о нем как об активном и харизматичном человеке, который заботился о сохранении грико и повлиял в этом на членов своей большой семьи. Два его сына, Джанни (*Gianni*) и Рокко (*Rocco*) де Сантис, на протяжении многих десятилетий участвовали в различных поэтических и музыкальных проектах, целью которых было распространение грико. Вот что рассказывает о Чезаро его племянник, Джорджио Винченцо Фильери, филолог и музыкант, а также член культурной ассоциации *Chorama* в д. Стернатия, занимающийся сохранением и продвижением грико:

> Одним из первых, кто начал, и затем «заразил» других, был Чезаре де Сантис. Когда он писал, еще не было этой моды. Он был один

> из немногих, кто писал на грико, разговаривал со своими детьми... Может быть, и я стал... я написал несколько стихов. Я начал в те годы, потому что он был моим дядей, я приходил к нему домой, видел, как он пишет, и у меня появлялось желание написать что-то. Многих из тех, кто пишет, это дети, родственники Чезаре де Сантиса. Потом это все расширилось, и теперь уже много людей.

Один из двух сыновей Кармелы живет в той же деревне, где и родители, а второй – в Риме. Последний и собрал вместе стихотворения матери, ее заметки и фотографии, структурировал их, написал предисловие и издал книгу, о которой пойдет речь далее. Ее название «*"...me to melí ce to prícò" Poesie e filastrocche (in grico e in dialetto)*» («*...в сладости и в горечи». Стихи и песенки (на грико и на диалекте*)[5]" [De Santis 2011]. Книга предназначалась не для продажи, но для того, чтобы дарить друзьям и родственникам. Такое «домашнее» функционирование сборника отражает и его содержание, и прагматику стихотворений, большинство из которых посвящены отдельным членам семьи и знакомым, и в свое время вручались им в качестве подарка на день рождения или в другие памятные дни.

Сборник объединяет как поэтические тексты самой Кармелы, так и собранные ею народные песни, пословицы и поговорки, а также семейные фотографии. Он разделен на семь неравных по объему тематических разделов: «стихи» (*poesie*), «семейный альбом» (*album di famiglia*) с фотографиями, «песенки, песни и стишки» (*filastrocche canti e ritornelli*), «пословицы» (*proverbi (travutia)*), «пожелания и посвящения» (*auguri e dediche*), «мысли о дорогих умерших людях» (*pensieri ai cari defunti*); «стихи религиозного характера» (*poesie di carattere religioso*).

Как следует из предисловия, в разделах «песни и стишки» и «пословицы» содержатся фольклорные тексты, остальные разделы – авторские. При этом только первый раздел («стихи») содержит тексты в напечатанном виде, на грико и с подстрочным переводом на итальянский язык[6], другие содержат лишь отсканированные рукописные строки.

---

[5] Имеется в виду локальный салентийский диалект итальянского языка, который местные жители называют просто «диалект», чтобы отличать, с одной стороны, от грико, а с другой – от литературного итальянского.

[6] В печатном виде содержатся не все тексты, но лишь 21 из 31 стихотворения раздела. Составители не объясняют свой выбор печатных текстов, но можно предположить, что в напечатанном виде с переводом оказалось то, что переводила сама Кармела ранее.

Составитель так комментирует разницу между первым разделом и остальными:

> Храбрость [которая понадобилась автору, чтобы] записать эту пеструю и разнородную коллекцию, становится очевидной, если мы примем во внимание трудности, связанные с тем, чтобы найти адекватные средства выражения. Отважной выглядит попытка перейти от посвящений друзьям или дорогим родственникам, во время общих праздников или часов отдыха после работы, к произведениям, структурированным согласно с поэтическими ритмами [De Santis 2011, p. 9].

Однако при более внимательном расмотрении текстов из разных разделов становится понятно, что деление на «стихи» и остальное» не совсем логичное и довольно зыбкое. Тексты из раздела «посвящения и пожелания» написаны со стремлением соблюсти рифму, хотя они короче и не разделены на строфы, как тексты первого раздела. К разделам «мысли о дорогих умерших людях» и «стихи религиозного характера» также относятся стихотворные произведения. Таким образом, создается впечатление, что выделение первого раздела продиктовано только тем, что составитель счел эти тексты более интересными, чем остальные (возможно также, что они уже были снабжены переводами и машинописным вариантом текста до составления книги).

Так или иначе, при составлении книги сын Кармелы стремился «иерархизировать» ее содержание, о чем он прямо пишет в предисловии. Нижнюю ступень иерархии занимают фольклорные тексты, «мало имеющие отношения к поэзии, однако значимые для понимания основного контекста, внутри которого рождается и зреет вдохновение нашего автора» [De Santis 2011, p. 10]. Рукописные тексты отличаются от напечатанных, с одной стороны, тщательностью составления, а с другой – прагматикой: если первые предназначены для интимного, домашнего использования, то по крайней мере часть текстов из раздела «стихи» предназначалась для представления на публике.

Двадцать текстов (из 21) из раздела «стихи» написаны от первого лица[7], а сами тексты автобиографичны. Большинство из них датированы: указаны месяц и год, в части текстов – конкретный день. Такая точность в датировках вызвана, судя по всему, тем, что большинство стихотворений написаны «на случай» и посвящены определенному празднику или иному конкретному событию.

---

[7] Как объясняет Кармела в интервью, исключением является стихотворение, написанное по просьбе родственницы автора и описывающее сложную жизненную ситуацию этой родственницы от ее имени.

Именно прагматикой обусловлена структура текстов, характерная для гимнической или панегирической поэзии [Гаспаров 2000, с. 8]. Иными словами, на творчество автора сборника оказали влияние два поэтических жанра, распространенных в локальной устной традиции: молитва и тост-благопожелание. Структура текстов, принадлежащих к двум этим жанрам, несмотря на кажущиеся стилистические различия, довольно близка: и тот, и другой произносятся по определенному поводу и делятся на три части: обращение к объекту повествования и/или его представление, центральную экспликативно-повествовательную часть, часто выстроенную в хронологической последовательности, и концовку, содержащую молитву-благопожелание.

Концовки, как правило, отличаются большей эмоциональностью по сравнению с центральной нарративной частью. Они могут содержать просьбу о прощении за долгую речь:

Cumpiatèzzetemme an` s`as echo straccata Me tutta lòjia azze cerò javommèno, Ma quai tosso en na mas erti ste-nnù Ca enna ta mati puru o àddhon gheno.	Просите меня, если я вас утомила[8] Словами, занявшими столько времени, Но иногда хорошо вспоминать их, Чтобы и другие о них узнали. [De Santis 2011, p. 71]

Приглашение выпить в честь того человека или события, о котором написано стихотворение:

Arte fèrete-mmu `nan gelato O puru `nan bikkèri krasì, Telate òli antàma na brindèzzome Ce na pùte ca ìsesta cherùmeti puru isì.	Теперь принесите мне мороженое Или даже бокал вина. Приходите все сюда, чтобы чокнуться И сказать, что вы тоже рады. [De Santis 2011, p. 66]

Или молитву об этом человеке:

Pànta o Xristò na to` kkanonìsi Ce pànta na tu dòi ti` kkalimera	[давайте попросим], чтобы Христос его вел и всегда ему приносил хорошие дни. [De Santis 2011, p. 99]

[8] Здесь и далее перевод с грико на русский выполнен автором статьи.

Кроме того, в некоторых текстах присутствуют строфы-концовки, которые содержат указание на письменное обращение к адресату:

Ivò pu ce pu grafo tu tin poesia Ma simpatia ce me tòssin charà S`agurèo me òlin tin cardìa Sin zoì na su pai ticanè calà.	Я, которая пишу тебе эти стихи С симпатией и большой радостью, Тебе желаю от всего сердца, Чтобы у тебя была хорошая жизнь [De Santis 2011, p. 93]

В некоторых стихотворениях они расположены после «устного» обращения-тоста. В сборнике несколько раз встречаются почти идентичные строфы с незначительными вариациями. Это позволяет предположить, что такие концовки представляют собой устойчивые фольклорные формулы завершения письма, используемые другими людьми в окружении автора и известные ей.

Еще одним аргументом в пользу того, что строфы-концовки представляют собой устойчивые тектовые элементы, которые автор использует в своих стихотворениях, является тот факт, что на протяжении одного стихотворения нередко меняется режим повествования. Для начальных строк характерно обращение от первого лица в единственном числе (*Izzero mìan kiatèra òrian ghenomèni* – «Я знаю одну прекрасную девушку» [De Santis 2011, p. 80]) или во множественном (*Puru feto matapàle mas èpike // na statùmesta òli is cumpania* – «В этом году мы снова здесь, / чтобы побыть друг с другом» [De Santis 2011, p. 53]). Центральная нарративная часть нередко написана в третьем лице, а в заключении автор снова переходит к обращению от первого лица.

Любопытно, что этой схеме соответствуют и те стихотворения, которые посвящены неодушевленным объектам. Так, например, один из текстов описывает дом Кармелы, в котором она выросла и из которого переехала впоследствии в новый. Оно начинается с представления:

Posso mu fènete òrio tu so spiti, o protinò A pu motte jùrise mapàle issemèna I ciumpì schi to jeno p` agapò Ce ipao panta n`on vrico oli `mera.	Каким красивым мне кажется мой первый дом, С тех пор, как он снова стал моим. В нем – люди, которых я люблю. И каждый день я хожу его проведать.

Затем идет описание жизни в этом доме в хронологическом порядке, которое заканчивается эмоциональным обращением к «герою» стихотворения:

Na min kitèzzi spitàci-mmu calùddhi Ca en se sozo carculèzzi poddhì Isù is na sprì pleon attechùddhi Ce inghìzi cundu ʻmena n'arrancetti.	Не грусти, мой милый домик, О том, что я не очень за тобой слежу И что ты очень бедненький И тебе приходится приспосабливаться, как и мне. [De Santis 2011, p. 83]

Кармела описывает персонажей своих текстов (они же – адресаты стихотворений) с любовью и нежностью, а их состав ограничивается, как правило, близким кругом родственников и друзей. Если объектом повествования становится неодушевленный предмет, то он олицетворяется, как в приведенном выше примере. Кроме того, в сборнике содержится несколько текстов на религиозные темы. При этом, рассказывая о событиях из жизни Богоматери и Христа, автор говорит о них с теплотой и неформальным языком, будто бы тоже включая их в число родных людей и «одомашнивая». Похожее явление встречается и в салентийской народно-религиозной поэзии (см., например, мой анализ переводов *Stabat Mater* на грико [Литвин 2016]).

В интервью Кармела рассказывала, что она очень религиозна, о чем свидетельствуют и многочисленные упоминания святых, Христа или Мадонны в ее стихотворениях. Обращения к ним с призывом защитить того или иного адресата стихотворений, как правило, содержатся в их концовках, но в сборнике содержится и ряд текстов, целиком посвященных Богоматери и Христу. Их структура характеризуется все той же гимнической трехчастной формой: представление, повествовательная часть и концовка, привязывающая текст к событию, которому он посвящен, или обращение с просьбой о защите.

Так, например, стихотворение, обращенное к Марии и написанное к празднику Мадонны Иммаколата («Непорочная Дева», 8 декабря), начинается описанием Богоматери, по которому ее можно было бы принять за какую-либо родственницу или соседку автора:

Iche mian kiatèra is Nàzareth[9] Oli charitomèni ce senza amartìa. Tuttin kiatèra òria ce angarbàta, I màna-ti tin fònase Maria.	Есть одна девушка в Назарете, Очень миловидная и безгрешная, Эта девушка красивая и милая, Мама ее назвала Марией.

[9] Единственный топоним во всем сборнике за пределами родной деревни автора.

Далее следует хронологически выстроенный рассказ о том, как Бог влюбился в Марию и отправил к ней ангела Гавриила сообщить благую весть, после чего родился Христос. Завершается текст эпитетом Марии (*Madddhonna Maculata*), который привязывает историю к конкретному празднику, к которому, предположительно, и написано стихотворение, датированное декабрем 2004 г.

Poi o Christò mas ècame ʻnan regalo Ti en echi prezzo tòsson en' calò, Mas àfike ti Madddhonna Maculata Ja consijèra ce ja mana issalò.	Затем Христос нам сделал подарок, Имеющий огромную цену, Нас оставила Непорочная Дева, Чтобы стать советницей и мамой для всех. [De Santis 2011, p. 56]

Еще одна любопытная черта этого текста – то, как именуется младенец Христос. *Bombinàci*, «ребеночек» – это ласковое обращение, характерное для фольклорных текстов этого региона, посвященных Рождеству (см., например, [Palamà, Tommasi 2009]). *Bombinàci* или *pedàci* (слово с аналогичной семантикой и морфологией, однако образованное от греческого корня с итальянским ласкательно-уменьшительным суффиксом) называют Христа еще в одном стихотворении Кармелы, посвященном Рождеству. Представление героя («25 декабря родился прекрасный ребенок») и пересказ истории Рождества завершаются обращением к Христу с просьбой о благословении:

Bombinàci-mu kalùddhi Tosson agapimmèno Thela is passon spiti Ce vlòiso olon to jeno.	Мой прекрасный ребенок, Такой любимый, Приходи в каждый дом И благослови всех людей. [De Santis 2011, p. 41]

После этой строфы в тексте следует еще одна, представляющая собой фольклорную коллядку по случаю Рождества (и поэтому отличающаяся от основного текста ритмом):

Nazù, nazù, nazù, Kantèzzete gloria tu Christù Ipàme n'on torìsome Ce thea puru isù.	Нацу, нацу, нацу, Воспойте славу Христу. Мы пойдем на него посмотреть, Приходи и ты. [De Santis 2011, p. 41]

Это стихотворение – еще одно свидетельство того, что распространенные в локальной устной традиции фрагменты стихотворений имеют тенденцию присоединяться к стихотворениям, написанным по случаю, в качестве заключительных формул, иногда образуя целый ряд строф-концовок.

В текстах Кармелы де Сантис можно найти, таким образом, множество заимствований из фольклорной традиции, которые находят отражение на лексическом (отдельные слова и формулы), жанрово-структурном (написание стихотворений по случаю, а также определенная композиция текста и переключение режимов повествования, обусловленные прагматикой этого жанра) и ритмическом (использование фольклорных ритмов, распространенных в песенных жанрах) уровнях.

Однако этим не ограничивается близость ее текстов к фольклору. Сам факт того, что Кармела пишет стихотворения, – это в определенной степени следствие процесса языковой и фольклорной ревитализации в регионе. Как и некоторые другие ее земляки, Кармела де Сантис начала писать стихи уже после выхода на пенсию, под влиянием языковых активистов, создававших для этого благоприятные условия в виде конкурсов поэзии и поощрявших носителей языка сочинять и декламировать поэзию на деревенских праздниках [Литвин 2017, с. 26–30].

Показательно, что сборник составлен не самой Кармелой, которая, по ее словам, никогда не стремилась к публичности. В интервью она признавалась, что ее смущает тот факт, что сын, составляя книгу, включил в нее сканы рукописных текстов, в которых содержатся орфографические ошибки и зачеркивания. Кроме того, сравнивая собственные стихи со стихами своего брата Чезаре, она оценивает свои достаточно скромно и говорит, что ее тексты имеют ценность лишь потому, что написаны на грико, «древнем языке».

Такое отношение к письменному тексту на грико – тоже следствие ревитализационного процесса, важной частью которого, по мнению многих локальных активистов, считается создание как можно большего корпуса текстов на «умирающем» языке. Сходная мотивировка встречается среди тех местных жителей, которые записывают фольклорные тексты, опасаясь, что традиция вскоре исчезнет [Неклюдов 2009]. Прагматически близко такой позиции и сочинение авторских текстов на исчезающем языке, хотя здесь ценностью, коротую необходимо сохранить, признается в первую очередь собственно язык, а не какой-либо определенный текст. С другой стороны, ориентация на «полезность» текста и превалирование прагматической функции над эстетической – одна из характерных черт текстов, относимых к «наивной литературе», наряду с автобиографичностью их содержания.

Таким образом, рассмотрение текстов с учетом контекста локального фольклора и применение методов фольклористики и культурной антропологии, таких как включенное наблюдение и интервью с автором и его окружением, помогают, с одной стороны, лучше понять механизмы развития литератур на малых языках, а с другой – понять их место в социокультурном контексте современных движений языковых ревитализаций.

Литература

Гаспаров 2000 – *Гаспаров М.Л.* Об античной поэзии; Поэты. Поэтика. Риторика. СПб.: Азбука, 2000. 481 с.

Гринцер 1971 – Типология и взаимосвязи литератур древнего мира / Отв. ред. П.А. Гринцер. М.: Наука, 1971. 311 с.

Казанова 2003 – *Казанова П.* Мировая республика литературы. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 416 с.

Кибрик 2005 – Малые языки и традиции: существование на грани / Сост. А.Е. Кибрик. Вып. 1: Лингвистические проблемы сохранения и документации малых языков. М.: Новое изд-во, 2005. 252 с.

Литвин 2017 – *Литвин Е.А.* Поэт в Саленто больше, чем поэт: о роли литературного творчества в движении за сохранение языка // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2017. Т. 76. № 5. С. 22–35.

Литвин 2016 – *Литвин Е.А.* Stabat mater в Саленто: к проблеме поэтического перевода // Индоевопейское языкознание и классическая филология – XX: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. 20–22 июня 2016 г. СПб.: Наука, 2016. С. 645–656.

Моретти 2016 – *Моретти Ф.* Дальнее чтение. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 352 с.

Неклюдов 2009 – *Неклюдов С.Ю.* Традиции устной и книжной культуры // Слово устное и слово книжное / Сост. М.А. Гистер. М.: РГГУ. С. 15–33.

Неклюдов 2001 – «Наивная литература»: исследования и тексты / Ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001 [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/luriem43.pdf (дата обращения 1 ноября 2020 г.).

Стеблин-Каменский 1978 – *Стеблин-Каменский М.И.* Историческая поэтика. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1978. 176 с.

Belmar 2017 – *Belmar G.* The role of translation in the revitalization process of minority languages. The case of Basque // Sustainable Multilingualism. 2017. Vol. 10. P. 36–54.

D'haen 2012 – *D'haen T.* The Routledge concise history of world literature. London: Routlege, 2012. 214 p.

Damrosch 2018 – *Damrosch D.* What is world literature? Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018. 344 p.

De Santis 2011 – *De Santis C.* "...Me to melí ce to pricò". Poesie e filastrocche (In grico e in dialetto) / A cura di M. Tarantino e introduzione di M.L. Tarantino. Roma: F.lli Pittini snc., 2011. 309 p.

De Santis 2001a – *De Santis C.* ...Ce meni statti / A cura di M. Spagna e G. Pellegrino. Prefazione di Salvatore Colazzo. Castrignano dei Greci (Le): Amaltea, 2001. 168 p.

De Santis 2001b – *De Santis C.* Col tempo e con la paglia. Castrignano dei Greci (Le): Alamtea, 2001a. 304 p.

Eisenlohr 2004 – *Eisenlohr P.* Language revitalization and new technologies. Cultures of electronic mediation and the refiguring of communities // Annual Review of Anthropology. 2004. Vol. 33. P. 21–45.

Łukaszyk 2005 – *Łukaszyk E.* Revitalization as a modernizing project. The search for Amazigh identity in contemporary Morocco [Электронный реурс]. URL: http://www.revitalization.al.uw.edu.pl/eng/RevitalizationModels/3/108/revitalization-as-a-modernizing-project-the-s (дата обращения 1 ноября 2020 г.).

Olko, Sallabank 2021 – Revitalizing endangered languages. A practical guide / Ed. by J. Olko, J. Sallabank. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 300 p.

Palamà, Tommasi 2009 – Traùdia u Kristù. Canti per il Natale/ Ed. by S. Palamà, S. Tommasi. Galatina (Le): Editrice Salentina, 2009. 64 p.

References

Belmar, G. (2017), "The role of translation in the revitalization process of minority languages. The case of Basque", *Sustainable Multilingualism*, vol. 10, pp. 36–54.

D'haen, T. (2012), *The Routledge Concise History of World Literature*, Routlege, London, UK.

Damrosch, D. (2018), *What Is World Literature?*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, USA.

De Santis, C. (2001), *"...ce meni statti"*, Prefazione di Salvatore Colazzo, Amaltea, Castrignano dei Greci (Le), Italy.

De Santis, C. (2001), *Col tempo e con la paglia*, Alamtea, Castrignano dei Greci (Le), Italy.

De Santis, C. (2011), "*...Me to melí ce to pricò". Poesie e filastrocche (In grico e in dialetto),* F.lli Pittini snc, Rome, Italy.

Eisenlohr, P. (2004), "Language revitalization and new echnotlogies. Cultures of electronic mediation and the refiguring of ommunities", *Annuacl Review of Anthropology*, vol. 33, pp. 21–45.

Gasparov, M.L. (2000), *Ob antichnoj poe`zii; Poe`ty`. Poe`tika. Ritorika* [On ancient poetry; Poets. Poetics. Rhetoric], Azbuka, Saint Petersburg, Russia.

Grincer, P.A. (ed.) (1971), *Tipologiya i vzaimosvyazi literatur drevnego mira* [Typology and interconnections of the ancient world literatures], Nauka, Moscow, Russia.

Kazanova, P. (2003), *Mirovaya respublika literatury`* [World Republic of Literature], Izdatel`stvo imeni Sabashnikovykh, Moscow, Russia.

Kibrik, A.E. (ed.), (2005), *Maly`e yazy`ki i tradicii: sushhestvovanie na grani, Vyp. 1. Lingvisticheskie problemy` soxraneniya i dokumentacii maly`x yazy`kov* [Minor languages and traditions. Existence on the edge, Vol. 1. Linguistic issues of preservation and documentation of minor languages]. Novoe izdatel`stvo, Moscow, Russia.

Litvin, E.A. (2016), *Stabat mater v Salento: k probleme poe`ticheskogo perevoda", Indoevopejskoe yazy`koznanie i klassicheskaya filologiya – XX. Materialy` chtenij, posvyashhenny`x pamyati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo. 20–22 iyunya 2016* [Stabat mater in Salento. On an issue of the poetic translation. Indo-European linguistics and classical philology – 20th. Proceedings of Scientific Conference dedicated to the memory of Professor Iosif Moiseevich Tronsky. June 20–22, 2016], Nauka. Saint-Petersburg, Russia, pp. 645–656.

Litvin, E.A. (2017), "Poet is more than poet in Salento. On the role of literary creativity in the movement of language preservation", *Izvestiya RAN. Seriya literatury` i yazy`ka*, vol. 76, no. 5, pp. 22–35.

Łukaszyk, E. (2005), *Revitalization as a modernizing project. The search for Amazigh identity in contemporary Morocco*, available at: http://www.revitalization.al.uw.edu.pl/eng/RevitalizationModels/3/108/revitalization-as-a-modernizing-project-the-s (Accessed 1 Nov. 2020).

Moretti, F. (2016), *Dal`nee chtenie* [Distant Reading]. Izdatel`stvo Instituta Gajdara, Moscow, Russia.

Neklyudov, S.Yu. (2009), "Oral and Written Culture Traditions", in Gister, M.A. (ed.), *Slovo ustnoe i slovo knizhnoe* [Oral Word and Written Word], RGGU, Moscow, Russia, pp. 15–33.

Neklyudov, S.Yu. (ed.) (2001), *«Naivnaya literatura»: issledovaniya i teksty`* ["Naive Literature". Studies and Texts], available at: http://www.ruthenia.ru/folklore/luriem43.pdf (Accessed 1 Nov. 2020).

Olko J., Sallabank J. (eds.) (2021), *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Palamà S., Tommasi S. (eds.) (2009) *Traùdia u Kristù. Canti per il Natale* [Songs of Christ. Christmas Songs], Editrice Salentina, Galatina (Le), Italy.

Steblin-Kamenskii, M.I. (1978), *Istoricheskaya poe`tika* [Historical poetics], Izdatel`stvo Leningradskogo universiteta, Leningrad, Russia.

Информация об авторе

Евгения А. Литвин, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1; *evgenya.litvin@gmail.com*

Information about the author

Evgeniya A. Litvin, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; *evgenya.litvin@gmail.com*

УДК 398(049.32)
DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-65-74

Рецензия на книгу: *King M.W.* Ocean of Milk, Ocean of Blood: A Mongolian Monk in the Ruins of the Qing Empire. New York: Columbia University Press, 2019. XIV, 281 p.

Юлия В. Ляхова

Бернский университет, Берн, Швейцария, liakchova@gmail.com

Для цитирования: *Ляхова Ю.В.* [Рец.]: "*King M.W.* Ocean of Milk, Ocean of Blood: A Mongolian Monk in the Ruins of the Qing Empire. New York: Columbia University Press, 2019. XIV, 281 p." // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 1. С. 65–74. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-65-74

Book review: *King M.W.* Ocean of Milk, Ocean of Blood. A Mongolian Monk in the Ruins of the Qing Empire. New York: Columbia University Press, 2019. XIV, 281 p.

Yuliya V. Liakhova

University of Bern, Bern, Switzerland; liakchova@gmail.com

For citation: Liakhova, Y.V. (2021), [Book review]: "King M.W. Ocean of Milk, Ocean of Blood. A Mongolian Monk in the Ruins of the Qing Empire. New York: Columbia University Press, 2019. XIV, 281 p.", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 1, pp. 65–74, DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-65-74

© Ляхова Ю.В., 2021

В 2019 г. в издательстве Columbia University Press вышла книга “Ocean of Milk, Ocean of Blood. A Mongolian Monk in the Ruins of the Qing Empire”. Мэтью Кинг – антрополог, монголист и специалист по буддизму из Калифорнийского университета в Риверсайде, а его книга – переработанная диссертация, которую он защитил в 2014 г. в Университете Торонто. В рассматриваемой работе автор удивительно увлекательно анализирует исторические изыскания и автобиографию монгольского интеллектуала, историка и буддийского монаха Завы Дамдина (1867–1937) и через них описывает и объясняет смутное и сложное время в монгольской истории.

Основные вопросы, рассматриваемые в книге: как писалась история в условиях взаимодействия нескольких информационных потоков и дискурсов – имперского, «западного», националистического и социалистического; как в постимперские времена совершенно различными акторами создавалось монгольское прошлое и как выглядели практики конструирования истории и механизмы создания идентичности в период перехода Монголии от далекой окраины империи к национальному государству и, далее, к социализму. М. Кингу удается четко и увлекательно ответить на них и заодно подробно описать исторический контекст и детали устройства мира на территории Монголии того времени. Рушится казавшаяся тогда вечной и незыблемой Цинская империя. Малолетний император, которого считали живым богом, воплощением Манчжушри, теряет власть. Маньчжурская династия, правившая территорией современного Китая, Монголии и Тибета, перестает существовать. Монголия, далекая окраина империи, земля «на севере севера мира», обретает независимость, но вскоре становится полем битвы между вытесненным в Сибирь белым генералом и стремящимся вернуть «свою» территорию Китаем. Наконец, монголы обращаются за помощью к советской России. Монголия становится вторым в мире социалистическим государством. Страна, где треть мужского населения работала в монастырях, где верили, что от лица известных монахов и правителей действуют рожденные в нашем мире Будды и Бодхисаттвы, а ламы конкурировали за власть с шаманами, входит в эпоху государственного атеизма, в эпоху индустриализации, урбанизации, экономического роста и страшных политических репрессий.

Зава Дамдин, мальчишка, показывающий чудеса буддизма и чудеса в обучении, мечтающий о великой Лхасе, в 15 лет, в 1882 г., отправляется из далекой Гоби в Ургу – центр религиозной, торговой и политической жизни Монголии. Столица показалась ему тогда суетливым городом с огромными храмами и монастырями, с сотнями красно-желтых монахов и китайскими торговцами, заполняющими узкие улицы прилегающих к монастырю

кварталов. Там он начинает свое успешное обучение в существующем и поныне монастырском колледже Гунгаачойлин и становится наблюдателем всех тех исторических потрясений, которые довелось испытать стране в это неспокойное время [King 2019, pp. 45–46]. После распада империи, в святость и нерушимость которой он искренне верил, монах пытается описать и осмыслить не столько смутное монгольское настоящее, сколько ее прошлое, чтобы уже через него «прояснить», понять и «упорядочить» смешавшиеся теперь понятия и категории – собрать распадающуюся на части реальность.

Автор, в свою очередь, анализируя работы Завы Дамдина, напротив, старается меньше использовать устоявшиеся в нашей картине мира застывшие понятия и категории, такие как Запад и Восток, Азия и буддизм. Рассматривая это смутное время, он, по мере сил, не оперирует такими понятиями, как «национальное государство» и даже «Монголия» или «Тибет». Знания, производившиеся тогда в монастырях, он не противопоставляет современной науке, а монастырские исследования – академическим источникам: «...академия наук находилась в монастыре» [King 2019, pp. 8]. В итоге у него получается не книга об истории Монголии, а увлекательное исследование о том, как устроен процесс взаимодействия обществ, информационных потоков и, самое главное, людей в условиях, когда мир меняется так молниеносно быстро, как не менялся на этой части суши, наверное, никогда раньше.

Автор строит свое исследование на тибетоязычных работах монгольских монахов, главным образом самого Завы Дамдина. Большая часть рассмотренных в книге работ была написана им в промежутке между 1921 и 1937 гг. Книга разделена на две большие части – *enchantment* и *disenchantment*[1] (околдовывание и расколдовывание). Заколдованный мир Цинской империи и личного мистического опыта расколдовывается после ее распада. В мире заколдованном (и заколдовываемом Завой Дамдином в процессе написания истории), «реальные» события намеренно переплетаются с буддийской историографией, человеческое переплетается с просветленным, а бодхисаттвы принимают активное участие в политике и в важнейших исторических событиях. После распада империи реальное время отделяется от времени будд и бодхисаттв, они больше не участвуют в создании истории, мир расколдовывается. Наступает новое время, когда монахи ничем, кроме желтых одежд, не отличаются от обычных людей, когда колесо учения

[1] В данном случае это скорее отсылка не к М. Веберу, а к работе М. де Серто “La Fable Mystique” [Certeau 1982]. Автор книги ссылается на эту работу в своей диссертации на ту же тему [King 2014, p. 58].

поворачивается все с большим усилием, а настоящие святые покидают наш мир.

Традиционная буддийская историография, как утверждает автор, смешивает мирское со сверхъестественным, вводит в наш мир просветленных акторов. В постимперские времена эти связи рушатся. Интересным образом теперь мирское также смешивается со священным, но происходит это новым и, по ощущениям Завы Дамдина, непонятным и категорически неправильным образом[2].

Почему Зава Дамдин оказался главным героем этой истории? Конечно, не только потому, что он жил и писал в сложные и интересные времена. Зава Дамдин – человек, воспитанный в монашеской среде на традиционных текстах школы Гелуг, он мыслит традиционными буддийскими категориями и обладает традиционным монашеским аналитическим аппаратом. При этом, столкнувшись с потоком новой, не укладывающийся в привычную картину мира информацией, он не отмахивается от нее как от бессмыслицы, а исследует, анализирует и активно использует ее в своих научных работах. Он не обходит интересом никакие, даже самые неожиданные для него источники: опубликованный в ургинской газете французский роман, хотанское пророчество, глобус, немецкие карты и многое другое [King 2019, p. 24]. Не принимая все это полностью на веру, он с научной дотошностью и интересом исследует эту информацию. Он переводит на тибетский работу Густава Рамстедта об общности происхождения монголов и тюрок; местами посмеиваясь над современной ему европейской наукой[3], он все

---

[2] Один из примеров, который описывает М. Кинг: бурятский ученый и интеллектуал Ц. Жамцарано просит Заву Дамдина о помощи в своем проекте по смешению монашеского и светского обучения – он собирается добавить в монашеские колледжи преподавание европейских наук, смешать учеников-монахов с мирянами. Все это приводит Заву Дамдина в замешательство и вызывает резкую критику [King 2019, pp. 181–186].

[3] Ср. отрывок из письма Завы Дамдина к Агвану Доржиеву: «Современные европейцы / Те, что вечно были рождены в местах, лишенных дхармы, / Кажутся либо верующими, либо глупыми. / Они странно читают священные тексты и их комментарии» [King 2019 p. 189]. Также отрывок из «Золотой книги»: «В наши дни варвары-небуддисты описывают типологию насекомых и то, сколько рыб водится в четырех видах океана нашего мира и тому подобное. Они пишут о таких бессмысленных и ошибочных вопросах и самонадеянно заявляют, что они пишут [настоящий] комментарий [śāstra – т. е. производят полезное знание]. Поэтому во всем, что бы [ученые-небуддисты] ни говорили, мы должны искать, сможет ли это стать причиной просветления или же нет. Для меня не имеет значения, знают ли они счет насекомым» [King 2019, p. 190].

же использует все доступные ему элементы европейского знания в своих исторических работах и активно использует их как доказательства в своих рассуждениях.

В своих текстах он продолжает дискуссии с людьми, обмен знаниями с которыми оказался возможен благодаря наступлению новых времен – с бежавшим в Ургу от британского вторжения Далай-ламой, встречи с которым он потом вспоминает с большой ностальгией, с русскими литературоведами, бурятскими интеллектуалами, революционерами и многими другими. В числе прочих он общается с востоковедом М.И. Тубянским[4], близким учеником М.М. Бахтина. Теоретические работы последнего, особенно концепты «пустого» и «реального» времени, М. Кинг, между прочим, активно применяет для анализа хронотопов в работах Завы Дамдина (смешивая и связывая тем самым объект своего изучения со своими исследовательскими подходами не только на концептуальном, но и на персональном уровнях). Время и пространство вообще оказываются значимыми категориями для анализа происходящих социальных изменений, а создание буддийской историографии М. Кинг рассматривает, вслед за М. де Серто (на теории которого он основывает значительную часть своего исследования), как социальную практику и как «событие» создания прошлого.

Зава Дамдин умирает в 1937 г. – по счастливому стечению обстоятельств – собственной смертью под присмотром брата и младшей сестры. Он был похоронен возле своего монастыря в Гоби. Вскоре после его смерти монахи того монастыря (их число точно не известно, М. Кинг пишет, что, согласно устным свидетельствам, их было более 700), вместе с тысячами других, были отправлены в тюрьмы или расстреляны, монастырь был полностью уничтожен.

Но это еще не конец истории.

Сама советская власть, еще одна «незыблемая» империя, не просуществовала и века. И шестьдесят лет спустя на том же месте снова стоит монастырь, и глава его, Зава Дамдин ринпоче, переводит работы своего прошлого перерождения и по-своему трудится для нового этапа распространения дхармы в Монголии.

Герою рецензируемой книги довелось родиться во времена, когда главными и чуть ли не единственными фабриками по производству знания были монастыри. Постепенно это менялось, изменения не могли не затронуть и Заву Дамдина. Он становится одним из основателей Института рукописей и манускриптов, на базе которого в дальнейшем будет создана Монгольская академия наук [King 2019, p. 71]. Адаптируясь к новым условиям, монах,

[4] Тувасик, как его называли монголы [King 2019, p. 87].

однако, не меняет ни своих убеждений, ни базовых установок. Удивительным образом ни в советское время, ни после демократической революции исторические работы Завы Дамдина не были преданы остракизму. Многое из сформулированного им тогда, к добру или к худу, остается актуальным и по сей день.

Приведу один пример. В периодизации истории, созданной Завой Дамдином в его «Золотой книге», выделяется три волны распространения буддизма в Монголии, первая из которых восходит ко временам хунну, вторая к периоду Монгольской империи, а третья – к XVI в. Во время моей полевой работы в Улан-Баторе[5] большинство монахов, с которыми мне довелось пообщаться, сообщили, что, несмотря на недостаток доказательств того, что хунну были буддистами и говорили на языке, относящимся к монгольской языковой семье, они считают такую периодизацию верной. Более того, К. Коллмар-Пауленц замечает: «10-й Конгресс Международной ассоциации монголоведения (IAMS) в 2011 г. был посвящен 2220-летнему юбилею монгольской государственности. Это не оставляет никаких сомнений, чью сторону в академических спорах о происхождении монголов занимает правительство. В данном нарративе различаются 3 волны распространения буддизма в Монголии [...] [эта периодизация] уже вошла в монголистические исследования, где, как ни странно, она редко оспаривается» [Kollmar-Paulenz 2020, p. 494].

Так и другие идеи Завы Дамдина, местами основанные на наборе не вполне доказанных фактов или ошибочных интерпретаций, переживают советское время и остаются частью общей исторической памяти, частью прошлого, сконструированного им вместе с другими такими же монахами-энциклопедистами, интеллектуалами, а потом – точно так же – и советскими историками, академиками и деятелями компартии.

М. Кинг не ставил своей целью исследование судьбы работ Завы Дамдина в современной Монголии, и в книге этому, к сожалению, уделяется не так много внимания. Однако это также важная и интересная тема: хотя Зава Дамдин, как утверждает автор, не мыслил в терминах нации и идентичности, его идеи хорошо ложатся на современный монгольский национализм и продолжают существовать в рамках националистического дискурса. Например, Дамдин приходит к заключению, что буддизм появился в Монголии раньше, чем в Китае и Тибете. Из этого сегодня в рамках

[5] Полевые работы проводились летом 2018 и 2019 гг. в Улан-Баторе и в монастырях Амарбаясгалант и Дэлгэрийн чойр в рамках проекта по написанию кандидатской диссертации «Религия, политика и национальная идентичность: Дордже Шугден в современной Монголии».

националистического дискурса делается вывод, что буддизм в Монголии и сейчас не должен находиться в зависимом положении от тибетцев и от Далай-ламы. Он считает, что кочевники, жившие ранее на территории Монголии, также были монголами. Из этого делается вывод (какая недавно получившая полную независимость страна не мечтает об этом?), что монгольская государственность намного древнее многих других. Он, как замечает М. Кинг, находит важных фигур с якобы «монгольскими именами» и «монгольскими костями» (“Mongol bones”) в свите тантрического учителя Падмасамбхавы и короля Тисонг Децэна, сыгравших важную роль в распространении буддизма в Тибете. Сегодня это оказывается аргументом в пользу того, что монголы не просто получили буддизм от тибетцев, но и сами сыграли важную роль в его распространении там[6]. Это легитимирует буддизм в роли национальной монгольской религии и служит контраргументом тому, что это привнесенная из Тибета, чужеродная религия.

Зава Дамдин удревняет историю и создает непрерывную связь между «монголами», жившими в далеком прошлом, и современными ему людьми. Также он расширяет и географию обитания монгольских народов далеко за пределы современного монгольского мира. Все это может быть использовано и используется для создания монгольской национальной идеи и построения великого национального прошлого. А некоторые его оговорки, вроде того что Монголия «образовалась на территории Китая», сегодня легко остаются без внимания.

Прошлым летом мне довелось побывать в восстановленном монастыре Завы Дамдина и пообщаться с его нынешним перерождением. Монастырь располагается в отдаленном Гобийском аймаке, перед входом в главное здание посетителей встречает огромная статуя «отца монгольской революции» Д. Сухэ-Батора, стоявшая до этого на главной площади Улан-Батора (в 2011 г. статую заменили на более качественную копию). Как и его предшественник, новое перерождение Завы Дамдина владеет несколькими языками и неординарно подходит к развитию буддизма в Монголии. Как и его прошлое перерождение, он почитает защитное божество Дордже Шугдена (что, однако, в отличие от времен прошлого Завы Дамдина, сегодня вызывает некоторые противоречия). Вопросы монгольской истории – прошлого монгольского народа и начала монгольской религии – важны для нынешнего перерождения не меньше, чем для прошлого. Летом он организует в монастыре

[6] Монголы действительно сыграли важную роль в формировании тибетских буддийских институций, ср., например, историю происхождения института далай-лам.

летние школы для городской молодежи. Автор рецензируемой книги в другой своей статье пишет, что для участников этих школ «изучать буддизм означает изучать их историю, этничность и по-настоящему “монгольскую” социальную и культурную системы. Согласно этой программе, быть монголами автоматически значит для них быть буддистами». Эта школа «включала этих молодых людей в нарратив о вневременной, буддийской и “исторической” монгольской идентичности» [King 2012, pp. 23–24].

Когда Зава Дамдин писал о современном ему мире, он ни разу не упомянул ни слов «социализм» или «коммунизм», ни даже существовавшее с 1911 по 1921 г. независимое монгольское государство во главе с Богдо Ханом. Несмотря на свою неординарность, он был рожден человеком Цинской империи и им и остался. Однако получилось так, что он создал работы, ставшие теперь важной частью проекта по созданию национальной монгольской истории, а его продолжатели занимаются теперь конструированием монгольской национальной идентичности, базирующейся на верности монгольским традициям и буддизму, независимому от внешних (в первую очередь тибетских) культурных влияний.

Популярные сегодня работы на тему современного состояния буддизма в Монголии (особенно в его связи с проектом построения монгольской идентичности) были бы неполными без опоры на исследование, раскрывающее истоки создания национальной монгольской истории. М. Кинг уделяет внимание таким вопросам, которые многие исследователи, концентрирующиеся на возрождении буддизма и национального самосознания в современной Монголии, к сожалению, оставляют без внимания.

В целом проблема связи буддизма с формированием молодых независимых государств в Центральной и Юго-Восточной Азии, участие этой религии в процессе формирования идентичностей и национальных идей широко обсуждается в современной антропологии. Рецензируемая книга проливает свет на истоки такого современного существования буддизма, а ответы на поставленные вопросы способны помочь исследователям далеко не только монгольского буддизма.

Существуют обширные работы на тему того, как исследования истории и культуры на западе стали механизмом создания властного дискурса, инструментом политической борьбы. Исследование того, как таким же инструментом становится местная монгольская историография, вносит много нового в понимание не только монгольского общества того времени, но и современной Монголии, а также других стран, где буддизм играет сегодня центральную роль в процессе формирования нации.

Литература

Certeau 1982 – *Certeau M. de*. La fable mystique: XVIe – VIIe siècle. Vol. 1. Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard, 1982. 414 p.

King 2012 – *King M.W.* Finding the Buddha Hidden Below the Sand. Youth, identity and narrative in the revival of Mongolian Buddhism // Change in democratic Mongolia. Social relations, health, mobile pastoralism, and mining / Ed. by J. Dierkes. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 17–29.

King 2014 – *King M.W.* Writing true places in the twilight of Empire and the dawn of revolution. The Buddhist historiography of the Mongol Zawa Damdin Luwsandamdin (1867–1937). Ph.D. Thesis. Department for the Study of Religion University of Toronto, 2014. 358 p.

King 2019 – *King M.W.* Ocean of milk, ocean of blood. A Mongolian Monk in the ruins of the Qing Empire. New York: Columbia University Press, 2019. 304 p.

Kollmar-Paulenz 2020 – *Kollmar-Paulenz K.* Negotiating the Buddhist Future. Rdo rje shugs ldan in Mongolia // *On a Day of a Month of the Fire Bird Year. Festschrift for Peter Schwieger on the occasion of his 65th birthday* / Ed. by J. Bischoff, P. Maurer, C. Ramble. Lumbini: LIRI, 2020. P. 481–502.

References

Certeau, M. de (1982), *La fable mystique: XVIe – XVIIe siècle. Vol. 1. Bibliothèque des histoires*, Gallimard, Paris, France.

King, M.W. (2012), “Finding the Buddha Hidden Below the Sand. Youth, identity and narrative in the revival of Mongolian Buddhism”, in Dierkes, J. (ed.), *Change in democratic Mongolia. Social relations, health, mobile pastoralism, and mining*, Brill, Leiden, Boston, pp. 17–29.

King, M.W. (2014), *Writing true places in the twilight of Empire and the dawn of revolution. The Buddhist Historiography of the Mongol Zawa Damdin Luwsandamdin (1867–1937),* Ph.D. Thesis, Department for the Study of Religion University of Toronto, Toronto, Canada.

King, M.W. (2019), *Ocean of milk, ocean of blood. A Mongolian Monk in the ruins of the Qing Empire*, Columbia University Press, New York, NY.

Kollmar-Paulenz, K. (2020), “Negotiating the Buddhist Future. Rdo rje shugs ldan in Mongolia”, in Bischoff, J., Maurer, P. and Ramble, Ch. (eds.), *On a day of a month of the Fire Bird Year. Festschrift for Peter Schwieger on the occasion of his 65th birthday*, LIRI, Lumbini, Nepal, pp. 481–502.

Информация об авторе

Юлия В. Ляхова, Бернский университет, Берн, Швейцария; 3012, Швейцария, Берн, Хохшульштрассе, д. 6; *liakchova@gmail.com*

Information about the author

Yuliya V. Liakhova, University of Bern, Bern, Switzerland; bld. 6, Hochschulstrasse, Bern, Switzerland, 3012; *liakchova@gmail.com*

УДК 398(049.32)
DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-75-84

Рецензия на книгу: *Мерридейл К.* Каменная ночь: смерть и память в России XX века. М.: Corpus, 2019. 512 с.

Екатерина А. Закревская

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, zakrevskaya.ea@gmail.com

Для цитирования: Закревская Е.А. [Рец.]: *Мерридейл К.* Каменная ночь: смерть и память в России XX века. М.: Corpus, 2019. 512 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 1. С. 75–84. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-75-84

Book review: *Merridale C.* Night of stone. Death and memory in 20th century Russia. M.: Corpus, 2019. 512 p.

Ekaterina A. Zakrevskaya

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, zakrevskaya.ea@gmail.com

For citation: Zakrevskaya, E.A. (2021), [Book review], "*Merridale C.* Night of stone. Death and memory in 20th century Russia. M.: Corpus, 2019. 512 p.", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 1, pp. 75–84, DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-75-84

Как двадцатый век изменил отношение к смерти и мертвым? Как изменились похороны и память о погибших, и как эти изменения были связаны с политическими обстоятельствами? В «Каменной ночи» британский историк и писатель Кэтрин Мерридейл отвечает на эти вопросы.

© Закревская Е.А., 2021

Мерридейл – признанный специалист в области российской и советской истории. Защитив в университете Бирмингема научную степень на тему коммунистической партии в период 1925–1932 гг., она продолжила заниматься российской проблематикой. Широко известны такие ее работы, как «Красная крепость», повествующая об истории Московского Кремля, и «Иванова война», посвященная Красной армии. «Каменная ночь» (2001) предшествовала им и была первой крупной работой исследовательницы, но на русском языке книга вышла только в 2019 г. в переводе Ксении Полуэктовой-Кример.

В 2014 г. Мерридейл завершила научную карьеру, став писательницей, но стиль ее научных работ всегда тяготел к художественному: на протяжении всей «Каменной ночи» не раз встречаются, например, долгие, обстоятельные и полные метафор описания мест, где происходят те или иные события. Другой неотъемлемой особенностью книги являются пространные исторические экскурсы, сопровождающие каждую главу и предваряющие анализ источников, – для российского читателя они могут показаться избыточными, однако не надо забывать, что книга рассчитана в первую очередь на англоязычную аудиторию.

Именно так – с развернутого, почти беллетристического повествования о личном опыте, переходящего в исторический ликбез, – «Каменная ночь» начинается. Исследовательница рассказывает о том, как посетила открытие мемориального кладбища в урочище Сандармох, где в 1937 г. были расстреляны более тысячи человек (с. 13–21). Показывая, как, дождавшись окончания официальной части мероприятия, их родные и потомки начали обустраивать в лесу импровизированные могилы, она обращает внимание читателя на вариативность их похоронных ритуалов: приехавшие прикрепляли к вбитым в землю столбикам, даже не обозначавшим персональные захоронения, цветы, свечи, фотографии, справки о реабилитации или, наоборот, копии приговоров и судебных протоколов, а некоторые оставляли на могилах еду. Похоронная обрядность и представления о смерти и загробной жизни в этой книге описываются много и тщательно, что, несомненно, заинтересует фольклористов и антропологов. Однако надо понимать, что эти темы являются не центральными, а скорее вспомогательными: Мерридейл использует анализ связанных со смертью ритуалов и верований как лакмусовую бумажку, отображающую происходящие в обществе изменения. Через отношение к смерти и мертвым она ставит цель описать не только исторические и политические процессы, происходившие в России XX в., но и мировоззрение и самоощущение людей, ставших их свидетелями (с. 27).

В книге 12 глав, связанных с вехами истории, которые, по мысли Мерридейл, изменили мировоззрение, самоощущение, обрядность и память россиян в XX в. В первой главе под названием «Тот свет» (с. 37–67) она описывает крестьянские представления о смерти и похоронные обряды начала XX в.: исследовательница абсолютно точно замечает, что для дальнейшего разговора о представлениях советских граждан в целом необходимо обратиться именно к этой, самой многочисленной на тот момент, группе населения, из которой в ходе процесса урбанизации выйдет основная масса горожан. Для реконструкции представлений о смерти, загробной жизни и похоронных ритуалах она использует, например, материалы Тенишевского архива, «Очерки русской мифологии...» Дмитрия Зеленина и монографию «Баня в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России» Вильяма Райана.

Во второй главе, посвященной предреволюционному времени («Культура смерти», с. 68–99), Мерридейл переходит к описанию изменений, произошедших в традиционной культуре в первое десятилетие XX в. В их числе она выделяет отход крестьян в города и переквалификацию в рабочих, развитие медицинской системы и появление врачей в деревнях (в силу того, что врачи имели дело с болезнями и смертью, их дневниковые записи можно рассматривать как ценные источники информации о медицинских и похоронных обрядах, а также о деревне в целом), участившиеся из-за аграрного переселения случаи голода, еврейские погромы, массовые протесты и жестокость власти при их подавлении. Именно с ними Мерридейл связывает волну самоубийств, а также происходивших в ходе игры в суд или смертную казнь убийств среди детей.

В главе под названием «Дворец свободы» (с. 100–132) описаны изменения в сфере похоронной обрядности и отношения к смерти в 1910-е гг. «Красные похороны» – атеистический похоронный обряд – зародились задолго до революции (Мерридейл приводит в пример похороны писателя-народника Николая Шелгунова), но в условиях растущего антиклерикализма, соединившегося с частичной утратой пласта архаических представлений у рабочих (например, представления о годовом цикле потеряли актуальность на заводе), они распространялись все шире. Кроме этого, автор рассматривает занимавшие элиту идеи космизма, образы вечной жизни в дискурсе о жертвах революции, а также описывает Первую мировую войну, которая стала тяжелым потрясением для общества, но почти сразу же была оттеснена следующими событиями и осталась никак не отрефлексированной.

Четвертая глава, «Преобразующий огонь» (с. 133–161), посвящена Гражданской войне. Мерридейл отмечает, что несмотря на

неизбежно появляющееся в военное время безразличие к смерти и мертвым, в деревнях традиционные похоронные обряды все еще оставались неизменными.

В пятой главе («Красные похороны», с. 162–194) речь идет о ранних годах советского режима. Несмотря на то, что институт церкви к XX в. переживал системный кризис и терял популярность, организованную борьбу с церковью Мерридейл считает травмирующей для множества людей: знакомые обряды структурировали многие, в том числе и похоронные, практики, а христианские представления о загробной жизни были более определенными, чем те, что обещала новая идеология; особенно тяжелым этот удар стал из-за предшествующих ему войн и потрясений. Описаны первые попытки советской власти реформировать похоронную индустрию: открытие крематория в Петрограде, появление новых кладбищ для героев революции и Гражданской войны, смерть Ленина и появление Мавзолея.

Глава под названием «Великое молчание» (с. 195–228) посвящена коллективизации и голодомору. Мерридейл отмечает, что сложно говорить о том, как крестьянством воспринимались множественные смерти от голода, – поиск источников оказался затруднен существовавшей в сталинское время цензурой. Об этом периоде она судит в основном по материалам устной истории – и приходит к выводу, что в условиях почти полного умолчания о жертвах раскулачивания и голода формирование коллективной памяти об этих событиях стало невозможным. Нарративам опрошенных исследовательницей пожилых жертв раскулачивания свойственно ощущение уникальной стигматизированности, как если бы судьбы их семей были единственными в своем роде.

В седьмой главе («Каменные ночи», с. 229–261) речь идет о Большом терроре. Мерридейл акцентирует внимание на участившихся в этот период случаях суицидов, в которых люди видели единственную возможность избежать расстрела или заключения в лагере. Она анализирует память о Большом терроре, основываясь на взятых во время поездки в Россию интервью. Автор отмечает, что, как и в случае с коллективизацией, невозможность сопоставлять свои истории в свободном обсуждении привела к отсутствию коллективной памяти и восприятию жертвами репрессий своих историй как уникальных. Отсутствие публичного дискурса о Большом терроре стало причиной появления некоторых мифов. Например, исследовательница отмечает, что в кругах психологов распространено представление о стоицизме заключенных, на чье ментальное здоровье как будто бы не повлиял опыт пребывания в лагере.

Восьмая глава, «Россия в войне» (с. 262–297), рассказывает о Великой Отечественной войне. Память о ней коренным образом отличается от памяти о репрессиях, так как она была сформирована и структурирована многочасовыми обсуждениями, книгами, кино, речами политиков, встречами ветеранов. Именно это обстоятельство Мерридейл считает проблемой: по ее мнению, реальный опыт и реальное восприятие войны были оттеснены пропагандистским каноном. Говоря о том, что ей удалось восстановить по материалам интервью, она отмечает, что отечественная война, наряду с Гражданской войной, коллективизацией и голодом, стала очередным этапом рутинизации смерти и отмирания похоронной обрядности. На примере историй блокадного Ленинграда и оккупированных советских территорий она показывает, что близкое соседство со смертью в военные годы стало обыденным для множества людей.

Глава под названием «Пантеон» (с. 298–330) повествует о послевоенном мире. Множество людей в это время были травмированы переживанием утраты близких людей, военным опытом или столкновением с репрессивной машиной государства. Речь заходит не только о прощании со Сталиным (в проектах мемориала которому Мерридейл видит влияние как космизма, так и архаических представлений), но и о похоронах рядовых советских граждан, которые в это время балансировали между более-менее укоренившимся атеистическим советским церемониалом и христианскими практиками, снова обретшими популярность в военное время.

В глава 10, «Смерть в эпоху развитого социализма» (с. 331–362), Мерридейл пишет об эпохах оттепели и застоя. Исследовательница рассматривает повлиявшие на отношение к смерти события тех лет. Это «протестные» похороны известных личностей – Ахматовой, Пастернака и Высоцкого, а также война в Афганистане и чернобыльская катастрофа. Кроме того, в этой главе описано создание киевского крематория, призванного сформировать новую похоронную культуру. Кремация должна была прийти на смену христианским и более архаичным обрядам, которые в это время еще были распространены. Так, на примере Хованского и Николо-Архангельского кладбищ исследовательница показывает, что практика приношения на могилу ритуальной пищи в те годы тем не менее процветала.

Одиннадцатая глава («Смерть выходит на поверхность», с. 363–391) охватывает эпоху перестройки и девяностые годы. В условиях значительного ослабления, а затем и отмены цензуры информация о репрессиях стала доступной для широкого круга людей. Мерридейл описывает деятельность учрежденного в 1992 г. общества «Мемориал» и отмечает его роль в формиро-

вании нового канона памяти. Кроме того, речь заходит о вкладе РПЦ в формирование памяти о репрессиях: исследовательница отмечает распространяемый ею образ репрессированных как мучеников.

В заключительной главе («Вслушиваясь в голоса мертвецов», с. 394–421) предоставлена авторская рефлексия методологических основ исследования, впечатления Мерридейл о России и оценка произведенной работы.

К очевидным достоинствам исследования можно отнести множество письменных и архивных источников и аккуратную работу с ними. Когда в первой главе речь заходит о реконструкции представлений и ментальности крестьянства, Мерридейл признает, что необходимо соблюдать осторожность: сами крестьяне фактически не оставили о себе письменных источников, а описания крестьянства, составленные людьми из других слоев общества, крайне субъективны. Это и попытки первых этнографов разглядеть в фольклоре романтический «национальный дух», и представления Толстого о присутствующей в крестьянском мировоззрении стройной философской системе, и упреки Горького, критикующего крестьян за множество суеверий (с. 49).

Говоря о Большом терроре, исследовательница вновь указывает на проблему источников: мемуары заключенных ГУЛАГа или тюрем существуют, но в большинстве своем это тексты, созданные репрессированной «элитой» (поэтами, писателями, политиками и т. д.). Основная масса заключенных была крестьянами или рабочими – представители этих социальных слоев, как правило, не оставляли после себя подробных записей, и о том, как они воспринимали заключение, нам известно крайне мало. То же самое относится и к коллективизации и раскулачиванию, с которыми столкнулось крестьянство.

Некоторые оплошности все же встречаются: например, Мерридейл принимает за чистую монету городскую легенду о пирожках с человечиной (с. 206). Здесь исследовательница опирается на мемуары микробиолога Николая Бородина, известного по «пенициллиновому делу». Бородин описывает, как во время Голодомора в городке, где он проживал на тот момент, полиция якобы обнаружила в одной из крестьянских хат подвал, где семейная пара, владельцы дома, убивали и разделывали детей, чтобы сделать из них пирожки. Заканчивается эта история предсказуемо: после того, как торговцев человечиной убила разгневанная толпа, Бородин вспомнил, что и сам в тот день приобрел у них пирожок.

Появление таких историй в связи с Голодомором может объясняться тем же механизмом, что и появление легенд о мыле из евреев после Великой Отечественной войны [Архипова, Зислин

2019, с. 161–163]. Так, Александра Архипова связывает их популярность со страхом стать невольными соучастниками преступления – съесть пирожок с человечиной в этом смысле так же страшно, как и помыться мылом из евреев. Кроме того, известно, что истории, вызывающие физическое отвращение, передаются лучше – именно поэтому в конце легенды появляется съеденный главным героем пирожок [Bell 2002].

Возможно, исследовательницу ввело в заблуждение то, что история была рассказана Бородиным от первого лица. Фольклористов не удивил бы такой переход фабулата в меморат: известно, что «присвоение» быличек или городских легенд в традиции возможно. Кэтрин Мэрридейл, будучи по образованию историком, конечно же, не обязана быть знакомой с методами фольклористики, однако нельзя не отметить, что эта история сомнительна и в рамках критики источника. Изготовление пирожков с человечиной в такой ситуации маловероятно: если у предприимчивой пары в разгар Голодомора регулярно оказывались на руках все необходимые ингредиенты для теста (что уже вызывает сомнения), почему они не могли сделать хлеб, или пироги с начинкой, использование которой не связано с такими рисками? Кроме того, кому и за какие деньги они продавали пирожки в нищей голодающей деревне в разгар коллективизации?[1]

В условиях отсутствия необходимого количества дневниковых записей и других письменных фиксаций важным источником, особенно необходимым для реконструкции самоощущения советских граждан, становятся глубинные интервью. В «Каменной ночи» используются записи, взятые у четырех категорий населения. Это уцелевшие жертвы главных катастроф советской истории, дети выживших, те, кто занимался устройством судьбы жертв и их семей (медицинские работники, священники, партийные активисты), и, наконец, медицинские работники, ухаживающие за выжившими в наши дни. Интервью проходили в Москве, Санкт-Петербурге, Киеве и в абстрактном «провинциальном городе» – так как исследовательница не смогла найти нужное количество информантов в одном населенном пункте, она «создала» его из трех городов и двух деревень. Записи были как индивидуальными, так и в составе фокус-групп (с. 423).

Несмотря на такой основательный подход к сбору интервью, здесь тоже возникает важная проблема: сама Мерридейл признает, что поначалу забыла привлечь к исследованию информантов,

[1] Впрочем, такое происходит не впервые: Олег Кен в рецензии на «Иванову войну» отмечает, что Мерридейл воспроизводит легенду о горах трупов после чисток НКВД. См. [Кен 2008].

никак не связанных с войнами, репрессиями и прочими катастрофами. Позже исследовательница записала некоторое количество дополнительных интервью, однако сколько из них было использовано, неизвестно (с. 423). Такая тенденциозная выборка кажется особенно проблемной в связи с тем, что в предисловии Мерридейл постулирует желание деконструировать распространенные мифы о русском и советском (с. 29). Бесспорно, репрессии и войны коренным образом изменили советское общество, но прямо проецировать опыт выживших узников лагерей и спецпоселений или уцелевших фронтовиков на людей, не затронутых этими событиями, кажется, все же слишком смело. Скорее можно предположить, что представления о жизни тех, кого катастрофы XX в. задели лишь косвенно, тоже изменились, но каким-то другим образом, и это отдельный важный вопрос, требующий рассмотрения.

Здесь хочется отметить, что Мерридейл уже подвергалась критике за предвзятое отношение к устным источникам. Так, работая над книгой «Иванова война», она не использовала большую часть взятых ею интервью. Рассказы ветеранов не вписывались в ее концепцию: она хотела отделить некий реальный опыт переживания войны от идеологических искажений и для этого отбросила те интервью, в которых рассказчики, по ее мнению, воспроизводили нарративы официального дискурса. Сложно представить, что Мерридейл хотела от них услышать – как отметил Йохен Хелльбек, рассказы солдат могли не содержать элементов советской идеологии только в том случае, если бы было возможно мышление вне языка [Хелльбек 2015, с. 34–35].

Тем не менее объем проделанной работы и количество источников впечатляют. Как можно понять по охваченному временному периоду (да и самой формулировке исследовательского вопроса), перед нами труд, претендующий на то, чтобы называться программным. Исследование Кэтрин Мерридейл является образцом современной постмодернистской историографии, тяготеющей не столько к поиску ответов на вопрос о том, что происходило, сколько к попыткам понять, что происходящее значило для общества. Мерридейл совмещает оптики социальной истории, устной истории, исследований памяти, death studies и даже в какой-то степени культурной антропологии и фольклористики – несмотря на то, что за толкование традиции вне контекста и игнорирование последних российских исследований в области фольклористики «Каменная ночь» была раскритикована Катрионой Келли [Келли 2005, с. 273], я все же рискну употребить и эти термины.

Работа над таким исследованием стала возможной в условиях «архивной революции» 1990-х гг. и упразднения цензуры. Более ранняя зарубежная историография СССР в отсутствие таких

источникови до популяризации таких методов исчерпывалась политологическими и историческими исследованиями, а советская – была достаточно специфична из-за цензуры. В наши дни исследования советского и постсоветского продолжаются как за рубежом, так и в России, а применение методов исследований памяти, культурной антропологии или психологии в исторических исследованиях стало повсеместным. В этом плане «Каменная ночь» не удивит современного читателя, но следует помнить, что в оригинале книга вышла в 2001 г. – и, соответственно, предшествовала современным культурным исследованиям. Восемнадцать лет спустя русскоязычный читатель получил возможность ознакомиться с ней уже как с классической работой.

Литература

Архипова, Зислин 2019 – *Архипова А.С., Зислин И.* Похороны мыла: легенды и реальность Холокоста // Фольклор и антропология города. 2019. Т. 2. № 1–2. С. 146–163.

Келли 2008 – *Келли К.* Опасности, которые в себе таит знакомый мир: русская народная культура от начала XIX века // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 287–294.

Кен 2008 – *Кен О.* [Рец.] *Catherine Merridale.* Ivan's war. The Red Army 1939–1945 // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 451–455.

Хелльбек 2015 – *Хелльбек Й.* Введение // Сталинградская битва: свидетельства участников и очевидцев: По материалам Комиссии по истории Великой Отечественной войны. М.: НЛО, 2015. С. 7–145.

Bell 2002 – *Bell C.* Emotional selection in memes. The case of urban legends // Journal of Personality and Social Psychology. 2002. No. 2. С. 1028–1041.

References

Arkhipova, A.S. and Zislin, I. (2019), "Burial of the soap. The legends and reality of the Holocaust", *The City Folklore and Anthropology*, vol. 2, no. 1–2, pp. 146–163.

Bell, C. (2002), "Emotional selection in memes. The case of urban legends", *Journal of Personality and Social Psychology*, no. 2, pp. 1028–1041.

Hellbeck, J. (2015), "Introduction", in *Stalingradskaya bitva: svidetel'stva uchastnikov i ochevidtsev. Po materialam Komissii po istorii Velikoi Otechestvennoi voiny* [Stalingrad battle. The testimonials of participants and eye-witnesses. Based on the materials of the Commission on the history of the Great Patriotic War], NLO, Moscow, Russia, pp. 7–145.

Kelly, C. (2005), “The dangers of the known world. Russian popular culture from 1800”, *Forum for Anthropology and Culture*, no. 3, pp. 287–294.

Ken, O. (2008), “[Book review] Merridale, C. (2008), Ivan’s War. The Red Army 1939–1945”, *Forum for Anthropology and Culture*, no. 8. pp. 451–455.

Информация об авторе

Екатерина А. Закревская, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *zakrevskaya.ea@gmail.com*

Information about the author

Ekaterina A. Zakrevskaya, master’s degree student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; *zakrevskaya.ea@gmail.com*

УДК 82-21(049.32)
DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-85-97

«Для кого сей трон сооружен?» Рецензия на книгу: *Сорокина С.П.* Народная драма «Царь Максимилиан». М.: ИМЛИ РАН, 2019. 672 с.

Александр Э. Греф

Театр «Бродячий Вертеп», центр творчества «На Вадковском», Москва, Россия, greffoto@gmail.com

Дарья С. Пенская

Театр «Бродячий Вертеп», центр творчества «На Вадковском», Москва, Россия, d.penskaja@gmail.com

Елена А. Слонимская

Театр «Бродячий Вертеп», центр творчества «На Вадковском», Москва, Россия, slonimska@gmail.com

Для цитирования: *Греф А.Э., Пенская Д.С., Слонимская Е.А.* «Для кого сей трон сооружен?» [Рец.]: *Сорокина С.П.* Народная драма «Царь Максимилиан». М.: ИМЛИ РАН, 2019. 672 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 1. С. 85–97. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-85-97

© Греф А.Э., Пенская Д.С., Слонимская Е.А., 2021

“For whom this throne is erected?” Book review: *Sorokina S.P.* The folk drama “Tsar Maximilian”. Moscow: IMLI RAN, 2019. 672 p.

Alexander E. Gref

“Vagrant Booth” Theater, Creativity Center “In Vadkovsky”, Moscow, Russia, greffoto@gmail.com

Daria S. Penskaya

“Vagrant Booth” Theater, Creativity Center “In Vadkovsky”, Moscow, Russia, d.penskaja@gmail.com

Elena A. Slonimskaya

“Vagrant Booth” Theater, Creativity Center “In Vadkovsky”, Moscow, Russia, slonimska@gmail.com

For citation: Gref, A.E., Penskaya, D.S. and Slonimskaya, E.A. (2021), “‘For whom this throne is erected?’ [Book review]: Sorokina S.P. The folk drama ‘Tsar Maximilian’. Moscow: IMLI RAN, 2019. 672 p.”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 1, pp. 85–97, DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-85-97

История изучения народной драмы «Царь Максимилиан» – слепок в миниатюре становления фольклористики как науки. Первые записи «Царя Максимилиана» сделаны в период активного бытования драмы, в конце 80-х годов XIX в., но список этот открыт по сей день – пьеса продолжает бытовать в святочной обрядовой традиции Молдавии и Белоруссии (с. 19, 21). За полтора века экспедиционной работы и исследований в архивах накоплено около сотни вариантов. Шаг за шагом оттачивались принципы записи фольклорного текста как такового и фиксации народного театра как явления. Все более тщательно документировали не только текст, но и контекст: время и обстоятельства игры, обстановку, принцип организации и состав трупп, реквизит, костюмы, особенности игры и сопутствующие детали.

Выход книги С.П. Сорокиной «Народная драма “Царь Максимилиан”. Тексты» – событие важное и закономерное. Самые ранние публикации представляли драму в широком контексте как

часть фольклора страны[1]. В то же время возникали обзоры регионального фольклора, и «Царь Максимилиан» выступал среди них[2]. Существен и сугубо театроведческий подход, когда «Царь» стоял в ряду произведений народного театра. В одних случаях был дан срез драматической традиции по стране в отрыве от традиции локальной[3]. В других случаях «Царь» выступал представителем местной драматической традиции[4]. Кроме того, в свет выходили отдельные журнальные публикации[5]. Случалось, несколько версий драмы шли единым блоком, что волей-неволей подталкивало к их сопоставлению[6]. В последующие годы именно эта линия принесла богатые плоды.

---

[1] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 5: Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск: Типо-Литография Г.А. Малкина, 1891. С. 273–283.

[2] *Мезерницкий П.Г.* Народный театр и песни в г. Стародубе Черниговской губернии // Живая старина. 1908. Вып. 3. С. 353–361. Вып. 4. С. 479–486; *Мякутин А.И.* Песни оренбургских казаков. Т. 4. Песни обрядовые; Духовные стихи; Апокрифы; Заговоры; Очерки обрядов; Царь Максимилиан; Добавления. Издание Оренбургского казачьего войска. СПб.: Типо-литография К. Биркенфельда, 1910. С. 257–302.

[3] Народный театр: сборник / С предисл. Н. Тимковского. М.: Е.А. Лаврова и Н.А. Попова, 1896. С. 48–61; Народны тэатр / Укладанне, уступны артыкул і каментарыі М.А. Каладзінскага. Мінск: Навука і тэхніка, 1983. С. 395–478; Русская народная драма XVII–XX веков: Тексты пьес и описания представлений / Ред., вступ. ст. и коммент. П.Н. Беркова. М.: Искусство, 1953. С. 180–251. См. также: [Волошин 1960, с. 173–214].

[4] *Ончуков Н.Е.* Северные народные драмы. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1911. С. 1–69.

[5] *Васильев М.К.* К истории народного театра // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. 36. № 1. С. 76–100; *Гай-Сагайдачная Е.* О мистериях и крестьянском театре // Театр и искусство. № 17. СПб., 1910. С. 350–354.

[6] Так, в 1898 г. на страницах «Этнографического обозрения» одна за другой следовали версии «Царя Максимилиана» из г. Глухова Черниговской губернии и из с. Прусово Ярославской губернии. *Каллаш В.В.* Материалы для истории народного театра. IV. «Царь Максимилиан». Критические замечания и тексты (Варианты 3 и 4) // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. 39. № 4. С. 52–59, 60–65. Также бок о бок были опубликованы в 1916 г. две версии «Трона»: *Бессараба И.В.* Материалы для этнографии Херсонской губернии // Сборник ОРЯС. Т. 94. № 4. Пг.: Тип.

Систематизация материалов по народному театру – дело второй половины XX в.[7] Важной вехой в истории изучения русского традиционного театра вообще и «Царя Максимилиана» в частности стала книга «Народный театр» А.Ф. Некрыловой и Н.И. Савушкиной[8]. Книга содержит организованную по жанрам подборку текстов театральных и околотеатральных явлений: игр и сценок ряженых; сатирических драм; героико-романтических и бытовых драм (среди них «Царь Максимилиан»); пьес кукольного театра – вариантов Петрушки и вертепного представления и др. Адресованная широкому кругу читателей, книга не имела пространных комментариев, однако сам способ подачи материала, когда каждый текст приведен в нескольких вариантах, создавал объемную картину.

Имп. Акад. наук, 1916. С. 374–388, 388–401. В 1914 г. Н.Н. Виноградов отдельным изданием публикует четыре варианта драмы (место записи одного из них неизвестно, остальные записаны в Костромской и Ярославской губерниях и в Маньчжурии). См.: Народная драма «Царь Максимильян»: Тексты, собранные и приготовленные к печати Н.Н. Виноградовым / С предисл. акад. А.И. Соболевского // Сборник ОРЯС. Т. 90. № 7. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1914. С. 16–188. См. также [Волошин 1960; Материалы для этнографии Херсонской губернии // Сборник ОРЯС. Т. 94. № 4. Пг.: Тип. Имп. Акад. наук, 1916. С. 374–388, 388–401]. В 1914 г. Н.Н. Виноградов отдельным изданием публикует четыре варианта драмы (место записи одного из них неизвестно, остальные записаны в Костромской и Ярославской губерниях и в Маньчжурии). См.: Народная драма «Царь Максимильян»: Тексты, собранные и приготовленные к печати Н.Н. Виноградовым / С предисл. акад. А.И. Соболевского // Сборник ОРЯС. Т. 90. № 7. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1914. С. 16–188. См. также [Волошин 1960; Народны тэатр / Укладанне, уступны артыкул і каментарыі М.А. Каладзінскага. Мінск: Навука і тэхніка, 1983; Русская народная драма XVII–XX веков: Тексты пьес и описания представлений / Ред., вступ. ст. и коммент. П.Н. Беркова. М.: Искусство, 1953].

[7] См. список опубликованных и хранящихся в российских архивах текстов народных драм: [Савушкина 1988, с. 208–220].

[8] Народный театр: сборник / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. А.Ф. Некрыловой, Н.И. Савушкиной. М.: Сов. Россия, 1991. (Б-ка рус. фольклора; т. 10). См. также первое издание этой книги: Фольклорный театр / Сост., вступ. ст., предисл. к текстам и коммент. А.Ф. Некрыловой, Н.И. Савушкиной. М.: Современник, 1988.

Книг, подобных книге Некрыловой и Савушкиной, по сей день нет, хотя со всей очевидностью настало время архивных разысканий и систематизации. Монография С.П. Сорокиной [2019] – первопроходец на этом пути[9].

Ее появлению предшествовала вышедшая в 2013 г. книга автора «Народная драма “Царь Максимилиан” у восточных славян» [Сорокина 2013], где была описана история собирания и изучения, принципы построения и особенности сюжетно-композиционного варьирования, разобраны особенности реализации сюжетных линий, специфика сценической реализации и специфика персонажей [Сорокина 2013, с. 181–228]. В приложениях дано описание вариантов [Сорокина 2013, с. 238–248]; ссылки на поздние записи, фрагменты, свидетельства о бытовании [Сорокина 2013, с. 249–253]; описана география распространения [Сорокина 2013, с. 254–256]; в таблицу сведено варьирование сюжетных линий [Сорокина 2013, с. 257–259]. Раздел об И.С. Абрамове и его материалах по народному театру [Сорокина 2013, с. 260–312] включает в себя публикацию трех текстов: републикация варианта № 23 [Сорокина 2013, с. 276–302] и публикацию вариантов № 31 [Сорокина 2013, с. 302–306] и № 32 [Сорокина 2013, с. 306–312] из архива Абрамова в РГАЛИ. Опубликован также вариант драмы из архива П.Г. Богатырева (вариант № 19) [Сорокина 2013, с. 313–334]. Завершает книгу публикация описания представления «Царя Максимилиана», сделанная Н.А. Поповым, режиссером, драматургом, участвовавшим в организации народных театров [Сорокина 2013, с. 335–339].

Рецензируемая книга состоит из 9 разделов. Первый раздел «Территориальное распространение народной драмы «Царь Максимилиан»» очерчивает географию бытования драмы и основные вехи ее фиксации: Север; Центральная Россия: Московский регион, Тверская, Владимирская, Рязанская области, Ярославская губерния, Кострома; Заволжье; Поволжье: Нижегородская губерния, русские поселения Татарии, Саратовская губерния; Петербург и окрестности; территории от Урала до Дальнего Востока: Оренбургская губерния, Тобольск, Омская область, Сургут,

[9] Все опубликованные варианты «Царя Максимилиана», существуя разрозненно, не могли быть осмыслены в совокупности. См. [Сорокина 2013, с. 20]. Отметим, что историографический обзор как таковой в рецензируемой книге отсутствует. С.П. Сорокина отсылает к соответствующему разделу своей предыдущей книги: [Сорокина 2013, с. 8–20].

Барнаул, Енисейский уезд, Иркутская область, Маньчжурия; Украина[10], Белоруссия[11], Молдавия[12].

По мнению С.П. Сорокиной, широкое, от восточных до западных границ России и за ее пределами, распространение народной драмы «Царь Максимилиан» свидетельствует о способности пьесы встраиваться в различные фольклорные системы и обслуживать разные социокультурные запросы (с. 21).

Во втором наиболее объемном разделе, названия не имеющем, собрано 39 версий драмы (С. 21–548). Последовательность их появления, сам принцип построения раздела не оговаривается и вызывает вопросы, отчасти проясняясь de facto. Это и не охарактеризованное в первом разделе географическое распространение, не дата записи, не дата публикации. Возможно, но об этом остается только догадываться, это полнота и чистота основного сюжета: от собственно драмы «Царь Максимилиан» к версиям, контаминированным с рождественской пьесой о царе Ироде, с «Лодкой» и др.

Третий раздел содержит комментарии к каждому из текстов второго раздела (с. 549–619). Комментарий дает информацию о месте публикации текста, названии текста, месте и времени его записи, авторе публикации, собирателе, исполнителе (если таковые известны). Иной раз сведения минимальны, иной раз, напротив, исчерпывающи.

Нередко комментарий содержит полную или частичную перепечатку вступительных статей к первоначальным публикациям: например, характеристики Н.Е. Ончукова; В.В. Каллаша; П.Г. Мезерницкого (с. 567–568, 593, 598–600) и других.

Охарактеризован сюжетно-композиционный тип каждого варианта: «простой» – когда сюжет[13] «Максимилиан и Адольф»

---

[10] С.П. Сорокина отмечает, что в Белоруссии и на Украине драма бытовала в восточных и особенно пограничных с Россией областях. На Украине «Царя» играли также в приморских территориях, где бытование пьесы, по мнению исследователя, объясняется дислокацией военных частей на южных границах Российской Империи. В Малороссии драму преимущественно именовали «Трон» (с. 19–21).

[11] В Белоруссии драма зафиксирована от восточных границ до центра страны. Из западных регионов записи отсутствуют (с. 19).

[12] С.П. Сорокина отмечает, что следы бытования «Царя Максимилиана» в Молдавии на территории Бессарабии связаны с путями передвижения русской армии, и одно из наиболее ранних упоминаний о представлении драмы относится именно к молдавской территории: в 1855 г. И.С. Аксаков наблюдал представление в г. Бендеры (№ 49*) (с. 21).

[13] Для обозначения логически связанных, выстроенных вокруг одного события, проблемы, конфликта эпизодов в настоящей монографии

развивается непрерывно / «комбинированный» – когда сюжет «Максимилиан и Адольф» прерывается и комбинируется с другими сюжетными линиями; «одноходовой» – представленный одной сценой / «дву-» или «многоходовой» – представленный двумя или более сценами, начинающимися вызовом царевича отцом.

Для каждого текста перечислены и рассмотрены основные сюжетные линии – эпизоды и их последовательность[14].

В каждом варианте отмечены его уникальные особенности и редкие мотивы. Вариации касаются и реализации мотивов, и деталей. Так, в одном из вариантов Аника посягает на трон Максимилиана, и появление Смерти становится карой за невиданное дерзновение Аники (с. 549). Или же видим, как преображается мотив противоборства двух воинов, когда текст изображает не одно сражение, но череду поединков, причем сами имена противников (Буян и Шампан, Капытов и Брандавул) по другим вариантам неизвестны (с. 590). Некоторые варианты модифицируют разрешение сюжетной линии «Максимилиан – Мамай», и победителем оказывается антагонист царя, к примеру, Престрашный Исполин, который в конце концов и занимает царский трон (с. 593) и т. д.

«Комментарий» последовательно отмечает комические сцены: лечение, похороны, отпевание, шитье, венчание царя и Богини и др.

Каждый подраздел в конце содержит пояснения к отдельным словам и словесным формулам комментируемого текста. Имевшиеся в первоначальных изданиях ремарки публикаторов дополнены комментариями С.П. Сорокиной[15]. Словарный комментарий

С.П. Сорокина использует термин «сюжет», тогда как, на наш взгляд, точнее было бы использовать понятие «сюжетной линии», как это и делала С.П. Сорокина в монографии 2013 г. [Сорокина 2013, с. 98–101 и сл.]

[14] Полный перечень сюжетных линий приведен в следующем, четвертом разделе монографии (с. 620).

[15] Например, комментарий к варианту № 2 (с. 551–552). Однако не все итоговые комментарии кажутся исчерпывающими. Так, Марк-гробокопатель, подходя к царю, говорит: «(*ползя на четвереньках*): Скок через порог, едва каляги переволок...» (с. 39). Слово «каляги» вызвало вопрос у первого публикатора текста В.В. Каллаша. С.П. Сорокина предположила (с. 551), что это слово – искаженная форма слова «коряги», поскольку «персонаж (Марк-гробокопатель) отличается в драме неуклюжестью». Однако возможно более естественное толкование. «Каляги», вероятно, искаженная форма от слова «ка́лиги» – башмаки, обувь косцов, пастухов, странников, между прочим и обувь для покойника. См. «Калиги»: Словарь русских народных говоров / АН СССР, Институт Русского языка. Словарный сектор. Вып. 12: «Зубрёха – Калумаги». Л.: Наука, 1977. С. 353.

перемежается замечаниями разного рода – к примеру, о некоторых непоследовательностях текста, когда список действующих в том или ином явлении лиц не совпадает с персонажами, которые в явлении выступают[16].

Заметим, что пользоваться разделами монографии было бы удобнее, если бы каждый из них содержал перекрестные ссылки (в тексте – на страницу комментария и из комментария в текст).

Таким образом, в третьем разделе монографии выстроена единая система описания явлений народной драматургии, что представляется исключительно ценным как в изучении «Царя Максимилиана», так и в изучении народного театра в целом.

В четвертом разделе «Указатель сюжетов народной драмы “Царь Максимилиан”» – перечислены все сюжетные линии с отсылкой к соответствующим текстам[17]. Также приведены замечания об особенностях реализации и оформления той или иной сюжетной линии в конкретном варианте (с. 621).

В пятом разделе «Алфавитный указатель персонажей» автор перечисляет всех встречающихся в 39 вариантах персонажей с отсылками к номеру варианта (с. 622–626.

Шестой раздел «Указатель персонажей по основной функции» систематизирует всех персонажей в соответствии с их функцией в сюжете, давая отсылку к соответствующему варианту драмы (с. 627–634)[18].

См. также «ка́льги» – «мн. Ноги. Нижегор. 1852. Даль (с вопросом и примеч. «не в связи ли с ка́лиги, обутки?»)» (Словарь русских народных говоров. Вып. 13: «Калун – Кобза». Л.: Наука, 1977. С. 7). Примеров неоднозначного или, на наш взгляд, не вполне исчерпывающего толкования С.П. Сорокиной текстов не так много. Среди них комментарий к выражению «его бусурманская голова» (с. 551). В публикации Каллаша рядом со словом «его» стоит пометка (sic), по мнению С.П. Сорокиной, свидетельство некоторой непоследовательности текста. Однако, на наш взгляд, никакой непоследовательности в тексте нет – как и прежде, Посланник слово в слово передает слова Максимилиана, не пересказывая их, а произнося именно как текст письма.

[16] См., например, комментарий к тексту № 2, когда имя персонажа, царя Максимилиана, в ремарке к 3 явлению упомянуто, а в самом явлении он не выступает (с. 551).

[17] Всего сюжетных линий 13, но в книге они не пронумерованы. И, как отмечает С.П. Сорокина, бессюжетные церемониальные и комические сцены в данном разделе не учтены (с. 620–621).

[18] Как кажется, «Указатель персонажей по основной функции» был бы более информативным, если бы отдельно были выделены персонажи комических интермедий.

Седьмой раздел «Географическое распространение народной драмы “Царь Максимилиан”» (с. 635–638) является дополненным приложением к монографии 2013 г. [Сорокина 2013, с. 254–256].

Несколько вариантов, чье место записи неизвестно (№ 3, 5, 14, 15), не указаны в этом перечне, хотя можно было бы их вынести в отдельный подраздел списка.

Восьмой раздел «Поздние записи, фрагменты, свидетельства о бытовании народной драмы “Царь Максимилиан”» составлен на основе указателя Н.И. Савушкиной [Савушкина 1988, с. 214–219], дополненного в монографии С.П. Сорокиной 2013 г. [Сорокина 2013, с. 249–253] и расширенного в настоящем издании.

Последний, девятый раздел – один из важнейших в книге. В нем из всей массы текстов выделено первичное ядро, шесть версий драмы (№ 4, 7, 9, 10, 11, 14), которые несут на себе явные признаки породившей их среды – среды солдатской и матросской. Как отмечает С.П. Сорокина, тексты эти «образуют своеобразную военно-морскую версию драмы и отражают путь ее развития, который она прошла более чем за полвека своего фольклорного бытования» (с. 666).

Два текста: № 10 – вариант из сборника Н.Е. Ончукова «Северные народные драмы»[19], и № 14 – вариант, опубликованный П.Н. Берковым [Русский фольклор 1959, с. 331–374], – особенно близки и, по предположению автора, должны восходить к общему источнику (с. 655). С.П. Сорокина постулирует близость двух вариантов на всех уровнях: в наборе и последовательности эпизодов, в деталях разработки «сюжетов», в словесной реализации мотивов. Однако сам способ подачи материала затрудняет верификацию логических построений, поскольку автор избегает подробного анализа и в большинстве случаев лишь сополагает сведения, будь то структура сюжета в целом (с. 648) или разработка конкретного эпизода (с. 649–655). Лишено подробностей и заключение: «Учитывая, что такие детали разработки сцены казни царевича, как гулянье палача, появление в качестве защитника Адольфа Римского / Крымского посла, диалог о сабле (при этом что есть «диалог о сабле» из приведенных отрывков неясно, – А. Г., Е. С., Д. П.), встречаются в вариантах драмы весьма редко, можно говорить о действительно значительной близости текстов». И далее: «Если посчитать прямые словесные совпадения, то их более 50%», однако именно словесные параллели и совпадения не проанализированы и лишь в одном случае – см. отрывок,

[19] *Ончуков Н.Е.* Северные народные драмы. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1911. С. 1–47.

посвященный вступительному монологу царя, – выделены графически (с. 653–655). Замечание о том, что различия двух вариантов «связаны в основном с удлинением реплик или монологов либо в том, либо в другом варианте» – представляется справедливым, но также требующим уточнения (с. 653).

Любопытно наблюдение о варианте Н.Е. Ончукова: согласно описанию, вариант № 10 исполнен солдатом В.Д. Коротких, между тем «матросских» примет в этом тексте больше, чем в заведомо «морском» варианте № 14, записанном от матроса В. Дудина (с. 657).

Причины близости вариантов описывают две гипотезы, весьма рискованные. Согласно одной из них, исполнители не просто восприняли текст из родственных источников, но, если предположить, что «Коротких был все же не солдатом, а матросом <...> видели они или даже играли пьесу в одной “труппе” (ватаге). А потом каждый немного по-своему, по памяти записал эту драму» (с. 656). Другая гипотеза чуть менее радикальна, но оперирует не меньшим количеством неизвестных, спрямляя исторические пути: В.Д. Коротких, по предположению Сорокиной, «где-то» с ним встретившись, мог записать «Царя Максимьяна» у военного моряка П.С. Скребцова, служившего в Кронштадте на эскадре (с. 658–659).

Варианты № 4, 7, 9, 11 в разной степени близки двум упомянутым. Важнейшие, по С.П. Сорокиной, основания для сближения – редкие эпизоды гулянья палача перед казнью и заступничества за Адольфа посла. Оба эпизода присутствуют в варианте № 9. В варианте № 11 – только эпизод гулянья палача, тогда как в вариантах № 4 и 7 – только мотив заступничества посла за Адольфа, разработанный уникально. При этом и здесь в большинстве случаев вместо анализа находим несколько общих фраз: в варианте № 11 «сцены <...> подверглись наиболее значительному сокращению»; «пьеса <...> испытала значительное влияние другого (или других) вариантов. В ней несколько иной песенный репертуар <...> иначе разработан сюжет о противоборстве Максимилиана и Мамая» (с. 659–660); текст № 7 «по характеру сюжетов и их речевой разработке <...> в значительной степени схож с рассмотренными выше вариантами» (с. 662); в варианте № 4 «защитная» речь посла «в значительной степени совпадает с уже рассмотренными аналогами» (с. 664) и т. д.

Последней точкой анализа С.П. Сорокиной становится вариант № 4, опубликованный Н.Н. Виноградовым. Рукопись принадлежала жителю Костромы С. Сергееву и была принесена из Петербурга его дедом, служившим матросом на балтийском флоте. Виноградов датировал этот текст не позднее 1818 г. и считал его одним из старейших. Действительно, вариант стоит особняком,

отличаясь и составом мотивов, и, как отмечает исследователь, сосредоточенностью на идее мученичества за веру (с. 665).

По С.П. Сорокиной, важнейшей особенностью этого варианта является «параллельное» развитие действия – одновременно и на сцене, и за сценой – что характерно не для фольклора, но для профессиональной драматургии (с. 663–664). На этом основании автор считает вариант № 4 особенно близким к неизвестному первоисточнику (с. 665–666).

Таким образом, девятый раздел кладет начало генетической структуризации всего корпуса текстов о Царе Максимилиане.

Ad summam. Монография С.П. Сорокиной – первое наиболее полное комментированное собрание версий народной драмы «Царь Максимилиан», ценнейший источник для историков культуры, фольклористов, театроведов, в том числе специалистов по народному театру, а также для тех, кто в наши дни берется за постановку пьес народного театра. Книга является необходимым дополнением к монографии автора «Народная драма “Царь Максимилиан” у восточных славян» [Сорокина 2013]. Эти две книги, вышедшие в разное время, заслуживают переиздания единым томом, снабженным перекрестными ссылками.

Панорама текстов дает объемный и многогранный срез традиции исполнения «Царя Максимилиана», отчетливо являя общий настрой, дух, пронизывающий драму, – простонародное любование красотой воинского артикула и придворного церемониала и карнавальное шутовство, присущее народному празднику.

Явственно различима жизнь фольклорного текста – переход из профессиональной драматургии в фольклор; взаимодействие различных версий драмы между собой; взаимодействие с другими пьесами народного театра («Лодка», «Мнимый Барин», вертепное действо, театр Петрушки и др.); с местной песенной традицией, а также с фольклоризованными версиями литературных произведений (ода «На взятие Варшавы» Г.Р. Державина, «Гусар» А.С. Пушкина). В этом смысле «Царя Максимилиана» можно рассматривать как традуктивную модель существования фольклорного текста как такового.

И последнее. Современная традиция исполнения «Царя Максимилиана» прочно соединила пьесу с рождественским обрядом, выделив при этом ее карнавальную составляющую. Но из компендиума текстов, составленного С.П. Сорокиной, видно, что обрядовое исполнение именно этой пьесы на Рождество, в начале нового года, неслучайно. Обрядовое благопожелание подпитывает исходная идея, в пьесе заложенная: победа христианства над язычеством и победа жизни над смертью.

Литература

Волошин 1960 – *Волошин І.О.* Джерела народного театру на Україні. Київ: Держ. вид-во образотворчого мистецтва і музич. літ. УРСР, 1960.

Русский фольклор 1959 – Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 4 / Отв. ред. А.М. Астахова. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. 535 с.

Савушкина 1988 – *Савушкина Н.И.* Русская народная драма: Художественное своеобразие. М.: Изд-во МГУ, 1988. 232 с.

Сорокина 2013 – *Сорокина С.П.* Народная драма «Царь Максимилиан» у восточных славян: (театрально-драматургическая специфика). М.: ИМЛИ РАН, 2013. 349 с.

References

Astahova, A.M. (ed.) (1959), *Russkij fol'klor. Materialy i issledovanija* [Russian folklore. Materials and studies], vol. 4, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moscow-Leningrad, USSR.

Savushkina, N.I. (1988), *Russkaja narodnaja drama: Hudozh. svoeobrazie* [Russian folk drama. Artistic originality], Izdatel'stvo MGU, Moscow, USSR.

Sorokina, S.P. (2013), *Narodnaja drama "Car' Maksimilian" u vostochnyh slavjan (teatral'no-dramaturgicheskaja specifika)* [Folk drama "Tsar Maximilian" by Eastern Slavs (Theatrical and dramatic specifics)], IMLI RAN, Moscow, Russia.

Voloshin, I.O. (1960), *Dzherela narodnogo teatru na Ukraïni* [Sources of the folk theatre in Ukraine], Derzh. vidavnitstvo obrazotvorchogo mistectva i muzich. lit. URSR, Kiev, USSR.

Информация об авторах

Александр Э. Греф, кандидат химических наук, доцент, театр «Бродячий Вертеп», центр творчества «На Вадковском», Москва, Россия; 127055, Россия, г. Москва, Вадковский пер., д. 3; *greffoto@gmail.com*

Дарья С. Пенская, кандидат культурологии, театр «Бродячий Вертеп», центр творчества «На Вадковском», Москва, Россия; 127055, Россия, г. Москва, Вадковский пер., д. 3; *d.penskaja@gmail.com*

Елена А. Слонимская, театр «Бродячий Вертеп», центр творчества «На Вадковском», Москва, Россия; 127055, Россия, г. Москва, Вадковский пер., д. 3; *slonimska@gmail.com*

Information about the authors

Alexander E. Gref, Cand. of Sci. (Chemistry), associate professor, “Vagrant Booth” Theater, Creativity Center “In Vadkovsky”, Moscow, Russia; bld. 3, Vadkovsky lane, Moscow, Russia, 127055; *greffoto@gmail.com*

Daria S. Penskaya, Cand. of Sci. (Cultural Studies), “Vagrant Booth” Theater, Creativity Center “In Vadkovsky”, Moscow, Russia; bld. 3, Vadkovsky lane, Moscow, Russia, 127055; *d.penskaja@gmail.com*

Elena A. Slonimskaya, “Vagrant Booth” Theater, Creativity Center “In Vadkovsky”, Moscow, Russia; bld. 3, Vadkovsky lane, Moscow, Russia, 127055; *slonimska@gmail.com*

УДК 398(049.32)
DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-98-104

Рецензия на книгу: «Осколки» в традиции / Сост. Е.Е Левкиевская, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. 304 с. (Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика)

Эльвира Р. Аиткулова

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; aitkulovael@gmail.com

Для цитирования: Аиткулова Э.Р. [Рец.] «Осколки» в традиции / Сост. Е.Е Левкиевская, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. 304 с. (Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 1. С. 98–104. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-98-104

Book review: “Shards” in tradition / comps.: E. Levkievskaya, N. Petrov, O. Khristoforova. Moscow: Neolit, 2020. 304 p.

Elvira R. Aitkulova

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

For citation: Aitkulova, E.R. (2021), [Book review]: “‘Shards’ in tradition / comps.: E. Levkievskaya, N. Petrov, O. Khristoforova. Moscow: Neolit, 2020. 304 p.”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 1, pp. 98–104, DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-98-104

© Аиткулова Э.Р., 2021

Американский фольклорист А. Дандес прозорливо отмечал, что интеллектуальная история фольклористики во многом опирается на идею оставшегося далеко в прошлом золотого века фольклора. Совокупность таких представлений он назвал регрессивным принципом: к ним относятся идеи о вырождении фольклора, предположение, что исходная версия текста является наилучшей и активный поиск праформ, концепция истощения «фольклорной вселенной» [Дандес 2003]. Анализируемая монография тоже посвящена процессам утраты и разрушения элементов (текстов, сюжетов, обрядов) в традиционной культуре, однако ее авторы пытались отойти от исключительно редукционистской парадигмы и сосредоточились на метафоре «осколков». Авторы пытаются найти закономерность в функционировании «осколочных форм», обычно выпадающих из круга внимания исследователя. Конечно, такие «осколки» часто выступают как «следы» угасшей традиции, однако они могут служить и материалом для новых форм – запуская то, что мы можем назвать не угасанием, а трансформацией традиции. Вступительная статья (Е.Е. Левкиевская, Н.В. Петров), поясняя концепцию сборника, признает расплывчатость основной метафоры: учитывая, что диалектность и вариативность являются неотъемлемыми свойствами фольклора, как можно отличить «осколок» от полноценного варианта одной из инвариантных форм? В качестве критерия «осколочности» варианта предлагается обратить внимание на процесс его десемантизации, при котором «из текста (сюжета, обряда) вымываются сюжетные звенья, частично или полностью меняющие его смысл» (с. 10).

При этом проблема «полноты/ущербности» информации действительно трудно верифицируема: исследователь опирается на свои интуитивные ощущения, тогда как носители традиции воспринимают ее состояние как данность. Однако даже при вымывании определенного жанра его элементы могут сохраняться в другом формате: фрагменты былин становятся колядками, сами былины – исполняются со сцены. Более того, культурная информация может воспроизводиться через поколение: степень ее сохранности может колебаться в зависимости от социальных обстоятельств, демонстрируя способность традиции к регенерации.

Таким образом, авторы сборника исследуют, как «происходит процесс разрушения, какие фрагменты текстов, практик, верований вымываются первыми, а какие являются наиболее устойчивыми, ключевыми, обеспечивающими узнаваемость практики, жанра, сюжета, мотива, текста» (с. 13). Одиннадцать статьей, не считая вступительную, составляют четыре раздела: «“Осколки” в письменных текстах», «“Осколки” в устных текстах», «“Осколки” в обрядах» и «“Осколки” в вернакулярной религиозности».

Первый «письменный» раздел начинается со статьи С.Ю. Неклюдова «Обречен ли царевич? О сюжетной реконструкции фрагментарных памятников традиционной словесности». Автор говорит о продуктивности привлечения инструментов сравнительной фольклористики для восстановления утраченных фрагментов древнеегипетских текстов («сказок» или «повестей»). Так, сопоставление незаконченного египетского текста «Обреченный царевич» («Обреченный сын фараона», XIII в. до н. э.) с устными вариантами тех же сюжетов и мотивов позволяет предположить, каким мог быть финал произведения.

В статье Д.А. Радченко «“Бог был, Бог есть, Бог будет”: флуктуация религиозных мотивов в “святых письмах” и “письмах счастья”» рассматривается трансформация текстов «святых писем» (на материале корпуса текстов, которые распространялись в Ленинграде в 1980-е гг.) в контексте вернакулярной религиозности советского периода. В процессе постоянной циркуляции от одной ситуации бытования к другой тексты секуляризуются, утрачивая элементы религиозного характера, в то же время приобретая «осколочные» фрагменты, порожденные логикой традиции взамен утраченных, более уместные в новом контексте.

Раздел «“Осколки” в устных текстах» – самый обширный. Его открывает статья А.А. Ивановой «О теоретическом потенциале фрагментарных вариантов в контексте полевого интервью». Автор исследует процессы запоминания, архивации и воспроизводства фольклора, с одной стороны и процессы его забывания и угасания – с другой. В основе статьи материалы интервью из архива филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова и личных полевых записей. А.А. Иванова выдвигает ряд требований к текстовой базе, необходимой для подобного исследования: это включение в базу фрагментарных текстов – «поисковых» (текстов, возникающие в результате припоминания) и «разрушенных» (фрагментарных вариантов, которые не имеют развернутого продолжения). Интересным замечанием кажется необходимость обращать внимание на любителей: они ориентированы на точное воспроизведение ранее услышанного текста, тогда как профессионал способен импровизировать, опираясь на текстопорождающие модели традиции. Такой исполнитель владеет традицией на всех таксономических уровнях – авантекстовом, текстовом и сверхтекстовом. В то же время архивация текста в памяти любителя исключает работу на уровне сверхтекста, с чего начинается затухание традиции. Сценарий эрозии традиции можно описать так: текстуальное дублирование – компрессия текста (в три этапа: схематичное изложение сюжета, схематичное изложение фрагмента сюжета, стяжение текста до ключевых слов/формул) – полное забвение текста.

В статье «“После традиции”: “осколки” русского эпоса» Н.В. Петров непосредственно обращается к проблеме «регрессивной» оптики: для эпосоведов особо характерно говорить о «смерти традиции» и ставить своей задачей реконструкцию когда-то существовавших в определенном уникальном пространстве (Русском Севере) и в определенном прошлом (IX–XVIII вв.) полных форм текстов. При этом, рассматривая краткие и «испорченные» (в число которых включались и прозаические) варианты былин, автор отмечает, что они, во-первых, бытовали наряду с полными, не всегда уступая им в художественной ценности. Во-вторых, сюжетный анализ таких текстов позволяет говорить не о «порче», а о редукции второстепенных содержательных компонентов; оставшиеся все равно позволяют идентифицировать основной сюжет. В таком виде былины существуют на одном из этапов бытования традиции. В-третьих, парадоксальным образом эпос продолжает существовать в иных формах, приспособленных к текущей действительности: современные «сказители» выбирают разные стратегии преподнесения текстов – от коммерциализации исполнения до продолжения эпической традиции в рамках «сказительской школы». Это доказывает, что в исследованиях русского эпоса некорректно ограничиваться регрессистской оптикой.

Ю.А. Новиков в статье «Следы архаичных традиций в дефектных текстах былин» предлагает обратить внимание на «дефектные» тексты, а также на вступительные статьи, примечания и письма собирателей. «Осколки» – уникальные детали¸ архаичные подробности повествования и лексические обороты¸ найденные в этих текстах, позволяют уточнить географическое распространение сюжетов («Чурила и князь», «Сухман», «Наезд литовцев», «Добрыня и Скимен-зверь», «Илья Муромец на Соколе-корабле»), оригинальных мотивов, поэтических формул и постоянных эпитетов, их связь с региональными традициями или с творчеством отдельных сказителей.

В статье С.С. Макарова «Историческая динамика имени и образа мифологического персонажа: случай якутского духа охоты» рассматривается редукция демонологической системы промысловых духов. Документированность материала позволяет определить, что до конца XIX в. в якутской традиции существовала группа мифологических персонажей – байанаи (духи-хозяева леса). В комплекс представлений о байанаях входили идеи об их множественности, сложной системе родства, развитой иерархии. Однако для современных якутских охотников название класса духов становится «личным» именем одного духа Байаная, что закрепляется в дискурсе с помощью средств массовой информации.

А.А. Соловьева в статье «Осколки прошлого в современной монгольской демонологии» описывает, как повлиял на демонологическую традицию советский период монгольской истории. Статья основана на материалах монгольских экспедиций ЦТСФ РГГУ и личных записях автора. В ситуации «борьбы с суевериями и предрассудками», характерной для 1930-х гг., ряд традиционных ритуалов и практик ушли в скрытый режим, что привело к частичному прерыванию традиции. «Осколки» этого периода находят свое отражение в ряде популярных сюжетов: встреча партийца-атеиста с представителями иного мира, шаман, демонстрирующий перед партийными работниками способность творить чудеса, сюжеты о «чудесах» на месте захоронения репрессированных лам, а также рассказы с участием духов военных – солдат гоминьдановской, русской, японской армий. Современная ситуация характеризуется формированием новой городской культуры и городских демонологических нарративов, на которое влияет движение за возвращение к национальным корням, возрождение религиозной жизни и стремление к вестернизации.

Раздел «“Осколки” в обрядах» начинается статьей Ю.Н. Наумовой «“Собачьи” обряды и их “осколки” в традиции младенчества и детства». Сохранившиеся и по сей день элементы амбивалентных представлений о собаке на территории Средней Азии встречаются в обрядах младенчества и детства и народной медицине. В казахских обрядах первая одежда ребенка, которая снимается по истечении сорока дней и выполняет важные сакральные функции, называется ит көйлек – «собачья рубашка», при этом этимология названия информантам неизвестна. Можно предположить, что это «осколок» существовавшей когда-то реальной практики, подразумевающей манипуляцию с собаками – ит көйлек набрасывали на голову щенка либо клали щенка в колыбель. Таким образом, мы наблюдаем редукцию обряда: от реальных действий до простого вербального упоминания животного.

В статье Н.Н. Рычковой «Как жители Самойловского района “Фоме штаны шили”» предпринимается попытка реконструировать обряд «Шить Фоме штаны», распространенный на территории украинского анклава Самойловского района Саратовской области. Обряд приурочен к годовому поминальному дню – вторнику Фоминой недели. Вместе с тем для одного из сел характерны особые черты в проведении обряда: застолье на улице или в доме с песнями и весельем, акцент на участии пожилых женщин, элементы травестизма (женщины, наряжающиеся в штаны), что позволяет отнести его к числу календарных женских праздников с продуцирующей семантикой. Со временем он меняет свою функциональную направленность, утрачивая

продуцирующую функцию и приобретая поминальную. Вместе с тем по записям соседнего села нет возможности утверждать, имел ли он там когда-то черты женского праздника изначально. Окончательный ответ на вопрос, почему в близлежащих локусах обряд имеет разную семантику, дан очень вскользь и скорее предполагает новое исследование.

Раздел «“Осколки” в вернакулярной религиозности» открывает статья Е.Е. Левкиевской. «Биографии религиозных специалистов в межпоколенной передаче культурной информации». Автор отмечает, что «осколки» – это следы не только глубокого прошлого, но и относительно недавней традиции. Институт религиозных специалистов – людей, исполнявшие в советское время функции священников после закрытия церквей, когда-то был широко распространен на территории украинского анклава Самойловского района Саратовской области. Исследуя, каким образом сохраняется память о таких специалистах, Е.Е. Левкиевская утверждает, что наилучшим образом сохраняются те элементы биографии, которые уже существуют в восточнославянской традиционной культуре (мотив сиротства, мотив половой чистоты, отождествление религиозного специалиста с магическим). В то же время эмоционально важные для рассказчика моменты будут легче вымываться из коллективной памяти.

Статья О.Б. Христофоровой «“Это все наши предки”: конструирование из “осколков” в кубинской сантерии» рассказывает о формировании сантерии – кубинской синкретической религии, собранной как «лоскутное одеяло» из «осколков» разнородных мифо-ритуальных систем: католической и западноафриканской. В итоге родовая религиозная система йоруба превращается в систему индивидуальных покровителей, к которым обращаются для решения каких-либо личных проблем. К этому добавляется отождествление богов с католическими святыми, вызванное как маскировкой запретных практик, так желанием освоить престижную культуру белых.

Таким образом, авторы коллективной монографии предлагают свое понимание функционирование «осколков» в традиции. При этом, несмотря на все оговорки, связанные с использованием метафоры «осколков», подобная постановка вопроса кажется чрезвычайно продуктивной. Не отказываясь от вопроса «угасания» традиции (а точнее, утрачивания отдельных ее элементов), она позволяет сменить фокус рассмотрения с исследовательского тупика на стремление к новым, научно значимым результатам, будь то поиск механизмов редукции/сохранения традиции либо изучение трансформации таких «осколков». На наш взгляд, особо любопытными выглядят исследования, сосредоточенные

на недавнем прошлом, когда традиция реагирует на исторические изменения появлением новых форм, а трансформация/распад их происходит уже на наших глазах. Так, А.А. Соловьева говорит о парадоксальной ситуации, когда сейчас носителями некогда запрещенного и, вследствие этого, частично утраченного демонологического знания становятся его гонители – партийные работники, а Е.Е. Левкиевская исследует угасание субститута религиозных специалистов.

Стремясь «поставить саму проблему функционирования «осколков» в традиционной сфере, очертить круг связанных с ней вопросов и попытаться дать ответы на некоторые из них» (с. 9), авторы, безусловно, достигают своей цели: рассмотрев вопрос «осколков» с разнообразных ракурсов, они раскрывают его на широком традиционном материале – от древнеегипетских фрагментарных текстов до институтов вернакулярной религиозности, от текстов русских сказок и былин до тюркских обрядов младенчества и детства, что, несомненно, может послужить образцом для последующих исследований.

Литература

Дандес 2003 – *Дандес А.* Регрессивный принцип в теории фольклора // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ: сборник статей. М.: Вост. лит., 2003. С. 57–71.

References

Dundes, A (2003), *Regressivnyi printsip v teorii fol'klora* [Devolutionary premise in folklore theory], in Dundes, A. *Fol'klor: semiotika i/ili psikhoanaliz: sbornik statei* [Folklore: semiotics and/or psychoanalysis. Coll. Articles], Moscow, Vostochnaya Literatura, Russia, pp. 57–71.

Информация об авторе

Эльвира Р. Аиткулова, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; aitkulovael@gmail.com

Information about the author

Elvira R. Aitkulova, master's degree student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; aitkulovael@gmail.com

УДК 82-343.5(049.32)
DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-105-110

Больше, чем чудеса
Рецензия на книгу: *Штагель Э.* Житие сестер обители Тёсс / Изд. подгот. М.Ю. Реутин. М.: Ладомир, Наука, 2019. 600 с.

Мария-Валерия В. Моррис

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, maire.morris87@gmail.com

Для цитирования: *Моррис М.-В.В.* Больше, чем чудеса [Рец.]: Элизабет Штагель. Житие сестер обители Тёсс / Изд. подгот. М.Ю. Реутин. М.: Ладомир; Наука, 2019 // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 1. С. 105–110. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-105-110

More than just miracles
Book review: *Stagel E.* Lives of the Nuns of Töss / ed. by M.Yu. Reutin. Moscow.: Ladomir, 2019, 600 p.

Mary-Valerie V. Morris

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

For citation: Morris, M.-V.V. (2021), “More than just miracles, [Book review]: Stagel E. Lives of the Nuns of Töss / ed. by M.Yu. Reutin. Moscow.: Ladomir, 2019, 600 p.”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 1, pp. 105–110, DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-105-110

Католическая традиция всегда была относительно пермиссивна по отношению к практикам, чья богословская корректность на сторонний взгляд могла бы показаться сомнительной. Хотя многообразие вернакулярных мистических практик и практик lived religion – неотъемлемое свойство любой живой религиозной

© Моррис М.-В.В., 2021

традиции, именно традиция католическая (в большей или в меньшей степени – в зависимости от традиции конкретной поместной церкви) в наибольшей степени опиралась на такую пермиссивность как на эксплицитно выраженную теологическую норму.

Начало этому можно отыскать уже в трудах отцов Церкви. Так, Григорий I Великий пишет аббату Меллитию: «...не стоит <...> разрушать храмы идолов, только самих идолов, находящихся в них. Пусть приготовят святую воду и окропят те храмы, и сооруженные в них алтари, и хранящиеся там реликвии, поскольку, если храмы эти выстроены хорошо, необходимо перевести их с поклонения идолам на службу истинному Богу; чтобы, когда люди убедятся, что их храмы не разрушают, они сами отвратили бы свое сердце от заблуждений и, зная и почитая истинного Господа, с большей непринужденностью собирались в уже привычных им местах»[1]. Таким образом, инкорпорация изначально дохристианских практик и кодов становилась инструментом проповеди – и вместе с тем достижения вселенскости Церкви, той самой *католичности* в буквальном смысле слова. Впоследствии, с течением времени, все больше и больше вернакулярных практик, уже происходящих из собственно католических локальных традиций, включались в «корпус» высокой теологии, обусловливая проживаемый характер религии. Некоторые из таких лиминальных с теологической точки зрения практик в итоге подверглись остракизму и так и остались маргинальными, прежде чем угаснуть вовсе (например, почитание святого Гинфорта, бывшего, согласно апокрифической агиографии, собакой); некоторые легли в самое сердце католических молитвенных и экклезиастических практик более позднего времени (к примеру, молитва Розария).

Важное место в этом ряду занимают харизматические практики.

Вряд ли можно считать их каким-то теологическим новшеством – в конце концов, о харизмах пишет уже апостол Павел. Если излагать теорию харизм вкратце, то харизма – это некий сверхъестественный дар, который подается Богом вне зависимости от заслуг и личной святости получателя и должен быть употреблен на благо веры и ближних. На условной периферии католического мира теория харизм служила довольно эффективным инструментом уже описанной выше инкорпорации в практики поместных церквей локальных традиций и придания им теологической прагматики – так, например, именно посредством теории харизм

[1] Registrum Epistolarum (Gregory the Great). Book XI, Letter 76 [Электронный ресурс] // New Advent. URL: http://www.newadvent.org/fathers/360211076.htm (дата обращения 1 октября 2020 г.). Перевод с англ. яз. выполнен автором рецензии.

оказалось возможным примирить ирландский феномен «второго зрения» с континентальной теологией Реконкисты и поставить специфическую традицию fairy lore на службу вполне конкретному политическому дискурсу. Сходным образом, объясняя свои колдовские силы ниспосланной Богом харизмой, выстраивали нарративы в свою защиту и итальянские бенанданти. Таким образом, грань между «запретными» магическими практиками и «дозволенной» мистикой была чрезвычайно тонка.

Со времени апостола Павла теология харизм, само собой, существенно расширилась и обогатилась. Так, св. Фома Аквинский, в числе прочего, трактовал опыт харизматика/визионера как основной способ переживания присутствия трансцендентного, взаимодействия верующего с Божеством. Не меньше для введения харизматики в «мэйнстрим» католической традиции сделала и св. Хильдегарда Бингенская – изначально сомневаясь в том, стоит ли записывать свои видения, она все же стала их фиксировать и, таким образом, создала образцовый визионерский текст.

В рамках этой же теологии харизм оперируют более поздние памятники мистической харизматической традиции – в частности, средневерхненемецкой. Все эти тексты, в силу самой природы визионерства – предельно личностной, тесно связанной как с локальной и социолектной, так и с индивидуальной оптикой субъекта, – отличаются чрезвычайным разнообразием прагматики и локальных вариантов акциональных практик. Однако «Житие сестер обители Тёсс» ставит перед собой амбициозную задачу представить нам, в избранных примерах текстов, полную палитру женской мистической прозы Высокого Средневековья – и справляется с ней с блеском.

Структура книги сама по себе уже делает довольно много для достижения поставленной цели. Первая часть книги представляет собой собственно переводы впервые публикуемых на русском языке источников. Начинается она с, собственно, «Жития сестер обители Тёсс» – так называемой сестринской книги, собрания биографий монахинь с описанием примечательных черт их нрава и жизни и совершенных ими чудес, которая подарила название всему сборнику. Предваряет этот текст вступление, состоящее из жизнеописания самой с. Элизабет Штагель, которой приписывается создание этой компиляции. Однако подобного рода текст, до известный степени институционализированный, будучи крайне интересным и показательным сам по себе, не мог бы считаться примером исчерпывающим – и здесь нам приходят на помощь следующие тексты, представленные как дополнения, но по факту выступающие как не менее важные и интересные сегменты книги. За «Житием...» следуют образцы не вполне парафольклорной,

к которой «Житие...» куда ближе, но авторской прозы монахинь-доминиканок Юной Германии – «Монахини из Энгельталя книжица о непосильном бремени благодати», принадлежащая перу с. Кристины Эбнер, в рамках послушания взявшейся излагать наиболее примечательные и поучительные, с ее точки зрения, «кейсы» харизм; «Откровения» с. Адельхайд Лангманн, описывающие харизматический и визионерский опыт некой благочестивой монахини (вкупе с приписываемой оной святой особе молитвой – вероятно, для тех, кто решит попытаться ей как-либо уподобиться); и, наконец, «Откровения» с. Маргарет Эбнер, которые представляют для нас особый интерес. В отличие от предыдущих двух текстов из «Дополнений», эти «Откровения» написаны от первого лица и дают нам не фабулат, но личный меморат визионерки и чудотворицы, с большой простотой и честностью повествующей о своем мистическом опыте (к чему также прилагается «авторский» вариант молитвы).

Миром институционализированного клира представленный нам сборник не ограничивается и позволяет также заглянуть в мистическую «изнанку» светских сообществ. Вторая часть «Дополнений» позволяет ознакомиться с визионерскими «отчетами» не доминиканок, но бегинок сопредельных регионов (а именно: Брабанта и Австрии). Кристина Штоммельнская в «Послании Петру Дакийскому» отчитывается о последних своих «напастях» – нечистая сила донимает ее всяческими искушениями и мелкими пакостями. «Жизнь и откровения» Агнес Бланнбекин – уже не меморат от первого лица, а своего рода агиография с предисловием составителя, которая также представляет нам самые разные эпизоды из жизни бегинки-чудотворицы: от обретения в ходе видения средств от всевозможных болезней в трогательно прагматичной и реалистичной «лавке Христовой» до видений и голосов, поучительных и наставительных, долженствовавших обучить героиню смирению и стойкому претерпеванию всевозможных немощей и неприятностей, а также растолковывающих ей различные Божественные тайны.

Открывающийся нам во всех этих текстах мир предельно телесен, эмоционально насыщен и – пожалуй, это будет лучшее слово – человечен. Героини, чьи голоса мы слышим как от первого лица, так и опосредованно – через агиографа, находятся в постоянной и тесной связи с Божественным и инфернальным; и Спаситель, и Люцифер находятся рядом с ними непрестанно и осязаемо, не забывая наносить своим подопечным очные визиты. С профанной точки зрения, ничего хорошего из этих визитаций не происходит – святые сестры переживают непрестанные телесные страдания и налагают на себя вериги жесточайшей аскезы; но благодаря им монастырское пространство, суровое и аскетическое, превращает-

ся в подмостки для динамичных, напряженных событий, предельно яркой и насыщенной духовной жизни, которая обращает фокус духовного подвига с формальных ограничений (хотя и их, конечно, здесь также хватает) на внутреннее, психологическое противостояние с инфернальным.

Личное повествование, максимально приближенное к записи verbatim, позволяет реконструировать не только умозрительное пространство, в котором происходят чудесные странствия и видения, а мирское служит лишь сугубо инструментальными подмостками, но и пространство вполне профанное, в котором перед нами прежде всего оказываются живые люди из плоти и крови, и чрезвычайная телесность описываемого мистического опыта не дает нам абстрагироваться от того, что мы видим. Эта телесность и убедительность оказала свое влияние и на бытование заглавного «Жития...» в монастырской традиции – первоначально задуманное как дидактическое художественное произведение, оно впоследствии циркулировало с установкой на сугубую достоверность.

Следующая, не менее важная, чем сами переведенные тексты, часть книги, – статья М.Ю. Реутина «Распятая возлюбленная Распятого Сына». Именно она превращает книгу из хрестоматии в полноценный компендиум, который не просто знакомит нас с памятниками определенной традиции, но и подробно очерчивает ее историю, формы ее бытования, общий контекст средневековых практик визионерства, а также основные методологические подходы, сложившиеся применительно к изучению и интерпретации подобного рода текстов. Это делает издание по-настоящему уникальным.

Отметим также, что собственная методология переводчика и составителя также крайне важна для восприятия книги. М.Ю. Реутин намеренно отказывается от теологической герменевтики и использует текстологический, а не теологический анализ. Это позволяет подойти к представленным в книге источникам с антропологической точки зрения – на первый план выходит контекст, в котором создаются и существуют эти нарративы, своего рода коммуникативная ситуация (насколько можно говорить о коммуникативной ситуации в книжной традиции). Таким образом, перед нами не просто портал в калейдоскопический мир чудес, терзаний и испытаний, дьявольских искушений и небесного блаженства – нам в руки вкладывается ещё и подробная карта этого мира, чтобы, отправляясь путями обитательниц обители Тёсс и их сестер по визионерству, мы могли непредвзято интерпретировать то, что видим.

Наконец, третья часть – подробные примечания к текстам – добавляют еще один немаловажный пласт к читательскому восприятию, а именно подключают микроисторический контекст.

Там, где это возможно, мы знакомимся с родословием и происхождением героинь и рассказчиц, узнаем о конкретных датах, локациях и событиях, понятных средневековому читателю «без перевода», но уже неочевидных нам без специального знания. Как пишет Ханс Медик, «важнейшее достижение в области социально-исторического познания, полученное с помощью методов микроистории, заключается в том, что именно благодаря максимально многостороннему и точному освещению исторических особенностей и частностей, характерных для общности индивидов исследуемого района, взаимосвязь культурных, социальных, экономических и политико-властных моментов раскрывается как взаимозависимость всех объектов исторического бытия» [Медик 1994, с. 197]. Что ж, целостное и красочное полотно этих особенностей и частностей развернуто перед нами в полной мере, что делает книгу – если так можно выразиться – поистине симфонической.

Подводя итог всему вышесказанному, можно рекомендовать «Житие сестер обители Тёсс» не просто как собрание прежде недоступных русскоязычному читателю источников, но и как энциклопедию немецкой женской мистики Высокого Средневековья в широком социальном и культурном контексте, методологический аппарат которой будет нужен, важен и полезен не только для понимания представленных в издании текстов, но и для работы всякого медиевиста или религиоведа, заинтересованного в точном и непредвзятом анализе как lived religion вообще, так и народного католицизма в частности.

Литература

Медик 1994 – *Медик Х.* Микроистория // Thesis. 1994. № 4. С. 193–202.

References

Medick, H. (1994), “Mikroistoriya” [Microhistory], *Thesis,* vol. 4, pp. 193–202.

Информация об авторе

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

Information about the author

Mary-Valerie V. Morris, Cand. of Sci. (Law), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; *maire.morris87@gmail.com*

УДК 398
DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-111-115

Фольклорная секция на XII Мелетинских чтениях – 2020

Виктория Б. Новикова

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, jranchik@gmail.com

Для цитирования: *Новикова В.Б.* Фольклорная секция на XII Мелетинских чтениях – 2020 // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 1. С. 111–115. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-111-115

Folklore section at 12th Meletinsky Scientific Conference – 2020

Viktoria B. Novikova

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

For citation: Novikova, V.B. (2021), "Folklore section at 12th Meletinsky Scientific Conference – 2020", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 1, pp. 111–115, DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-1-111-115

В начале октября 2020 г. в РГГУ состоялись XII Мелетинские чтения «Текст в пространстве коммуникации». Елеазар Моисеевич Мелетинский (22 октября 1918 – 16 декабря 2005) – один из крупнейших специалистов по сравнительно-типологической исследованиям в фольклористике, исторической поэтике, медиевистике, эпосу, роману и новелле, генезису и структурой сказки, особое внимание уделял фольклору. В память о нем фольклорная секция на XII чтениях была представлена особенно подробно.

© Новикова В.Б., 2021

Мероприятие было подготовлено институтом высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского совместно с Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ.

Е.М. Мелетинский исследовал семантические отличия мотива женитьбы в классической волшебной сказке, архаических сказках и мифах. С опорой на эти работы *О.В. Попова* в докладе «Брачная тема в средневековых поэмах о Рыцаре с лебедем» рассмотрела вопрос функционирования и интерпретации фольклорных мотивов в средневековом литературном тексте, обращая особое внимание на черты архаического сюжета о змееборце. Взаимодействие фольклора и литературы также заинтересовало *Т.В. Гимона*, который рассмотрел вариативность устных традиций, отраженную в древнерусских летописных текстах. *В.Г. Мостовая* сравнила героев письменного эпоса и классической героической эпопеи и проанализировала взаимодействия устной и книжной поэзии на материале главных героев Ясона и Ахилла. *Т.А. Михайлова* на материале ирландского нарратива «Сисиниева молитва» или «Полоцкие нави» проследила трансформацию повествовательных структур в самостоятельный нарратив при фиксации и изменении жанрового «конвоя». *Б.Х. Борлыкова* и *Б.В. Меняев* рассмотрели, как современные записи текстов фольклора сарт-калмыков показывают изменение их смыслов и целей их использования на материале устного народного творчества ойратов Синьцзяна (олётов) и калмыков России. В результате сравнительного анализа установлены интерпретации и дифференцирующие элементы некоторых фольклорных текстов, а также выявлена текстовая близость образцов фольклора этих этнических групп.

В докладе «Двойники в исландских сагах: о механизме трансформации образов в процессе устной передачи» *Т.Н. Джаксон* рассмотрела замену одних персонажей другими, носящими то же самое имя, превращение племянников в братьев, внуков в дедов, соединение двух реальных лиц в одном саговом персонаже. Недостаточность информации в источнике и стремление обозначить своих персонажей нередко приводили к тому, что авторы саг связывали своих героев несуществующим родством. В докладе «Третья жизнь Белой змейки: народная сказка и антирелигиозная пропаганда» *А.Б. Старостина* показала, как популярный сказочный сюжет о змее-оборотне, принимавшем вид жены, приобрел антирелигиозную и пропагандистскую функцию в Китае. *О.М. Мазо* на примере двух комиксов проанализировала изменение черт традиционных зооморфных духов.

И. Зислин, применив фольклорный и психоаналитический подходы для сравнительного анализа текстов двух русских народных сказок «Колобок» и «Репка», отметил смешение онтологического

и феноменологического подходов. Попытка выстроить психоанализ текста без опоры на сам текст и его характеристики приводит к созданию авторской сказки. Структурный анализ авторских сказок позволяет создать типологию психоаналитиков.

С.Ю. Неклюдов рассмотрел историю упоминания снежного человека как продукт «реверсивной интерпретации». Появление интереса к снежному человеку в науке, литературе и массовой культуре с XIX в. приводит к тому, что местные традиции, обогащенные палеоантропологическими идеями, стали сами предлагать исследователям уточненную интерпретацию своих сообщений. Именно эта «реверсивная» интерпретация и является тем основным материалом, с которым работает современная гоминология.

И. Жепниковска проанализировала молчание как форму символической смерти в процессе смены социо-культурного статуса сказочного неофита. Молчание сопровождает его на разных этапах жизненного цикла и является примером коммуникационной изоляции персонажей. Предварительный анализ показал, что молчание (как и прекращение всех других видов коммуникации, неподвижность) – это сигнал начала перехода сказочного героя из одного статуса в другой и одновременно реализация идеи времени, понимаемого как моменты неподвижности, статичности между отрезками его регулярного течения.

Э.Г. Рахимова рассмотрела сюжет руны о поездке «лучшего рунопевца Лемминкяйнена» в записях рун из Приладожья. Зафиксированы резко альтернативные развязки этого сюжета и их комбинации. Почитание рунопевческого мастерства и дара исполнителей придает особый смысл распространенному в записях из Приладожья сюжетному решению: Лемминкяйнен пробивается на пир как лучший певец и знахарь. Делаются выводы о синхронных аспектах территориальных редакций.

А.А. Лазарева рассказала о созданном ею указателе мотивов пророческих сновидений, который иллюстрирует грамматику языка пророческих сновидений в целом и формы ее реализации в индивидуальных нарративах. Она также подчеркнула, что онирические мотивы в указателе следует представлять вместе с описанием их семантики, по принципу «фрагмент сюжета (микросюжет) сна – логически связанное с ним описание реальных событий». *О.В. Мещерякова* рассмотрела современные мифологические представления о домовом в Интернете, она составила указатель этих мотивов и были сопоставила с мотивами в указателях традиционной русской мифологической прозы. Кроме того, исследовательница изучила изменение мотивов и сделала предположения о причинах данных изменений.

Соотношение личного опыта и моделей, используемых для его передачи, — одна из важных проблем для целого ряда гуманитарных дисциплин. В докладе «Цензура коллектива в несказочной прозе. Как личный опыт становится общим знанием?» *О.Б. Христофорова* рассмотрела, как персональный опыт в ходе вербализации и нарративизации форматируется под существующие в традиции шаблоны. *Т.В. Савельева* указала на прямую связь формирования цикла городских легенд с изменением социокультурного контекста в локальной традиции на материале диахронического анализа городской легенды об острове Веры с 1970-х до настоящего времени. В докладе «Ненужные знания: фольклорные тексты в памяти жителей малых городов» *В.Е. Добровольская* выделила три типа современных информантов. Первый тип в особо некомфортных ситуациях актуализирует и активно использует фольклорные знания. Второй тип знает традиции, но не использует их ни при каких условиях. Третий тип информантов гордится фольклорным знанием. В докладе проанализированы причины отказа от знаний: конфликт «научного» и «народного» знания, опасность «старых» знаний.

В своем докладе «Магический текст как капитал и принципы его наследования в славянских традициях» *Е.Е. Левкиевская* рассмотрела принципы межпоколенной передачи магических текстов и прав пользования ими на материале южнославянских традиций. С точки зрения традиционного сознания магическое знание «материально» и в каждый период времени может иметь только одного владельца. «Материальность» магического текста определяют особенности владения им и способы его передачи. В различных славянских ареалах по-разному сформировано представление о том, кому принадлежат право и обязанность владения магическим словом в сообществе.

В.А. Черванева охарактеризовала основные в корпусе мифологических нарративов способы непрямого выражения позиции рассказчика: делегирование рассказчиком объяснительной функции другим участникам ситуации; ссылка на мнение социума; демонстрация рассказчиком незнания, неуверенности или отказа от идентификации явления; вопросы, обращенные к собеседнику; мотивировка события самой структурой нарратива (на что предполагается обратить особое внимание).

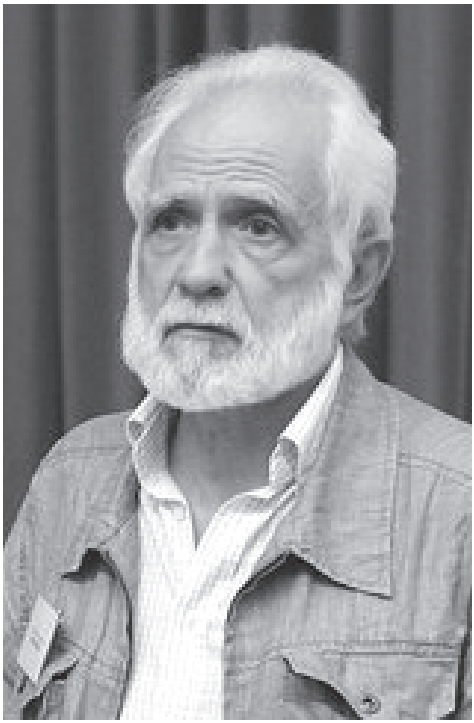
Информация об авторе

Виктория Б. Новикова, Российский государственный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *jranchik@gmail.com*

Information about the author

Victoria B. Novikova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; *jranchik@gmail.com*

К юбилею Сергея Юрьевича Неклюдова



О Сергее Юрьевиче Неклюдове

Редакция журнала сердечно поздравляет главного редактора, блестящего ученого и замечательного человека с 80-летием и публикует материалы его коллег, которые подготовлены специально для дня рождения Сергея Юрьевича.

Альберт К. Байбурин

Европейский университет в Санкт-Петербурге,
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург, Россия; abaiburin@yandex.ru

Тарту, 1966 год. Я только поступил в университет, а Сергей Неклюдов уже выступил на «взрослой» конференции. И не просто на одной из многих конференций, а на Летней школе по вторичным моделирующим системам. Нас познакомил позже замечательный Гарик Суперфин, который привлек многих своих московских друзей к участию в тартуских конференциях (прежде всего студенческих). К моменту знакомства Сергей уже стал известен (во всяком случае, в студенческих кругах). Говорили, что его доклад о пространстве и времени в былине привлек внимание Романа Осиповича Якобсона и Петра Григорьевича Богатырева, которые принимали участие в этой Школе. С этого времени Сергей стал постоянным участником Летних школ, которые собирали, как мне кажется, самых интересных представителей нашей науки того времени (Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров, А.М. Пятигорский и многие другие). Не менее замечателен был круг «молодых», в который вошел Сергей: кроме Гарика Суперфина, нельзя не вспомнить Игоря Чернова, Лену Душечкину, Сашу Белоусова, Рому Тименчика... Все они были немного старше меня, но это никак не мешало общению. Вообще нужно сказать, что тартуские встречи вспоминаются с особой теплотой. Сейчас кажется, что сама атмосфера этого небольшого университетского города располагала к встречам и обсуждениям вопросов, которые нам казались такими важными.

Сергей занимался (и занимается) фольклором, а это та область словесности, которая представляла особый интерес для структурного изучения. Вместе с Дмитрием Сегалом и Еленой Новик он входил в группу Елеазара Моисеевича Мелетинского, которая занималась структурным описанием волшебной сказки. После «Морфологии сказки» В.Я. Проппа это был, пожалуй, наиболее интересный и значительный вклад в фольклористику. Работы этой группы меня очень интересовали. Собственно, именно они и пробудили у меня интерес к изучению фольклора, и любое общение с Сергеем, хотя встречи были редкими и мы не говорили о фольклоре, только укрепляло мой выбор.

После Тарту местами встреч стали Ленинград и Москва. В Ленинграде было много (по сравнению с Тарту) фольклористов в самых разных заведениях, но так уж получилось, что самые интересные обосновались в конце концов в Ленинградском отделении

Института этнографии, где образовался свой центр по изучению фольклора. Сюда перешли из ИРЛИ Борис Николаевич Путилов и Кирилл Васильевич Чистов. Организованные ими конференции под общим названием «Фольклор и этнография» привлекли большое внимание фольклористов. Сергей участвовал в конференциях, общался с К.В. Чистовым и Б.Н. Путиловым, который, насколько я помню, был оппонентом на его защитах. Но особенно интересовали Сергея соображения К.В. Чистова о коммуникативной природе фольклора.

И все же дух Тарту, как мне казалось, больше ощущался в Москве, чем в Ленинграде. Показательно, что знаменитые «Лотмановки» стали проводиться в ИВГИ РГГУ с начала 90-х гг. и одним из организаторов этих конференций стал Сергей. Введенное Сергеем позже понятие постфольклора, как мне кажется, дало второе дыхание нашей фольклористике. Изучение городского фольклора стало одним из основных направлений в фольклористике. Круг научных занятий Сергея постоянно расширялся. Кроме книг и статей, чтение лекций, экспедиции в Монголию, работа в качестве главного редактора журнала «Живая старина» и многое другое.

Почему-то запомнился разговор десятилетней давности. В один из моих приездов в Москву мы шли из РГГУ к метро, и Сергей сказал: «Мне ведь скоро семьдесят. Решил закончить работу в журнале. Хочу заняться книгой и вообще много всего накопилось...» Прошло десять лет. Книга написана, и не одна. Журнал тоже есть, хотя и другой. Всего остального вряд ли стало меньше. Наверное, по-другому не получается. И в этом весь Сергей Неклюдов.

Юрий Е. Березкин

Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Европейский университет в Санкт-Петербурге,
Санкт-Петербург, Россия; berezkin1@gmail.com

Сергей Юрьевич Неклюдов – один из самых достойных и симпатичных людей, с которыми мне приходилось встречаться. Обладая всеми признаками русского интеллигента, он еще и прекрасный организатор, твердый в убеждениях, порой строгий и даже суровый, но прощающий чужие слабости, если их надо прощать. Сергей Юрьевич, конечно же, предан науке, невероятно работоспособен, прекрасно образован – все это настолько очевидно и всем известно, что повторять нет надобности. Добавлю, что я не

ездил с Сергеем Юрьевичем в экспедиции (важное ограничение), не живу в Москве и, в сущности, не фольклорист, а значит, не могу рассказать о нем столько же, сколько его ученики и коллеги. Отмечу лишь то, что меня удивило.

Имя Неклюдова я запомнил давно, и моя первая ссылка на его работы появилась лет 40 назад. Точнее, на одну-единственную работу, из которой я выхватил словосочетание «отсутствие фабульных сцеплений». Контекст сейчас неважен, и не стану тратить время на поиски названия и страницы. Речь шла о том, что единицами репликации в тех традиционных нарративах, которые анализировал Сергей Юрьевич, служат относительно короткие повествовательные фрагменты, эпизоды, способные перемещаться из одного сюжета в другой. Поскольку мне это казалось существенным, но в фольклористике я был не начитан, то обрадовался находке и много лет продолжал ссылаться все на ту же страницу. За это время я успел перейти из Кунсткамеры в Институт археологии (ИИМК), всерьез, а не в отпуск поработать близ персидской границы на памятниках древневосточной цивилизации, пособирать морских звезд на литорали острова Итуруп и ежей у мыса Поворотный, увидеть конец СССР (на что не надеялся), попасть в пургу в Чикаго и погулять босиком по мосту в Сан-Франциско, посмотреть, как выглядят сокровища Эрмитажа на вечном хранении в National Gallery в Вашингтоне, почти интегрироваться в эстонские язык и культуру и даже попытаться учить японский – в общем много чего случилось за очередную половину жизни, причем едва ли не главную. И вот уже в этом тысячелетии я наконец-то не просто встретился с Сергеем Юрьевичем, но имел счастье относительно часто беседовать с ним, а главное – его слушать. Более всего меня поразило его хорошее ко мне отношение – не знаю почему. Я занимался тогда Америкой и на материалах традиционных повествований пытался выстроить некоторую систему, не имея базового образования в данной области науки. Георгий Ахиллович Левинтон, при всем давнем со мной знакомстве, а может быть, именно поэтому смотрел на мою деятельность с недоумением, если не с возмущением, а Сергей Юрьевич – нет. И я ему благодарен.

Второй повод для удивления от общения с Сергеем Юрьевичем – низкого штиля: он не пьет. Я тоже не пью в том смысле, что не алкоголик и если надо, то обойдусь, но он не пьет вовсе. Однажды с Сашей Архиповой и Артемом Козьминым мы пришли к Сергею Юрьевичу в гости, и он рассказал, что, кажется, у него где-то должна быть какая-то бутылка, но она за многие десятилетия не то потерялась, не то испарилась. Сведения, может быть, неточны, но по сути правильны. Сам этот факт не особенно примечателен,

однако гармонирует с некоторыми другими. Хотя разница в возрасте между нами – менее шести лет, мне всегда казалось, что Сергей Юрьевич значительно старше меня и принадлежит к другому поколению. Это ощущение сохраняется до сих пор. Он хорошо знал великих людей, которых сейчас уже нет. Его самого я тоже воспринимал и воспринимаю как великана и патриарха. За время нашего знакомства он не менялся, как не меняется Темирказык, вокруг которого вращаются околополярные созвездия. Наверное, это впечатление со стороны и издалека, тем более что у меня самого жизнь меняется постоянно и вся впереди. Но вряд ли я совсем ошибаюсь. Сергей Юрьевич – стержень и образец, и он должен быть таковым, чтобы все вращалось, как надо.

Третий повод – как бы более частный. Примерно лет десять назад, по просьбе слушателей, но и не вопреки собственному желанию, однажды вечером на Школе в Переславле Сергей Юрьевич стал рассказывать о приезде в Кяэрику Романа Якобсона. Там, километрах в 50-ти от Тарту, в 1966 г. проходила Вторая летняя школа по Вторичным моделирующим системам. Рассказ продолжался до глубокой ночи и был прерван лишь потому, что утром надо было вставать в обычное время. Включили магнитофон, но, если запись и сохранилась, она заведомо не в состоянии передать атмосферы присутствия при уникальном событии. Публика слушала с замиранием, и Сергей Юрьевич это чувствовал. С каждым часом его рассказ становился все интереснее, выходя на траекторию высокого искусства, театра одного актера. Надо отметить, что для меня Кяэрику – это место у озера, где можно выкупаться и куда ехать на велосипеде всего ничего, километров 18. А место, о котором рассказывал Сергей Юрьевич, – это не столько поселок в южной Эстонии, сколько другие пространство и время. Подобное впечатление возникло сразу, но оно значительно укрепилось, когда примерно через полгода я услышал еще одни воспоминания о том великом событии. Они прозвучали из уст второго оставшегося свидетеля эпохи творения из числа первопредков. Я имею в виду Бориса Леонидовича Огибенина – санскритолога, гражданина Франции и обитателя города Страсбург. Мы сидели где-то в баре, а может, в гостинице – не помню. Но по продолжительности, художественному уровню и общему жанру это было сопоставимо с выступлением Сергея Юрьевича в Переславле. Так вот, утверждаю ответственно: общим в этих двух текстах были Кяэрику, Якобсон и семиотика. Все остальное – по-разному.

Нисколько не сомневаюсь, что оба рассказывали чистую правду. Но как же тогда?

Есть мнение, что постмодернизм возник после того, как Акира Куросава получил «Золотого льва»: раз самурая в «Расёмон»

убили при разных обстоятельствах несколько раз, то история возможна только в той мере, в какой она фиксирует факты рождения и смерти. Все остальное – мифопоэтика. Мне нравится мифопоэтика. Всем, например, рассказываю, как в будущей жизни ни фольклором, ни Америкой заниматься не стану, а, выучив еще в школе турецкий и арабский, буду копать телли в Киликии – южной провинции Великой Армении. Время – 1950–70-е годы, но Гаврило Принципа в детстве порвали собаки, Владимир Ульянов утонул в проруби, а Алоис Шикльгрубер умер в дурдоме от передозировки наркотиков. Не похожи ли эти фантазии на попытки осмыслить и реконструировать то, что думают или чувствуют носители любой незнакомой культуры в прошлом и настоящем?

Надеть на себя чужой образ, взглянуть иначе на мир – захватывающая задача. На протяжении более двух столетий люди успешно решали ее с помощью художественного воображения. И ни один антрополог, даже имея машину времени, не смог бы описать Полтавщину так, как Гоголь, и даже Карс, как Памук. Современная культурная антропология и фольклористика в той мере, в какой она является частью антропологии, понимаемой широко, – не берут ли на себя эти дисциплины функции художественной литературы, хотя Гоголи и Памуки среди антропологов встречаются редко?

Сам я не ровня великим и, повинуясь инстинкту самосохранения, в науке занимаюсь исключительно тем, что не требует ни высокого IQ, ни художественных способностей. Но это я, а С.Ю. Неклюдов – дело другое.

С днем рождения, дорогой Сергей Юрьевич! Держите крепко звездное небо.

Благопожелательные мотивы в научных статьях юбилейно-поздравительной направленности

Людмила Н. Виноградова

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия;
lnv36@yandex.ru

> Мотив относится к числу наиболее сложных для изучения предметов филологического исследования <...> При этом данное понятие остается совершенно необходимым для фольклористов и вообще для исследователей традиционной словесности, обойтись без него не удается ни при семантическом, ни при сюжетно-композиционном анализе [Неклюдов 2004, с. 236].

Как и всем филологам, имеющим дело с фольклорными текстами, мне часто приходилось в своих работах пользоваться понятием «мотив», и каждый раз я сталкивалась с трудностями точного определения этого чрезвычайно широко понимаемого в научной литературе многозначного термина. Успешнее всех выводили меня из этих затруднений теоретические работы С.Ю. Неклюдова, посвященные этому трудно уловимому, по-разному трактуемому понятию. Чрезвычайно широкий разброс значений, приписываемых мотиву, рассмотрен в историографическом очерке И.В. Силантьева «Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике» и в новой его работе «Поэтика мотива» [Силантьев 1999; Силантьев 2004]. Причем в предисловии к обоим своим трудам автор сообщает, что он имеет в виду прежде всего категорию *повествовательного мотива*, под которой понимается «традиционный, повторяющийся элемент фольклорного и литературного повествования» [Силантьев 1999, с. 4], а все другие типы мотивов (в песенных жанрах, паремиологических текстах, мифологических поверьях и т. п.) остаются за пределами этого исследования. Рассмотрев ход длительных дискуссий о природе «повествовательного» мотива, понимаемого разными учеными то как «тема неразложимой части повествования», то как «повторяющийся устойчивый элемент», то как «функция действующего лица», то как «элементарный отрезок сюжета, обладающий качеством внутренней завершенности» и т. п., И.В. Силантьев признает, что

принципиально новым шагом в изучении этого понятия явилась структурно-семантическая модель описания волшебных сказок, разработанная в трудах Е.М. Мелетинского и С.Ю. Неклюдова. Еще в своих ранних работах (конца 60-х гг.) эти авторы совместно со своими единомышленниками описали процедуру структурно-семантического анализа сказочных сюжетов и наметили перспективу изучения мотива с новых позиций: «Дальнейший шаг должен состоять в возвращении к изучению мотивов, но уже с позиций, достигнутых с помощью структурного анализа, памятуя о том, что распределение мотивов в сюжете структурно и происходит практически по приведенной выше формуле синтагматической последовательности. Но если сама эта формула представляет собой механизм для синтеза сказок, то мотив – это кардинальная единица анализа» [Мелетинский и др. 2001, с. 33].

Развивая дальше теорию структурно-семантической модели, С.Ю. Неклюдов убедительно показывает, что мотив, во-первых, не должен определяться как элементарная и односоставная единица, а во-вторых, его предикативное начало не является единственным критерием определения этого понятия. Все нефабульные детали сюжета – персонажи, реалии, атрибуты, компоненты модели мира, непосредственно связанные с сюжетным движением, – как бы несут его заряд. Эти устойчивые семантические конструкции (объектно-атрибутивные, локально-объектные, локально-атрибутивные и проч.) обычно именуются «мотивами» [Неклюдов 1984, с. 22]

Именно такая трактовка мотива, как мне кажется, раскрывает возможности применения этого термина к семантически цельным, устойчивым, повторяющимся в разных вариантах единицам разножанровых (не только повествовательных) фольклорных текстов, что и было показано в другой, очень ценной и часто цитируемой в научной литературе статье юбиляра «Мотив и текст». «Чем проще и короче сюжет, – пишет автор, – тем сильнее сокращается дистанция между ним и мотивом. <...> в некоторых случаях (скажем, когда мы имеем дело с «малыми формами» фольклора, прежде всего паремиологическими) подобное различение вообще становится нерелевантным» [Неклюдов 2004, с. 237]. Далее автор рассматривает проблему соотношения мотива и сюжета на материале быличек и заговоров, после чего делает вывод о том, что мотив может рассматриваться не только как составная часть сюжета, но и как его эмбриональная форма, т. е. имеется в виду способность мотива разворачиваться в сюжет либо, напротив, способность сюжета сворачиваться до объема мотива [Неклюдов 2004, с. 237].

В этом исследовании С.Ю. Неклюдов очень своевременно затронул целый ряд до сих пор не решенных и мало отрефлексиро-

ванных в научной литературе проблем, касающихся, в частности, вычленения мотива из текстовой канвы, что было и остается чрезвычайно важно при составлении указателей фольклорных сюжетов и мотивов. Например, какова процедура выявления инвариантной семантической реконструкции мотива; каким образом из текста извлекается информация, необходимая для составления формулировки конкретного мотива; какая часть реального «текстового» материала при этом используется, и др. Чаще всего исследователи действуют в подобных случаях интуитивно. «Однако пока мы не поймем, каким образом производятся эти столь привычные для нас операции, мы не продвинемся к постижению структуры мотива и его соотношения с реальным текстом» [Неклюдов 2004, с. 245].

В порядке продолжения дискуссии о категории мотива в традиционной словесности мне хотелось бы задать автору следующий вопрос: принято считать, что никакой презентации того или иного мотива не существует, кроме его метаязыкового описания [Неклюдов 2004, с. 244]. А как быть с теми случаями, когда мотив формулируется прямой цитатой из аутентичного текста, например, былички о водяном с мотивом «Время пришло, а человека нет!»; варианты новогодних поверий на мотив «Как встретишь Новый год, так его и проведешь»; картографирование южнорусских поверий с мотивом «на Купалу солнце играет»?

Может быть, пора «узаконить» использование (ставшее таким привычным и массовым в фольклористике и литературоведении) термина *мотив* по отношению к основной теме произведения (или к художественному образу, к устойчивому фразеологическому клише, к народному поверью)? Ср. подобные примеры в названиях статей: «Функция мотива запрета в быличках», «Мотив змеи в заговорах», «Мотив золотой ряски в колядках» и т. п. Пытаясь установить связь между севернорусскими поверьями о колдунах и способами их номинации, автор очень интересной этнолингвистической статьи под названием «Отражение сюжетных мотивов в номинации колдуна» вынужден постоянно пользоваться термином «сюжетный мотив» по отношению к народным поверьям, которые находят отражение (вербализуются) в лексемах со значением ‘колдун’; ср.: «К числу мотивов, распространенных на территории Пермского края, относится представление (разрядка. – *Л. В.)* о том, что *чужие* обладают сакральным знанием»; «мотив связи колдуна с нечистой силой отражается в таких его названиях, как *бесистый, чертистый, чертознай*»; [в названиях знахарей отражается] «мотив использования сакрального текста в качестве магического средства: *заговоруха, шептун*» [Гранова 2016, с. 164–172].

Один из принципиально важных тезисов, сформулированных С.Ю. Неклюдовым (который меня очень порадовал), сводится к заключению о том, что проще всего признать значительную часть перечисленных словоупотреблений термина *мотив* ошибочной, однако такое широкое словоупотребление подсказано самой природой вещей [Неклюдов 1984, с. 223], т. е. самой сутью понятия «мотив» как главного семантического потенциала создания текста. Так или иначе, но в понимании этого термина отмечаются разные оттенки значений в зависимости от разных фольклорных жанров: в развернутых нарративах или лирических песнях, в быличках или заговорах, в загадках или формулах проклятий и т. п. Разное понимание мотива, например, наблюдается, с одной стороны, в народных сонниках, а с другой – в сопоставимых с ними по содержанию, но разных по форме традиционных рассказах о сновидениях (см. [Лазарева 2020, с. 2–5]).

Вся эта затянувшаяся вступительная часть моей «поздравительной» статьи была написана ради того, чтобы послать в адрес глубоко уважаемого мною, талантливого исследователя и замечательного человека, Сергея Юрьевича Неклюдова, несколько типичных славянских благопожеланий с мотивами счастливого долголетия, творческих удач и простых житейских радостей:

– укр. «Дай вам, боже, в щасливу годину зачати (новое научное исследование. – *Л. В.*), а ще в ліпшу кінчити, в щастю і здоров'ю много літ прожити!» ([Агапкина, Виноградова 1994, с. 192–199]);
– белор. «Няхай вам бог дасць якнайдаўжэй пажыць!» [Агапкина, Виноградова 1994, с. 194];
– укр. «Хай зузуля тобі вік довгий кує!» [Агапкина, Виноградова 1994, с. 199];
– белор. «Будзь здароў, як дуб, моцны, як зуб!» [Агапкина, Виноградова 1994, с. 194];
– серб. "Da bi bili zdravi in veseli, friški kakor riba v vodi, močni kakor medved v gori" [Агапкина, Виноградова 1994, с. 199];
– укр. «Щоб ви були здорові, як вода, багаті, як земля, робочі, як бджола, а красиві, як весна!» [Агапкина, Виноградова 1994, с. 199].

Литература

Агапкина, Виноградова 1994 – *Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н.* Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1994. С. 168–208.

Гранова 2016 – *Гранова М.А.* Отражение сюжетных мотивов в номинации колдуна: на материале мифологических рассказов Пермского края // Лексический атлас русских народных говоров: Материалы и исследования – 2016 / Отв. ред С.А. Мызников. СПб.: Нестор–История, 2016. С. 164–172.

Лазарева 2020 – *Лазарева А.А.* В поисках формулы неуловимого: Как систематизировать рассказы о снах? // Живая старина. 2020. № 4. С. 2–5.

Мелетинский и др. 2001 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. С. 11–121.

Неклюдов 1984 – *Неклюдов С.Ю.* О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б.Н. Путилова. Л.: Наука, 1984. С. 221–229.

Неклюдов 2004 – *Неклюдов С.Ю.* Мотив и текст // Язык культуры: Семантика и прагматика: К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2004. С. 236–247.

Силантьев 1999 – *Силантьев И.В.* Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике: Очерк историографии. Новосибирск: ИДМИ, 1999. 104 с.

Силантьев 2004 – *Силантьев И.В.* Поэтика мотива. М.: Языки славянской культуры, 2004. 295 с.

References

Agapkina, T.A. and Vinogradova, L.N. (1994), “Well-wishes. Ritual and text”, in Tolstoy, N.I. (ed.), *Slavyanskii i balkanskii fol’klor: Verovaniya. Tekst. Ritual* [Slavic and Balkan Folklore: Beliefs. Text. Ritual], Nauka, Moscow, Russia, pp. 168–208.

Granova, M.A. (2016), “Reflection of plot motives in the nomination of sorcerer. Based on the mythological stories of the Perm Territory”, in Myznikov, S.A. (ed.), *Leksicheskii atlas russkikh narodnykh govorov: Materialy i issledovaniya – 2016* [Lexical atlas of Russian folk dialects. Materials and research – 2016], Nestor-Istoriya, St. Petersburg, Russia, pp. 164–172.

Lazareva, A.A. (2020), “In search of the elusive formula. How to organize dream stories?”, *Living antiquity*, vol. 4, pp. 2–5.

Meletinskii, E.M., Neklyudov, S.Yu., Novik, E.S. and Segal, D.M. (2001), “Problems of the structural description of a fairy tale”, in Neklyudov, S.Yu. (ed.), *Struktura volshebnoi skazki* [Structure of a fairy tale], Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, pp. 11–121.

Neklyudov, S.Yu. (1984), “On some aspects of the study of folklore motives”, in Putilov, B.N. (ed.), *Fol’klor i etnografiya. U etnograficheskikh istokov fol’klornykh syuzhetov i obrazov* [Folklore and ethnography. At the ethnographic origins of folklore plots and images], Nauka, Leningrad, Russia, pp. 221–229.

Neklyudov, S.Yu. (2004), “Motive and text”, in Tolstaya, S.M. (ed.), *Yazyk kul’tury: Semantika i pragmatika. K 80-letiyu so dnya rozhdeniya akademika Nikity Il’icha Tolstogo* [Language of culture. Semantics and pragmatics. For 80th birthday of academician Nikita Ilyich Tolstoy], Indrik, Moscow, Russia, pp. 236–247.

Silantyev, I.V. (1999), *Teoriya motiva v otechestvennom literaturovedenii i fol’kloristike. Ocherk istoriografii* [Motive theory in Russian literary criticism and folklore studies. Essay on historiography], IDMI, Novosibirsk, Russia.

Silantyev, I.V. (2004), *Poetika motiva* [The poetics of motive], Yazyki slavyanskoi kul’tury, Moscow, Russia.

Елена Е. Левкиевская

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, elena_levka@mail.ru

Вопросов, которые хотелось бы задать Сергею Юрьевичу, достаточно много, и они касаются самых разных сторон существования современной фольклористики и сопредельных с ней дисциплин, занимающихся традицией и повседневной, «наивной» картиной мира. Нуждаются в обсуждении как сугубо научные аспекты, связанные с развитием методологии и терминологии, так и более общие проблемы бытия современного гуманитарного сообщества (в дееспособности которого у меня в последнее время появляется все больше сомнений). Однако жанр вопросов к юбиляру, предложенный редакцией журнала, очевидно, предполагает не только сами вопросы, но и некоторые (хотя бы краткие) размышления о них самого вопрошающего. Поскольку круг злободневных вопросов, нуждающихся в обсуждении, тянет на обширное эссе, не предусмотренное форматом журнала, я бы хотела остановиться на одном из наиболее насущных, связанном с целеполаганием самой фольклористики и ее осмыслением границ собственного объекта исследования, выбора методологического аппарата и вектора будущего развития.

Меня как филолога (в старом, классическом смысле этого слова, включающем все разновидности «науки о слове») и линг-

виста по базовому образованию, всю жизнь работавшую на стыке лингвистики и фольклористики, в последние годы все больше беспокоит вопрос о перспективах отечественной филологии (и фольклористики как ее составной части) как самостоятельной дисциплины, обладающей достаточным внутренним потенциалом для того, чтобы задавать свою «повестку дня» в науке, отстаивать право на собственное поле деятельности и вырабатывать новые методы, адекватные стоящим перед ней научным задачам, непосредственно вытекающим из ее развития.

Формирование будущих научных целей на каждом этапе развития любой дисциплины во многом зависит от того, в какой степени актуальное научное поколение готово (или не готово) наследовать потенциал, наработанный предыдущими поколениями, на какие смысловые доминанты, сформированные на предыдущих этапах, и прецедентные имена опирается и какие задачи, поставленные, но не решенные (или не доведенные до конца) предшествующими поколениями ученых, считает для себя необходимым решить или, наоборот, отбросить как ненужные и неактуальные. Разумеется, наука далеко не всегда развивается строго поступательно. Можно привести десятки примеров, когда выбор принципиально иного ракурса исследования, методологический сдвиг, скачок, отказ двигаться по «старой колее» приводили к возникновению новых направлений и благотворно стимулировали развитие всей дисциплины в целом. В качестве примера можно указать хотя бы на обстоятельства возникновения теории прагматики текста в 50-х гг. XX в., когда Джон Остин осознанно в противовес классическому изучению грамматики языка сделал приоритетным объектом исследования повседневную разговорную речь и обстоятельства ее порождения. Такое изменение ракурса позитивно повлияло на последующую судьбу не только лингвистики, но и на методы всех гуманитарных дисциплин, включая фольклористику.

Но можно привести не меньше примеров, когда декларативный разрыв с прошлым этапом развития приводил науку если не к регрессу, то к значительному снижению интеллектуального потенциала научной отрасли, к ее стагнации, к размыванию ее границ и самого объекта исследования. Здесь можно вспомнить более чем сомнительный опыт существования советской фольклористики в рамках литературоведения, надолго лишивший ее и собственного терминологического аппарата, и собственной методологии, и осознания специфики традиционной культуры по сравнению с литературным текстом. Печальные последствия подхода к традиции как к «устному народному творчеству» мы ощущаем до сих пор. Этот опыт особенно печален еще и потому, что начало XX в. было отме-

чено целым рядом перспективных разработок (вспомним хотя бы идеи ретроспекции Д.К. Зеленина и его планы системного описания мифологии), неосуществленная реализация которых позволила бы уже в первой половине XX в. решить те задачи, к исполнению которых худо-бедно приступили лишь в 60–80-х годах. Почему же в одних случаях отказ принять наследие прошлого научного этапа оказывается плодотворным и необходимым, а в других приводит к неудаче? Очевидно, потому, что в первом случае он продиктован *внутренней* логикой развития самой науки и, хотя и выглядит внешне как «отказ от наследия», в самом деле является не отказом, а инвестированием принятого наследства в новые научные ресурсы. Во втором же случае отказ от наследия является именно отказом. Он продиктован *внешними*, экстранаучными причинами и, прежде всего, идеологией, не только формирующей представления о ценностях и приоритетах в тематике и проблематике, но и диктующей условия финансирования угодных и неугодных научных проектов. Немалую роль в этом играет и слом образовательной системы, когда она вместо систематического знания, начинает поставлять некий информационный бриколаж. Именно эти причины, на мой взгляд, в 20–30-х гг. прошлого века привели к «потере лица» не только фольклористикой, но и некоторыми другими гуманитарными дисциплинами. Не повторяется ли та же ситуация столетие спустя (с учетом другой идеологической схемы, разумеется)?

У наблюдающего современный научный процесс «изнутри» складывается впечатление, что он в значительной степени представляет собой именно отказ от преемственности, переформатирование границ гуманитарных дисциплин и методологических инструментов, выбор собственных приоритетных задач и одновременно полное равнодушие к тому, что проблемы, находившиеся на «повестке дня» тридцать–сорок лет назад, так и не получили окончательного решения (во многом в силу социальных катаклизмов). И здесь возникает вопрос: а каковы факторы, влияющие на выбор современных научных приоритетов? Можно ли считать, что круг приоритетных проблем и предлагаемых методов для их решения задается исключительно логикой внутреннего развития самой науки? Или же «повестка дня» диктуется и навязывается извне (например, международными научными фондами, выделяющими или не выделяющими деньги на грантовские заявки), формируя в научной среде понятие «модной», «престижной», актуальной тематики? И как влияет на научный процесс новый, раздробленный формат высшего образования, почти не позволяющий сформировать специалиста с целостным знанием в области изучаемой дисциплины?

В последнее десятилетие стало модным говорить о неких «поворотах» (ср., например, растиражированное понятие «антропологического поворота»). Поворот предполагает наличие пути как метафорического обозначения развития науки в целом и отдельного исследователя в частности. О науке как о пути, выбираемом ученым, и самом ученом как путнике почти тридцать лет назад очень точно написал В.Н. Топоров по поводу другого юбилея. Он размышлял об ученом как о путнике, который осознанно готовится к пути и вступает на него не только с надеждами, но и с чувством высокой ответственности, включающей верность выбранному пути [Топоров 1993, с. 3–4]. Безусловно, путь ученого в науке, как и путь самой науки, предполагает наличие поворотов, открывающих новые перспективы. Хорошо, когда поворот осознается как логическое продолжение предыдущего этапа пути, а не отвержение и забвение прошлого участка дороги. Плохо, когда сам путь подменяется сплошными поворотами. Возникает впечатление, что в последнее время поворот становится самодостаточной модной темой, обессмысливающей и цель научного развития, и его предшествующие этапы. Это заставляет вспомнить старый советский анекдот об армянском радио, которое спрашивают, почему Советский Союз до сих пор не пришел к коммунизму. Армянское радио отвечает: «Потому что каждый шаг Советского Союза поворотный». В связи с этим возникает вопрос: куда может прийти наука, каждый шаг которой – поворотный?

Литература

Топоров 1993 – *Топоров В.Н.* К семидесятилетию Н.И. Толстого // Philologia slavica: К 70-летию акад. Н.И. Толстого / Отв. ред. В.Н. Топоров. М.: Наука, 1993. С. 3–6.

References

Toporov, V.N. (1993), “To the seventieth birthday of N.I. Tolstoy”, in Toporov, V.N. (ed.), *Philologia slavica: K 70-letiyu akad. N.I. Tolstogo* [Philologia slavica. To the 70th anniversary of acad. N.I. Tolstoy], Nauka, Moscow, Russia, pp. 3–6.

Благопожелание: семантика и грамматика

Светлана М. Толстая

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия;
smtolstaya@yandex.ru

Да сте живи и здрави
до предни години:
до пета, до шеста,
до седма, до осма,
до девета, до десета,
до сто и петдесета
(*из болгарской колядки*)

Приведенный в качестве эпиграфа болгарский приговор «Будьте живы-здоровы на долгие годы: на пять, на шесть, на семь, на восемь, на девять, на десять, на сто пятьдесят лет!» в прекрасной фольклорной форме выражает то, что хотелось бы пожелать дорогому юбиляру, посвятившему свою научную жизнь фольклору во всей его безначальности и бесконечности – языковой (от словесных клише до обширных текстов), жанровой (от приговоров и поговорок до эпоса), исторической (от древнейших магических формул до «постфольклора» сегодняшней повседневности), географической и типологической (от русской сказки до монгольского фольклора), наконец, теоретической (в соотношении с языком, литературой, антропологией, семиотикой).

Среди «малых» фольклорных жанров благопожелания обычно противопоставляются «злопожеланиям», или проклятиям: первые выражают пожелание адресату добра и счастья, вторые – зла и несчастья. Они имеют одинаковую логическую и языковую структуру, отличаясь только содержанием и оценкой желаемого и, конечно, эмпатией – отношением говорящего к адресату. Направленность благопожелания и проклятия на адресата выражается формами 2-го лица местоимений и глаголов (*Будьте счастливы! Чтоб тебе пусто было!*). Оба эти высказывания (речевые акты) являются «заклинаниями», поскольку они апеллируют к неким высшим или мифическим силам, от которых ожидается желаемое воздействие. Однако с той же прагматической целью и с той же апелляцией к высшим силам может использоваться и конструкция с 1-м или 3-м лицом: укр. *Будьмо здорові!*, рус. *С гуся вода, с ребенка худоба!* Различия между 2-м и 3-м лицом весьма относительны и часто нивелируются благодаря эллиптическим конструкциям

или метафорам, ср. укр. *Скільки квіточок, щоб стільки було діточок! Счастливого Нового года!* (в обоих случаях имеется в виду конкретный адресат, т. е. подразумевается «вам»), *Пусть всегда будет солнце!* (имеется в виду – на благо всем нам), *Бог в помощь!* (вам). Наконец, 3-е лицо может обозначать хотя и не самого адресата, но того, кто входит в его близкий круг, ср. укр. *Нехай великий росте и щасливий буде!* (пожелание родителям и родственникам ребенка).

В данном случае мы, естественно, сосредоточимся на благопожеланиях.

Благопожелания у славянских народов, помимо сходства содержательного (т. е. состава желаемых благ), имеют много общего в своей логической и языковой структуре и в типичных обрядовых функциях. Но начнем с терминологии. В русском языке это *благопожелания* (слово церковнославянского происхождения) и *приветствия*; в украинском – *побажання* и *вітання*, в белорусском – *вітанні*, *зычэнні*, *развітанні*, в польском – *życzenie*, *winszowanie*, в чешском – *pozdrav*, *přání*, *blahopřání*, в болгарском – *благословии* и *пожелания*, в сербском – *благослов*, *поздрав* и т. д. В этой терминологии и в исследованиях лингвистов и фольклористов объединяются, как видим, благопожелания и приветствия – по той причине, что в качестве приветствий (и формул прощания) чаще всего используются благопожелания. Но в принципе это разные жанры: благопожелания – языковой жанр, а приветствия и прощания – этикетный (поведенческий, ритуальный) жанр, закрепленный за определенными ситуациями. Приветствия и прощания могут использовать не только благопожелательные, но и другие языковые жанры, например, перформатив *Приветствую вас!* при встрече или *До свидания!*, *До завтра!* в ситуации прощания.

Благопожелания неоднородны в прагматическом смысле, т. е. по отношению к ситуациям, в которых они используются. Наше приветствие *Здравствуйте!* не употребляется при прощании, хотя мы желаем здоровья своему собеседнику при расставании не меньше, чем при встрече. И, наоборот, аналогичное по смыслу пожелание *Будьте здоровы!* употребляется при расставании или в завершении письма, но не при встрече и не в начале письма. Благопожелания различны и по языковым конструкциям, которыми они выражаются. Хотя мы одинаково желаем друг другу добра при встрече и при прощании, но используем в этих случаях разные формы: при встрече мы говорим *Добрый день!* или *Добрый вечер!*, однако при прощании говорим не *Добрый вечер!* или **Добрая ночь!*, а *Доброй ночи!* или *Спокойной ночи!*, тогда как белорусы при встрече говорят и *Дзень добры!*

и *Добрага дня!*, а при прощании – *Дабранач!* или *Спакойнай ночы!*. В современном узусе, в частности в общении в ночном радиоэфире, появилось приветствие *Доброй ночи!*, которое по своей структуре соответствует в русском языке не приветствию, а прощанию. При этом в другое время суток приветствия звучат стандартно: *Доброе утро!*, *Добрый день!* Более того, поскольку в эфире общаются люди разных часовых поясов, появилось совершенно экзотическое приветствие *Доброго времени суток!*

Несмотря на то что в семантическом отношении благопожелания едины (во всех случаях выражается желание блага адресату, и высказывания всегда по смыслу оптативны), их языковая форма различна: соответствующие выражения могут иметь как прямую форму пожелания (сослагательного наклонения), так и форму императива или даже форму констатации (утверждения) желаемого положения дел. Рассмотрим самые типичные прямые и косвенные конструкции благопожеланий.

1. Болгарские благопожелания в большинстве случаев содержат конструкцию с **оптативной частицей** *да* ‘пусть’ (сохранившуюся и в нашем *Да здравствует!*): *Да си жив!* (Чтобы ты был жив), *Да та пази Господ!* (Храни тебя Господь), *Бог да те чува от лоша среща!* (Храни тебя Бог от плохой встречи), *Да доживееш внуки да видиш!* (Чтобы тебе дожить до того, что увидишь внуков), *Да се роди, да се роди, дека рало оди и дека не оди!* (Пусть уродится, пусть уродится там, где плуг ходит и где не ходит), *Да расте детето!* (Пусть растет дитя) и т. п. В той же функции выступает частица *нека*: *Нека ти се роди и по древо и по камък!* (Пусть у тебя уродится и на дереве, и на камне) или *хайде*: *Хайде от нас малко, од Господа млого!* (Пусть мы даем немного, а Господь даст много – при одаривании на свадьбе). Ср. аналогичные сербские конструкции: *Да си жива и здрава, да те Бог чува, да ти је све арно* (Будь жива-здорова, пусть Бог тебя хранит и все у тебя будет хорошо), *Нек ти буде, сину, здравље!* (Пусть у тебя, сынок, будет здоровье), *Нека на деца здравје, а за нас како буде* (Пусть только дети будут здоровы, а уж мы – как придется).

Эта грамматическая модель со специальной оптативной частицей, преобладающая в южнославянских языках, в русском языке практически не используется. Можно привести лишь несколько примеров, в которых южнославянскому *да* соответствуют частицы *бы* (*б*), *чтобы (чтоб)*: *Сто бы тебе коров, полтораста быков!*; *Сколько в поле пеньков, столько б вам сынков, а сколько кочек, столько б дочек*! *Чтоб свахи и сваты не выходили из хаты!* Возможны, но малоупотребительны конструкции с частицей *пусть* (*Пусть на этот раз тебе повезет!*), которая в народном языке практически неизвестна.

В других славянских языках конструкции со специальной оптативной частицей широко употребительны. К таким частицам относятся укр. *аби*, *бодай*, *жеби*, *най*, *нехай*, *хай*, *щоб*: *Абисте були богаті, як весна, плідні, як перепелиця*; *Бодай вас Бог любив, а мене молодиці! Жебись мав тілько дівок, як на решеті дірок! Нехай вам все добре! Щоб було у вас стільки синочків, як на хаті сніпочків! Щоб здорове, щасливе росло!*; белор. *бадай*, *каб*, *нех*, *няхай*, *хай*, *штоб*: *Бадай табе палепшала! Каб вы на лета дабром поўныя гумны понакладалі! А каб вы здаровы былі! Няхай Бог даспамагаець! Хай Бог ратуе! Штоб цябе деўкі любілі!*; пол. *by*, *coby*, *oby*, *niech* (*niek*), *żeby*: *Byście wszycy długo żyli!* (Чтобы вы все долго жили), *Cobyście mieli telo cielicek, kielo w lesie jedlicek!* (Пусть у вас будет столько телочек, сколько в лесу ёлочек), *Obyśmy za rok doczekali!* (Чтоб нам дождаться следующего года), *Niek w tym domu szczęście i wesele będzie!* (Пусть в этом доме будет счастье и веселье), *Żebyście wam darzyło, mnożyło, kociło!* (Чтоб у вас прибывало и множилось), ср. также словац. *By ste boli tol'ko zdraví*, *kol'ko je v tom venci trávy* (Чтоб у вас было столько здоровья, сколько трав в этом венке), *Aby vám krávy ščasně potelily*, *kobyly ohřebily*, *svině oprasily*, *ovcy pokotily*, *včely pomnožily* (Пусть у вас коровы будут счастливо телиться, кобылы жеребиться, свиньи пороситься, овцы котиться, пчелы умножаться).

2. Вторая весьма распространенная грамматическая конструкция – **императивная**, в которой вместо оптатива в сослагательном наклонении используется форма повелительного наклонения предиката желаемого состояния: рус. *Будь здорова, как вода, плодовита, как земля! Здравствуй!*; укр. *Бувайте здорові! Будьмо живі, Богові милі! Великий рости, щасливий будь! Оставайтеся здорові!*; белор. *Аставайся здаровы! Будзьце жывы, здаровы! Будзь багаты як зямля! Аставайцеся здаровы! Будзь-на весел, як сват на вяселлі, здароў, як вада, багат, як зямля!*; пол. *Idźcie z Bogiem!* (Идите с Богом), *Zostańcie z Bogiem!* (Оставайтесь с Богом); болг. *Остани си в здраве!* (Оставайтесь здоровы), *Отиди си с здраве!* (Ступайте и будьте здоровы); серб. *Буди вредан орач, копач и косач, као отац!* (Будь таким же достойным пахарем, землекопом и косцом, как твой отец – пожелание ребенку); хорв. *Srećni ostanite, zdravi i veseli do druge jeseni!* (Оставайтесь счастливы, здоровы и веселы до следующей осени).

Широко употребительны у всех славян выражения, в которых императив относится не к адресату благопожелания, а к Богу, ср. заклинательные клише: рус. *Помогай Бог!*, бел. *Зарадзі Бог! Ради, Божа, жита, пшаницу и ўсякую пашницу!*, укр. *Дай Боже, щоб усе було гоже! Подай з неба чого треба!*, пол. *Daj Boże szczęście!* (Дай Бог счастья), болг. *Боже, поможи!*, хорв. *Daj vam Bog!* (Дай вам

Бог) и т. п. Многие из них относятся к древнейшим формулам, засвидетельствованным в славянских памятниках письменности. Такие конструкции формально являются не столько пожеланиями, сколько молитвенными просьбами, хотя по своей интенции и цели они полностью тождественны оптативным благопожеланиям.

3. В значении благопожелания может использоваться и форма **инфинитива**: рус. *Жить да молодеть, добреть да богатеть! На лето сына родить!* (новобрачной), *Добро пожаловать!*, *Хозяевам доброе здоровье, а дому стоять, пока не сгниет*; бел. *Жыць, пажываць ды дабро нажываць!*; укр. *Жити вам, поживати та добра наживати!* Подобные выражения можно считать редуцированными вариантами полной конструкции с перформативом «желаю» и управляемым им инфинитивом. В южнославянских языках им соответствуют балканские конструкции с оптативной частицей *да*.

4. В формулах благопожеланий может использоваться и форма **прошедшего времени** (аориста) со значением уже совершенного желаемого действия или достигнутого состояния. Такие конструкции особенно характерны для южных славян, ср. болг. *Добре дошли!* (Добро пожаловать, букв. Добро пришли), *Опазил ме господ!* (букв. Сохранил меня Господь), *Пазил ме Бог!* (Хранил меня Бог), *Кравици са изтелили, козици са изярили, овчице са изягнили, кобилките са ождребили!* (Коровки отелились, козочки окотились, овечки оягнились, кобылки ожеребились – пожелание хозяину), *Чул те Господ!* (Слышал тебя Господь); серб. *Бог ти дао живот и здравље!* (Дал Бог тебе жить и здравствовать), хорв. *Vaša duša kod Boga bila!* (Ваша душа была с Богом); словен. *Otelilo se, oprasilo se, oždrebilo se, omacilo se, izleglo se* (букв. Отелилось, опоросилось, ожеребилось, вывелось). Ср. также укр. карпат. *Кобили ти ся пожеребили, овечки ти ся покотили...* Подобные пожелания также могут пониматься как оптативные выражения с редуцированной частицей *да* (*да* плюс форма прош. времени).

5. Благопожелание может быть выражено одним лишь называнием желаемого блага **без предиката**, с подразумеваемым предикатом «пусть будет» или «желаю»: рус. *Добрый вечер! Здоровья и счастья! Спокойной ночи! Бог в помощь!*, укр. карпат. *Kilko na nebi ziroczok, ziroczok, tilko na poli koroczok, koroczok*; белор. *Багата на уток!* (приветствие ткачихе), *Комам масла!* (приветствие доярке), *Лёгкі дух!* (в бане), *Здароў! Хлеб-соль! Поўны сеці рыбы! Спарня ў дзяжу, сын на вясну!*; болг. *Живот и здраве* (*да е*)*!* (Жизнь и здоровье), *Лека работа!* (Легкая работа), *Много здраве!* (Много здоровья), *Радостни, весели!* (Радостные, веселые), *Приятен апетит!* (Приятный аппетит), *Спор и берекет!* (Спор и урожай), *Таз година*

двоица, догодина троица! (В этом году вас двое, через год трое – пожелание новобрачным), *Весела и сурова Нова година!* (новогоднее поздравление); хорв. *U domu zdravlje, u polu žita!* (В доме здоровье, в поле хлеба); словен. *Na poli sto kop raži, sto kop pšenicy, sto kop ovsa!* (В поле сто копен ржи, сто копен пшеницы, сто копен овса).

Все рассмотренные конструкции (с сослагательным наклонением, с императивом, с инфинитивом, с прошедшим временем предиката в оптативном значении, с эллипсисом предиката) имеют одинаково побудительный магический смысл. Эти же языковые формы в побудительной функции используются в повседневном языке и обыденных ситуациях, ср. *Проверил бы ты еще раз! Говорите громче! Пошли! Стоять смирно! Скальпель!* (обращение хирурга) и т. п.

Заключая эти краткие заметки, хочу еще раз пожелать глубокоуважаемому и дорогому Сергею Юрьевичу здоровья, вдохновения, новых трудов и всех прочих благ, пользуясь всем арсеналом оптативных и побудительных форм – полных, редуцированных, заклинательных, императивных.

Информация об авторах

Альберт К. Байбурин, доктор исторических наук, профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия; 191187, Россия, Санкт-Петербург, Шпалерная ул., д. 1;

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3; *abaiburin@yandex.ru*

Юрий Е. Березкин, доктор исторических наук, профессор, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3;

Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия; 191187, Россия, Санкт-Петербург, Шпалерная ул., д. 1; *berezkin1@gmail.com*

Людмила Н. Виноградова, доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32-А; *lnv36@yandex.ru*

Елена Е. Левкиевская, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *elena_levka@mail.ru*

Светлана М. Толстая, доктор филологических наук, профессор, академик РАН, Институт славяноведения РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32-А; *smtolstaya@yandex.ru*

Information about the authors

Albert K. Baiburin, Dr. of Sci. (History), professor, European University at St. Petersburg, St. Petersburg, Russia; bld. 1, Shpalernaya St., Saint Petersburg, Russia, 191187;

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia; bld. 3, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034; *abaiburin@yandex.ru*

Yuri E. Berezkin, Dr. of Sci. (History), professor, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia; bld. 3, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034;

European University at Saint Petersburg, Saint Petersburg, Russia; bld. 1, Shpalernaya St., Saint Petersburg, Russia, 191187; *berezkin1@gmail.com*

Lyudmila N. Vinogradova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32-A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; *lnv36@yandex.ru*

Elena E. Levkievskaya, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; *elena_levka@mail.ru*

Svetlana M. Tolstaya, Dr. of Sci. (Philology), professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32-A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; *smtolstaya@yandex.ru*

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 30.03.2021.
Формат 60×90 1/16.
Уч.-изд. л. 7,5. Усл. печ. л. 9,3.
Тираж 500 экз. Заказ № 1250

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru