

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 5

№ 2

2022

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, 125047

tel.: +7 495 250 69 31

e-mail: journal_folklore@rggu.ru

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: 125047, Москва, Миусская пл., 6

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

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:

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), RSUH

Editorial manager:

Daria Agapova, 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:

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук (РГГУ)

Координатор редакции:

Дарья Агапова (РГГУ)

Содержание

По следам фольклорной секции Конгресса антропологов и этнологов России. <i>О.Б. Христофорова</i>	12
---	----

Фольклор, постфольклор и ритуал как социокультурный барометр

<i>Завьялова О.Ю.</i> Хартии Манден: анализ и сравнение версий	17
<i>Борлыкова Б.Х., Меняев Б.В.</i> Фольклор сарт-калмыков Киргизии: тексты и аудиозаписи	42
<i>Хакимьянова А.М.</i> Бытование башкирских народных такмаков в постфольклорном пространстве	56
<i>Мельников И.А.</i> Сборники духовных стихов староверов и православных в XX–XXI вв.: от текста-подарка к тексту-копии	73
<i>Быкова С.И.</i> Из истории «арестованных» фольклорных текстов в 1930-е гг.: случай песни о челюскинцах (по материалам следственных дел НКВД)	86
<i>Савельева Т.В.</i> Подпольные интеллектуальные игры: игровые практики в эпоху пандемии	109

Рецензии

<i>Тихонова М.А.</i> Рецензия на книгу: <i>Городин Л.М.</i> Словарь русских арготизмов: Лексикон каторги и лагерей императорской и советской России. М.: Музей истории ГУЛАГа: Фонд Памяти, 2021. 336 с.	122
---	-----

Конференции

Христофорова О.Б.

КАЭР 2021: Фольклор, постфольклор и ритуал
как социокультурный барометр 134

Новикова В.Б.

IV Чтения памяти Елены Сергеевны Новик 148

Белодедова М.Г.

VII Конференция
«Демонология как семиотическая система»
(РГГУ, Москва) 153

Contents

In the footsteps of the Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia Folklore Section. <i>O.B. Khristoforova</i>	12
---	----

Folklore, postfolklore and ritual as a socialcultural barometer

<i>Zavyalova O.Yu.</i> Manden Charter: analysis and comparison of versions	17
<i>Borlykova B.Kh., Menyayev B.V.</i> Folklore of Sart-Kalmyk of Kyrgyzia: texts and audio records	42
<i>Khakimyanova A.M.</i> Existence of Bashkir folk Takmaks in the post-folk space	56
<i>Melnikov I.A.</i> Miscellanies of Old Believers and Orthodox spiritual verses in 20 th – 21 st centuries: from a gift text to a copy text	73
<i>Bykova S.I.</i> From the history of “arrested” folk texts of 1930s: the case of song about “Chelyuskin” crew members (on the materials of investigative cases of the NKVD)	86
<i>Savelyeva T.V.</i> Clandestine intellectual games: gaming practices during the pandemic	109

Reviews

<i>Tikhonova M.A.</i> Book review: <i>Gorodin L.M. Slovar' russkikh argotizmov.</i> <i>Leksikon katorgi i lagerei imperatorskoi i sovetsskoi Rossii</i> [Russian argotisms dictionary. Hard labor and camps lexicon in Imperial and Soviet Russia]. Moscow: Muzei istorii GULAGA: Fond Pamyati, 2021. 336 p.	122
--	-----

Conferences

Khristoforova O.B.

CAER 2021: Folklore, post-folklore
and ritual as a socio-cultural barometer 134

Novikova V.B.

The 4th Readings in memory of Elena Novik 148

Belodedova M.G.

The 7th Conference
“Demonology as a semiotic system”
(Russian State University for the Humanities, Moscow) 153

По следам фольклорной секции Конгресса антропологов и этнологов России

Фольклорная секция в рамках Конгресса этнологов и антропологов России впервые была организована в 2015 г., на XI КАЭР, состоявшемся в Екатеринбурге. Инициаторами создания секции стали доктор исторических наук Ю.Е. Берёзкин и доктор филологических наук О.Б. Христофорова. Целью секции была организация междисциплинарного диалога, поиск новых тем и методов исследования на границах смежных научных дисциплин – фольклористики, культурной и социальной антропологии, истории, лингвистики.

В 2015 г. темой секции № 13 стали «Культурные контакты в фольклоре и мифологии народов мира» (в соответствии с общей темой Конгресса «Контакты и взаимодействия культур»). Организаторы секции исходили из того, что в фольклоре народов мира существуют и отдельные мотивы, и целые жанры, описывающие взаимодействие народов – случайные встречи, торговые контакты, военные столкновения. При этом нельзя утверждать, что фольклор непосредственно отражает реальность межэтнических отношений. Скорее, здесь можно говорить о более сложных процессах «преломления» этноисторических событий в устной традиции. Фольклор можно назвать «кривым зеркалом» событийной реальности, но эта «кривизна» отнюдь не спонтанна и не хаотична – она организована по строгим законам и сама, в свою очередь, являет собой довольно жесткий механизм восприятия, а следовательно, и организации реальности.

Еще один важный пункт, в котором пересекаются фольклор и этническая история, состоит в том, что совпадение мифологических сюжетов и мотивов у разных народов может служить доказательством культурных контактов, даже если речь идет о глубокой древности. Миграции сюжетов и мотивов могут пролить свет на пути этногенеза.

К обсуждению предлагались следующие вопросы: способы интерпретации культурных контактов в фольклоре народов мира; принципы отбора фольклорной средой жизненного материала для его «обработки»; жанры и типы фольклорных текстов, ответственных за описание/моделирование разного рода контактов с иными

культурами; мифологические сюжеты и мотивы как «свидетели этногенеза». В работе секции приняли участие 19 исследователей из научных и учебных организаций различных регионов России. Тезисы докладов были опубликованы: XI Конгресс антропологов и этнологов России: Сб. материалов. Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г. / Отв. ред. В.А. Тишков, А.В. Головнёв. М.; Екатеринбург: ИЭА РАН, ИИиА УрО РАН, 2015. 504 с. (URL: <https://aaer.co/сборник-материалов-xi-каэр/>).

XII Конгресс состоялся в 2017 г. в Ижевске с приоритетной темой «Миссия этнологии: научные традиции и современные вызовы». Фольклорная секция № 9 была посвящена теме «Междисциплинарные методы исследования этнических взаимодействий: фольклор и мифология». Организаторы исходили из того, что фольклор – это не побочный продукт жизнедеятельности людей; сказки и мифы, песни и загадки – это не только развлечение у вечернего костра после дня тяжелой работы, охоты или битвы. Фольклорные тексты полифункциональны – это среда одновременно и когнитивная, объясняющая мир, и утверждающая социальные институты, и моделирующая поведение людей. Восприятие «иностранцев», отношение к ним также определяется мифологическими моделями, причем в обществах не только архаических, но и, нередко, постиндустриальных.

Как было сказано, статистически надежное совпадение наборов повествовательных эпизодов и мифопоэтических образов у разных народов можно рассматривать либо как отражение межкультурных контактов, либо как свидетельство общего происхождения. Наборы мотивов сказочного фольклора скорее указывают на относительно недавние (немногие тысячелетия либо даже столетия) контакты, а сходство наборов космологических и этиологических мотивов допустимо использовать для изучения в том числе и процессов, имевших место в глубокой древности. Наряду с данными других исторических дисциплин, материалы фольклора и мифологии являются важным источником для изучения этногенеза.

В ходе заседаний в Ижевске были рассмотрены следующие вопросы: модели и механизмы описания этноисторической реальности в фольклоре; образы «своего» и «чужого», мифологизация и демонизация «другого» (этнически, конфессионально и т. п.), способы его «освоения»; эпизоды повествовательных текстов и элементы традиционной картины мира как материал для изучения этнокультурных контактов. В работе секции приняли участие 19 исследователей из России и 4 из зарубежья (Эстонии и Исландии). Тезисы докладов опубликованы: XII Конгресс антропологов и этнологов России: Сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г.

/ Отв. ред. А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. М.; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. 512 с. (URL: <https://rusanthro.files.wordpress.com/2020/08/d0a1d091d09ed0a0d09dd098d09a-xii-d09ad090d0add0a0.pdf>).

Темой XIII Конгресса (2019 г., Казань) стали «Системы родства, связей и коммуникаций в истории человечества: антропологический аспект»; фольклорная секция № 35 собрала свое заседание под заглавием «Родство и брачные связи в фольклоре народов мира». Родство (кровное, искусственное разных типов) и свойство – важная тема для фольклора и мифологии народов мира. Существующие нюансы родственных отношений и брачных связей демонстрируются по-разному в текстах различных фольклорных жанров. В мифах говорится об установлении брачных норм и правил экзогамии, о прецедентах, обуславливающих запрет на инцест; в запретах и предписаниях эти нормы конкретизируются и емко мотивируются; в сказках повествуется об отношениях и эмоциональных связях между родственниками и свойственниками и др. При этом важно понимать, что фольклор не столько отражает, сколько по-своему перекодирует – с разными целями – реальность человеческих отношений и связей и, в свою очередь, влияет на организацию этих связей. Родство и брак становятся операторами при конструировании отношений другого уровня (между людьми и божествами, животными, вещами; между этими последними без участия людей и т. п.), а мифологические повествования о нечеловеческих агентах, в свою очередь, моделируют социальную структуру того или иного общества.

В ходе работы участниками секции были рассмотрены следующие вопросы: сюжеты и мотивы мирового фольклора, связанные с родственными и брачными отношениями; представленность темы родства и свойства в текстах разных фольклорных жанров, ее зависимость от специфики жанра; взаимосвязь родственных и брачных отношений в том или ином обществе с тем, как они представлены в фольклоре этого общества; мифологическое моделирование родственных и брачных норм: закономерности, механизмы, жанровая и локальная специфика; родство и брак как мифологические операторы при конструировании других типов отношений и связей; родство и брак в «нечеловеческих онтологиях». В работе секции приняли участие 16 исследователей из российских и зарубежных научных центров. Тезисы докладов опубликованы: XIII Конгресс антропологов и этнологов России: Сб. материалов. Казань, 2–6 июля 2019 г. / Отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.; Казань: ИЭА РАН, КФУ, Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. 516 с. (URL: <https://rusanthro.files.wordpress.com/2020/08/d0a1d091d09ed0a0d09dd098d09a-xiii-d09ad090d0add0a0.pdf>).

XIV Конгресс антропологов и этнологов России состоялся в 2021 г. в Томске – но «виртуально», что, при всех недостатках дистанционного формата, способствовало значительному увеличению числа участников и всего КАЭР, и фольклорной секции (47 ученых). Темой Конгресса стала «Антропология и этнология в поисках ответов на социальные вызовы», темой секции № 57 – «Фольклор, постфольклор и ритуал как социокультурный барометр».

Организаторы исходили из следующих положений. Фольклор, или устное народное творчество, принято описывать как традицию воспроизведения стабильных клишированных форм, поэтических и прозаических. Такое же мнение существует относительно ритуалов – поведенческих стереотипов, воспроизводимых в определенных, в основном предсказуемых обстоятельствах – календарных, жизненных или окказиональных. Подобное понимание верно. Вместе с тем оно оставляет за рамками такой аспект фольклорно-ритуальной деятельности, как реагирование на изменения – нередко чуткое и быстрое. В личных песнях народов Сибири или частушках русской деревни первой половины XX в. мы видим непосредственную «обработку» событий повседневности и личной жизни исполнителей, в шаманских песнопениях нганасан мы встречаем образы и св. Николая Чудотворца, и Ленина, партии, «советского закона»; в сказке леший везет парня в город на закорках, чтобы добыть ему освобождение от рекрутчины; в быличке леший предстает в образе Сталина; рассказы о колдунах отражают уровень социальной напряженности в деревне; современные анекдоты, мемы, слухи и толки еще более остро реагируют на происходящее в политической и общественной жизни.

Фольклорно-ритуальная сфера имеет, как известно, два типа встроенных механизмов – одни из них ответственны за стабильность, другие – за обновление. Включение и адаптация новых элементов обеспечивает соответствие актуальным общественным запросам и настроениям, но именно благодаря этому становится возможной межпоколенная трансмиссия стабильной сердцевины традиции. Основными вопросами для обсуждения были следующие: каким образом, при каких обстоятельствах и с какими целями фольклорные и ритуальные тексты реагируют на социальные и культурные изменения? Как они изменяются сами и изменяют мир вокруг себя? Какие способы социальные и политические агенты (в прошлом и в наши дни) применяют, используя фольклорно-ритуальные формы для достижения своих целей? В какой мере и как долго консервативное ядро нарративов и ритуалов сохраняется в меняющихся обстоятельствах, а когда оно распадается полностью, и традиция обрывается? Тезисы опубликованы:

XIV Конгресс антропологов и этнологов России: Сб. материалов. Томск, 6–9 июля 2021 г. / Отв. ред. И.В. Нам. М.; Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2021. 830 с. (URL: <https://rusanthro.files.wordpress.com/2021/08/d0a1d091d09ed0a0d09dd098d09a-d09cd-090d0a2d095d0a0d098d090d09bd09ed092-xiv-d09ad090d0add0a0.pdf>).

В этом выпуске журнала мы публикуем первую подборку статей, написанных на основе докладов на КАЭР-2021, а также подробный обзор работы фольклорной секции на этом Конгрессе. В следующем выпуске будет опубликована вторая подборка.

Ольга Христофорова

Фольклор, постфольклор и ритуал как социокультурный барометр

УДК 398(66)

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-17-41

Хартии Манден: анализ и сравнение версий

Ольга Ю. Завьялова

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия, jontan@mail.ru*

Аннотация. Данная статья посвящена анализу Хартии Манден (Западная Африка). Хартия Манден, согласно традиции, была принята в 1236 г. в Курукан Фуга (Мали). Это устный документ, претерпевший изменения за время передачи текста среди поколений гриотов, который представляет собой свод норм, созданный для организации империи Мали. Сама Хартия является реконструкцией из эпических источников, в которой участвовало сразу несколько гриотов из Гвинеи и Сенегала. В статье представлен полный перевод Хартии, сравнение и анализ нескольких ее версий от гриотов Сиримана Куяте и Карамо Адама Дьябате. При том, что вариант Хартии Куяте считается «официальным», вариант Дьябате вызывает больше доверия. Анализ статей позволяет сделать выводы, что часть документа вполне может претендовать на декларацию нового миропорядка в империи Мали, другая же часть документа является фольклорным дополнением к нему. Сегодня особенно важно фиксировать все обращения к традиционным текстам или знаниям, так как попытки изменения истории и представления ее более «гуманной» и «современной» прослеживаются в Африке на всех уровнях.

Ключевые слова: Манден, Хартия, устная традиция

Для цитирования: Завьялова О.Ю. Хартии Манден: анализ и сравнение версий // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 17–41. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-17-41

Manden Charter: analysis and comparison of versions

Olga Yu. Zavyalova

*Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia,
jontan@mail.ru*

Abstract. This article is devoted to the Manden Charter (West Africa). The Manden Charter, according to tradition, was adopted in 1236 in Kurukan Fuga (Mali). It is an oral document that has undergone the influence of time during the transmission of the text among generations of griots; it is a set of norms that was created to organize the Mali empire. The Charter itself is a reconstruction from epic sources, in which several griots from Guinea and Senegal participated at once. The article presents a complete translation of the Charter, the comparison and analysis of its several versions from the griots Siriman Kuyate and Karamo Adam Diabate. While the Kuyate's version of the Charter is considered to be "official", the Diabate's version is more credible. The analysis of the articles allows us to conclude that a part of the document may well be qualified as a declaration of new world order in the Mali Empire, while the other part of the document is a folklore addition to it. Today, it is especially important to record all references to traditional texts or knowledge, since attempts to change history, making it more "humane" and "modern", can be traced in Africa at all levels.

Keywords: Manden, Charter, oral tradition

For citation: Zavyalova, O.Yu. (2022), "Manden Charter: analysis and comparison of versions", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 2, pp. 17–41, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-17-41

Данная статья посвящена анализу Хартии Манден (Западная Африка). Это очень интересный и дискуссионный фольклорный материал. На сегодняшний день не так актуальна степень исторической достоверности Хартии (о чем и идут основные споры), как то, что она в принципе появилась. Хартия – это устный, т. е. фольклорный, документ, претерпевший изменения за все время передачи текста среди поколений гриотов. Факт – она на данный момент существует, и факт – реакция самих африканцев на этот устный документ, следовательно, на сегодняшний день вопрос о ее праве на существование не актуален, а степень ее историчности аналогична степени историчности других подобных фольклорных текстов, но, в отличие от них, Хартия важна для всей Африки. Хартия Манден сегодня – неотъемлемая часть устной традиции не только самих народов манден, но и Африки в целом. Разумеется, в том

виде, в котором она зафиксирована сейчас, Хартия не могла быть представлена в 1232 г. Во-первых, это именно реконструкция ее устной традиции, эпических сказаний. Во-вторых, как и любой устный текст, она актуализировалась, приспособившись к современным ценностям, может быть, даже больше, чем любой другой устный документ, так как она политизирована и имеет большое значение для современной жизни Африки и ее образа в глазах всего мира, т. е. она направлена не только на внутреннюю аудиторию сегодня, но, в не меньшей степени, и на внешнюю аудиторию. Соответственно, ценности и мнение этой более широкой аудитории (всего современного мира) учитываются при трансляции данного текста.

В первую очередь необходимо представить текст Хартии русскоязычным читателям, а также попытаться досконально его разобрать и проанализировать. Поскольку существует два практически идентичных варианта, представленных гриотом и традиционалистом Сириманом Куяте, а также версия другого известного сказителя манден Карамо Адама Дьябате, не участвовавшего в Собрании гриотов, то здесь мы разобрали все три варианта. В принципе, различий в первых двух вариантах практически нет, но в версии Адама Дьябате некоторые отличия присутствуют.

1. Версия Сиримана Куяте, вариант 1, представленная им на Радио Гвинеи в 1998 г., с комментарием 1999 г. Вариант с предисловием и разбивкой статей по тематике¹.

2. Та же версия, вариант 2, полученная в Гвинее после регионального консультационного семинара гриотов (Канкан: 3–12 марта 1998 г.), переведена лингвистами под руководством Сиримана Куяте, он же снабдил текст комментариями².

3. Версия Карамо Адама Дьябате, гриота-традиционалиста, представленная им на радио Канкан в 1997 г.³ В его эпическом

¹ La Charte de Kurukan Fuga // Human Dignity and Humiliation Studies. URL: <https://www.humiliationstudies.org/documents/KaboreLaCharteDeKurukafuga.pdf> (дата обращения 11 сент. 2021). Данный вариант версии Сиримана Куяте здесь идет как основной: текст без дополнительных обозначений. Статьи второго варианта выделены курсивом. Версия Карамо Адама Дьябате имеет обозначение (АД).

² La Charte De Kurukan Fuga // Internet Archive: Digital Library of Free & Borrowable Books, Movies, Music & Wayback Machine. URL: <https://web.archive.org/web/20160303233137/http://caremali.com/docs/charte.pdf> (дата обращения 3 окт. 2021)

³ La Charte de Kouroukanfouga // Mandiana.com [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mandiana.com/publications/la-charte-du-mand-ingue> (дата обращения 10 окт. 2021).

сказании о Манден также есть частичное описание Хартии [Kouyaté 2015].

Как писал Сириман Куяте (Конакри, 1999 г., Республика Гвинея), Хартия Курукан Фуга была принята после исторической битвы при Кирине, в ходе которой Сундьята Кейта одержала победу над Сумаоро Канте, на встрече под руководством Камаджана Камара, правителя Сиби⁴. Участники встречи были представителями народов, которые впоследствии составили двенадцать провинций империи, ближайшие сподвижники Сундьяты и местные правители.

Двенадцать глав провинций первыми принесли клятву верности Сундьяте Кейта, который был провозглашен правителем всего народа манден. Так, по словам Сиримана Куяте, родилась первая федерация африканцев – Империя Мали.

Хартия состоит из 44 статей, она посвящена не только социальной организации общества, но и основным нормам взаимодействия в нем, а также экономической составляющей.

Хартия

I. СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Статья 1: Общество Великого манден разделено на шестнадцать кланов носителей колчана, пять кланов марабутов, четыре группы «ньямакала» и одну группу рабов. У каждого есть своя деятельность и роль.

Статья 2: «Ньямакала» должны посвятить себя тому, чтобы говорить правду вождям, быть их советниками и защищать своей речью установленных правителей и порядок на всей территории.

Статья 3. Пять кланов марабутов – наши учителя и наставники в исламе. Каждый должен относиться к ним с уважением и вниманием.

Статья 4: Общество делится на возрастные группы. Во главе каждой из них избирается лидер. Те, кто родился в течение трех лет подряд (мужчины или женщины), принадлежат к одной возрастной группе. Члены промежуточного класса между молодыми и пожилыми людьми Kangbe должны быть приглашены для участия в принятии важных решений, касающихся общества.

⁴ La Charte de Kurukan Fuga // Human Dignity and Humiliation Studies [Электронный ресурс]. URL: <https://www.humiliationstudies.org/documents/KaboreLaCharteDeKurukafuga.pdf> (дата обращения 11 сент. 2021).

Статья 5: Каждый имеет право на жизнь и на сохранение физической неприкосновенности. Соответственно, любая попытка лишить жизни ближнего своего карается смертью.

Статья 6: Чтобы выиграть битву за процветание, была создана общая система контроля *kəpəŋbeŋ wə́lɔ* (происхождение слова не ясно: 'сохранять защищать' – 'белая куропатка для охоты'), направленная на борьбу с ленью и праздностью.

Статья 7: Сананкуя (шутливые отношения) и *tanamanuɣua* (форма тотемизма) были установлены среди манден. Следовательно, любые разногласия, возникающие между этими группами, не должны разрушать уважение друг к другу, являющееся правилом.

Между зятьями и невестками, между дедушками, бабушками и внуками основным принципом должна быть терпимость и шутки.

Статья 8: Семья Кейта назначается правящей семьей в империи.

Статья 9: Воспитание детей необходимо всему обществу. Вследствие этого отцовский авторитет распространяется на всех.

Статья 10: Мы должны выражать взаимные соболезнования.

Статья 11: Когда ваша жена или ваш ребенок убегают, прекратите преследовать их в соседнем доме.

Статья 12: Наследование является патрилинейным, никогда не уступайте власть сыну, если один из братьев его отца еще жив. Никогда не уступайте власть несовершеннолетнему только потому, что у него есть связи.

Статья 13: Никогда не оскорбляйте няря (талантливых).

Статья 14: Никогда не оскорбляйте женщин, наших матерей.

Статья 15: Никогда не бейте замужнюю женщину, пока ее муж не попытался исправить проблему.

Статья 16: Женщины, помимо их повседневных занятий, должны участвовать во всем нашем руководстве.

Статья 17: Ложь, которая прожила 40 лет, следует рассматривать как правду.

Статья 18: Мы должны уважать закон первородства.

Статья 19: У любого мужчины есть тесть и теща – родители девушки; и слова, что были произнесены без принуждения. К ним следует относиться с уважением и вниманием.

Статья 20: Не обращайтесь с рабами плохо, дайте им один выходной в неделю и следите за тем, чтобы они прекращали работу в разумные часы. Мы хозяева раба, а не сумки, которую он носит.

Статья 21: Не преследуйте настойчиво жен вождя, соседа, марабута, фетишера, друга и партнера.

Статья 22: Тщеславие – признак слабости, а смирение – признак величия.

Статья 23: Никогда не предавайте друг друга. Держите ваше честное слово.

Статья 24: В манден не обращайтесь плохо с иностранцами.

Статья 25: Посол ничем не рискует в Манден.

Статья 26: Быку не должно доверять управление стадом.

Статья 27: Молодую девушку можно выдавать замуж по достижении половой зрелости без определения возраста. Выбор родителей должен соблюдаться независимо от количества кандидатов.

Молодой человек может жениться в возрасте 20 лет (*отдельная статья 28*).

Статья 28 (29): Приданое составляет 3 головы крупного рогатого скота: одна – для девушки, две – для отца и матери.

Статья 29: В манден развод допускается по одной из следующих причин: бессилие мужа, безумие одного из супругов, неспособность мужа брать на себя обязательства, вытекающие из брака. Развод должен происходить за пределами села. (Данной статьи нет в варианте 2, и там же в пояснениях Сириман Куяте пишет, что Французская версия, опубликованная в 1998 г., не включает эту статью, но разбивает статью 34 на две, пронумеровывая промежуточные статьи по-разному⁵).

Статья 30: Мы должны помогать тем, кто нуждается в помощи.

Статья 31 (40): Уважать родство, брак и соседство.

Статья 32 (41): Убивайте врага, но не унижайте его.

Статья 33 (42): В больших собраниях довольствуйтесь своими законными представителями и терпите друг друга.

II. ИМУЩЕСТВО

Статья 34 (31): Есть пять способов приобретения собственности: покупка, дарение, обмен, работа и наследование. Любая другая форма без убедительных показаний сомнительна.

Статья 35 (32): Любой объект, обнаруженный без известного владельца, становится общей собственностью только через четыре года.

Статья 36 (33): Четвертая родившаяся телка является собственностью присматривающего за коровой.

Статья 37 (34): Одна крупная рогатая скотина должна быть обменена на четырех овец или четырех коз.

Статья 38 (35): Одно яйцо из четырех является собственностью присматривающего за курицей-несушкой.

Статья 39 (36): Утоление голода не грабеж, если вы ничего не кладете в сумку или карманы.

III. СОХРАНЕНИЕ ПРИРОДЫ

Статья 40: Саванна – наше самое ценное достояние, каждый должен защищать и сохранять ее для всеобщего счастья.

⁵ Статьи 27 и 28.

Статья (37): Факомбе назначается главным охотником.

Статья 41 (38): Перед тем как поджечь куст, не смотрите вниз на землю, поднимите голову в направлении верхушек деревьев.

Статья 42 (39): Домашние животные должны быть привязаны во время сбора урожая и освобождены после него. Собака, кошка, утка и птица не связаны этой мерой.

IV. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Статья 43: Балла Фасеке Куяте назначается главой церемоний и главным посредником в манден. Ему разрешено шутить со всеми группами, в первую очередь с королевской семьей.

Статья 44: Все, кто нарушит эти правила, будут наказаны. Каждый обязан сделать их реализацию эффективной.

Анализ текста Хартии

Статьи 1–3 дают описание разделения социума на группы. Это самые важные статьи документа. Сириман Куяте говорит, что такое разделение социума на группы возникло не в тот момент, когда создавалась Хартия, а скорее в Хартии было зафиксировано существующее положение, и она возвела его в роль закона, уточнив определенные функции и положение всех групп. Абсолютно очевидно, что и до этого момента существовали кузнецы и другие профессионалы-ремесленники, как и гриоты. Гриоты первоначально, однако, принадлежали к определенным семьям вождей. Упоминание об этом можно найти и в эпосе, когда Сундьята в качестве наследства отца взял себе только его гриота⁶. Также ранее существовало и рабство.

Хартия объявляет деление общества на «свободных» *hərɛn* и *nyamakala* (ремесленников) – эти группы были неизменны и фиксированы по джаму (клановому имени), а также на рабов. «Свободные», или *hərɛn*, – это 16 кланов «носителей колчана» (воины, они же могли иметь земли и обрабатывать их) и 4 правящих рода, из них Кейта – правители империи. Именно уточнение родов *hərɛn*, «свободных», было впервые сделано после победы Сундьяты. Но интересно как раз то, что здесь есть расхождение в версиях Хартии Куяте и Дьябате, хотя и не критичные.

⁶ Патрон обязан был содержать своих гриотов в достатке любой ценой, определенная семья гриотов хранила историю определенной группы «свободных». Гриоты также наставляли своих патронов и выступали посредниками во всех их делах. Позже гриоты стали ориентироваться уже на всю общину в целом.

У Дьябате (в эпическом варианте Хартии) названы именно те джаму⁷, которые живут на территории Манден, и некоторые соседние народы, а у Куяте названы практически все основные джаму современной Гвинеи (в его пояснении к одному варианту и в тексте Хартии другого варианта его версии). Такое расхождение естественно, так как Адама Дьябате говорил о тех джаму, которые ему знакомы, а Сириман Куяте обобщал данные всех гриотов-участников, которые «воспроизводили» Хартию. В Хартии явно должно было быть упоминание о других народах, так как они являются равноправными участниками системы шуточного родства, в котором задействованы все джаму, и это вопрос их полноправного включения в империю. Что касается «ремесленников», то мои информанты в Ньягассоля и Сигири (Гвинея, 1997 г. и 2014 г.) объясняли появление ньямакала тем, что каждая такая профессия требует овладения секретами и фетишами⁸, что возможно только при обучении с самого детства, поэтому ньямакала «кастовые» ведут свое название от *nyama* (магическая энергия – базовое понятие у манден), именно она помогает в освоении ремесла. Сам Сириман Куяте причисляет ньямакала к «свободным» и объясняет их название по-другому: *nyamakala* означает «тот, кто бросает вызов всем запретам», *nyama* означает злую оккультную силу энергии на языке манден, а *kala* в данном контексте означает противоядие, ограничение, иммунитет. Считается, что ньямакала способны игнорировать все запреты.

Ньямакала делятся на 1) *jeli*, которые являются хранителями традиций, мастерами слова, советниками вождей, артистами и музыкантами; 2) *finà* или *finè* – артисты, но не музыканты, специализирующиеся на посредничестве. Это эндогамная группа, состоящая только из одной джаму – *Kamara*. Сами они называют себя теми, «кто передает слова Аллаха»; 3) *Numu* – кузнецы, мастера железа и огня. Среди них выделяются три группы: *Numu Fin*, которые обрабатывают железо и его производные для изготовления всех видов инструментов, а их жены делают гончарные изделия; *Siyaki* – ювелиры, работающие с драгоценными металлами; *Kule*, которые работают с деревом, делают деревянные скульптуры, плотничают, а их жены ремонтируют калebasы; 4) *Garanke* – в эту

⁷ Джаму – социальная группа, основанная на представлении об общем предке и происхождении, имеющая профессиональные и брачные ограничения, определенную систему взаимодействия с другими такими же группами. Также имя данной группы, которое воспринимается самими носителями как хвалебное. Сейчас играет роль фамилии.

⁸ Как и у правителей – *mansare*, которые имеют фетиши власти и свои секреты.

группу входят кожевники и ткачи. Некоторые из них специализируются на изготовлении конской сбруи – это *sake*.

Сириман Куяте говорит, что люди боялись всех ньямакала, что их нельзя было брать в плен, а остальные были обязаны заботиться о них, снабжать пропитанием и дарить подарки. Однако в действительности все это касалось только самих гриотов. Как сказал Амаду Хампате Ба в своей книге «Амкуллель, дитя фулани», «каждая функция соответствует определенному пути посвящения. Чтобы сохранить свою чистоту, эти группы посредством эндогамии и определенных сексуальных запретов образовали закрытые наследственные группы. Здесь нет того представления о неприкасаемости или неполноценности, которое некоторые вкладывают в данное значение сейчас» [Hampâté Ba 1992, p. 522]. Сейчас очень четко видно влияние современной идеологии на африканцев, их желание показать себя не менее гуманными и «развитыми», нежели европейцы (опять же, относительно европейских ценностей): Куяте сам, как и многие африканские интеллигенты, неправильно трактует сейчас слово *hɔrɛn*. Он ставит его в оппозицию к слову «раб» (по-европейски деля общество на свободных и рабов), но исторически это понятие всегда стояло в оппозиции к «кастовым» – ньямакала. В силу современного влияния слово «свободные», а точнее, «некастовые, благородные»⁹ практически не упоминается или упоминается «с извинениями», что искажает саму историю общества. Более правдоподобно выглядят эти статьи Хартии у Адама Дьябате, которых не было в «официальной версии», очевидно, потому, что они недостаточно соответствуют гуманистической идее равноправия.

Марабуты названы отдельно, раньше их не причисляли ни к «свободным», ни к ньямакала. И маловероятно, что марабуты как каста появились сразу вместе со всеми. Все мои информанты всегда говорили, что они пришли позже, соответственно, и в данную классификацию общества они также были введены позже. В 1999 г. на территории Манден – в Ньягассоля, Бананикоро и Банандугу –

⁹ Существует большая проблема в переводе и трактовке европейскими учеными таких слов, как *jati*, или *hɔrɛn*, или *jɛn*. *Jati* часто называют кастой, но это совсем не каста, подобная касте в Индии, – это социальные группы с определенной профессией, одним предком, определенными брачными запретами и предпочтениями и с определенными партнерами по «шуточному родству». Рабы совсем не такие рабы, как это понимают в Америке, это дополнительные люди в семье для выполнения домашних работ, соответственно, и *hɔrɛn* – это «свободные от профессии», крестьяне, и это не означает, что остальные – люди «несвободные» в нашем понимании.

не было ни одного марабута, они заходили туда максимум пару раз в год, слушать их ходили только старики и дети.

Таким образом, было 29 полноправных групп и одна группа рабов, которые делились на тех, что были куплены, и на тех, что были захвачены, вторых нельзя было продавать¹⁰. Во втором поколении захваченные рабы становились «рожденными в доме» – *woloso*, они воспитывались вместе с детьми хозяев, а их дети уже могли стать свободными людьми, оставаясь жить в деревне, часто входя в джаму своих патронов. Это, по словам Сиримана Куяте, в реальности нигде не встречало таких ограничений. Скорее всего, купленные также переходили в разряд *woloso*.

Если посмотреть по джаму, то есть большая вероятность того, что распределение по группам шло в зависимости от степени лояльности вождей этих семей Сундьяте. Те, кто первыми примкнул к нему, стали воинами, бывшие враги и не поддерживавшие его кланы оказались кастовыми. Часть Камара¹¹, а именно им принадлежит земля Манден, и некоторые их вожди отказались поддерживать Сундьяту, оказались *finá* (их называют «чистокровные Камара»), другие Камара, выступавшие на стороне Сундьяты, стали воинами (подробнее см. [Завьялова 2016]). Кастовые, или *ньямакала*, в реальности очень разнородны. Гриоты и кожевенники связаны: иногда гриоты становятся кожевенниками; а у соседних народов, например у догонов, именно кожевенники выполняют все функции гриотов, собственно отдельной касты сказителей у них нет. Гриоты принадлежат именно к манден и тесно связаны с правящим родом Кейта и другими мансаре. Кузнецы, поскольку в основном это Канте, а их основатель рода был Сумаоро Канте – основной враг Сундьяты, вождь народа сосо, должны были быть также сосо. Фина, как мы упоминали, являются потомками сонгаев. Что касается фульбе, часть которых влилась в империю Мали, а их предки поддерживали Сундьяту, то они стали воинами, как и часть сонгаев и все манинка, кроме гриотов.

Что касается так называемых «кастовых», то, когда Куяте говорит о них, он, очевидно, подразумевает именно гриотов. Кузнецы, как хранители множества секретов и потомки Сумаоро, всегда вызывали опасение и уважение, к ним никогда не относились с пренебрежением, скорее они так и оставались немного в стороне.

¹⁰ Полагаю, так как они были захвачены в бою и формально изначально не причислялись к «свободным» воинам соседних социумов, в отличие от тех, что продавались и покупались, и скорее всего были из более далеких мест.

¹¹ Камара, основатели империи Сонгаи, принадлежат к сонгаям, т. е. тем, кто владел землей до манден и сосо.

Гриоты, хотя и ньямакала, всегда были в центре общества и всех событий. В действительности вообще никакое событие не могло пройти без них. Люди с момента рождения и до момента смерти были связаны с гриотами. Их роль была абсолютно иная: старейшин гриотов бесконечно уважают и опасаются, обычных же гриотов чаще слегка недолюбливают: репутация каждого человека слишком зависит от них. Фина раньше считались низшей кастой, сейчас все поменялось: их умения стали востребованы, они стали вытеснять гриотов в качестве организаторов и ведущих мероприятий. Раб – это состояние переходное, рабом становятся и прекращают быть им, нет конкретных джаму, которые принадлежали бы именно к рабам. Это дополнительная группа, которая, разумеется, никак не участвовала в принятии каких-либо решений. Некоторым образом через рабство можно войти в общество манден, в которое были введены целые народы благодаря системе джаму.

Первые три статьи Хартии во всех ее вариантах неизменны и являются ее основой.

Эти три статьи у Карамо Адама Дьябате более подробны, там дано четкое деление по группам, и в качестве советников правителей названы именно гриоты, а не все ньямакала. Эти статьи у Дьябате выглядят более выверенными.

Статья 4 (АД 24) говорит о делении на возрастные классы, оно также важно, как и деление на джаму, на кланы, но при этом внутри одного возрастного класса стираются все социальные различия, хотя главой возрастного класса все равно становится Кейта (если таковой есть в данном классе, или другие представители родов правителей – мансаре). Все решения принимали старейшины, средний класс *kangbe* («понятный язык») выполнял функцию посредников между молодыми людьми, которые являлись исполнителями, и старейшинами. При этом в одном возрастном классе могли оказаться «отцы» и «дети», в таком случае «дети» не могли получить власть в общине, пока не умрет последний из «отцов», – это оговаривается в статье 12, устанавливающей систему наследования через братьев отца. В версии Дьябате данная статья звучит так же (АД 20). В Ньягассоля в 2014 г. была ситуация, когда самому младшему из «отцов» Кейта было 6 лет, а старшие принадлежали к группе среднего возраста, и у них при этом не было шансов стать главой деревни. В той же статье 12 говорится о недопустимости передачи власти за деньги или подарки, однако хочется отметить, что данное положение стало актуальным гораздо позже возникновения империи Мали. Нигде в эпосе и других произведениях фольклора не указывалось на такую возможность, в отличие от захвата власти и переворотов, которые, хотя и считались нарушением закона, но случались. Теоретически власть

можно было наследовать, захватить, но не купить, тем более что и не было особо такой возможности, так как предложить можно было по тем временам только скот или мясо, но всех старейшин, участвовавших в выборах, так не купить. Запугать их, используя силу, удалось Да Монсону, что описывалось в эпических сказаниях о Сегу (но это уже XIX в.)¹².

Статья 5 говорит о том, что любое убийство карается смертью. Тем не менее очень часто в эпосе, легендах и сказках говорится о том, что убийца обязан в данном случае взять на себя заботу о родителях жертвы. Убийства могут быть искуплены таким образом. Так, Буакариджан в одноименном эпосе убивает всех сыновей Да Монсона, своего патрона, кроме самого младшего, за то, что те издевались над ним, в итоге он становится наследником Да Монсона (это эпическая трактовка имевшего место переворота в Сегу, когда власть была захвачена рабом)¹³. В сказании об основателях союза охотников говорилось, что два брата убили ребенка женщины, чтобы отнять у той воду, но потом поклялись быть ее детьми¹⁴. Есть и другие аналогичные примеры.

Данная статья у Адама Дьябате звучит несколько иначе (АД 10): «Каждый имеет право на жизнь. Любое умышленное убийство должно караться смертной казнью».

Статья 6 говорит об очень интересном механизме контроля за тем, чтобы все трудились в социуме, что было необходимо, так как в деревнях были общие поля, от которых зависело выживание всей деревни. Обрабатывали поля только «свободные», у манден понятие «воин» совпадает с понятием «земледелец», так как только свободные, то есть воины, могли заниматься земледелием. Сириман Куяте писал, что существовали своего рода надзиратели, которые в определенное время утром проверяли все семьи, чтобы выявить бездельников и ленивых и отправить на поля и в мастерские. Нарушителей разоблачали перед советом старейшин. Эта практика способствовала процветанию империи. На практике я не встречала в деревнях ничего подобного, к тому же бездельни-

¹² La geste de Ségou, raconté par des griots Bambara / Trad., et éd. par G. Dumestre. Paris: Armand Colin, 1979. 419 p.

¹³ *Думбия Б.* Поэма «Буакариджан» (сказание гриота Баба Сиссоко): Приложение к дис. «Язык гриотского эпоса народа бамана». М.: Ин-т востоковедения АН СССР, 1976. 372 с.

¹⁴ Youssouf Tata Cissé. Le mythe des divinités tutélaires de la chasse: Sanènè et Kòntòn // *Africultures*. URL: http://africultures.com/le-mythe-des-divinites-tutelaires-de-la-chasse-sanene-et-kontron-1627/?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=520 (дата обращения 7 апр. 2022).

чать, особенно в семье ремесленников, было сложно, так как даже маленькие дети имеют свои обязанности и помогают старшим. В фольклоре я также не встречала никаких упоминаний о подобной норме.

У Дьябате нет подобной статьи.

Статья 7 говорит об одной из самых важных норм взаимодействия в социуме – *sanankuya* (“шуточном родстве”), а также о *tamarenɔɔnya* (форме тотемизма, предполагающего наличие животного-покровителя, в которого представители данного рода якобы могли превращаться). Данные нормы существовали явно задолго до создания империи, но были систематизированы в связи с упорядочиванием джаму и присоединением к манден семей из других соседних народов. Здесь же говорится о *tamarenya* и *nitɔɔɔya*, шуточных отношениях, схожих с сенанкуя, но только между бабушками, дедушками и их внуками, а также между невестками и зятями. Отчего-то в Хартии их не назвали определенными понятиями, а только описали, полагая, может быть, оттого что они имеют различные названия в разных областях. Шуточные отношения, которые есть между представителями одного возрастного класса, прошедшими вместе обрезание, не названы, однако мои информанты из Ньягассоля и Сигири их называли практически первыми, вспоминая шутки, распространенные между определенными группами. Данные шуточные отношения призваны сгладить конфликты и неравенство, вызванные таким жестким социальным делением в обществе. Надо отметить, что сенанкуя не только не теряет позиций в современной жизни, но и распространяется, втягивая в себя и другие потенциально конфликтующие группы. Сегодня многие призывают использовать эти отношения в примирении политических, конфессиональных и других конфликтов.

Однако у Дьябате статья (АД 4) полностью называет все отношения:

Для сохранения мира между жителями Манден установлен принцип подшучивания:

sanankunya (шуточное родство);

tamarenya (подшучивание между бабушкой и дедушкой и внуками);

nitɔɔɔya (подшучивание между мужем и его младшими шуринами, младшими своячниками или между женой и ее младшими деверьями и золовками);

filanya (подшучивание между сверстниками).

Статья 8 утверждает правящую семью Кейта как правителей манден.

У Адама Дьябате данная статья (АД 38) звучит более полно, а главное, в ней упоминаются и Камара: «Земля принадлежит Камара, а власть – Кейта».

Вспомним, что до империи Мали на этих землях была империя Гана (Вагаду), принадлежащая сонгамам, чей основной род был Камара. Таким образом, манден изначально просили разрешения на заселение данных земель. Сейчас они уже стараются об этом не упоминать.

Статья 9 говорит о том, что все мужчины возрастного класса отцов и матерей являются для детей отцами и матерями соответственно. От этого до сих пор африканцы, обращаясь к представителям определенной возрастной группы, говорят «отец», «мать», а чтобы подчеркнуть старшинство или обратиться уважительно к сверстнику, говорят ему «старший» или «старший брат /сестра» (в этих языках нет понятия просто «брат» или «сестра», без учета возраста). Аналогичные вещи мы можем заметить у представителей многих восточных культур, даже когда они говорят не на родном языке. У Адама Дьябате данная статья звучит лаконичнее (АД 23): «Образование (воспитание) детей должно быть заботой всего общества».

Некоторые статьи Хартии являются пословицами или метафорическими выражениями, как, например, статьи 22 и 26. Пословицы у манден являются абсолютным законом и основным аргументом в спорах. Это не умаляет значимость для традиции данных статей, но указывает на фольклорное происхождение Хартии. Гриоты хотели свести воедино всю традицию и увековечить основные принципы жизни своих народов, и это у них получилось.

Статья 10, очевидно, призывает к взаимопомощи и отзывчивости по отношению ко всем членам социума. Здесь можно увидеть отсылку к известной баманской пословице: «Соболезнования не воскрешают умерших, но соединяют вместе надежды оставшихся (но укрепляют узы между оставшимися)»¹⁵. *Sàngafo té sù künun, à bé kômogow jigi tó nyógon nâ. Sàngafo bôra é ni mogo min cé, bâlimaya bôra âw cé.* «Когда вы перестанете соболезновать друг другу, тогда и ваши родственные отношения закончатся». «Давайте передадим друг другу наши соболезнования». [Они не воскрешают мертвых, но укрепят узы между живыми] (АД 11).

Статья 20 аналогична пословице *Jonkèba n'a fanga ye à make ta ye, nka à dalakilisi ye à yère ta ye* («Большой раб и его сила принадлежат хозяину, но произнесенная им магическая формула – только

¹⁵ Bailleul Ch. Sagesse bambara: proverbes et sentences. Bamako: Editions Donniya, 2005. P. 385.

ему самому»)¹⁶. В данном случае пословицы воспринимаются буквально. У Адама Дьябате (АД 9) говорится примерно о том же, но не в форме пословицы. «Не заставляйте раба работать как животное, потому что он такой же человек, как и вы».

Статья 22 также похожа на пословицу, однако аналогичной пословицы на бамана я не нашла. Речь идет о тщеславии и смирении. Если эгоизм и тщеславие не приветствуются у манден (так как это коллективистский социум), то оправданное хвастовство всегда было в ходу – воины могут так поднимать свой боевой дух. Также манден всегда ценили и славу как признак признания коллективом. Полагаю, что пословица пришла скорее вместе с исламом. Данная статья для так называемой «Конституции» выглядит несколько неуместно.

Статья 23 говорит о чувстве чести и достоинства, столь важных для манден. Отсюда главный девиз Алмами Самори Туре: «Когда человек отказывается, он говорит нет». Статья также является аналогом пословицы: *Ban sejugi ka fisa janfa ye* («Лучше неприятный отказ, чем предательство»)¹⁷.

У АД подобная статья звучит более полно и ясно, она также опирается на несколько пословиц: «Смерть лучше бесчестия. Правда лучше лжи. Отказ лучше предательства» (АД 14).

В статье 11 (АД 17) оговариваются взаимоотношения с соседями. Уважение соседей было почти священным. Какую бы вину ни совершил член вашей семьи, как только последний укрывается у вашего соседа, вы больше не имели права наказывать его за эту вину. Вы должны отпустить его и забыть о его проступке. Отголоски этой нормы можно увидеть в фильме «Mooolaad» (название обычая – привязывания нитки на входе в дом, чтобы никто не мог зайти) – девочки прятались у героини от преследования своих родителей, которые принуждали их к обрезанию.

Статья 13. Сириман Куяте, поясняя статью, говорит, что нельзя никогда оскорблять «талантливых людей» (так он переводит слово *nyara*). Словом *nyara* при этом он называет всех нмака-ла, однако *nwara* или *ngara* означает ‘мастер гриотов’, данное слово может также переводиться как ‘красноречивый’¹⁸. И именно гриоты, как он и пишет, являются мастерами слова. Они часто выполняют функции посредников и прекращают конфликты, их не сле-

¹⁶ Ibid. P. 438.

¹⁷ Ibid. P. 396.

¹⁸ Все переводы даны по словарю Bamadaba: Bambara-French dictionary adapted from Bailleul's dictionary – Bamadaba. Bamanankan dajegafe / Dictionnaire du Corpus bambara de référence. URL: <http://www.mali-pense.net/bm/lexicon/a.htm> (дата обращения 7 нояб. 2021).

дует оскорблять или причинять какой-либо вред им, т. е. данная статья говорит, конечно, только о гриотах, а не обо всех ньямакала. Карамо Адама Дьябате также специально оговаривает именно это в своем «Сказаниях манден», где он описывает принятие Хартии [Kouyaté 2015].

В статье 43 участники специально оговорили роль Куяте как главенствующих гриотов, не забыв сказать, что они всем являются сенанку¹⁹ (что дает им дополнительные преимущества), но в первую очередь они сенанку правящей семьи Кейта. Данная глава обезопасила всех гриотов, сделав их практически неприкосновенными. «Балла Фасеке Куяте назначается главой церемоний и главным посредником в Манден. Ему разрешено шутить со всеми группами, в первую очередь с королевской семьей». Вот тут мы можем заметить, что во многом эта Хартия претерпела изменения со стороны гриотов, которые должны были ее хранить. Они включили туда всю выгодную для них информацию и даже оказались практически в центре внимания Хартии. Можно заметить, что гриоты-хранители упомянули в Хартии только два имени – Кейта и Куяте. У Сиримана Куяте (в основной Хартии) не упомянуты Камара, основатели империи Сонгаи, которым, по словам самих манден, принадлежит земля Манден, тогда как власть принадлежит Кейта, что как раз зафиксировано в версии Карамо Адама Дьябате. Некоторые даже говорят, что их джаму означает «хранить» (*k'a mara*), впрочем, африканская этимология – это отдельная фольклорная история: Камара, в частности, возводят даже к выходцам из Египта.

А вот в версии Дьябате нет упоминания о Куяте.

Статьи с 14 по 16 говорят об отношении к женщинам. С нашей точки зрения, эти вопросы вряд ли поднимались именно тогда, когда все главы семейств собрались обсудить новый миропорядок. Во-первых, не было смысла говорить очевидное об оскорблении матерей. Это незыблемое правило манден: даже в сенанкуя тема матерей является запретной для шуток. По моим наблюдениям, женщины манден всегда пользовались достаточной свободой, и за все мои визиты в Гвинею я никогда не видела, чтобы кто-то обидел женщин. Скорее, эти пункты стали актуальны после очередного витка исламизации в 2000-х гг. в Африке, а также в силу большей информационной интеграции в мировые процессы. Более того, мне говорили о правиле, что жена принадлежит в первую очередь отцу, а не мужу, поэтому недовольство ею муж может обращать только к свекру, и только отец может наказать женщину. Что же касается участия женщин в руководстве, то официально они никогда в этом

¹⁹ Сенанку – партнер по «шуточному родству» у бамана и манинка.

не участвовали, однако могли устраивать в деревнях небольшие «бунты», если что-то им не нравилось, при этом всегда заставляли мужчин уступить им. С другой стороны, при хороших отношениях с женой муж всегда советуется с ней, а мнение старшей женщины в семье непременно играет важную роль в вопросах, касающихся семьи.

(АД 18): «Давайте вовлекать женщин в процесс принятия решений».

Данная статья звучит мягче и более правдоподобно. Как я уже говорила, мужья часто советуются с любимыми женами, и женские советы воспринимались всегда положительно у манден. Но не более того.

Некоторые статьи Хартии являются констатацией традиционных норм, уже принятых у манден. Как, например, статья 17 (АД 15), благодаря которой нельзя переписывать историю и изменять национальную память, но этот закон подходит и для определения срока давности. 40 лет – это срок, когда человек достигает возраста полного посвящения во все тайны, а также срок взросления двух поколений. Однако в фольклоре я не встречала упоминания данной нормы.

Статья 18 (АД 21). Право первородства практически во всех африканских обществах является неотъемлемым. Человек обязан уважать любого человека старше себя, независимо от социального положения или состояния. В семье это право так глубоко укоренилось, что популярная пословица гласит: «Вы можете быть старше своего отца или матери, но никогда не старше своего старшего брата». Под отцом и матерью подразумеваются также дяди и тети. Уважение к старшим – это основной принцип *могоуа* («человечности»).

Статья 19: «У любого мужчины есть два свекра: мы должны относиться к ним с уважением и вниманием». Данная статья не только о должном уважении к родственникам по браку, но, в частности, и к равному отношению к женам и их родне. Впрочем, может быть, здесь еще отражен тот принцип, что первая жена выбирается не по любви, а для союза с ее родственниками. Соответственно, ее отец является наиболее авторитетным для мужа, может быть, в ущерб отношениям с родственниками второй (а также и последующих жен).

Если посмотреть версию Хартии Дьябате, то там статья (АД 19) звучит так: «Соперничество между женами никоим образом не должно влиять на детей, потому что они от одного отца». Действительно, странно, что столь важный аспект культуры, как полигамия и, соответственно, отношения между женами одного мужа, не отражен в оригинале Хартии. Вопрос отношения между женами

и отношения мужа к разным женам весьма болезненный, и фольклорные тексты всех жанров затрагивают данную тему. Однако в основном варианте Хартии она затронута несколько окольным путем.

В статье 21 осуждается супружеская измена в целом. Это была довольно актуальная проблема, особенно для охотников, которые оговаривали всегда это правило отдельно, есть даже несколько охотничьих легенд на эту тему. Мужчины у манден (кроме ньямакала) часто отсутствуют – или целый день на поле, или по несколько дней на охоте, что позволяет женщинам вести себя достаточно вольно, к тому же свобода женщин никогда никем не была ограничена, с молодых лет их поведение было весьма свободным. Мужчины же переживали по этому поводу, однако ничего не могли поделать. В силу определенных традиций, когда, например, жена может уходить «в отпуск» к родителям, что обсуждается в прессе и описывается в фольклорных произведениях, они могли проводить там несколько лет, приживая детей от других мужчин. И в силу правила, что дети – частная собственность мужа, кто бы ни был их реальным отцом, дети (особенно мальчики) всегда были желанны в семье. Полагаю, что изначально «отпускной» обычай мог касаться беременных жен, которые не могли уже делать все необходимое по хозяйству и отправлялись к родителям на это время.

Статья (АД 33) о супружеской измене более полная и логичная: «Хищение, воровство и супружеская измена – это действия, подлежащие публичному наказанию».

Статьи 24–26 говорят об обычае гостеприимства и отношении к посланникам, гостям, иностранцам.

Статья 25 заявляет о том, что иностранцы, гости всегда неприкосновенны. Данная статья объявляет официально о законе гостеприимства, которым так гордятся манден и который никогда не нарушают. Данным обычаем воспользовался и сам Сундьята во время своего изгнания. Гостю во всем содействуют и многое прощают, так как он может не знать законов манден. Люди иногда говорят, что «у иностранца большие глаза, но он не видит» (замечки Сиримана Куяте). Статья конкретно указывает на неприкосновенность посланника, который передает только сообщение, автором которого он не является. Он не может быть подвергнут репрессиям, наказан и т. д. Данная базовая для манден традиция обыгрывается в разных вариантах во многих эпических сказаниях. Как правило, посланником правителя является именно гриот, личность в принципе неприкосновенная, иногда в этой функции выступает раб. Бала Фасеке (первый и самый главный гриот манден, служащий Сундьяте Кейта) был пленен Сумаоро Канте, ему подрезали сухожилия на ногах, чтобы он не мог убежать (отсюда

и его имя Faseke – «подрезанные сухожилия»). Это было одно из наиболее страшных нарушений традиции со стороны Сумароро Канте, за что в итоге он был наказан. Раб-посланник Дуга из Коре передавал на редкость оскорбительное послание Да Монсону, однако абсолютно не рисковал и спокойно вернулся к хозяину с ответным посланием²⁰. Таких примеров много.

У Карамо Адама Дьябате в статьях (АД) с 5 по 8 данные обычаи звучат немного иначе:

«Ответственность за миссию не связана с риском в Манден (посланник ничем не рискует)».

«Манден – это страна гостеприимства, так что никогда не делай ничего плохого иностранцу».

«Иностранец не может править. Однако иностранец может выступать в качестве арбитра, если он ведет себя правильно».

Все эти принципы поддерживаются и сегодня. Они освещены в эпосе и подтверждены в традиции.

Как и у Адама Дьябате, но в метафорической форме статья 26 передает одно из основных правил: «Чужак /иностранец не может править в Манден». Ему нельзя доверять людей, так как по незнанию он может их завести не туда и нанести много вреда социуму, подобно тому, как если позволить быку управлять всем стадом, он также его может завести не туда.

Далее статьи 27–29 посвящены вопросам брака, вплоть до определения приданого. Если юноша может жениться по достижении 20 лет (АД 26), то девушка может выйти замуж, достигнув полового созревания (точный возраст не определяется). Карамо Адама Дьябате (АД 25) конкретизирует брачный возраст невесты: «Выдавать замуж девушку можно с возраста полового созревания (от 12 до 16 лет) в зависимости от выбора отца». Согласно статье 29, приданое составляет 3 коровы. А вот Адама Дьябате считает, что, так как манден небогаты, приданое составляет одну корову (АД 30). Эти статьи обращены скорее в настоящее и будущее и указывают, как будет определяться выкуп за невесту. Сегодня в Гвинее, как и во многих мусульманских странах, стоит вопрос «безбрачия» у мужчин по причине недостатка средств на огромный выкуп, официально или неофициально установленный в государстве.

Так или иначе, все эти положения спорны, так как брачные традиции значительно варьировались в разное время и в разных областях. Раньше приданое не было фиксированным: о нем дого-

²⁰ *Sissoko B. Da ka Kore kele. Bamako: EDIM, 1977. 135 p.*

варивались стороны заранее, часто молодой человек еще и отрабатывал год на полях будущего тестя. Что касается брачного возраста, то молодые могли официально вступить в брак в возрасте 10 лет, однако начало их совместной жизни зависело от созревания невесты. Специальные посредники регулярно навещали девочку и смотрели, готова ли она уже начать половую жизнь. По крайней мере, так описывалась данная традиция у Шарля Байоля²¹. В данном тексте информант Бенуа Траоре (округ Фаладже, 1973 г.) описывает весь брачный процесс.

А статья 29²² второй версии (АД 31), в свою очередь, посвящена возможным причинам развода: в данном случае говорится о вине мужа или о сумасшествии. Однако известно, что возможна и вина жены, в таком случае должен быть возвращен калым – странно, что это «забыто» в Хартии. Как пишет в комментариях Сириман Куяте, манден считали, что развод – настолько серьезное и плохое дело, что оформлять его следует только за пределами поселения.

Статья 31 (АД 12) – простое и очевидное утверждение. У манден, как и у всех коллективистских народов, очень развита взаимопомощь, и они заслуженно гордятся тем, что взаимопомощь является у них основой всех отношений. В данном случае они возвели это в ранг закона.

Статьи 32–36 также вряд ли обсуждались на собрании всех правителей и воинов после победы Сундьяты. Они касались только хозяйственных взаимоотношений, при этом я не уверена, что именно такие нормы действовали во всех поселениях. Особенно сомнительно, что кто-то чужой присматривал за курицами. Куры живут прямо в ду (семейном поселении), как и скот, но если коров чаще доверяют пастухам для выпаса, то курами занимались дети и женщины. Дети традиционно заботились о курах, а позже – о козах. Число 4 считается во всех отношениях значимым, и оно фигурирует везде в Хартии (как и в эпосе).

Статья 32 (АД 34) – о собственности – не только оговаривает варианты получения в собственность вещей, но скорее запрещает воровство и силовой захват. Воровство, грабеж до сих пор могут быть наказаны весьма жестоко.

Статьи 36–38 о домашней птице и скоте с точки зрения упорядочивания взаимодействия весьма важны. Крупный рогатый скот являлся основной и самой дорогой собственностью, именно корова

²¹ Démarches de mariage – Furuko ɲɛnabɔcogo. URL. https://www.bamanan.org/index.php?option=com_content&view=article&id=16:demarches-de-mariage-furuko-nabco&catid=4:coutumes-a-traditions&Itemid=8 (дата обращения 20 окт. 2021).

²² В другом варианте той же версии она разделена на 2 статьи.

фигурирует в качестве «калыма», соответственно, точное обозначение ценности коровы (или быка) в разделе об овцах и козах также оправданно. Статьи АД 36 и 37 аналогичны статьям Куяте о коровах, но о курах у него ничего не сказано, что логично.

Статья 33 говорит о том, что обнаруженная без хозяина вещь станет общественной, а не частной собственностью, причем не сразу, а только если хозяин не объявится в течение долгого срока. Очевидно, что это достаточно значимый обычай, так как он полностью повторяется в версии АД (статья 35).

Статья 36 (АД 32) интересна в том плане, что здесь определяется различие кражи и утоления голода. Человек не может украсть у другого человека какую-то вещь – это считается именно кражей. Но если он берет на рынке или на поле фрукт или урожай с поля только для утоления голода, но при этом не кладет в свою сумку или карман, чтобы унести с собой, это кражей не является. Я сама была свидетелем в Гвинее того, как на рынке всегда делятся продуктами с бедными, если те просят именно еду. При этом кража даже банки кока-колы, если это именно кража, может обернуться убийством виновного. Однако данная статья стала актуальной скорее именно сейчас. В старые времена всегда существовала взаимопомощь в деревне, а староста отдавал часть общего урожая нуждающимся. На деревенских рынках до конца XX в. существовал натуральный обмен, что также не способствовало кражам или обогащению, в силу чего до появления активного оборота денег вопрос краж в принципе не был особо актуален.

Статьи 40–41 и 37–38 относятся к охотникам и перекликаются с их клятвой, здесь есть различия в версиях. Статья 41 (38) актуальна и сейчас. Сириман Куяте говорит, что лесные пожары были одним из серьезных правонарушений, караемых смертью ради сохранения природы. В реальности никто не карает смертью за поджоги, и, к сожалению, охотники иногда специально поджигают саванну, чтобы выгнать дичь, я сама была этому свидетелем. Часть деревни боится пожара, который может дойти до домов, но охотники хватали ружья и бежали на охоту (нас также звали с собой). Разумеется, это не приветствуется общиной, так как именно охотники обязаны заботиться о природе, саванне, к тому же такие поджоги угрожают не только популяции зверей, но и людям, деревням. И статья говорит о том, что нельзя поджигать дерево, если оно в этот момент плодоносит или цветет. Статья Дьябате (АД 39) старается объяснить необходимость заботы о деревьях: «Манден – в основном сельскохозяйственная местность, плодородие почвы зависит от воды, а дождь зависит от деревьев. Так что давайте сохраним флору и фауну».

Статья 42 (39) касается времени сбора урожая. Создается впечатление, что кто-то из гриотов вспомнил и решил зафиксировать проблемный случай из жизни. Действительно, непривязанные животные вызывают много неприятностей. Судя по рассказам стариков, за мелкий скот и птицу отвечают дети, и их контролируют старики, а за коров отвечают пастухи. Но, по моим личным наблюдениям, коровы часто ведут слишком вольный образ жизни, они самостоятельно уходят от дома на расстояние до 10 км, возвращаясь только вечером. Если в изгороди есть дыра (а это частый случай), коровы могут съесть весь урожай бананов, и не только. Конечно, это правило знают все, но гриоты решили напомнить его в Хартии. Сомневаюсь, что столь незначительный вопрос решался всеми вождями Манден на встрече в Курукан Фуга. Однако данная статья фигурирует и у Адама Дьябате (АД 40).

Статья 40 (АД 13) называет три основных института в социуме манден, именно на них базируются все взаимоотношения и связи: родство, брак и соседство.

Статья 41 соответствует и Клятве охотников, и основным принципам, которые как раз вводились в то время: вы можете убить врага, но не унижать его.

Статья 42 соблюдалась и до встречи в Курукан Фуга, и после, соблюдается она и до наших дней. И только демократическое голосование нарушило данный принцип. Может быть, как раз в Мали и Гвинее следовало бы ввести систему выборщиков, аналогичную американской, так как она гораздо ближе традиционному пониманию структуры власти этих народов.

Статья 44 закрепляет Хартию как всеобщий закон. У Дьябате в последней статье (АД 44) обязанность отвечать за исполнение законов возлагается именно на гриотов: «Любой, кто нарушит эти правила, будет наказан. И те, кто отвечает за их применение, – томболоман (tónboloma или tónjeli гриот или посредник союза)».

Единственная статья, которая полностью отсутствует в первом варианте Хартии, но есть во втором, – это статья 37. Во второй версии упоминается основатель союза охотников Факомбе – это мифический персонаж, про которого существуют легенды у охотников. Соответственно, он является именно основателем союза охотников, однако главы союза охотников избираются в каждом регионе отдельно. Интересно, что он упоминается в Хартии, а в Клятве охотников – нет.

Основное отличие версии Хартии, представленной Дьябате, состоит в нескольких статьях, которых нет в «официальной» версии Хартии.

Статьи Адама Дьябате, не имеющие аналога в Хартии:

Статья 16. Предупреждение (уведомление противника) предшествует санкциям или войне в Манден.

Статья 43. Создавайте военные гарнизоны на различных границах для безопасности империи.

Эти статьи касаются взаимоотношений в группах и между ними. Как мы заметили, в Хартии большое внимание уделено правилам объявления войны и претензий, отношению к противникам и посланникам.

Следует заметить, что явно в угоду современным европейским ценностям некоторые вопросы брака, касающиеся *tana* – брачных запретов, которые считались очень важными у манден и всегда четко оговаривались в каждой семье (и так еще происходит в деревнях и до настоящего время), не были заявлены в официальной Хартии, однако Адама Дьябате четко их оговорил.

Статья 27. *Нэрэн* (свободный человек) может жениться на рабыне; ребенок, рожденный от этого союза, является вольноотпущенником.

Статья 28. Раб не может жениться на *нэрэн* (свободной женщине), потому что их ребенок будет рабом; что неприемлемо в Манден.

Статья 29. *Tontigi* (владелец колчана) может жениться на *nyara* (за исключением *fina*, которые являются эндогамными), не заставляя ее отказываться от роли *nyamakala*. Так же как *nyara* может выйти замуж за *tontigi*.

Последняя статья весьма спорна, так как, согласно брачным запретам и предпочтениям, которые соблюдаются до сих пор, есть запрещенные брачные союзы, а в Гвинее большинство запретов, которые мне называли (не учитывая запрет для всех на брак с *fina*), были именно на брак с гриотами [Завьялова 2016].

Карамо Адама Дьябате больше внимания уделял именно ценностям, принятым у манден, что, разумеется, звучит и традиционно, и красиво, но вряд ли оговаривалось в Хартии, так как выглядит слишком абстрактно для так называемой «Конституции»:

Статья 22. В Манден никогда ничего не недооценивайте и никогда ничего не переоценивайте.

Статья 41. Лучше покинуть деревню, чем хотеть изменить свои нравы.

Статья 42. Девиз Манден: Работа – Справедливость – Знание.

В заключение можно сказать, что часть статей Хартии, вероятнее всего, имела место при установлении новых правил в империи Мали, об этом упоминают и некоторые эпические сказания, но часть статей звучит слишком современно и нетрадиционно, что

и вызывает сомнение в их подлинности. В «Фейсбуке» я видела реакцию гвинейцев на официальную версию Хартии Куяте, где гвинейцы охарактеризовали ее как «колонизаторские ценности», в отличие от версии Дьябате.

Несмотря на то что Д.Т. Ниань говорил в своей речи о том, что реконструкция Хартии (а это именно реконструкция на базе сказаний) была декларацией о правах человека, «составленной» в 1236 г. [Niane 2012], мы видим, что ничего сверхвыдающегося по отношению именно к свободам в Хартии объявлено не было и никакого запрета на рабство в действительности в ней нет, скорее наоборот, рабство зафиксировано официально. А замечания по поводу того, что Хартия является «объявлением свобод» и так далее, относятся скорее к Клятве охотников, но это уже иная история.

Литература

- Завьялова 2016 – Завьялова О.Ю. Система и понятие джаму у манден (Гвинея) по устным источникам // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. № 3. С. 101–115.
- Hampâté Bâ 1992 – *Hampâté Bâ, Amadou*. Amkoullel, l'enfant peul: mémoires. Paris: Actes Sud, 1992. 534 p.
- Kouyaté 2015 – *Kouyaté M.* La variabilité dans quatre versions de l'épopée mandingue: Ph.D. Thesis. Bordeaux: Université Michel de Montaigne, 2015.
- Niane 2012 – *Niane D.T.* Les sources africaines des droits fondamentaux: Redécouvrir la charte du Mandé. Nourrir le monde, la parole aux citoyens // Les sources africaines des droits fondamentaux: redécouvrir la Charte du Mandé (XIII^e siècle). URL: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01081635/document> (дата обращения 4 апр. 2021).

References

- Hampâté Bâ, A. (1992), *Amkoullel, l'enfant peul: mémoires*, Actes Sud, Paris, France.
- Kouyaté, M. (2015), *La variabilité dans quatre versions de l'épopée mandingue*, Ph.D. Thesis, Université Michel de Montaigne, Bordeaux, France.
- Niane, D.T. (2012), "Les sources africaines des droits fondamentaux: Redécouvrir la charte du Mandé. Nourrir le monde, la parole aux citoyens", in *Les sources africaines des droits fondamentaux: redécouvrir la Charte du Mandé (XIII^e siècle)*, Nantes, France, Nov 2012, available at: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01081635/document> (Accessed 4 Apr. 2021).

Zavyalova, O.Yu. (2016), "The system and concept of Dynamu from (Guinea) Based on oral sources", *Bulletin of St. Petersburg University, Series 13. Oriental studies. African studies*, vol. 3, pp. 101–115.

Информация об авторе

Ольга Ю. Завьялова, кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 11; jontan@mail.ru

Information about the author

Olga Yu. Zavyalova, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; bld. 11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034; jontan@mail.ru

Фольклор сарт-калмыков Киргизии: тексты и аудиозаписи

Босха Х. Борлыкова

*Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова,
Элиста, Россия, borlboskha@mail.ru*

Бадма В. Меняев

*Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова,
Элиста, Россия, bteuаev@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена текстам и аудиозаписям сарт-калмыцкого фольклора. Сарт-калмыки относятся к числу наименее изученных монгольских народов, проживающих в населенных пунктах Киргизии. Первые образцы устного народного творчества сарт-калмыков можно найти в рукописях российского монголоведа А.В. Бурдукова 1929 г., а также в записях К.Э. Эрендженова 1933 г., опубликованных в газете «Улан хальмг» («Красный калмык») (1935). Важнейшими источниками для исследования сарт-калмыцкого фольклора являются фонды Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН и Научного архива Калмыцкого научного центра РАН (КалмНЦ РАН), где хранятся рукописи с текстами эпоса «Джангар», исторического предания «Зюнгар хан» («Джунгарский хан»), небылиц, песен, пословиц и др. В фонде 16, опись 1 Научного архива КалмНЦ РАН хранятся экспедиционные записи сарт-калмыцкого фольклора на магнитных лентах, собранные сотрудниками отдела фольклора Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории А.Ш. Кичиковым (1979), Б.Б. Оконовым (1979), Т.Б. Бадмаевой (1979). В последнее двадцатилетие российскими и зарубежными исследователями проведен ряд важных научных экспедиций в места проживания сарт-калмыков с целью сбора нового полевого материала. Экскурс в историю собирания и публикации сарт-калмыцкого фольклора позволил установить, что тексты и аудио-, видеозаписи российских ученых представляют собой ценные источники по изучению фольклорной традиции сарт-калмыков XX–XXI вв.

Ключевые слова: сарт-калмыцкий фольклор, Джунгарское ханство, ойраты, А.В. Бурдуков, рукописи, аудиозаписи, тексты

Для цитирования: Борлыкова Б.Х., Меньяев Б.В. Фольклор сарт-калмыков Киргизии: тексты и аудиозаписи // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 42–55. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-42-55

Folklore of Sart-Kalmyk of Kyrgyzia: texts and audio records

Boskha Kh. Borlykova

*Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov,
Elista, Russia, borlboskha@mail.ru*

Badma V. Menyayev

*Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov,
Elista, Russia, bmenyayev@mail.ru*

Abstract. The article is devoted to the texts and audio records of the Sart-Kalmyk folklore. The Sart-Kalmyks are among the least studied Mongolian peoples living in the settlements of Kyrgyzstan. The first examples of oral folk art of the Sart-Kalmyks can be found in the manuscripts written by the Russian Mongolian scholar A.V. Burdukovin 1929, as well as in the notes made by K.E. Erendzhenovin 1933 and published in the newspaper “Ulan khalmg” (“Red Kalmyk”) in 1935. The most important sources for the study of Sart-Kalmyk folklore are the collections of the Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences and the Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (KalmSC RAS), where besides fables, songs and proverbs the manuscripts of the texts of the epic “Dzhangar”, the historical legend “Zyungar Khan” (“Dzungar Khan”) are kept. The fund № 16 of the Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences contains the inventory № 1 with expeditionary records of Sart-Kalmyk folklore on magnetic tapes collected by the researchers of the Folklore Department of the Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History A.Sh. Kichikov (1979), B.B. Okonov (1979), T.B. Badmaeva (1979). In the last twenty years, Russian and foreign researchers have carried out a number of important scientific expeditions to the places of permanent residence of the Sart-Kalmyks in order to collect new field material. A deeper look into the history of collecting and publishing Sart-Kalmyk folklore allows to conclude that the texts and audio (video) records made by Russian scientists are valuable sources for the study of the folklore tradition of the Sart-Kalmyks of the 20–21 centuries.

Keywords: Sart-Kalmyk folklore, Dzungar Khanate, Oirats, A.V. Burdukov, manuscripts, audio records texts

For citation: Borlykova, B.Kh. and Menyayev, B.V. (2022), "Folklore of Sart-Kalmyk of Kyrgyzia: texts and audio records", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 2, pp. 42–55, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-42-55

Сарт-калмыки – это относительно небольшая монголоязычная народность ойратского происхождения, компактно проживающая ныне в Ак-Суйском районе Иссык-Кульской области Киргизии, в населенных пунктах Чельпек, Бурма-Суу, Таш-Кыя, Бёрю-Баш, Каракол. В отличие от большинства монгольских народов, сарт-калмыки исповедуют ислам. В русских исторических документах они также известны как иссык-кульские или каракольские калмыки (калмаки). В настоящее время само название сарт-калмыков – *хальмгмс (хальмг) 'калмыки'* (по-киргизски *калмактар*). Во второй половине XIX – начале XX вв. сарт-калмыки себя называли *өөлд 'олёты', хар хальмг 'кара-калмаки'*¹, *хотн хальмг 'хотон-калмаки'*. В рукописи А.В. Бурдукова отмечено, что ближайшими родичами сарт-калмыков являются текесские олёты, а астраханские калмыки (волжские) и ойратские племена Синьцзяна и Западной Монголии родственны им только по языку и обычаям².

Этноним «сарт-калмыки» в русской литературе, по нашим сведениям, впервые встречается в приложении «Обзора Семиреченской области за 1885 год», когда в Иссык-Кульском уезде было два особых аула – аул сарт-калмыков (241 кибитка) и аул калмыков (139 кибиток)³. А.В. Бурдуков пишет, что русские в 1882 г. впервые записали олётов сарт-калмыками, после того как они отделились от своих сородичей на Хабхаках, до этого их «сарт-калмаками» не называли⁴. Киргизский исследователь Н.А. Мочоева считает, что название «сарт-калмак» изначально было дано окружающими тюркоязычными народами в качестве

¹ По сообщению С. Насынбатова (1925 г. р.), *кара-калмаки* – это калмыки, исповедующие буддизм. В настоящее время сарт-калмыки под названием *хар хальмг 'кара-калмаки'* (калмыки, которые не подверглись ассимиляционным процессам) подразумевают олётов Китая и калмыков России.

² *Бурдуков А.В.* Калмыки и сарт-калмаки // Архив востоковедов ИВР РАН. Фонд 165. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 3.

³ Ведомость о результатах переписи кибиток Семиреченской области в 1885 г. // Обзор Семиреченской области за 1885 год. Верный: Тип. Семиреч. обл. правления. С. 91.

⁴ *Бурдуков А.П.* Указ. соч. Л. 3.

прозвища, которое после закрепилось за данной этнической группой [Мочоева 2016, с. 14].

Составной компонент этнонима *sarpm* (санскр. *sārtha* ‘торговец’), видимо, является доказательством начавшегося еще в Джунгарии процесса этнического смешения ойратов с тюркоязычными сартами⁵. «*Калмак (калмык)* – это обозначение кочевых племен, которые не были обращены в ислам (арабское слово *kāfir* означает ‘неверный или немусульманский’)» [Kara 2012, p. 199].

Сарт-калмыки относятся к числу наименее изученных монгольских народов. До сих пор отсутствуют специальные научные работы, посвященные сарт-калмыкам, но имеется ряд обзорных статей об их языке, фольклоре, истории, этнографии и культуре: О. Курбанкулов (1926), А. Гагарин, Т. Меллер (1928), А.В. Бурдуков (1929, 1935), К.Э. Эрендженов (1935), Б.Б. Оконов (1962, 1972), Д.А. Сусеева (1973), У.-Ж.Ш. Дондуков (1975), Э.Р. Тенишев (1976), Д.А. Павлов (1990), И.Б. Молдобаев (1992), Ш. Осмонов (1996), Санжыра (1997), Т.С. Есенова (2004), Н.Н. Убушаев (2006), Ш. Эгембердиев (2006), Т.Г. Басангова (2011), Б.Х. Борлыкова, Б.В. Меняев (2015, 2020, 2021) и др.

В 1903 г. подполковник генерального штаба Туркестанского военного округа Д.Я. Фёдоров⁶, описывая Илийский край, отмечает, что в составе зурган сомонов олётов, кочующих по берегам р. Текес, имеются сарт-калмыки, исповедующие ислам. Согласно документам Центрального государственного архива Республики Казахстан, калмыки в 1883 г. переселились обратно на территорию Китая (Текес), всего осталось 112 семей калмыков-олётов близ г. Каракол. Российские власти не препятствовали возвращению их в Китай при условии уплаты податей⁷.

В 1928 г. Общество изучения Урала, Сибири и Дальнего Востока командировало в Каракольский кантон А.Д. Гагарина, Т.И. Меллера и переводчика К.Д. Хаджихаунова. Цель их поездки – ознакомление с сарт-калмыками в этно-бытовом и медико-санитарном отношении. Численность сарт-калмыков, по данным Кирстатуправления, на тот момент составляла 2598 человек (из них мужчин – 1335, женщин – 1263). Сотрудники Общества отмечают, что *«письменности своей сарт-калмаки не имеют. По-русски мало кто говорит, писать умеют единицы. По-киргизски говорят все без исключения»* [Гагарин, Меллер 1928, с. 186–187].

⁵ Сарты – все оседлые тюркские и иранские (узбекские, уйгурские и таджикские) группы Туркестана.

⁶ Фёдоров Д.Я. Опыт военно-статистического описания Илийского края. Ташкент: Изд. Штаба Туркестанского военного округа, 1903. Ч. 1. С. 263.

⁷ ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4876. Л. 71 об.

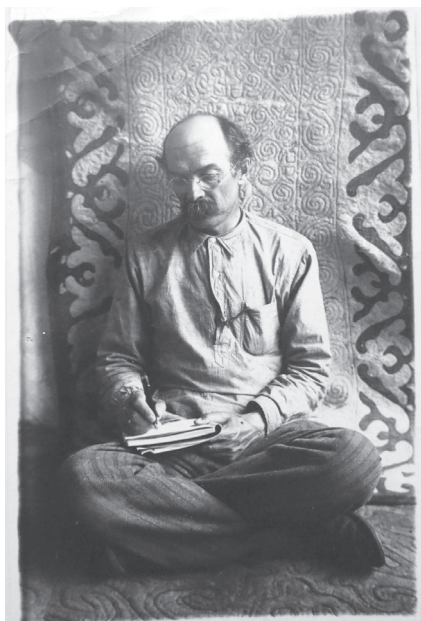


Рис. 1. А.В. Бурдуков, с. Чельпек, 1929 г. Фото из личного архива М.Т. Исламова

В этом же году у сарт-калмыков с лингвистической экспедицией побывал известный тюрколог, составитель «Киргизско-русского словаря» К.К. Юдахин. Им было выполнено более 20 фотоснимков, отражающих быт, одежду сарт-калмыков с. Бёрю-Баш и г. Каракол⁸.

В научный оборот сарт-калмыков ввел известный монголовед А.В. Бурдуков в 1929 г. Именно благодаря его трудам российское востоковедение пополнилось новыми данными о сарт-калмыках. Исключительная заслуга А.В. Бурдукова в том, что он записал большое количество образцов устного народного творчества (сарт-калмыцкая версия эпоса «Джангар», сказание «Зюнгар-хан», сказки, рассказы, песни, благопо-

желания, загадки, пословицы, поговорки и др.), что является на сегодняшний день ценным источником в изучении истории, языка и фольклора сарт-калмыков. В эти годы «сарт-калмыцкий язык стал употребляться только в домашнем быту, а киргизский язык стал общеупотребительным». К сожалению, утрата родного языка стала препятствием для межпоколенной передачи сарт-калмыцкой фольклорной традиции.

Рукопись сарт-калмыцкой версии эпоса «Джангар», записанная в 1929 г. А.В. Бурдуковым от былинщика Бакхи Сарпекова (1872 г. р.), хранится в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН в фонде 165, опись 1, ед. хр. 14. Запись была произведена А.В. Бурдуковым по поручению Академии наук СССР. Черновой вариант рукописи «Джангар» представлен в форме тетради, скрепленной скобой. Бумага плотная, желтоватая. Чернила синего цвета. Рукопись выведена размашистым почерком.

⁸ См. сайт Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН: <http://collection.kunstkamera.ru> (дата обращения 01.07.2022).

Калмыцкий текст записан латиницей. Текстом занято 13 листов (без оборота). На первом листе указаны шифр и название рукописи («Zäñyāg»). В нижнем поле первого листа есть глоссы почерком писца – толкование слова *zid* – копьё, на втором листе – *mānās* – кирг. Между строками имеются исследовательские пометы, переводы слов, написанные карандашом. В этом же деле имеются два беловых списка, переписанных латиницей и кириллицей, а также рукописный и машинописный переводы эпоса на русский язык. Машинописный текст эпоса на языке-оригинале и перевод на русский язык Т.А. Бурдуковой хранится в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН (ранее – КИГИ РАН) в фонде 5, опись 1, ед. хр. 6.

Сарт-калмыцкий текст героического эпоса «Джангар», записанный А.В. Бурдуковым, является «осколком» традиционных песен Джангариады, состоящим из разрозненных микросюжетов. Песнь состоит в основном из фрагментов: если не трех самостоятельных песен, то двух, не имеющих зачина. В композиционном плане, если не учитывать отсутствие общего пролога и прозаическую форму изложения, исследуемая песнь имеет сходство с главами синьцзян-ойратской («Хар Тевгт хаани бөлг» 'Песнь о хане Хан Тевгту') и монгольской («Джангар», 1926) версий эпоса «Джангар». Сюжеты песен посвящены описанию борьбы героев с врагами-мангасами. В сарт-калмыцкой версии эпоса мотив захвата нутука (нападение мангаса на нутук героя), скакуна Бурхан Зерде и мотив ультиматума создают конфликтную ситуацию, которые повлекли за собой героические подвиги героев (Джангара, Эр Хонгора). Рассматриваемый текст «Джангара» с подстрочным переводом опубликован авторами статьи в периодическом издании ИВР РАН *Mongolica* [Меняев, Борлыкова 2021, с. 85–93].

Важнейшим источником для изучения сарт-калмыцкого фольклора является дело № 1 из фонда № 21 (опись № 1) Научного архива КалмНИЦ РАН, в котором представлены «Семьдесят небылиц» («Далн худулчи»), «Зюнгар хан» 'Джунгарский хан' («Зүнһар хан»), пословицы, загадки, песни и др. Рукопись А.В. Бурдукова представлена в форме тетради, прошитой нитью. Сохранность рукописи: листы желтоватые, текст еле виден. Порядок листов в рукописи не нарушен (1–100 л.). Образцы сарт-калмыцкого фольклора записаны черными чернилами на кириллице с учетом языковых особенностей сарт-калмыцкого языка (фонетические, морфологические, лексические).

Особый интерес вызывает историческое предание «Зюнгар хан», в котором отражены события, относящиеся к периоду, предшествующему гибели Джунгарского ханства. В начале предания «Зюнгар хан» повествуется о том, что у джунгарского хана было

три сына: Шуна, Галдамба и Мокуш. Однажды Галдамба, охотясь у реки Текес, встретил молодца из своего нутука, который по силе и уму превосходил его в три раза. Молодец помог Галдамбе достать яблоки с вершины горы Дором. Галдамба, заполучив яблоки, перерезав ему аркан, сбросил молодца с горы. Галдамба с яблоками возвращается в родные кочевья. Из олётского предания, зафиксированного в Синьцзяне, известно, что яблоки нужны были Галдамбе для изготовления лекарства от заразной болезни, которой болел его народ⁹.

Во второй части сарт-калмыцкого предания «Зюнгар хан» Галдамба, выкрыв у отца острый напильник для точки наконечников стрел, переделал его в наконечники стрел, за это он был жестоко наказан. Хан приказал вырезать ему хрящи из лопаток. Дальше в предании говорится о том, что к джунгарскому хану прибывает китайский посол с железным луком в подарок. Взамен он просит у хана три вещи, которые просил китайский император: 1) щепотку земли с горы *Дором ула*, 2) три волоса из косы ханши, 3) что-то от младшего сына. Помощник хана (*шинжч* 'наблюдатель') советует ему ничего не давать и убить китайского посла:

Дорм ууласн нег чимж шора өгхитн, нутгинтн кишг одна; хатнаннь ораһиннь гижгэс нурвн кылһс өгэд оркхла, хаана кишг йовад одна; баһ көвүнә юм өгхитн хан төртн одна [Если отдадите щепотку земли с горы Дором ула, то уйдет счастье страны; если отдадите три волоса из косы ханши, то уйдет счастье хана; если отдадите что-то от младшего сына, то лишитесь ханской власти].

Джунгарский хан, чтобы не опорочить свое имя, отдает послу все, что просил китайский император.

В заключительной части предания «Зюнгар хан» повествуется о том, что китайский посол объясняет своему хану, что Джунгарское ханство нападением невозможно завоевать, оно рухнет лишь тогда, когда начнутся междоусобицы внутри страны. В конце предания приводится легенда о пегой двухлетке, известная также дербетам Западной Монголии [Бурдуков 1935, с. 78]. Согласно легенде, пегая двухлетка с горящим хворостом¹⁰ на спине так напугала народ Джунгарии, что тот разбежался в разные стороны.

⁹ Белгин Ц. Түхийн домог [Исторические предания] // Моңһл күрэ шээнә моңһл үндстнә сойл-түүкин материал. II [Материалы по истории и культуре монголов уезда Монгол курэ]. Урмч: Шинжэнгин ардын кевллин хора, 2014. С. 21.

¹⁰ Согласно дербетской легенде, это были горящие угли, которые сыпались из пригоревших мешков, навьюченных на пегую двухлетку.

Мокуш нойон уехал к родным по материнской линии. А Шуно батыр с приближенными, вырвавшись из китайского окружения, бежит на Волгу.

В предании «Зюнгар хан» все лица являются реальными историческими фигурами (Галдамба – Галдама (1637–1667), сын хошутского Очирту Цецен хана, Шуно батыр – Лоузанг Шуна (~1672–1732), сын джунгарского хун-тайджи Цеван Рабтана, Мокуш – Цеван Даши (1738 г. р.), младший сын Галдан Церена, внук Цеван Рабтана), относящимися к разным периодам ойратской истории. Ойраты мечтали, чтобы эти герои стали правителями страны.

В 1930–1940-е гг. у сарт-калмыков возник повышенный интерес к своей культуре, в частности к изучению языка. Они ставят вопрос о преподавании калмыцкого языка. В 1933 г. Калмыцкий областной комитет КПСС по просьбе сарт-калмыков направил в Киргизию Р.Л. Дедееву и К. Эрендженова в целях обучения калмыцкому языку в школах. В это время К. Эрендженов собрал значительный материал по сарт-калмыцкому фольклору. Некоторые образцы (небылицы «Далан хойр худл» («Семьдесят две небылицы»), песни «Саглр-саглр моднд...» («На ветвистом дереве»), «Зах Жирһлңгин экнэһнь» («У истоков крайнего Джиргалана»), «Бичкн кер мөрнь» («Маленький гнедой конь»), «Шилвлзгсн кеернь» («Резвый гнедой»), «Күрмтэн экн шилд» («У подножия горы Кюргенды»), «Бумбржан» (Бумбуржан), две пословицы, одна триада (три белых) и четыре четвериады (четыре красных, четыре темных, четыре желаний, четыре нетерпеливых), собранные им в селе Чельпек от информантов Мандлаха Нурбаева (1875 г. р.), Вали Элбеева, Ахмеда Алиева, были опубликованы в 1936 г. в газете «Улан хальмг» («Красный калмык»), после были перепечатаны в книге «Берегущий огонь. Народный поэт Калмыкии К.Э. Эрендженов» (2013). Из записей Эрендженова привлекает внимание «Семьдесят две небылицы». Напомним, что первый вариант сарт-калмыцких небылиц под названием «Далн худлч» («Семьдесят небылиц») имеется в рукописи А.В. Бурдукова, хранящейся в Научном архиве КалмНЦ РАН (фонд 21, опись 1, ед. хр. 21). Жанр небылиц является распространенным среди кочевых народов Центральной Азии. Общая характеристика песен из материалов, собранных К. Эрендженовым, уже приводилась Б.Х. Борлыковой ранее¹¹. Большинство из этих песен имеют варианты в песенном фольклоре олётов Текеса,

¹¹ Борлыкова Б.Х. О песнях каракольских калмыков, записанных народным поэтом Калмыкии Константином Эрендженовым // Вестник Исык-Кульского университета. 2015. Т. 40. Ч. 1. С. 235–237.

что свидетельствует об общности сарт-калмыцкого и олётского фольклорного фонда.

Великая Отечественная война и тринадцатилетняя депортация волжских калмыков стали причиной перерыва в собирании и публикации сарт-калмыцкого фольклора. Начиная с 1960-х гг. возобновились научные экспедиции, командировки калмыцких ученых и преподавателей калмыцкого языка в Киргизию (А.Ш. Кичиков (1964), Т.Б. Бадмаева (1979), Б.Б. Оконов (1979), Д.А. Павлов (1982) и др.). Экспедиции были организованы Калмыцким научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории (КНИИЯЛИ). Полевые материалы были записаны на катушечные магнитофоны с 4, 9 и 19 скоростями. На сегодняшний день все фонозаписи сарт-калмыцкого фольклора, хранящиеся в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН¹², оцифрованы Б.Х. Борлыковой на современные электронные носители. Оцифрованные фонозаписи в настоящее время дают исследователям богатый материал для изучения языка, фольклора, музыки и культуры сарт-калмыков. Они передают звуковую атмосферу во время записи информанта (в некоторых случаях сарт-калмыцкую вечеринку *нар* букв. 'пир'; разговоры во время действия, компоненты звукового ряда), а также звуковую сторону речи (звукопроизношение, фонематическое восприятие, голос, темп, тембр, ритм, интонационную выразительность, мелодию и др.). Необходимо отметить, что не все оцифрованные фонозаписи опубликованы.

А.Ш. Кичиков в 1964 г. после поездки к сарт-калмыкам опубликовал небольшую статью о сарт-калмыках «Хар холын хальмгуд» («Каракольские калмыки») в газете «Хальмг үнн» («Калмыцкая правда»)¹³. В статье приводятся короткие примеры из сарт-калмыцкого фольклора – это лирические песни «Ахнр-дүүнртэн дуулсн дун» («Песня, посвященная братьям и сестрам»), «Өргө йөрэсн дун» («Песня-благопожелание дому»), «Цертг одсн көвүнэ дун» («Песня юноши, служащего в армии»), «Бумбржан» («Бумбрджан»), отрывки из эпоса «Джангар».

Результатом второй поездки А.Ш. Кичикова в 1972 г. являются фонозаписи на магнитных лентах № 142 (133) (отрывок из эпоса «Джангар»), № 143 (134) (отрывок из эпоса «Джангар», устные рассказы о топонимике местности Текес в Китае). Некоторые образцы сарт-калмыцкого фольклора опубликованы А.Ш. Кичиковым в книге «Үгин туск үг» («Слово о словах», 1979).

¹² НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Магн. лента 142 (133).

¹³ Кичиков А.Ш. Хар холын хальмгуд // Хальмг үнн. 1964. 18 августа. С. 3–4.

В 1973 г. Э.Р. Тенишев посетил чельпекских калмыков и записал ряд образцов фольклора для исследования сарт-калмыцкого языка. В статье «О языке калмыков Иссык-Куля» (1976) он приводит несколько отрывков из сарт-калмыцких песен. Особое внимание привлекает отрывок из исторической песни о Мокуш нойоне [Тенишев 1976, с. 87].

<i>Моңи тахта жора бор мөрнлэ</i> <i>Мосн даваһар давхла,</i> <i>Моңи¹⁴ (мөөлр) хамрта</i> <i>Мөөкилэ...</i> (Записано Э.Р. Тенишевым от А. Казакпаева 23 июля 1973 г.)	Серый иноходец с серебряной подковой Переходит перевал Мосун-Дава ¹⁵ . Тупоносый Мокуш-ла (перевод наш).
---	---

Варианты данной песни встречаются в предании «Зюнгар хан» (*Мөөлүр хамрта Мөкиш* / Тупоносый Мокуш / *Мосн даваһар давж* / Перешел перевал Мосун-Дава [стр. 10])¹⁶, в аудиозаписи 1979 г. Б.Б. Оконова¹⁷, а также в песенном фольклоре калмыков России и ойратов Синьцзяна¹⁸. Песня о Мокуш нойоне, также как и предание «Зюнгар хан», посвящена трагическим событиям последних лет существования Джунгарского ханства. Из истории известно, что после смерти Галдан Церена в 1745 г. в Джунгарии началась смута. Ханская власть переходит несколько раз от одного претендента к другому. Старший сын Галдан Церена, рожденный от наложницы, Лама-Дорджи, в 1749 г. захватив власть, убивает законных наследников, своих сводных братьев Цеван Дорджи и Цеван Даши (второе его имя *Мөөкиш* ‘Мокуш’). По преданиям олётов Текеса, Цеван Даши выжил, его выходили лекари, и он через перевал Мосун-Дава бежал в Конгурей (ныне территория Хакасии).

В 1975 г. бурятский исследователь У.-Ж.Ш. Дондуков, исследуя язык иссык-кульских калмыков, собрал фольклорные образцы в селах Чельпек, Бюрю-Баш, Таш-Кыя, городе Пржевальск (Каракол). Шесть текстов лирических песен («Чоглур-чоглур моднд» («На ветвистом дереве»), «Ээжирм-аавирм бээхд» («При жизни

¹⁴ Правильно будет *мөөлр хамрта* ‘с тупым носом’.

¹⁵ *Мосн дава* – букв. ‘Ледяной перевал’.

¹⁶ Зюнгар хан // НА КалмНЦ РАН. Ф. 21. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 10.

¹⁷ НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Магн. ленты 226 (217), 227 (218), 229 (220).

¹⁸ *Меняев Б.В.* Фольклор сарт-калмыков Киргизии в современных записях // Живая старина. 2021. № 1 (109). С. 18–19.

родителей»), «Ард үлдсн ах-дүүнр» («Оставшиеся позади братья и сестры»), «Дурн бээнэ» («Есть желание»), «Көк торһн көнжл» («Синее шелковое одеяло»)) в качестве лексического материала он опубликовал в статье «О некоторых языковых особенностях исык-кульских калмыков» [Дондуков 1975, с. 230–231].

В 1979 г. Б.Б. Оконов в фольклорной экспедиции записал на катушечный магнитофон (магнитные ленты № 226 (217) – № 230 (221)) более ста сарт-калмыцких фольклорных произведений, в том числе песни («Мөңгн тахта жора бор» («Сивый иноходец с серебряной подковой»), «Бөглөр, бөглөр моднднь» («В глухом лесу»), «Бориһн тохита» («Оседлайте сивого») и др.), инструментальные наигрыши на товшуре («Сэврдн» («Саврдинг»), «Жора хара» («Черный иноходец»), «Доһлң шаазһа» («Хромая сорока») и др.), прозаические произведения («Легенда о пяти казахах», сказка «Рыжий силач»). Кроме того, им записаны татарские, киргизские песни и мелодии в исполнении сарт-калмыков.

В этом же году калмыцкий искусствовед Т.Б. Бадмаева, побывав в экспедиции у сарт-калмыков, записала их танцевальный фольклор, который во многом схож с фольклором ойратов Синьцзяна. В книге Т.Б. Бадмаевой дается подробное описание сарт-калмыцких танцев («Сэврдн»¹⁹ («Саврдинг»), «Шивэ сэврдн» («Сибинский саврдинг»)²⁰, «Жора хара» («Черный иноходец»), «Доһлң шаазһа» (Хромая сорока)) [Бадмаева 1992]. Мелодии к ним были расшифрованы на ноты музыковедом В.К. Шивляновой. Фотографии движений танцев, сделанные Т.Б. Бадмаевой, в настоящее время хранятся в Научном архиве КИГИ РАН (ныне КалмНЦ РАН).

В июне 1999 г. венгерский ученый Д. Кара во время двухмесячной экспедиции по Средней Азии записал в с. Чельпек речь и образцы фольклора сарт-калмыков. По результатам экспедиции исследователь опубликовал краткий очерк «Сарт-калмыки – калмыки Исык-Куля» [Кара 2012]. В очерке описывается быт, этнография, культура и язык сарт-калмыков. Выявлены фонетические и лексические особенности сарт-калмыцкого языка.

На сегодняшний день «сарт-калмыцкий язык относится к числу исчезающих монгольских языков, носителей практически не осталось, а на речь тех, кто немного помнит язык, большое

¹⁹ Название танца происходит от слова *сээвр* – «нечистокровный иноходец, сбивающийся на обычную рысь».

²⁰ Сибо (в русской литературе – сибинцы) – народ в Китае, входящий в 55 официально признанных национальных меньшинств страны. Проживают в Ляонине и на северо-западе Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая.



Рис. 2. Встреча калмыцких ученых с семьей Бейшебая Ахметова, с. Бёрю-Баш, июль 2021 г. Фото Б.В. Меняева

влияние оказывает доминирующий киргизский»²¹. Примечательно то, что в последние годы сарт-калмыки стали вновь объектом внимания российских и зарубежных исследователей. Были проведены научные экспедиции Б.В. Меняевым в 2009, 2012, 2015, 2017 гг., Т. Тёрмёнке в 2012 г., Б.З. Нанзатовым, М.М. Содномпиловой в 2013 г., Н.В. Балиновой, В.Н. Хониновым в 2014 г., А. Алимой, Д. Мягмарсуреном и др. в 2017 г., Б.Х. Борлыковой, Б.В. Меняевым, Т.В. Басановой в 2021 г. и др. Аудио- и видеозаписи, зафиксированные современными исследователями, обогатили фонд сарт-калмыцкого фольклора новыми образцами преданий, песен, благопожеланий, пословиц, загадок и др., а также изменили представления исследователей о сарт-калмыцком фольклоре как научном объекте.

Таким образом, материалы, собранные в разные годы А.В. Бурдуковым, К.Э. Эрендженовым, А.Ш. Кичиковым, Т.Б. Бадмаевой, Б.Б. Оконовым, Д.А. Павловым и современными исследователями, являются ценным источником не только для изучения развития и угасания фольклора сарт-калмыков, но и для исследования языка, культуры, быта, обрядов данного народа в сравнительно-сопоставительном аспекте с другими монгольскими и тюркскими народами. В дальнейшем предстоит более полное и всестороннее исследование устного народного творчества сарт-калмыков.

²¹ Борлыкова Б.Х., Меняев Б.В. О некоторых фонетических особенностях сарт-калмыцкого языка // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 2020. Т. 79. № 4. С. 58–66.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-012-00537 А «Лингвофольклорное и историко-культурное наследие сарт-калмыков Кыргызстана глазами российских ученых: история и современность (по архивным и полевым материалам)».

Acknowledgments

The reported study was funded by RFBR, project number № 20-012-00537 A “Language, folklore, historical and cultural heritage of Sart-Kalmyks in Kyrgyzstan from the perspective of Russian researchers: historical background and current situation (on basis of archive and field materials)”.

Литература

- Бадмаева 1992 – *Бадмаева Т.Б.* Калмыцкие танцы и их терминология. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 1992. 96 с.
- Бурдуков 1935 – *Бурдуков А.В.* Каракольские калмыки (сарт-калмаки) // Советская этнография. 1935. № 6. С. 47–79.
- Гагарин, Меллер 1928 – *Гагарин А., Меллер Т.* Сарт-калмаки // Северная Азия. 1928. № 5–6. С. 186–188.
- Дондуков 1975 – *Дондуков У.-Ж.Ш.* О некоторых языковых особенностях иссык-кульских калмыков // Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 2. Серия лингвистики. М.: Наука, 1975. С. 216–233.
- Меняев, Борлыкова 2021 – *Меняев Б.В., Борлыкова Б.Х.* Из истории записи сарт-калмыцкой версии эпоса «Джангар» // Mongolica. 2021. № 1. Т. 24. С. 85–93.
- Мочоева 2016 – *Мочоева Н.А.* Род сүсө и его потомки (Иссык-Кульские калмыки). Бишкек: Калем, 2016. 94 с.
- Тенишев 1976 – *Тенишев Э.Р.* О языке калмыков Иссык-Куля // Вопросы языкознания. 1976. № 1. С. 82–87.
- Kara 2012 – *Kara D.* Sart-Kalmyk – Kalmyks of Ysyk-Köl (Karakol, Kirghizstan) // Oirad and Kalmyk Linguistic Essays. 2012. No. 11. P. 197–210.

References

- Badmaeva, T.B. (1992), *Kalmytskie tantsy i ih terminologiya* [Kalmyk dances and their terminology], Kalmytskoye knizhnoye izdatel'stvo, Elista, Russia.
- Burdukov, A.V. (1935), “Karakol Kalmyks (Sart-Kalmaks)”, *Sovetskaya etnografiya*, no. 6, pp. 47–79.

- Dondukov, U.-Zh.Sh. (1975), "Some linguistic features of the Issyk-Kul Kalmyks", *Problemy altaistiki i mongolovedeniya*, Vol. 2. *Seriya lingvistiki* [Problems of Altaistics and Mongolian studies. Issue. 2. A series of linguistics]. Nauka, Moscow, Russia, pp. 216–233.
- Gagarin, A. and Meller, T. (1928), "Sart-Kalmyks", *Severnaya Aziya*, no. 5–6, pp. 186–188.
- Kara, D. (2012), "Sart-Kalmyk – Kalmyks of Ysyk-Köl (Karakol, Kirghizstan)", *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays*, no. 11, pp. 197–210.
- Menyaev, B.V. and Borlykova, B.Kh. (2021), "From the history of the recording of the Sart-Kalmyk version of epic 'Jangar' ", *Mongolica*, vol. 24, no. 1, pp. 85–93.
- Mochoeva, N.A. (2016), *Rod syso i ego potomki (Issyk-Kul'skie kalmyki)* [Clan syso and its descendants (Issyk-Kul Kalmyks)], Kalem, Bishkek, Kyrgyzstan.
- Tenishev, E.R. (1976), "About the language of the Kalmyks of Issyk-Kul", *Voprosy yazykoznaniya*, no. 1, pp. 82–87.

Информация об авторах

Босха Х. Борлыкова, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста, Республика Калмыкия, Россия; 358000, Россия, Республика Калмыкия, г. Элиста, ул. Пушкина, д. 11; borlboskha@mail.ru

Бадма В. Меньяев, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста, Республика Калмыкия, Россия; 358000, Россия, Республика Калмыкия, г. Элиста, ул. Пушкина, д. 11; bmeyayev@mail.ru

Information about the authors

Boskha Kh. Borlykova, Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov, Elista, Republic of Kalmykia, Russia; bld. 11, Pushkin St., Elista, Republic of Kalmykia, Russia, 358000; borlboskha@mail.ru

Badma V. Menyaev, Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov, Elista, Republic of Kalmykia, Russia; bld. 11, Pushkin St., Elista, Republic of Kalmykia, Russia, 358000; bmeyayev@mail.ru

Бытование башкирских народных такмаков в постфольклорном пространстве

Айгуль М. Хакимьянова

*Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы
Уфимского федерального исследовательского центра РАН,
Уфа, Россия, aihakim@bk.ru*

Аннотация. В статье рассматривается современное состояние жанра башкирского такмака. В контексте разнообразных социальных явлений описываются характерные черты его современной фольклорной динамики: такмаки не только сохраняют традиционные для них темы и ситуации исполнения, но и изменяются в ответ на социальные трансформации. Благодаря конкурсам исполнителей такмаков, проводимым в Республике Башкортостан, в дополнение к ранее бытующим сочиняются все новые и новые куплеты. Их отличает необыкновенная широта тематики, непосредственная ориентация на реальную жизненную ситуацию и принципиально оценочный, эмоционально-сатирический характер содержания: новые такмаки сочиняются о пандемии ковида, самоизоляции, сложностях дистанционного обучения, гомосексуальных отношениях и росте цен на продукты. В постфольклорном пространстве такмаки бытуют и распространяются не только устно, но и письменно, в их распространении большую роль играют фольклорные ансамбли и самодеятельные коллективы. Размещение текстов традиционных такмаков в сети Интернет также представляет собой не только архивацию, но и активный коммуникативный процесс порождения и социальной трансмиссии такмака.

Ключевые слова: башкирский фольклор, жанр, такмак, современность, экспедиция, распространение

Для цитирования: Хакимьянова А.М. Бытование башкирских народных такмаков в постфольклорном пространстве // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 56–72. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-56-72

Existence of Bashkir folk takmaks in the post-folk space

Aigul M. Khakimyanova

*Order of the Badge of Honor Institute of History, Language and Literature
of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences,
Ufa, Russia, aihakim@bk.ru*

Abstract. The article examines the current state of the Bashkir folk takmaks. The specificity of this genre as a fact of folklore dynamics is revealed: takmaks occupy a stable position and successfully evolve. Thanks to various competitions of takmak performers held in the republic, in addition to the previously existing ones, more and more new couplets are being composed. They are distinguished by an extraordinary breadth of topics, a direct orientation towards a real-life situation and a fundamentally evaluative nature of the content. In the light of recent events, new takmaks are being written on the topic of a pandemic, covid 19, self-isolation, distance learning for children, etc. If earlier takmaks were created and performed mainly by young people, now the bearers of the genre are elderly and middle-aged people. In the post-folklore space, takmaks exist and are distributed not only orally, but also in writing, in the dissemination of which folklore ensembles and amateur groups play an important role. Placing the texts of traditional takmaks on the Internet is also a process not only of archiving, but also of being and popularization with the help of Internet technologies.

Keywords: Bashkir folklore, genre, takmak, modernity, expedition, dissemination.

For citation: Khakimyanova, A.M. (2022), "Existence of Bashkir folk takmaks in the post-folk space", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 2, pp. 56–72, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-56-72

Такмак занимает особое место в системе жанров башкирского фольклора. Он представляет собой четырех-, реже трехстрочную ритмическую припевку, основанную на бодрой плясовой мелодии, часто остро сатирического, шуточного характера. Такмак – это разновидность кыска кәй (скорой песни), об особенностях которой А.И. Харисов пишет следующее: «Такмак – прежде всего плясовая песня, вернее, припевка к пляскам, поэтому и родилась она не как песенный жанр, а как речитативно-припевный. Не случайно в народе говорят не “петь такмак” (“такмак йырлау”), а “припевать такмак”, дословно “сказать такмак” (“такмак әйтеү”)» [Харисов 1973, с. 138–139]. От других разновидностей скорых песен такмаки отличаются тем, что могут сопровождать

различные игры, свадебные и другие обряды. Они исполняются по-разному: индивидуально или коллективно, без сопровождения музыкальных инструментов или с музыкальным сопровождением, в виде чередования коллективного и сольного пения и в виде диалогического двухголосия. Исполнение такмаков часто дополняется ритмическими ударами пальцев с наперстками по ведру или металлическому подносу¹. Напевы такмаков однотипные, строящиеся на повторах простейших мелодических фраз и мотивов, политекстовые, т. е. на один и тот же напев можно сказывать множество такмаков-текстов. Термин *такмак* с небольшими фонетическими вариациями встречается у ряда тюркских народов (шорцев, казахов, хакасов, кумыков, чувашей и татар) и служит для обозначения одного и того же жанра, традиционного для этих народов. По своей жанровой природе, манере исполнения и способам бытования такмаки близки к русской частушке.

Относительно происхождения жанра в фольклористике существует две точки зрения. По мнению А.И. Харисова, такмаки возникли во второй половине XIX в. путем присоединения плясовых мелодий с четверостишиями лирического содержания, которые впоследствии получили название «такмак»². Этой же точки зрения придерживается и музыковед М.П. Фоменков [Фоменков 1976, с. 81]. Несколько иная точка зрения у Б.С. Баимова, который считает, что «такмак возник не вдруг и не в прошлом веке, а как жанр имеет длительную историю формирования, генетические корни которого лежат в глубокой древности» [Баимов 2001, с. 12], и опирается на единодушное мнение ученых о тесной связи такмака с процессом пляски. «Такмак живет в соседстве с песней, рождается вместе с песней и в большинстве случаев формируется как жанр, сопровождающий индивидуальную или коллективную пляску, народные игры, разные комические сценки» [Киреев 1960, с. 35]. Танец, бесспорно, является одним из самых древних видов народного искусства. Об этом свидетельствуют многочисленные археологические и этнографические источники. Например, очень интересные сведения о древних башкирских плясках мы находим в письменных источниках, относящихся к XVIII в., в частности в трудах И.И. Лепехина, где дается подробное описание башкирских плясок, сопровождаемых *хамаклау* (речитативным исполнением

¹ Башкирское народное творчество: Песни и наигрыши / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Р.С. Сулейманов; отв. ред. Р.В. Сальманов, М.М. Сагитов. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1983. С. 22.

² Башкирское народное творчество. Т. 1 / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. А.И. Харисов. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1954. С. 6.

поэтического куплета)³. На древнее происхождение такмаков также указывают некоторые его поэтические особенности. Так, поэтический строй такмаков определяется традиционной строфой с 8–7-слоговыми структурами стихов. Такого рода стихи унаследованы от древней башкирской поэтической формы харнау (*harнау*) [Киреев (– это его псевдоним, печатался и как Киреев, и как Кирей Мэргэн) 1974; Салтыков 1974]. По мнению Б.С. Баимова, эти два жанра имеют много общего. «Сходство между ними не только в том, что оба жанра основаны на плясовой мелодии и сопровождаются танцевальными движениями, имеют одинаковый семисложный стих, но и в том, что и харнау, и такмак по своей композиционной форме являются своего рода обращением. Если ранний харнау – это обращение к духам, к мифическим существам <...> в виде такмака он превращается в обращение к конкретным фактам действительности, к реальным лицам» [Баимов 2001, с. 15]. О близости этих двух жанров говорит и то, что у некоторых тюркских народов, в частности у кумыков и шорцев, сарын-сарнау (фонетический вариант от слова «*harнау*») означает то же, что и *такмак*, и употребляется как его синоним [Аджиев 1979, с. 26]. Возникнув как плясовые куплеты, способ ритмизации в играх, обрядах и трудовой деятельности, такмак прошел длительный путь эволюции и к концу XIX в. стал одним из самых активных и популярных в народе жанров.

Впервые башкирский такмак вводится в научный оборот С.Г. Рыбаковым в 1894 г. – в статье «О народных песнях татар, башкир и тептярей» он упоминает о наличии у башкир, наряду с протяжными песнями, коротких плясовых песен – такмаков⁴. Первые записи такмаков на фонограф осуществлены в 1929–1931 гг. И.В. Салтыковым. Образцы такмаков можно найти в сборнике И.И. Покровского, выпущенного несколько раньше⁵. Более серьезное внимание изучению такмака начали уделять после Октябрьской революции, и первым исследователем, научно охарактеризовавшим его, стал А.Н. Киреев [Киреев 1950]. Он дает научное определение жанру, выявляет его идейно-эстетическое значение, показывает его место в системе жанров башкирского фольклора.

³ Лепехин И.И. Дневные записки путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 году. СПб.: При Имп. Акад. наук, 1802. Ч. 2. С. 112–113.

⁴ Рыбаков С.Г. О народных песнях татар, башкир и тептярей // Живая старина. 1894. Вып. 3–4. С. 329.

⁵ Покровский И.И. Сборник башкирских и татарских песен // Записки Оренбургского отдела императорского русского географического общества. 1870. Вып. 1. С. 151–229.

В конце 70-х – начале 80-х гг. XX в. исследованием такмаков занимались С.А. Галин, М.М. Сагитов, М.А. Мамбетов, которые отметили тематическое разнообразие жанра и указали на его художественные достоинства⁶. Более полный и всесторонний анализ жанра был сделан Б.С. Баимовым, рассмотревшим идейно-тематическое содержание такмаков на историческом фоне, выявившем генетические основы и внутрижанровые группы такмака и раскрывшем их особенности [Баимов 1993; Баимов 2001].

Такмаки отличаются широтой тематики и разнообразием функций. Исходя из того, где и в каких условиях такмаки создаются и исполняются, А.Н. Киреев выделяет три основные группы: 1) такмаки, сложившиеся и исполняющиеся в процессе пляски, – плясовые такмаки; 2) такмаки, создающиеся и функционирующие во время массовых игр, – игровые такмаки; 3) разные такмаки [Киреев 1950, с. 52]. Позже М.М. Сагитов выявляет еще одну группу – обрядовые (свадебные) такмаки [Сагитов 1968, с. 176]. Музыковед Р.С. Сулейманов предлагает следующую классификацию такмаков: плясовые такмаки, предназначенные для сопровождения индивидуальных или коллективных плясок; игровые такмаки, сопровождающие массовые игры; такмаки-тиррэтляу – особая группа плясовых такмаков, исполняемая «под язык»: на мелодию такмака пропеваются несмысловые частицы (*та-та-та, лэ-лэ-лэ*) или слова (*тиррэ-тирэ-тиррэ-тэм, эннэ гизер генэйем*⁷ и др.); шуточные такмаки, иначе «такмаки-смешинки», исполняемые с целью развеселить, рассмешить слушателей; обрядовые такмаки, функционирующие прежде всего на традиционной башкирской свадьбе [Сулейманов 2008, с. 223]. Б.С. Баимов подразделяет такмаки на следующие подвиды и поджанры: 1) плясовые такмаки, предназначенные для сопровождения индивидуальных или коллективных плясок; 2) игровые такмаки, сопровождающие массовые игры; 3) обрядовые такмаки, обслуживающие обрядовые ритуалы; 4) такмаки-айтыши, предназначенные для поэтического состязания (айтыш); 5) такмаки-ядкар, или такмаки-памятки; 6) сценические такмаки,

⁶ Башкирское народное творчество: Песни. Кн. 2 / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. С. Галин; отв. ред. К. Ахмедьянов. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1977. 296 с.; Башкирское народное творчество: Советский период. Кн. 1: Байты. Песни. Такмаки / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. М.М. Сагитов, М.А. Мамбетов. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1981. 392 с.

⁷ Непереводаемая игра слов, не имеющих семантического наполнения.

предназначенные для сценического исполнения; 7) такмаки-смешинки или небылицы – для поднятия настроения, создания веселой обстановки [Баимов 2001, с. 25].

Своеобразно бытование башкирских такмаков. С одной стороны, они, как никакой другой жанр, моментально откликаются на любое новое событие (случившееся в жизни как страны, так и отдельной деревни, села), фиксируют внимание на каких-то важных бытовых деталях, штрихах и дают оценку определенного исторического промежутка времени. С другой стороны, как только текст утрачивает свою актуальность, злободневность, он тут же заменяется другим [Хакимьянова 2019, с. 495].

Анализ экспедиционных материалов, собранных фольклористами Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН в последнее десятилетие, показывает, что, несмотря на значительное обеднение и сокращение жанрового состава фольклора и угасание некоторых жанров, такмаки занимают устойчивую позицию и по сей день активно бытуют. Если раньше исследователи отмечали, что такмаки создавались и исполнялись преимущественно молодежью [Галин 1993; Сагитов, Мамбетов 1981], то в настоящее время носителями жанра являются люди пожилого и среднего возраста. В их популяризации большую роль играют фольклорные ансамбли и самодеятельные коллективы. Современные башкирские такмаки бытуют и передаются не только устно, но и письменно. Письменный характер распространения и бытования жанра информанты связывают с трудностями в запоминании текстов – они это объясняют потерей памяти, 54% респондентов связывают это с какой-либо болезнью, 46% – с обилием информации. Очень часто информанты передают нам свои записи с текстами такмаков, которые, как правило, записывают из уст своих родителей, родственников или же односельчан. Так, например, в 2012 г. в дер. Асылгужино Кигинского района передали тетрадь с 80 текстами такмаков, записанных от Миндигалимовой Хамдуны Гарифьяновны (1930 г. р.); в 2018 г. в дер. Ахун Салаватского района мне в руки попала тетрадь с текстами 124 такмаков, записанных Яруллиной Н. К. (1951 г. р.) из уст своей матери Хановой Накии Халиловны (1924 г. р.); в 2017 г. – записи 83 такмаков, исполняемых Яндавлетовой Гайшой Аблясовной (1932 г. р.), уроженки дер. Буранбай Баймакского района РБ. В 2018 г. во время фольклорной экспедиции в Салаватский район фольклористам были переданы записи более 1000 такмаков, собранных в разные годы учителем башкирского языка и литературы, собирателем и хранителем народных знаний Зануфой Гайнетдиновной Гарифуллиной (1932 г. р.). Надо отметить, что обычно в репертуаре каждой такмачницы есть два-три

расхожих напева, на которые она по ситуации импровизирует тексты (но не напевы).

Репертуар такмаков на рубеже XX и XXI вв. заметно изменился. В записях практически отсутствуют такмаки о давних исторических реалиях – гражданской войне, коллективизации, индустриализации страны, о комсомоле, мало такмаков о Великой Отечественной войне. Основная масса современных такмаков связана с бытовой и любовной тематикой. Именно такмаки о любви во всех ее проявлениях (встреча, свидание, ревность, разлука, измена и т. д.) наиболее популярны сегодня:

Эйлэндерең һыу һибәләр	Палубу на пароходе
Пароход изәнәнә.	Часто моют, воду льют.
Ышанмағыз егеттәрҙең	Ой, не верьте вы егетам,
“Яратам” тигәнәнә.	Что твердят: «Люблю, люблю» ⁸ .

Откликаясь на бытовые события, современные такмаки комментируют социальную жизнь в многообразии ее явлений, в том числе и негативных. Например, такмаки сатирически повествуют о дурных поступках и пороках конкретных людей, высмеивая их за пьянство, жадность, лень и пр.

Бейек таузың баштарыңда	На горе, горе крутой
Үсеп ултыра миләш.	Рябина тонкая растет.
Танауыңды бик күтәрмә,	Ты ничуть меня не лучше,
Сортыңды белеп һойләш/	Говори, да знай свой сорт.

Кулымдағы йөзөгөмдөң	На руке моей колечко
Исемдәре Миңғата.	Имя его Мингата.
Авторитеты төшөп калған	Растерял авторитет,
Безҙең урамда ята.	На нашей улице валяется ⁹ .

⁸ Записано А.М. Хакимьяновой в 2009 г. от Алгазиной Киньябики Муллағалиевны (1935 г. р.), в дер. Атик Бурзянского района Республики Башкортостан.

⁹ Записано А.М. Хакимьяновой в 1916 г. от Хуснехужиной Марьям Зиевны (1930 г. р.), в дер. Калу-Айры Ишимбайского района Республики Башкортостан.

Зачастую в такмаках называются конкретные имена или названия предприятий, в адрес которых направлена критика:

Кулымдағы балдағымдың	На руке моей колечко
Исемдәре – Люция.	Под названием Люция.
Эшләмәгән түтәйзәр зә	И неработающие тетки
Умырып ала пенсия.	Отхватывают себе пенсию ¹⁰ .

Много такмаков на производственную тему, высмеивающих некачественную работу:

Өфөләрҙең ботинкаһы,	Эх, уфимские ботинки,
Кап-каранан лакауай.	Блестят лаком, как картинки.
Ике кейеп, бер сисеүгә	Но попробуй их надень –
Өс-дүрт тишек гатауай.	Три дыры готовы в день! ¹¹

Значительное число текстов посвящено раскрытию хозяйственных и социальных проблем современного общества:

Һеззә к(ы)луб һалалармы,	Клуб построен ли у вас?
Беззә к(ы)луб һалалар.	А у нас, поверьте,
Шуның һалынғанын көтөп,	Затянулось так, что стали
Картайҙылар балалар.	Стариками дети ¹² .

Обращение к знакомой с детства традиционной форме такмака социально легитимирует публичное обсуждение наболевшего: утрату традиционных моральных устоев, с которыми принято связывать норму и проблемы человеческих взаимоотношений, например поведение молодежи, всегда актуальное для старших поколений.

¹⁰ Записано А.М. Хакимьяновой в 2010 г. от Юнусовой Багизы Мухаметкиреевны (1925 г. р.), в дер. Абиш Хайбуллинского района Республики Башкортостан.

¹¹ Записано Р.Р. Зинуровой в 2018 г. от Гарифуллиной Зануфы Гайнетдиновны (1932 г. р.), в дер. Идельбаево Салаватского района Республики Башкортостан.

¹² Записано Хакимьяновой А.М. в 2010 г. от Вахитовой Натижи Рафиковны (1939 г.р.), в дер. Юлбарыс Хайбуллинского района Республики Башкортостан.

Кыззар хәзер тиштерәләр
 Танауын һәм кендекте.
 Ун һигезе тулған кыззың
 Бөтөн ере тишекле.

Сейчас девушки дырявят
 И свой нос, и свой пупок.
 У восемнадцатилетней девки
 Везде все продырявлено¹³.

Вероятно, главной социальной функцией такмаков является не просто рассказ о тех или иных событиях и жизненных реалиях, а манифестация и дальнейшая трансмиссия определенной эмоциональной оценки, сформулированной в виде короткого сатирического суждения по поводу того или иного события. В этом прагматика такмаков имеет общие черты с прагматикой анекдотов, дразнильных песен и современного политического фольклора.

Даже такая традиционная тема, как любовь, трансформируется в современных такмаках сатирой в сторону таких злободневных и ненормативных, по мнению исполнителей, ее явлений, как, например, однополые отношения:

Ринат һөйә Әлфиәне,
 Әлфиәне – Шамилды.
 Шамил инде күптән һөйә
 Илгиз менән Камилды.

Ринат любит Альфию,
 А Альфия – Шамиля.
 Так Шамиль давно уж любит
 Ильгиза и Камиля¹⁴.

Помимо повседневной устной, праздничной и ритуальной сферы, новыми разновидностями коммуникативного пространства, в которых порождаются и транслируются такмаки, являются Интернет (такмаки выкладываются как сочинителями, так и простыми пользователями соцсетей) и СМИ (такмаки присылаются в редакцию читателями). Интернет особенно ориентирует пользователей на свободу самовыражения в порождении новых текстов, типичная для устной трансмиссии фольклора цензура коллектива работает здесь менее предсказуемо. Бытующие в СМИ и Интернете такмаки специально сочиняются по случаю (конкурсы, реклама) и представляют сферу письменного фольклора. Так, в материалах с личной страницы Х.А. Кумушбаева в соцсети «ВКонтакте» представлены такмаки, посвященные тотальной компьютеризации и цифровизации:

¹³ Записано А.М. Хакимьяновой в 2019 г. от Альмухаметовой Салимы Базгутдиновны (1927 г. р.), в дер. Нижне-Тюкунево Кармаскалинского района Республики Башкортостан.

¹⁴ Записано А.М. Хакимьяновой в 2018 г. от Хановой Накии Халиловны (1924 г. р.) в дер. Ахун Салаватского района Республики Башкортостан.

Башкортса “кайза бараһың?”,
Урысса “куда идешь?”
Өйҙә интернет юғалһа
Пожалуй, с ума сойдешь.

По-башкирски «куда пойдешь?»,
По-русски «куда идешь?»
Если дома пропал интернет,
Пожалуй, с ума сойдешь.

Хәҙер йәштәр интернетта
Көн дә язмай калмайҙар.
Ярай әле компьютерҙан
Бәпәй таба алмайҙар.

Молодые в интернете
Мысли излагают.
Хорошо, что от компьютера
Детей не рожают.

Иртән тороп тышка сыкһам,
Һандуғастар усақта.
Бер минутка ингән инем,
Көнөм уҙы ватсапта.

Вышел рано поутру,
Соловьи в осиннике.
На минуточку зашел,
День провел в ватсапе.

Безҙең урам уртаһында
Үсеп ултыра кайын.
Үкһеп-үкһеп ник илайһың –
Өзөлдөмө вай-файһың?

Посреди нашей улицы
Береза белая растет.
Почему ты громко плачешь –
Оборвался ли вай-фай?¹⁵

Также не осталась вне поле зрения такмаков тема пандемии COVID-19 и самоизоляции:

Коронаны башка кейеп
Вирустар йөрөй бейеп.
Тышка ла сыға алмағас,
Бар ил ултыра көйөп.

Надев на голову корону,
Везде танцуют вирусы.
Народ сидит горюет дома,
Не может выйти на улицу.

Күп ауырыуҙан һаҡлай
Урал тауҙары гелән.
Ауырып та тормайбыҙ без
Коронавирус менән.

Уральские горы всегда
От болезней защищают.
Не собираемся болеть
Мы и короновирусом¹⁶.

¹⁵ Хайдар Кумушбаев // ВКонтакте. URL: <https://vk.com/khajdar> (дата обращения 6 апр. 2020).

¹⁶ Такмак әйтешөү [Встречное исполнение такмаков] // ВКонтакте. URL: <https://vk.com/takmakbatle> (дата обращения 10 июля 2020).

Особую тревогу у населения вызвал переход на дистанционное обучение детей, что, естественно, отразилось в современных такмаках. В них находят выражение недовольство и переживания по поводу отмененных занятий и трудностей дистанционного обучения:

Дистанцион дәрес тиеп
Катырабыз башыбыз.
Ярым-ярты укуу менән
Назан кала халкыбыз.

От дистанционных уроков
Голова кругом идет.
С такой кое-как учебой
Станет неучем народ¹⁷.

Несмотря на неприятие онлайн-формы обучения и других новых реалий жизни в эпоху коронавируса, такмаки сохраняют оптимистичный настрой:

Кош кизеуе тинеләр,
Тауыктарзы үлтерзек.
Коронавирус ауырыуын
Булыр әле бөтөрөп.

Нам сказали, птичий грипп,
Куриц нужно перебить.
И болезнь коронавируса
Думаем остановить.

Ауылда кытайзар йәшәй,
Имунитет бар беззә.
Ауырыузарға бирешмәй
Етәрбез әле йөзгә!

Китайцы живут в деревне
Иммунитет есть у нас.
Не поддаваясь болезням,
Доживем мы лет до ста¹⁸.

В ситуации эпидемии и требований социальной дистанции некоторые праздники и обряды проводятся онлайн, создаются разнообразные группы общения, реализуются виртуальные этнопроекты. Через Интернет организуются различные флешмобы, конкурсы исполнителей такмаков, мунажатов, сенляу и т. д. Благодаря проводимым в республике разным конкурсам исполнителей такмаков, в дополнение к ранее бытующим куплетам, сочиняются новые. Так, в 2020 г. по инициативе Республиканского центра народного творчества был проведен онлайн-конкурс исполнителей такмаков «Такмак батл». На страницах социальных сетей начали появляться тексты, аудио- и видеозаписи современных такмаков:

¹⁷ Такмак әйтешәу [Встречное исполнение такмаков] // ВКонтакте. URL: <https://vk.com/takmakbatle> (дата обращения 10 июля 2020).

¹⁸ Хайдар Кумушбаев // ВКонтакте. URL: <https://vk.com/khajdar> (дата обращения 6 апр. 2020).

Такмак батл, такмак батл,
 “Батл” нимә аңлата?
 Ошо һүззе әйтә алмай,
 Телем һындырҙым хатта.

Такмак батл, такмак батл,
 Что означает «батл»?
 Произнося это слово,
 Чуть язык свой не сломал.

Ниңә “батл” тип атала
 Такмак бәйгеһе түгел?
 Сит һүзәрҙе кыстырырға
 Һис тә тартмай бит күнел.

Почему назвали «батл»,
 А не конкурс такмакчи?
 Нисколько не хочет душа
 Употреблять чужие слова¹⁹.

В связи с недавними событиями в стране, связанными со спецоперацией и последовавшим повышением цен на продукты питания (в частности, на сахар), исчезновением некоторых из них с полок магазинов, в Интернете появились соответствующие такмаки:

Алмалары үсәр әле,
 Бер тулып бешәр әле.
 Күтәрелгән хактары ла
 Бер колап төшөр әле!

В саду яблоки растут,
 Налились и созревают.
 И поднявшиеся цены
 Скоро-скоро упадут!

Алма бирһән, алырмын,
 Алка бирһән, тағырмын.
 Ток-ток шәкәрәң ултырһа,
 Бисәлектә барырмын.

Дашь сережки, я надену,
 Дашь мне яблоко, возьму.
 Если есть мешками сахар,
 Замуж за тебя пойду²⁰.

Меняясь тематически и в языке, современный башкирский такмак сохраняет и привычные ему традиционные ситуации исполнения. Так, например, такмаки представляют самый мобильный, еще не потерявший импровизационной составляющей жанр в башкирской свадьбе²¹. Сопровождая эпизоды прихода свата (*яусы килеү*), жениха (*кейәү килеү*), обрядового угощения (*йыуаса*) (гостинцы), танцы сватов, испытания танца жениха и проводы сватов, такмаки комментируют, поясняют, поэтизируют обрядовые

¹⁹ Хайдар Кумушбаев // ВКонтакте. URL: <https://vk.com/khajdar> (дата обращения 6 апр. 2020).

²⁰ Тансылу Валеева (Карачурина) // ВКонтакте. URL: <https://vk.com/id248700560> (дата обращения 25 марта 2022).

²¹ Хакимьянова А.М., Султангареева Р.А. Башкирские свадебные песни (текст и практика). Уфа: Мир печати, 2018. С. 20.

элементы, обращаясь к психологическим переживаниям участников свадьбы, формульно вербализуя чувства и настроения исполнителей. Широко распространенные корильные тексты (такмаки охаивания, обругивания) адресуются конкретным свадебным персонажам (свату, жениху и т. д.):

Быйылғы йыл ниндэй йыл,	Что случилось в этом году –
Бурата ла бурата?	Все метет да метет?
Коза, әйзә, йәһәтерәк кайт,	Сват, скорее уезжай ты,
Күршең тунын һората.	Шубу просит ведь сосед ²² .

Традиционный художественный прием в поэтике ритуальных текстов охаивания – описание внешнего облика и физических качеств в нарочито уродливых формах, причем считалось, что сквернословие отгоняет злых духов:

Казанда булыр каз башы,	В котле – голова гусятая,
Мунсала булыр тау ташы.	В бане – камни горные.
Шунда ла торған кейәүзең	У жениха, там стоящего,
Ялтырай за төштө таз башы.	Блестит голова лысиною ²³ .

Еще одной характерной особенностью в развитии жанра такмак является бытование билингвистических текстов. Полиэтническая среда Башкортостана способствует взаимодействию разных культур и распространению билингвистических такмаков-частушек, которые создаются путем внесения отдельных русских слов в башкирские такмаки. Приведем несколько примеров:

Кулымдағы йөзөгөмдең	На руке моей колечко,
Исемдәре Әүхәзи.	Его имя Аухади.
Һөйөр булһаң иди сюда,	Если любишь, иди сюда,
Һөймәс булһаң, уходи!	Коль не любишь, уходи ²⁴ .

²² Записано Хакимьяновой А.М. в 2010 г. от Миндигалимовой Хамдуны Гарифьяновны (1930 г.р.) в дер. Асылгужино Кигинского района Республики Башкортостан.

²³ Хакимьянова А.М., Султангареева Р.А. Указ. соч. С. 43.

²⁴ Записано Хакимьяновой А.М. в 2018 г. от Тархановой Минлебану Сафиевны (1927 г. р.) в дер. Чебаркуль Салаватского района Республики Башкортостан.

Любишь – яныма ултыр,	Любишь – присядь ко мне,
Любишь – яныма ултыр.	Любишь – присядь ко мне.
Не любишь так, дальше уйди,	Не любишь так, дальше уйди,
Найдем д(ы)ругой матур.	Найдем другого красавца ²⁵ .

Таким образом, такмаки являются одним из активно востребованных жанров устно-поэтического творчества башкир. Если раньше они создавались и исполнялись преимущественно молодежью, то в настоящее время носителями жанра являются люди пожилого и среднего возраста. Основная масса такмаков связана с бытовой, общественно-политической и любовной тематикой. Современные такмаки бытуют и передаются не только устно, но и также письменно и в новых онлайн-форматах. Вместе с тем сохраняются традиционные ситуации исполнения и трансляции башкирского такмака (танцевальные, игровые, обрядовые такмаки в деревенской среде); на клубно-фестивальных и онлайн-площадках продолжает развиваться сценический такмак. Новые условия для активного порождения и распространения такмаков представляют коммуникативные пространства Интернета и СМИ.

Литература

- Аджиев 1979 – *Аджиев А.М.* Жанр кумыкских четверостиший-частушек «сарын» и «такмак» // *Жанры фольклора народов Дагестана* / Отв. ред. С.М. Хайбуллаев. Махачкала: Даг. филиал АН СССР, 1979. С. 26–48.
- Баимов 1993 – *Баимов Б.С.* Бери гармонь, пропой такмак. Уфа: Китап, 1993. 176 с.
- Баимов 2001 – *Баимов Б.С.* Башкирские народные такмаки. Уфа: Аэрокосмос и ноосфера, 2001. 224 с.
- Галин 1993 – *Галин С.А.* Народной мудрости источник: Башкирский фольклор: толковый словарь. Уфа: Китап, 1993. 223 с.
- Киреев 1950 – *Киреев А.Н.* Развитие жанра такмак // *Литературный Башкортостан*. 1950. № 4. С. 49–62.
- Киреев 1960 – *Киреев А. Н.* Зеркало народной души. Уфа: Башкнигоиздат, 1960. 220 с. (на башк. яз).

²⁵ Записано А.М. Хакимьяновой в 2016 г. от Хуснехужиной Марьям Зиевны (1930 г. р.) в дер. Калу-Айры Ишимбайского района Республики Башкортостан.

- Киреев 1974 – *Киреев А.Н.* Фольклорные записи И.В. Салтыкова // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала / Отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирский гос. ун-т, 1974. С. 252–257.
- Лепехин 1802 – *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия академика медицины доктора Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 году. СПб., 1802. Ч. 2. 338 с.
- Сагитов 1968 – *Сагитов М.М.* О современных такмаках // Башкирская советская литература и вопросы народного творчества / / Под ред. Г.Б. Хусаинова, С.А. Галина. Уфа: Башкнигоиздат, 1968. С. 174–189.
- Сагитов, Мамбетов 1981 – *Сагитов М.М., Мамбетов М.А.* Башкирская народная поэзия советского периода // Башкирское народное творчество: Советский период. Кн. 1: Баиты, песни, такмаки / Отв. ред. К. Мэргэн. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1981. С. 6–30.
- Салтыков 1974 – *Салтыков И.В.* Башкирские народные песни // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала / Отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирский гос. ун-т, 1974. С. 258–279.
- Сулейманов 2008 – *Сулейманов Р.С.* Проблемы классификации башкирской музыки: мелодический тип кыска-күй и его жанры // Урал–Алтай: через века в будущее: Материалы III Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Н.К. Дмитриева (Уфа, 27–28 июня 2008 г.). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2008. С. 220–224.
- Фоменков 1976 – *Фоменков М.П.* Башкирская народная песня. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1976. 204 с.
- Хакимьянова 2019 – *Хакимьянова А.М.* Башкирские народные такмаки // *Oriental Studies*. 2019. № 3. С. 492–501.
- Харисов 1973 – *Харисов А.И.* Литературное наследие башкирского народа. Уфа: Башкнигоиздат, 1973. 177 с.

References

- Adzhiev, A.M. (1979), “The genre of Kumyk chastushka-type quatrains referred to as ‘*saryn*’ and ‘*takmak*’”, in Khaibullaev, S.M. (ed.), *Zhanry fol'klora narodov Dagestana* [Genres of folklore of the peoples of Dagestan], Dagestanskii filial AN SSSR, Makhachkala, Russia, pp. 26–48.
- Baimov, B.S. (1993), *Beri garmon', propoi takmak* [Take the harmonica, sing the takmak], Kitap, Ufa, Russia.
- Baimov, B.S. (2001), *Bashkirskie narodnye takmaki* [Bashkir folk takmaks], Aerokosmos i Noosfera, Ufa, Russia.
- Fomenkov, M.P. (1976), *Bashkirskaya narodnaya pesnya* [Bashkir folk song], Bashkir Book Publ., Ufa, Russia.

- Bashkir folk song. Ufa: Bashkir book publishing house, 1976. 204 p. Galin, S.A. (1993), *Narodnoi mudrosti istochnik. Bashkirskii fol'klor: tolkovyi slovar'* [Folk wisdom source. Bashkir folklore: explanatory dictionary], Kitap, Ufa, Russia.
- Khakimyanova, A.M. (2019), "Bashkir folk takmaks", *Oriental Studies*, vol. 3, pp. 492–501.
- Kharisov, A.I. (1973), *Literaturnoe nasledie bashkirkogo naroda* [Literary heritage of the Bashkir people], Bashkir Book Publ., Ufa, Russia.
- Kireev, A.N. (1950), "The development of the takmak genre", *Literary Bashkortostan*, vol. 4, pp. 49–62.
- Kireev, A.N. (1960), *Zerkalo narodnoi dushi* [Mirror of the people's soul], Bashkir Book Publ., Ufa, Russia.
- Kireev, A.N. (1974), "Folklore recordings by I.V. Saltykov", in Barag, L.G. (ed.), *Materialy i issledovaniya po fol'kloru Bashkirii i Urala* [Materials and research on the folklore of Bashkiria and the Urals], Bashkir State University, Ufa, Russia, pp. 252–257.
- Sagitov, M.M. (1968), "About modern takmaks", in G.B. Khusianov, G.B. and S. A. Galin, S.A. (ed.), *Bashkirskaya sovetskaya literatura i voprosy narodnogo tvorchestva* [Bashkir Soviet literature and issues of folk art], Bashkir Book Publ., Ufa, Russia, pp. 174–189.
- Sagitov, M.M. and Mambetov, M.A. (1981), "Bashkir folk poetry of the Soviet period", in Mergen, K. (ed.), *Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. Sovetskii period. Kn. 1. Baity, pesni, takmaki* [Bashkir folk art. Soviet period. Book 1. Baits, Songs, Takmaks], Bashkir Book Publ., Ufa, Russia, pp. 6–30.
- Saltykov, I.V. (1974), "Bashkir folk songs", in Barag, L.G. (ed.), *Materialy i issledovaniya po fol'kloru Bashkirii i Urala* [Materials and research on the folklore of Bashkiria and the Urals], Bashkir State University, Ufa, Russia, pp. 258–279.
- Suleimanov, R.S. (2008), "Classification problems of Bashkir music: the melodic type of Kyska-kui and its genres", in *Ural – Altai: cherez veka v budushchee, III Vserossiiskaya tyurkologicheskaya konferentsiya, posvyashchennaya 110-letiyu so dnya rozhdeniya N.K. Dmitrieva (Ufa, 27–28 iyunya 2008 g.)* [Ural – Altai: through the centuries into the future. 3d All-Russian Türkological Conference dedicated to the 110th anniversary of the birth of N.K. Dmitriev, Ufa, Russia, June 27–28, 2008], pp. 220–224.

Информация об авторе

Айгуль М. Хакимьянова, кандидат филологических наук, Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия; 450054, Россия, Уфа, пр-т Октября, д. 71; aihakim@bk.ru

Information about the author

Aigul M. Khakimyanova, Cand. of Sci. (Philology), Order of the Badge of Honor Institute of History, Language and Literature of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russia; bld. 71, Oktyabrya Av., Ufa, Russia, 450054; aihakim@bk.ru

УДК 398+271.2

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-73-85

Сборники духовных стихов староверов
и православных в XX–XXI вв.:
от текста-подарка к тексту-копии

Илья А. Мельников

Новгородский государственный объединенный музей-заповедник,

Великий Новгород, Россия;

Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого,

Великий Новгород, Россия, potep_88@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена традиции дарения духовных стихов, которая возникла в староверческой среде и прицерковном круге РПЦ в первой половине XX в. под влиянием рукописного девичьего альбома. В качестве материала использованы «Стихарники», хранящиеся в региональных книжных собраниях либо бытующие в настоящее время среди верующих, и материалы полевых опросов. Демонстрируется место духовного стиха в традиционном процессе дарообмена, а также функции сохранения индивидуальной памяти о дарителе, которые в старообрядческой и прицерковной среде РПЦ выполняли рукописные «Стихарники».

Ключевые слова: духовные стихи, рукописный девичий альбом, дарообмен, старообрядчество, прицерковный круг

Для цитирования: Мельников И.А. Сборники духовных стихов староверов и православных в XX–XXI вв.: от текста-подарка к тексту-копии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 73–85. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-73-85

Miscellanies of Old Believers and Orthodox spiritual verses in 20th – 21st centuries: from a gift text to a copy text

Ilya A. Melnikov

*The National Museum Complex in Veliky Novgorod,
Veliky Novgorod, Russia;*

*Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod,
Russia, potep_88@mail.ru*

Abstract. The article is devoted to the tradition of giving spiritual verses as a gift, which arose among Old Believers and representatives of the Orthodox Church parish circle in the first half of the 20th century influenced by the genre of. The Old Believers' miscellanies, called "Sticharniks", kept in regional book collections or currently existing among believers, were used as the material. The place of the spiritual verse in the traditional process of donation is demonstrated, as well as the function of preserving the individual memory of the donator, which in the Old Believers and the Orthodox Church parish environment performed the handwritten "Sticharniki".

Keywords: spiritual verses, handwritten girl's album, exchange of gifts, Old Believers, Orthodox Church parish circle

For citation: Melnikov, I.A. (2022), "Miscellanies of Old Believers and Orthodox spiritual verses in 20th – 21st centuries: from a gift text to a copy text", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 2, pp. 73–85, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-73-85

Процесс дарообмена является важной частью культуры, он выполняет прежде всего статусную и коммуникативную функции. Как некогда продемонстрировал Б. Малиновский, дарообмен отвечает потребности в социальной интеграции и связи родов [Малиновский 2004, с. 459–470] либо, согласно М. Моссу [Мосс 2011, с. 134–285], отражает магическую веру в приобретение особой силы подаренным предметом от его перемещения в цепочке дарителей и последующего возвращения к хозяину. В качестве участника дарообмена может выступать и потусторонний мир, с которым обмениваются материальными ценностями в виде жертвоприношений или подарков людям, выполняющим функцию посредников в общении с невидимыми воображаемыми сущностями (богами, духами и т. д.). На примере русской культуры такая форма обмена продемонстрирована, например, в исследованиях Т.Б. Щепанской: подарки в форме милостыни нищим и калекам

могли одновременно являться дарами умершим предкам [Щепанская 2003, с. 428–432]. Помимо даров, скрепляющих базовые структуры общества (семьи, кланы) или же разные миры (реальный и воображаемый), М. Гodelье также говорит о дарах друзьям, которым он отводит важное место именно в европейской культуре – индивидуалистичной и христианизированной [Гodelье 2007, с. 176–177].

В процессе дарообмена в качестве подарка могут выступать и тексты, распространение которых, согласно фольклорным представлениям, является благодеянием и сулит последующее воздаяние. К подобного рода текстам, связанным с процессом символического дарообмена, можно отнести «святые письма» и духовные стихи. И если в случае «святых писем» сама форма их распространения и бытования непосредственно предполагает акт дарения (распространения) и получения воздаяния за него, на что указывается, как правило, в тексте самого письма, то случай распространения духовных стихов нуждается в дополнительном объяснении. Мы попытались рассмотреть этот аспект бытования духовного стиха на основе практики создания рукописных сборников в среде *староверов* (федосеевское и поморское согласия) и *православных*¹. В качестве источников мы рассматривали сборники духовных стихов, бытующих в настоящее время на территории Новгородской и Ленинградской областей, а также те памятники, которые ныне хранятся в региональных государственных и частных книжных собраниях. Кроме того, использовались материалы опросов, проводившихся автором среди староверов и представителей прихрамовой среды РПЦ в Великом Новгороде, Крестецком, Окуловском и Поддорском районах Новгородской области, Санкт-Петербурге.

Рукописным сборникам духовных стихов («Стихарникам», «Стиховникам») посвящено немало исследований [Мурашова 2005; Мурашова 2016; Сигарева 2018]. Рукописный старообрядческий сборник возник на стыке письменной и устной традиции. Он включил в себя черты, свойственные церковной книге, с помощью которых транслировались зачастую фольклорные тексты, сохранявшиеся благодаря устной передаче и соседствовавшие в рукописях с каноническими богослужебными и поучительными

¹ Говоря о «староверах» и «православных» в настоящей статье, автор опирается на самоназвания, принятые сегодня среди большинства представителей данных сообществ в исследованных регионах. Так, последователи старообрядческих согласий называют себя «староверы», реже – «старообрядцы» и «христиане», а сторонников РПЦ – «православными», реже – «мирскими». Представители прицерковного круга РПЦ называют себя «православными», а старообрядцев – «староверами».

сочинениями. Неудивительно поэтому, что сборники духовных стихов оказались открыты влиянию смежных разновидностей письменного фольклора. В частности, достаточно ярко в начале XX в. проявилось попадание в «Стихарники» некоторых элементов девичьего альбома в описываемом регионе. Одной из причин было сильное влияние городской культуры, которое испытывали на себе крестьяне Новгородской и Санкт-Петербургской губерний: многие из них работали в Петербурге и Москве, подолгу находясь на отхожих промыслах.

В качестве примера проникновения элементов рукописного альбома в старообрядческую книжную традицию обратимся к «Стихарникам», созданным на территории Крестецкого, Валдайского и Окуловского районов в первой трети XX в. К особенностям альбома относят, как правило, создание и бытование его в определенной половозрастной группе, включение в состав альбома обращений к его владельцу в виде эпистол, наставлений и пожеланий, преподнесение текстов в «подарок» от одного лица другому [Чеканова 2006, с. 107; Горшкова 2012, с. 165; Шумов 2003, с. 720–721]. Таким образом, одаривание текстом является важной частью этой рукописной фольклорной традиции, при этом оно имеет индивидуализированный характер и рассчитано на сохранение памяти о близком человеке.

Совершенно неожиданно эти особенности мы встречаем и в традиционных старообрядческих «Стихарниках», переписанных крестьянином д. Прудицы Крестецкого района Василием Никифоровым в 1910–1920-е гг., некоторые из которых достаточно широко бытуют в регионе (рис. 1).

О том, что переписчик создавал их для преподнесения в подарок другим лицам, свидетельствуют дополнения к традиционным текстам духовных стихов, содержащие стихотворные обращения к владельцам «Стихарника». В частности в одном из сборников-конволютов, к которому приложил руку этот автор, помещено пожелание владельцам:

Пойте-читайте,
Во головушку, Дунюшка и Ганюшка, вбирайте,
Живите поскромней –
Будет сердцу веселей. (ОПИ НГОМЗ. КР-423. Л. 51 об.)

В другом сборнике, полностью переписанном Василием Никифоровым, практически после каждого духовного стиха имеется небольшая концовка-картуш, в которую убористым почерком

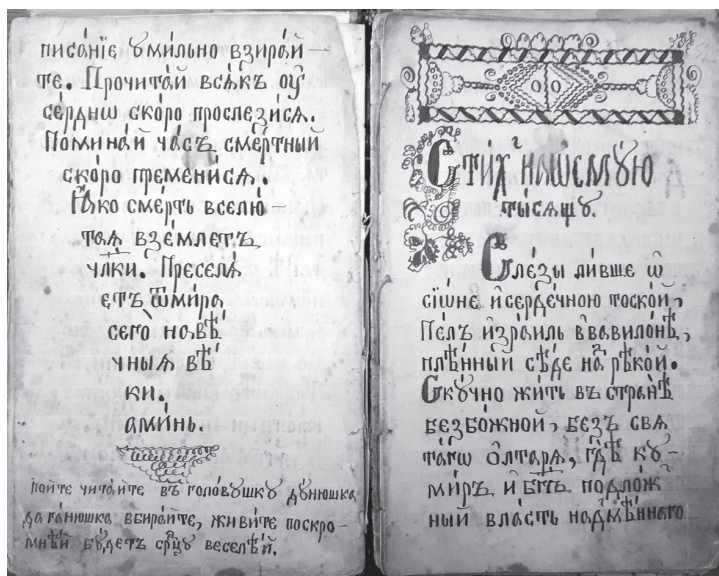


Рис. 1. Василий Никифоров. Старообрядческий сборник духовных стихов первой трети XX в. ОПИ НГОМЗ. КР-423. Л. 51 об. – 52

вписаны стишки-пожелания переписчика «девицам»-владелицам «Стихарника»:

Ах, как хорошо и приятно,

Спойте же и рядом стишок ненаглядный! (ПМА, пос. Парахино, Окуловский р-н Новгородской области, июль 2012 г.)

<...>

Голос приятен,

Съпойте еще рядом! (ПМА, пос. Парахино, Окуловский р-н Новгородской области, июль 2012 г.)

<...>

Допоетесь до конца –

Людам зделаете отраду

И получите награду. (ПМА, пос. Парахино, Окуловский р-н Новгородской области, июль 2012 г.)

В другом стихотворении переписчик благодарит владелиц стихарника за исполнение духовных стихов:

Спаси Господи, девицы,

За услугу к нам,

Во сто крат Господь заплатит,
 Кто послушлив есть к людям. (ПМА, пос. Парахино,
 Окуловский р-н Новгородской области, июль 2012 г.)

Подобного рода дополнения основных текстов стишками, очевидно, вдохновленными жанром альбомных пожеланий, в описываемый период не были исключительной особенностью творчества одного переписчика. Они встречаются и в других памятниках старообрядческой письменности региона. В уже упоминавшемся нами ранее сборнике-конволюте (ОПИ НГОМЗ. КР-423) переписчицей помещен стишок, дополняющий текст популярного в среде беспоповцев духовного стиха «Умоляла мать родная...»:

Не за того стишек дарится
 Чтобы петь да веселитца,
 Д<a>рю стишок иззатого,
 Чтобы знали вы его.
 Чтоб вы телу не служили,
 А о души чтоб потужили,
 Чтоб вам девство соблюсти,
 В раю место обрести.
 Сии стих принадлежит Елены Петровны Федотовой.
 Спаси Господи за пение,
 За божие любление,
 За девическо хранение. (ОПИ НГОМЗ. КР-423. Л. 65)

Он передает мотивацию дарения текста: наставление в ведении праведной жизни, «душеполезность» исполнения стиха, в котором умирающая мать дает дочери завет не выходить замуж. Также стоит отметить, что и сам этот стих, и приведенные ранее стихотворные пожелания адресованы девушкам.

Другая старообрядческая рукопись, содержащая два духовных стиха (рис. 2), переписанных рукой наставника поморского согласия Василия Ивановича Уличева в 1920-х гг., также имеет дарственную-посвящение: «В деревню Пехово незабвенному другу и единственному брату единою верою во Христа Иуса Симиону Ивановичу пишу сии два стиха в знак малейшего подарка» (Книжное собрание Новгородской старообрядческой поморской общины, б/н. Л. 7). Таким образом, и в этом случае тексты духовных стихов выступают в виде дружеского дара, преподносимого на память.

Однако, несмотря на вкрапления отдельных «альбомных» элементов, старообрядческие сборники продолжают сохранять связь с традицией в оформлении рукописей. Тексты (в том числе

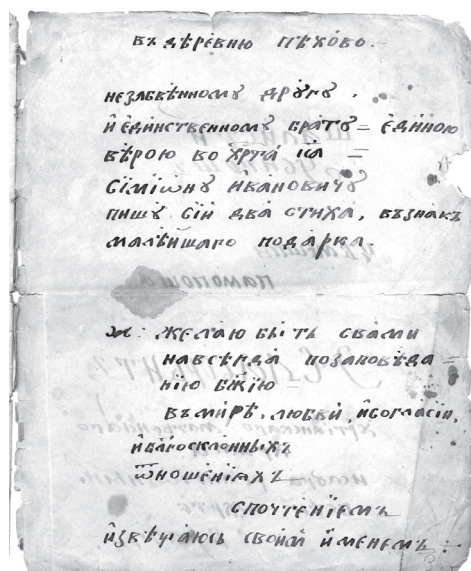


Рис. 2. Василий Уличев. Дарственная надпись в сборнике духовных стихов первой трети XX в. Книжное собрание Новгородской старообрядческой поморской общины, б/н. Л. 7

пожелания) в них написаны полууставом, иногда имеются декоративные заставки и концовки. Наиболее значимым элементом, роднящим их с альбомом, является как раз преподнесение текстов в подарок владельцам и зарождение жанра стихков-пожеланий.

В православном прицерковном круге, напротив, влияние рукописного девичьего альбома на сборники духовных стихов проявилось гораздо ярче и нашло выражение, помимо указанных ранее характерных черт староверческой традиции, также в особенностях их оформления. Это можно объяснить тем, что в прихрамовой среде РПЦ у традиции составления подобного рода сборников не было столь богатого прошлого, как у «Стихарников» старообрядцев. Новообрядческие сборники псалм и кантов гораздо более редки в описываемом регионе и, как правило, создавались уже в послевоенные годы, более свободно вобрав в себя развитую традицию девичьих альбомов и песенников. Наиболее яркие сборники подобного рода созданы в 1940–1950-х гг. И-й Е. И. (1937 г. р.). Составительница, живущая в Великом Новгороде, с детства принадлежала к прицерковному кругу, что наложило отпечаток на ее подростковое и юношеское творчество. Часть духовных стихов и кантов в ее сборники записывали верующие подружки в пода-

рок, и в настоящее время они служат для нее воспоминанием об их дружбе. Оформление также достаточно красноречиво отсылает к традиции девичьих альбомов (рис. 3, 4). В рукописных тетрадах есть цветные рисунки, в том числе переводные, большинство из которых связано с религиозной тематикой.

Духовные стихи в какой-то степени могли замещать в староверческой и православной прихрамовой среде «мирские» аналоги, не связанные в этих сообществах с представлениями о благочестии, как это ранее произошло в некоторых регионах с вытеснением теми же духовными стихами традиционных текстов календарных обходов двора [Бернштам 1983, с. 11]. В этом контексте обращает на себя внимание характер пожеланий в старообрядческих и православных «Стихарниках», противоположных по смыслу альбомным записям любовного характера: «не для того стишек дарится, чтобы петь да веселится», «живите поскромней – будет сердцу веселей», «девство соблюсти – в раю место обрести» и т. д. Вероятно, среди наиболее религиозных староверов и православных первой половины XX в. функцию альбомов, распространенных среди «мирских», в какой-то мере выполняли сборники духовных стихов и кантов.

С другой стороны, «альбомный» способ распространения духовных стихов, на наш взгляд, отсылает к некоторым формам собственно религиозного письменного фольклора. Как в приведенных выше текстах, так и в интервью информантов обращает на себя внимание представление о «богоугодности» исполнения духовных стихов, предполагается награда за их пение и косвенно за их распространение. Многие информанты, говоря о поздних максимально редуцированных способах переписывания стихов в тетради, подчеркивают, что охотно делятся текстами со знакомыми и соседями и сами списывают стихи, если они им где-то попадают. Ближайший аналог по форме распространения информации, порождающий «цепную» коммуникацию и воздаяние за переписывание текста – «святое письмо» [Лурье 1993; Панченко 2003; Радченко 2018а; Радченко 2018б]. Неслучайно тексты «святых писем» начиная с XIX в. достаточно часто соседствуют в рукописных сборниках с духовными стихами.

Однако описанное ранее распространение духовных стихов в виде подарка отличается от распространения «святых писем» принципиальным моментом. В случае со стихами распространитель не анонимен, а сам акт передачи текста имеет конкретного адресата. Как и записи в альбом, подарок адресуется зачастую друзьям и знакомым. Предполагается, что он будет храниться ими как память и представляет индивидуализированную форму передачи дара, описанную М. Годелье.



Рис. 3. Тетрадь с духовными стихами и кантами, принадлежащая
И-й Е. И., 1950-е гг. ПМА, Великий Новгород, июнь 2018 г.

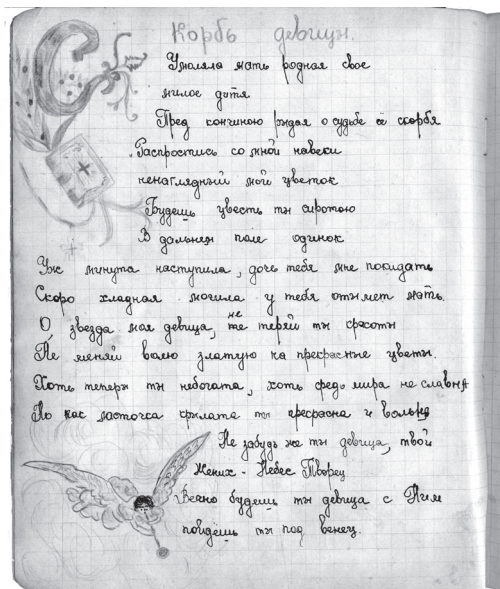


Рис. 4. Тетрадь с духовными стихами и кантами, принадлежащая
И-й Е. И., 1950-е гг. ПМА, Великий Новгород, июнь 2018 г.

Желание распространить священные тексты, в число которых попали и духовные стихи, дожило до эпохи механизации этого процесса. Любопытен рассказ М-й Л. А. (1928 г. р., Великий Новгород, поморское согласие) о том, как она начала тиражирование религиозных текстов (прежде всего духовных стихов). Во время визита в одну из крупных старообрядческих общин Ленинграда еще в советские годы какая-то женщина подарила информантке авторучку, сказав, что она должна переписывать святые слова «на пользу людям». Информантка последовала совету, переписывая «Сон Богородицы», духовные стихи и «Извещение от ангела Макарию Египетскому» на отдельных тетрадных листах и распространяя их среди верующих знакомых. Со временем она поняла, что «духовный подвиг» можно механизировать, и стала делать ксерокопии со своих же рукописей.

Аналогичный процесс можно заметить и в приходской среде РПЦ. Так, С-а Г. (70 лет, Великий Новгород) создает собственные духовные стихи, посвященные почитаемым местным святым и святыням, печатает их за свой счет в буклетах и выкладывает в интернет. Распространение этих текстов по-прежнему считается богоугодным делом, значимость которого неспособна приуменьшить даже искусственная механизация процесса воспроизводства текста. Тем не менее такая форма дарения текста постепенно теряет функцию сохранения памяти о дарителе.

Распространение духовных стихов в виде подарка демонстрирует пример адаптации традиционной формы бытования письменного фольклорного текста к изменяющимся социокультурным условиям. С одной стороны, традиционные формы религиозной культуры в данном случае могут выполнять функцию замещения «небогоугодных» и «легкомысленных» текстов обычных девичьих альбомов духовными стихами и пожеланиями, текст которых по смыслу противоположен аналогичным текстам альбомов. Одновременно с этим в основе специфической формы коммуникации, порожденной обменом поучительными или священными текстами, лежит традиционная практика дарообмена, в которой бенефициаром выступает тот, кто дарит текст, выполняя «богоугодное» дело и ожидая воздаяния от воображаемого мира – Бога, святых и т. д. При этом стоит отметить, что подобный обмен дарами носил, судя по всему, индивидуализированный характер – дар преподносился друзьям, однако в какой-то степени он мог служить и укреплению общины в силу религиозного характера текстов, циркулирующих в определенном конфессиональном сообществе. Подобное отношение к текстам духовных стихов привело к механизации процесса их воспроизведения и дарения в среде староверов и прицерковного круга

РПЦ в настоящее время, однако с утратой прежней индивидуальной составляющей – теперь подобного рода тексты могут раздаться не только знакомым людям.

Благодарности

Исследование выполнено при поддержке РФФИ в рамках проекта №19-312-60001.

Acknowledgements

The work was done with the assistance of the RFBR within the framework of the project №19-312-60001.

Литература

- Бернштам 1983 – *Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в.: Этнографические очерки. Л.: Наука, 1983. 233 с.
- Годелье 2007 – *Годелье М.* Загадка дара. М.: Восточная литература, 2007. 295 с.
- Горшкова 2012 – *Горшкова Е.Н.* Стихотворные пожелания в рукописных девичьих альбомах и в Интернете // Традиционная культура. 2012. № 3 (47). С. 163–173.
- Лурье 1993 – *Лурье В.* «Святые письма» как явление традиционного фольклора. URL: http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/I_AM/sv_pisma.html (дата обращения 26 нояб. 2021).
- Малиновский 2004 – *Малиновский Б.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004. 584 с.
- Мосс 2011 – *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011. 416 с.
- Мурашова 2016 – *Мурашова Н.С.* Сборники духовных стихов в книжной культуре старообрядцев // Книга: Сибирь – Евразия: Труды I Международного научного конгресса. Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2016. С. 76–84.
- Мурашова 2005 – *Мурашова Н.С.* Типы сборников духовных стихов, распространенных в старообрядческой среде: по материалам экспедиционных исследований // Старообрядчество: история, культура, современность: Сборник трудов конференции 22–24 февраля 2005 г. М.: Музей истории и культуры старообрядчества, 2005. С. 241–248.
- Панченко 2003. – *Панченко А.А.* Магические письма // Современный городской фольклор. М.: РГГУ, 2003. С. 620–642.
- Радченко 2018(а) – *Радченко Д.А.* «Не забывайте Бога»: вернакулярная религиозность советских «святых писем» // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 9 (42). С. 90–101.

- Радченко 2018(6) – *Радченко Д.А.* Рукописные «Святые письма»: между отправителем и получателем // Живая старина. 2018. № 1 (97). С. 14–17.
- Сигарева 2018 – *Сигарева М.Н.* Рукописные сборники духовных стихов как способ хранения и передачи фольклорного текста (по материалам фольклорно-этнографических экспедиций по Алтаю) // Ученые записки Алтайской государственной академии культуры и искусств. 2018. № 3 (17). С. 117–121.
- Чеканова 2006 – *Чеканова А.В.* Рукописный девичий альбом: Традиция, стилистика, жанровый состав: дис. ... канд. филол. наук. М., 2006. 192 с.
- Шумов 2003 – *Шумов К.Э.* «Шифровки, эпистолы, поздравления», поздравления и пожелания в рукописных традициях // Современный городской фольклор. М.: РГГУ, 2003. С. 269–262.
- Щепанская 2003 – *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.

References

- Bernshtam, T.A. (1983), *Russkaya narodnaya kul'tura Pomor'ya v XIX–nachale XX v. Etnograficheskie ocherki* [Russian folk culture of Pomorie in the 19th – early 20th centuries. Ethnographic essays], Nauka, Leningrad, USSR.
- Godel'e, M. (2007), *Zagadka dara* [The gift riddle], Vostochnaya literature, Moscow, Russia.
- Gorshkova, E.N. (2012), “Poetic wishes in handwritten girls’ albums and on the Internet”, *Traditional culture*, vol. 3, pp. 163–173.
- Lur'e, V.F. (1993), “*Holy letters*” as a phenomenon of traditional folklore, available at: http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/I_AM/sv_pisma.html (Accessed 26 Nov. 2021).
- Malinovskii, B. (2004), *Izbrannoe: Argonavty zapadnoi chasti Tikhogo okeana* [Selected works. Argonauts of the Western Pacific], ROSSPEN, Moscow, Russia.
- Mauss, M. (2011), *Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po social'noi antropologii* [Society. Exchange. Personality. Works on social anthropology], KDU, Moscow, Russia.
- Murashova, N.S. (2016), “Miscellanies of spiritual verses in the book culture of Old Believers”, in Lizunova, I.V. (ed.), *Kniga: Sibir' – Evraziya. Trudy I Mezhdunarodnogo nauchnogo kongressa* [Book: Siberia – Eurasia. Proceedings of the I International Scientific Congress], State Public Scientific and Technical Library of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia, pp. 76–84.
- Murashova, N.S. (2005), “Types of miscellanies of spiritual verses common in the Old Believers’ environment: based on materials from expeditionary research”, in Osipov, V.I. (ed.), *Staroobryadchestvo: istoriya, kul'tura*,

- sovremennost'. Sbornik trudov konferencii 22–24 fevraliya 2005 g.* [Old Belief: history, culture, modernity. Collection of works of the conference held on February 22–24, 2005], Muzei istorii i kul'tury staroobryadchestva, Moscow, Russia, pp. 241–248.
- Panchenko, A.A. (2003), "Magic letters", in Neklyudov, S.Yu. (ed.), *Sovremennyyi gorodskoi fol'klor* [Modern urban folklore], RGGU, Moscow, Russia, pp. 620–642.
- Radchenko, D.A. (2018), " 'Don't forget God': the vernacular religiosity of the Soviet 'holy letters'", *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies"*, Series, vol. 42, no. 9, pp. 90–101.
- Radchenko, D.A. (2018b), "Handwritten 'holy letters': between sender and recipient", *Living antiquity*, vol. 97, no. 1, pp. 14–17.
- Sigareva, M.N. (2018), "Handwritten miscellanies of spiritual verses as a way of storing and transmitting folklore text (based on materials from folklore and ethnographic expeditions in Altai)", *Scientific notes of the Altai State Academy of Culture and Arts*, vol. 17, no. 3, pp. 117–121.
- Chekanova, A.V. (2006), *Rukopisnyi devichii al'bom: Tradiciya, stilistika, zhanrovyyi sostav: dissertaciya ... kandidata filologicheskikh nauk* [Handwritten girl's album: Tradition, stylistics, genre composition: Ph.D. Thesis (Philology)], Moscow, Russia.
- Shumov, K.E. (2003), "Encryptions, epistles, congratulations and wishes in handwritten traditions", in Neklyudov, S.Yu. (ed.), *Sovremennyyi gorodskoi fol'klor* [Modern urban folklore], Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, pp. 269–262.
- Shchepanskaya, T.B. (2003), *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi tradicii XIX–XX vv.* [Road culture in the Russian myth-ritual tradition in 19th – 20th centuries], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Илья А. Мельников, кандидат культурологии, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, Великий Новгород, Россия; 173000, Россия, Великий Новгород, тер. Кремль, д. 11;

Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Великий Новгород, Россия; 173003, Россия, Великий Новгород, ул. Большая Санкт-Петербургская, 41; *potep_88@mail.ru*

Information about the author

Ilya A. Melnikov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), National Museum Complex in Veliky Novgorod, Veliky Novgorod, Russia; bld. 11, Kremlin, Veliky Novgorod, Russia, 173000;

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia; bld. 41, Bolshaya Sankt-Peterburgskaya St., Veliky Novgorod, Russia, 173003; *potep_88@mail.ru*

Из истории «арестованных»
фольклорных текстов в 1930-е гг.:
случай песни о челюскинцах
(по материалам следственных дел НКВД)

Светлана И. Быкова

*Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б.Н. Ельцина,
Екатеринбург, Россия, sibykova@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматриваются содержание и практики распространения песни о челюскинцах (на мелодию «Мурки»), тексты которой сохранились в следственных делах, инициированных Управлением НКВД по Свердловской области в 1930-е гг. Квалифицируя песню как «контрреволюционную», сотрудники НКВД арестовали людей, у которых были обнаружены ее записи. Анализируя результаты исследований по фольклору в сталинский период, автор статьи определяет значение обнаруженных архивных материалов в контексте политической коммуникации 1930-х гг. и научной дискуссии о героической топике советской мифологии. Сравнивая тексты вариантов песни между собой и с другими, опубликованными ранее, автор выявляет общие элементы и отличия, имеющие ситуативный и/или личностный характер. Анализ стиля текста и почерка «распространителей», анкетных и иных данных об арестованных, историй «хождения» текста в показаниях обвиняемых и свидетелей, дополненный фактами из других исследований, позволяет сделать вывод о странстве и социальной среде бытования «контрреволюционного» произведения.

Ключевые слова: экспедиция челюскинцев 1933–1934 гг., Герой Советского Союза, неформальная коммуникация, устное народное творчество, «советский фольклор», «Мурка», политические репрессии, сюжет, версия

Для цитирования: Быкова С.И. Из истории «арестованных» фольклорных текстов в 1930-е гг.: случай песни о челюскинцах (по материалам следственных дел НКВД) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 86–108. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-86-108

From the history of “arrested” folk texts of 1930s:
the case of song about “Chelyuskin” crew members
(on the materials of investigative cases
of the NKVD)

Svetlana I. Bykova

*Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin,
Ekaterinburg, Russia, siblykova@mail.ru*

Abstract. The article analyzes the content of the song about *Chelyuskintsy* (sung to the tune of “Murka”) and how it spread among the people. The lyrics were kept in the investigation cases initiated by the NKVD Department of the Sverdlovsk Oblast’ in the 1930s. NKVD operatives considered that song to be “counterrevolutionary” and arrested people with the lyrics written down. Analyzing the results of folklore research during Stalin’s day, the author determines the importance of the found archival materials within both the context of political communication of the 1930s and the scientific discussion of the heroic topicality of the Soviet mythology. Comparing the text versions of the song with each other as well as with other versions published earlier, the author identifies both common elements and differences of situational and/or personal nature. The analysis of the style and handwriting, personal and other data of the arrested, the stories of the text “circulation” in the testimonies of both the accused and the witnesses, supplemented by facts from other studies, allows us to conclude about the space and social environment for the “counterrevolutionary” work.

Keywords: Chelyuskin expedition of 1933–1934, Hero of the Soviet Union, informal communication in the 1930s, oral tradition, “Soviet folklore”, heroic topicality, “Murka”, political repressions, interdisciplinary research, plot, version

For citation: Bykova, S.I. (2022), “From the history of ‘arrested’ folk texts of 1930s: the case of song about ‘Chelyuskin’ crew members (on the materials of investigative cases of the NKVD)”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 2, pp. 86–108, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-86-108

Экспедиция на корабле «Челюскин» под руководством О.Ю. Шмидта, дрейфование на льдине после кораблекрушения в течение двух месяцев и спасение благодаря летчикам были в 1933–1934 гг. важнейшими событиями не только советской, но и мировой истории. В лаконичном высказывании Бернарда Шоу, зафиксированном И.М. Майским, который в эти годы являлся

Полномочным послом СССР в Великобритании, отражена неоднозначность происходившего и его восприятия современниками: «Вы – поразительная страна! Полярную катастрофу превратили в национальное торжество»¹. Эпопея челюскинцев и спасавших их летчиков действительно воспринималась как пример героизма и стойкости советских людей, вызывая симпатии в самой стране и за ее пределами. Государственная власть использовала историю челюскинцев как пропагандистский и политический ресурс с высоким коэффициентом эффективности. Тем не менее оценки обычных людей, подвергавших сомнению и даже отрицавших официальную версию событий, имели множество нюансов и оттенков, отражавшихся в доверительных разговорах, слухах, анекдотах, частушках, публичных выступлениях и даже эмоциональных выкриках. Феноменальный информационный резонанс уникального события отразил, как в зеркале, особенности вертикальной и горизонтальной коммуникации в СССР. Задачи данной статьи – реконструировать историю «челюскинской “Мурки”», используя материалы следственных дел и публикаций, авторы которых изучали особенности неформальной коммуникации и политического фольклора в сталинскую эпоху; описать циркуляцию песни в контексте других актуальных фольклорных жанров; сравнить лексические и содержательные особенности «арестованных» текстов с публиковавшимися ранее; определить их значение в коммуникативных практиках 1930-х гг.

Изучение сложных отношений власти и народа, государственной идеологии и политических представлений простых людей в советском государстве в 1930-е гг. имеет солидную историографическую традицию. Исследуя «настроения» и «мнения», ученые анализируют не только материалы официальных инстанций, но и содержание разных видов неформальной коммуникации (в том числе слухов и фольклора) [Фицпатрик 2001а; Фицпатрик 2001b; Дэвис 2011]. Слухи как стратегию господства в 1930-е годы, с одной стороны, и как альтернативные толкования подозрительной или неясной информации – с другой, рассматривает Т. Шиллинг, отмечая, что критическое отношение могло мобилизовать людей на действия, направленные против властного авторитета [Шиллинг 2011, с. 334–348]. К. Хамфри представляет в своем исследовании варианты языковой изобретательности населения СССР [Хамфри 2005, с. 314–339]; Т. Джонстон утверждает, что распространение слухов в сталинский период свидетельствует о наличии «социальных сетей доверия» [Джонстон 2011, с. 18–27].

¹ *Майский И.М.* Бернард Шоу и другие. Воспоминания. М., 1967. С. 47–48.

Распространение анекдотов и частушек, пословиц и поговорок, критикующих мероприятия власти, также предполагало взаимное доверительное отношение. Однако данный аспект «фольклорной действительности» не рассматривается в профессиональных исследованиях. Ученые изучают процесс политизации фольклора, установление государственного контроля не только за содержанием коллекций, но и за работой фольклористов. В частности, А. Архипова и С. Неклюдов отмечают возникший в 1920-е гг. интерес к «новому фольклору» не только ученых, но и власти, стремившейся найти/создать регистр языка, на котором надо «говорить с народом». Однако высокий протестный потенциал частушек, песен и анекдотов становится в 1930-е гг. причиной цензуры, запретов, уничтожения сборников, ареста собирателей [Архипова, Неклюдов 2013, с. 44, 46, 61–67]. Н. Комелина, анализируя методические рекомендации по записи современного фольклора в 1920-е и 1930-е гг., также отмечает кардинальные изменения. Если в первое постреволюционное десятилетие ученые имели возможность собирать как положительные, так и отрицательные «поэтические отклики» людей на происходившие изменения в их жизни, то уже на рубеже 1920–1930-х гг. начинают преобладать «идеологические оценки слухов и всех жанров народного творчества: их содержание характеризуют как “враждебное”, “антисоветское”, а создателей, исполнителей и даже собирателей привлекают к уголовной ответственности по статье 58-10» [Комелина 2013, с. 306–309].

Изучая историю фольклора в СССР, ученые продолжают дискуссию о статусе неподцензурных и идеологически инспирированных текстов. Подводя некоторые итоги дискуссии, А. Панченко указывает на принципиальное различие «ленинского» и «сталинского» периодов в истории «советского фольклора»: во второй половине 1920-х – начале 1930-х гг. доминируют прозаические нарративы, называемые «сказками», «сказами» или «легендами», которые в середине 1930-х гг. уступают место стихотворным текстам эпического и лиро-эпического характера («новины», «советские плачи»). Вернувшись к статье Р. Дорсона, разделившего «официальный» фольклор (*fake lore*) и аутентичную традицию (*folklore*), А.А. Панченко отмечает проблематичность подобного подхода [Панченко 2005, с. 351, 355]. Метаморфозы «народного» творчества, советской идеологии и культуры в 1930-е гг. представлены в исследованиях К. Богданова [Богданов 2009] и У. Юстуса [Юстус 2000а; Юстус 2000b].

Одним из наиболее изученных жанров устного народного творчества 1930-х гг. является анекдот. А. Архипова и М. Мельниченко в своем исследовании представляют содержание и особенности бытования анекдотов о Сталине [Архипова, Мельниченко 2011].

Составив подробный указатель сюжетов и тематическую классификацию самых разных «антисоветских» анекдотов, М. Мельниченко исследовал историю их публикаций, представил источники, фиксирующие анекдоты [Мельниченко 2014]. Однако, заявив в первом из названных изданий, что главное внимание уделяется датированным фиксациям анекдотов по разным источникам – в том числе по «судебным» делам, доносам, – составители не имели возможности указать этот вид источников в списке [Архипова, Мельниченко 2011, с. 392–399], ибо действительно были использованы лишь опубликованные данные из исследования С. Дэвис, текстов в журналах «Пчела», «Коммунист», сборниках «Россия. XX век. Документы» и т. п. (некоторые из примеров см.: [Архипова, Мельниченко 2011, с. 119, 154, 204, 350, 351]). Данный комментарий не ставит под сомнение новаторский характер и значение исследования А. Архиповой и М. Мельниченко – лишь подчеркивает трудности работы с источниками, открывающими доступ к «аутентичному» фольклору и отражает риски, возникающие при вступлении в исследовательское поле другой научной дисциплины. В издании указателя сюжетов М. Мельниченко, характеризуя делопроизводственную документацию, корректно подчеркивает недоступность исследователям «судебных»/«уголовных» дел и обращает внимание на возможность использования в публикации лишь вторичных источников [Мельниченко 2014, с. 49–51].

Следует отметить, что в источниковедческом анализе, как правило, используется термин «следственное дело» – в 1930-е гг. на основании его материалов приговор обвиняемому выносили чрезвычайные внесудебные органы (Особое совещание Коллегии ОГПУ/НКВД, Специальная коллегия областного суда и др.). Материалы следственных дел в изучении неформальной коммуникации и распространении критических высказываний имеют важное значение, поскольку рекордное число репрессированных были осуждены именно «за слова»: не случайно В. Турбин характеризовал имеющийся в статье 58 пункт 10 как отражение логотипии власти². Известный историк О. Лейбович справедливо отметил, что в следственных делах нашли отражение все оттенки мысли современников И. Сталина – от самых примитивных до искусно разработанных, от вторичных до оригинальных: при их чтении возникает «ощущение постоянного ропота, аккомпанирующего всей советской системе...» [Лейбович 2004, с. 6].

Каждое следственное дело (за редким исключением) является комплексным историческим источником, поскольку помимо

² Турбин В. Китежане (из записок русского интеллигента) // Погружение в трясину: Анатомия застоя. М.: Прогресс, 1991. С. 352.

формальных документов (постановление об избрании меры пресечения, ордер на арест, анкета арестованного, протоколы допросов и т. п.) содержит «вещественные доказательства» «антисоветской пропаганды» и/или «контрреволюционной агитации» (дневники, письма, тетради со стихами, блокноты с частушками и анекдотами, запрещенные книги, открытки, фотографии и др.). Тем не менее поиск данных материалов в десятках тысяч томов архивного хранения оказывается весьма затруднительным. По этой причине, как отмечал С.В. Журавлев, несмотря на значительный информационный потенциал следственных дел, их использование остается эпизодическим [Журавлев 2005, с. 371–400], а тематические публикации на основе «вещественных доказательств» – редкими [Быкова 2009; Быкова 2010; Быкова 2013; Обухов 2013]. Исследователи для изучения «антисоветского» фольклора, как правило, используют сводки ОГПУ–НКВД и других «контролирующих» инстанций [Шинкарчук 1998; Архипова, Неклюдов 2013].

Возвращаясь к полемике о степени опасности – с точки зрения власти – письменных и устных текстов, следует отметить, что устная форма критики вызывала панический страх, поскольку имела публичный характер. Письменные тексты могли распространяться лишь в ограниченном пространстве и в случае обыска становились для автора дополнительным фактором опасности. По этой причине происходило изменение культурных практик: люди старались запоминать и передавать информацию устно. Однако в 1930-е годы в ситуации предельно ограниченной свободы слова и опасности агентурной слежки устный обмен мыслями или текстами также был опасен, поэтому возникала необходимость в письменной фиксации. Кроме того, следователи требовали от арестованных и свидетелей записать сочиненные/услышанные анекдоты, частушки или песни – таким образом осуществлялась инверсия: тексты, традиционно существовавшие в устной форме, превращались в письменные. В то же самое время людям письменной культуры – поэтам, писателям, их близким и друзьям – приходилось сохранять в памяти «запретные» произведения («Реквием» Анны Ахматовой, стихи Осипа Мандельштама и др.).

Значение неформальной коммуникации в политических процессах, происходивших в советском государстве, отмечали исследователи, изучавшие и противостояние оппозиции Центральному Комитету РКП(б) в 1920-е гг., и распространение слухов, других устных форм «информирования» в сталинском СССР. Особенно важными в раннем советском государстве были практики инструментализации «личных образов» политических конкурентов [Резник 2017, с. 112–113, 119, 126] – их значение в дальнейшем становится все более значимым. Кроме того, в 1930-е годы повышенное

внимание официальной пропаганды к формированию культа героев, идеям советского патриотизма и любви к социалистической Родине было вызвано необходимостью создать эффективные внеэкономические механизмы мобилизации [Савин 2020, с. 101–108]. Анализируя публикации по теме, следует отметить исследования, авторы которых доказали амбивалентность «героического» в контексте эпохи: одним из первых характеризовал героизм как показатель кризиса современной ему культуры нидерландский историк Й. Хейзинга в книге «В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи», изданной в 1935 г. [Хейзинга 1992, с. 321–328].

В истории героического культа в СССР знаковым событием является экспедиция на корабле «Челюскин»: по завершении спасательной операции его экипажа и пассажиров Постановлением ЦИК СССР от 16 апреля 1934 г. была учреждена высшая степень отличия – Герой Советского Союза. Первыми этого звания были удостоены летчики, эвакуировавшие челюскинцев с дрейфующей льдины: А. Ляпидевский, В. Молоков, Н. Каманин, М. Слепнев, М. Водопьянов, И. Доронин и даже С. Леваневский, несмотря на то, что ему не удалось долететь до лагеря полярников. Все участники экспедиции были награждены Орденом Красной Звезды «за исключительное мужество, организованность и дисциплинированность, проявленные отрядом полярников во льдах Ледовитого океана». Известные поэты посвящали героям стихи, стараясь подробно передавать не только трудности экспедиции, но и самоотверженность челюскинцев, смелость летчиков [Козлова 2013].

Организация триумфальных встреч в городах, через которые следовал поезд с челюскинцами от Владивостока до Москвы, восхваление их подвига в газетах действительно было самой значительной пропагандистской акцией «советского героизма». Тем не менее Ю. Слёзкин, С. Дэвис и другие исследователи характеризуют информационный поток о встрече И. Сталина с челюскинцами и пилотами как одно из важных событий в формировании культа его личности, в прославлении его особой роли в жизни северных народов [Слёзкин 2008; Дэвис 2011, с. 139].

Тема отношения советских людей к экспедиции и экстремальному опыту челюскинцев рассматривалась, в частности, С.О. Шмидтом в «Этюдах об Отто Юльевиче Шмидте». Сообщая о симпатиях современников к челюскинцам («удивлялись тому, как смогли всё это выдержать»), цитируя восторженные отзывы иностранцев, ученый отметил: «Хотя, естественно, не обошлось и без недобрых стихотворных слов, исполняемых на мотив “Мурки”». К сожалению, процитировав несколько строк песни, известный историк, один из самых высокопрофессиональных

источниковедов, не сделал ссылки и никак не прояснил способ получения данного свидетельства, но продолжил его негативным отзывом М. Пришвина, характеризовавшим экспедицию как «грех тщеславия» и «маленькую авантюру» [Шмидт 2011, с. 461]. Учитывая родственные отношения ученого с руководителем экспедиции, такой ракурс документирования вызывает эмпатию и позволяет считать его цитацию дополнительным аргументом, доказывающим популярность песни в 1930-е гг.

В.С. Бахтин, отметив существование ленинградского, московского, ростовского и других вариантов «классической» «Мурки», по памяти – с помощью доктора филологии Ю. Левина – реконструировал текст «Мурки» о челюскинцах и также указал на его вариативность [Бахтин 1997]. Разные версии «челюскинской “Мурки”», легенды о возможном авторе и исполнителях представлены в работе журналиста А.А. Сидорова. Собирает цитирует одну из легенд, содержащуюся в мемуарном очерке Ф.Р. Штильмарка, – согласно его воспоминаниям, в Енисейске во второй половине 1930-х гг. имелись в наличии улица «челюскинцев» и улица «папанинцев», сосланных в Сибирь «за ироничные высказывания о покорителях северных пространств» [Сидоров 2010, с. 20–24, 90].

Французский историк Г. Риттершпорн, анализируя особенности «советского смеха», отмечал, что подозрительные триумфы героев «вдохновляли» остряков на перевертывание официального дискурса: «Популярнейшей темой была полярная экспедиция на пароходе “Челюскин” в 1933 г., закончившаяся кораблекрушением» [Риттершпорн 2013, с. 186]. Изучив архивные документы, ученый констатировал: в ответ на официозные торжества, посвященные челюскинцам, обычные люди сочиняли «нелестные стихи и распространяли их в разных версиях, порой довольно отличавшихся друг от друга». Рассмотрев примеры народных «шуток» по разным поводам, Г. Риттершпорн сделал вывод о беспомощности смеха советского карнавала, о его зависимости от большевистских интеллектуальных парадигм, об отсутствии альтернативного взгляда на мир. Несмотря на такую оценку, ученый признал: «Но власти опасались его потому, что он оспаривал их способность управлять страной...». Страхи власти подтверждались жестокими наказаниями за критические высказывания, в том числе высшей мерой, как в деле студента, заявившего в частном письме, что герои «Челюскина» «не стоили резиновой подметки убийцы Кирова» [Риттершпорн 2013, с. 187–188].

Особого внимания заслуживает один из тезисов Г. Риттершпорна, основанный на «шутках» об убийстве или смерти политических лидеров: «Смех советских граждан мог быть крайне злобным» [Риттершпорн 2013, с. 187–188]. Озлобленность была обратной

стороной отчаяния, ее объектами иногда оказывались случайные персонажи, не имевшие никакого отношения к трудностям и трагедиям жизни обычных людей. Жестокость к героям экспедиции выражена, например, в анекдоте о Б. Могилевиче, завхозе экспедиции, одессите по происхождению, комсомольце, единственном погибшем члене команды «Челюскина» во время эвакуации на льдину: «Последняя новость: вчера в Одесском порту выплыл Могилевич с отрезом ширпотреба в зубах». Такая – очень жесткая – интерпретация содержится среди прочих записей за 1934 г. в тетради жительницы Москвы Н.В. Соколовой под номером 452 [Мельниченко 2014, с. 331].

В следственных делах А.А. Яковлева и В.М. Сошникова, хранящихся в Государственном архиве административных органов Свердловской области, имеются очень похожие, но все-таки отличающиеся от других и между собой варианты «челюскинской “Мурки”». Для понимания культурного контекста и ареала бытования песни важно выяснить социальные характеристики «распространителей» «контрреволюционной агитации». Происхождение, уровень образования, мировоззрение, статус, круг их общения интересны и с точки зрения «антропологического поворота» в фольклористике, отмеченного участниками форума «Фольклорист на чужом поле» [Никитина 2020].

Арестованные принадлежали к одному поколению: А. Яковлев родился в 1912 г., В. Сошников – в 1915 г., оба были арестованы в Нижнем Тагиле, ставшим в 1930-е гг. одним из значимых промышленных центров Свердловской области. Однако этими фактами и ограничивается сходство их жизненного пути: первый был арестован 4 октября 1936 г.; второй находился в тюрьме с 14 декабря 1937 г.; по результатам «расследования» А. Яковлева приговорили к 10 годам исправительно-трудовых лагерей, В. Сошников был осужден на 2 года. А. Яковлев родился в Москве, согласно анкетным данным, имел дворянское происхождение. Из-за революции и гражданской войны, затем по другим причинам ему пришлось много раз менять место жительства: Тифлис, Березники, Кара-Бугаз, Свердловск. Только в 1935 г. он приехал в Нижний Тагил³. Отец, сестра и брат Алексея находились в эмиграции. В. Сошников родился в Нижнем Тагиле в семье рабочего, получил начальное образование.

А. Яковлев, имевший диплом по специальности «техник-химик», работал заведующим плановым сектором в Управлении главного механика треста «Тагилстрой» – организации, которая

³ ГААО СО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 68163/43747. Л. 29: Показания обвиняемого Яковлева А.А. 5 октября 1936 г.

строила Ново-Тагильский металлургический завод. Во время обыска у А. Яковлева изъяли письма и две тетради с «контрреволюционными записями», среди которых – «Песенка о челюскинцах». В. Сошников работал дежурным слесарем на Уральском вагоностроительном заводе; текст под названием «SOS» был изъят во время обыска его квартиры. Согласно обвинительному заключению, Владимира арестовали «после того, как... поступили данные» [т. е. донос] о том, что он «производит антисоветскую агитацию» «среди рабочей молодежи и клевету в отношении героев Советской Армии О.Ю. Шмидта и др.»⁴.

«Архивные» варианты песни о челюскинцах, как и ранее опубликованные исследователями в статьях и книгах, содержат прямое обращение к «героям»: «Здравствуй, Водопьянов! Здравствуй, Ляпидевский! / Здравствуй, лагерь Шмидта, и прощай» (в вариантах А.А. Сидорова и В.С. Бахтина нет упоминания М. Водопьянова – тексты начинаются фразой «Здравствуй, Леваневский!»). От известных версий «арестованные» тексты отличаются тем, что в них отсутствуют некоторые строки (в том числе «Капитан Воронин судно проворонил»); не упоминается борода – неотъемлемая составляющая образа Шмидта в вариантах В.С. Бахтина и А.А. Сидорова.

На допросе А. Яковлев рассказал историю появления «своей» песни: «Кто автор? Назвать не могу. Слышал ее в ресторане Инснба⁵ в Свердловске в феврале 1935 г. Пел ее громко неизвестный мне человек за соседним столиком. Второй раз слышал в Свердловске на остановке трамвая около Госоперы». Алексей признался, что записал текст по памяти, «несколько литературно отшлифовал» и пел своим знакомым: «Редакция, переданная мной следствию 10 ноября, принадлежит мне»⁶.

В авторизированном варианте А. Яковлева сохраняется ядро распространенных версий, но имеет существенные отличия – как от текста, обнаруженного В. Сошниковым в журнале дежурств цеха крупного литья УВЗ, так и от вариантов, найденных

⁴ ГААО СО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 15953/16920. Л. 4: Постановление об избрании меры пресечения; Л. 22. Обвинительное заключение.

⁵ Учреждение по снабжению иностранцев в СССР – специальная контора Государственного объединения по розничной торговле передана в 1932 г. Всесоюзному объединению по торговле с иностранцами (Торгсин), подчинявшемуся Народному комиссариату внутренней торговли. Для иностранцев были открыты специальные магазины и рестораны, в которые поставлялись продукты лучшего качества.

⁶ ГААО СО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 68163 /43747. Л. 66: Дополнительные показания 10 ноября 1936 г.

В.С. Бахтиным, А.А. Сидоровым и Г. Риттершпорном. Во всех указанных вариантах одинаковой является строка «А “Челюскин” плавает на дне». Тем не менее в версии А. Яковлева даже эта строка «звучит» немного иначе: «Пусть „Челюскин“ плавает *по дну*». Почти совпадает с текстом других версий четверостишие, начинавшееся словами «Если бы не Миша, Миша Водопьянов / Не видать бы вам родной Москвы», но завершено оно более жестко: «*Сдохли бы на льдине, не было б малины, / А зато теперь герои вы*». По сравнению с другими вариантами, в которых «малиной» называлось пребывание экспедиции на льдине, градус осуждения в версии А. Яковлева значительно повышается тем, что уголовный жаргон используется для характеристики образа жизни челюскинцев после возвращения в Москву.

Более того, в версии Алексея подробно и критично описывается время существования на льдине: «Разве не героизм жить зимой на льдине / И по свету SOS'ы посылать? / Милые соседи – белые медведи / Не давали вам ночами спать». Сюжет с идентичной оценкой обнаружен М. Мельниченко в анекдоте о «типичном герое-челюскинце» из собрания Н.В. Соколовой, хранящегося в неопisanном фонде РГАЛИ: «Слушайте, если бы вам показали новенький пароход, только что сделанный в Дании, и предложили плыть на нем по Северному морскому пути, вы бы согласились?» – «Отчего нет? Лишь бы дали хорошие суточные и хорошо кормили». – «А если бы корабль, раздавленный льдами, пошел ко дну?» – «Я бы постарался высадиться на лед». – «А на льду чтобы стали делать?» – «Стал бы ждать, когда меня спасут». – «Так вы типичный герой-челюскинец! И вам надо устроить триумфальный въезд в Москву» [Мельниченко 2014, с. 330]. Анекдот зафиксирован под номером 318 в специальной тетради «для записи смешного» («Bon mots», 1924–1937 гг.) и имел очевидную, отмеченную составителем, авторскую доработку текста с целью «улучшения». Даже если учесть замечание М. Мельниченко об узком круге распространения данного анекдота – среди московских интеллигентов, с которыми общалась семья Н.В. Соколовой [Мельниченко 2014, с. 64], – можно утверждать, что неформальное критическое обсуждение «подвига» челюскинцев было характерной чертой коммуникации в разных регионах СССР, как и творческое изменение полученных текстов: в случае Н.В. Соколовой – анекдота, а А. Яковлева – песни.

Авторской инициативой А. Яковлева в «Песенке о челюскинцах» является описание ситуации в стране, жители которой следили за существованием экспедиции на льдине по газетам и радиопередачам: «Весь Союз боялся. Девушки рыдали. / Все газеты поминали вас. / Ваши телеграммы целовали дамы. / Наконец

пробил спасенья час». Особенность лексики и ироничная роман-тичность данного четверостишия предопределены происхожде-нием Алексея, уровнем его образования и увлечением сочи-нтельством стихов (некоторые из них были напечатаны в журнале «Время» в Тифлисе в 1926–1928 гг.). Первая строка завершаю-щего куплета песни имела принципиальное отличие от других версий: она начинается с вопроса от имени троцкистов («Где же смысл и польза / В этом предприятии была?! – закричат троц-кистам»), но заканчивается ответом, аналогичным другим вари-антам: «Денежки в кармане, / Рожи на экране – вот что экспе-диция дала». Учитывая, что этот вариант был зафиксирован уже в камере, возможно – по мнению Алексея – упоминание троц-кистов должно было обозначить для следствия носителей «анти-советской» точки зрения, выраженной в тексте песни. С другой стороны, образ «троцкистов» в эти годы активно использовался в официальном дискурсе как антипод «героям» – Алексей, обла-давший лексической чуткостью, не мог не отметить это противо-поставление.

В деле А. Яковлева «Песенка о челюскинцах» была дополни-тельным аргументом обвинения, а в деле В. Сошникова – основ-ной формальной причиной. Почерк Владимира («сына рабочего», как он – не без гордости – указывает в анкете), грамматические ошибки, имеющиеся в тексте, свидетельствуют о начальном обра-зовании. Можно предположить, что пропуск слова и неправиль-ное написание фамилий (все – с маленькой буквы, отсутствие буквы «д» в фамилии Шмидта, вместо «Ляпидевский» – «Ляпи-деев») объясняются экстремальностью ситуации – необходимо было быстро переписать текст: по этой причине он не смог разо-брать некоторые слова на листе, найденном им в книге дежурств своего цеха. Однако более вероятна версия, что «герои» песни не были известны В. Сошникову, как, впрочем, и сотруднику милиции, проводившему обыск в его квартире и указавшему в протоколе об изъятии «компрометирующего *абигдота* героев Арктики».

Повторяющиеся орфографические, грамматические, пункту-ационные ошибки и стилистические отклонения от норм лите-ратурного языка в текстах дела свидетельствуют как о низком уровне грамотности следователей, так и об отсутствии знаний о полярной экспедиции. В таком случае возникает абсурдная ситуация – сотрудники НКВД обвиняли человека в дискредита-ции «героев», о подвигах которых они не знали. На допросах сле-дователи стремились добиться от арестованного признания, что «песня соответствовала [его] контрреволюционным воззрениям», но В. Сошников признал свою вину только в «необдуманно[м]»

переписывании и хранении песни, утверждая, что «не рассказывал, не пел» ее: «Даже содержания точно не помню»⁷.

Максимально формализованный стиль вопросов и ответов в протоколах допросов не позволяет получить более полные данные об уровне осведомленности следователя и арестованного. Отсутствие знаний у сотрудников НКВД о событиях 1933–1934 гг. косвенно подтверждает текст обвинительного заключения, в котором О.Ю. Шмидт был назван Героем Советского Союза. Впрочем, повышение его статуса, как и других – неназываемых – «героев», оскорбленных «клеветнической песней контрреволюционного содержания», переписанной В. Сошниковым, вероятнее всего, могло рассматриваться следователями и как важный аргумент для окончательного вердикта: «Дело направить на рассмотрение тройки УНКВД по Свердловской области».

Следует подчеркнуть, что содержательно важным отличием версии В. Сошникова от других является фраза, акцентирующая внимание на высокой награде, которую действительно получили О.Ю. Шмидт и другие участники экспедиции: «Вы же утопили ледокол “Челюскин”, / А за это *орден* получай» (в вариантах В.С. Бахтина, Г. Риттершпорна, А.А. Сидорова, А. Яковлева речь идет о червонцах). Общими моментами во всех версиях являются упоминание отдыха и лечения («В Крым вы укатили») и отсутствие дифференциации наград (в реальности летчики получили звание Героев Советского Союза). В отличие от других версий, использовавших для характеристики «героев» выражение «словно пчелы в рое», у А. Яковлева – просто «герои», в варианте В. Сошникова содержится знаковое, точное определение, которое сотрудники НКВД использовали для формулировки причины ареста и обвинения: «Вы теперь герои *Арктики советской*». Телеграфный стиль и цитирование официального/идеологического клише в данном тексте не только конкретизирует события, уточняет их пространственные координаты, но и усиливает ироничность отношения.

Остальные строки почти полностью совпадают с другими вариантами (в том числе: «Денежки в кармане, рожи на экране – / Вот, что экспедиция дала»), но только в версии В. Сошникова словом «молва» подчеркивается информационный эффект арктической эпопеи: «Вам теперь живется весело, нескудно: / Вечеринки, пляски и *молва*» (в варианте Г. Риттершпорна: «Вечеринки, пьянство и гульба»). Из известных версий вариант В. Сошникова – самый лаконичный: в нем нет повторов, характерных для версий В.С. Бахтина и А.А. Сидорова; отсутствуют некоторые строки (в том числе «Если бы не Мишка, Мишка Водопьянов, /

⁷ Там же. Д. 15953 (16920). Л. 30.

Не видать бы вам родной Москвы»). Можно предположить, что за прошедшие с момента события годы текст песни в процессе передачи подвергся значительному редуцированию, сохранив, тем не менее, самое важное для современников: подвиг летчиков был также исключен, осталась лишь критическая часть.

Помимо знакомства с оригинальными версиями «челюскинской “Мурки”», материалы следственных дел позволяют выяснить способы распространения песни. В деле А. Яковлева, кроме его признания в том, что он пел песню, содержится свидетельство о переписывании текста учениками 5-го класса школы № 7 г. Нижнего Тагила. Получив замечание учителя, дети пытались уничтожить текст. Директор в своих показаниях отметил, что не удалось установить, как песня попала в школу. Следователи НКВД обвинили А. Яковлева в распространении «контрреволюционной песни» на том основании, что в школе работал его знакомый⁸. Материалы дела В. Сошникова свидетельствуют о весьма примечательном способе распространения текста: переписав песню, Владимир оставил «оригинал» в книге дежурств. Вероятнее всего, именно таким образом и прежде осуществлялась передача других текстов.

Данные о масштабах распространения песни, обнаруженные Г. Риттершпорном в документах отделов ЦК ВЛКСМ в фондах РГАСПИ, содержат такие географические координаты: Мурманск, Казань, Одесса, Архангельская, Новосибирская, Ленинградская и Курская области, Горьковский край. Сообщения чиновников о подобных рукописях, распространявшихся в армии, были найдены ученым в фондах Российского государственного военного архива [Риттершпорн 2013, с. 187, 191].

«Арестованные» версии песни о челюскинцах, как и другие, являлись частью процесса «символического обесценивания» образов героев полярной экспедиции – в противовес официальной презентации их подвига. Выбор мелодии «Мурки» усиливал ироническое отношение, выражал предельную степень снижения. Тем не менее в варианте А. Яковлева, как и в других версиях, представлена иерархия «героев»: если экипаж и пассажиры парохода изображаются пассивно ожидающими помощи после того, как не смогли спасти корабль, то летчики (в первую очередь, «Миша Водопьянов»), действительно, совершили подвиг. Интересно отметить, что только данный аспект неподцензурной песни рифмуется с идеологической мифологией и появившимися позднее

⁸ ГААО СО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 68163 (43747). Л. 196. Протокол допроса директора школы Кожевникова М.Н.; Л. 211 Обвинительное заключение от 21 января 1937 г.

«новинами». Хронологическая асимметрия позволяет предположить: «новины» о Поколен-Бороде и летчиках-соколах появились в ответ на широко распространявшиеся народные произведения, создававшие неоднозначный образ «героев советской Арктики». Кроме того, данное предположение основано на свидетельствах современников: по одной из легенд, в июле 1934 г. куплет «челюскинской „Мурки“» прозвучал в исполнении Павла Васильева на приеме в Кремле [Сидоров 2010, с. 21]; Алексей Яковлев услышал песню впервые в феврале 1935 г., в то время как «новые сказы» были записаны только весной 1937 г. [Козлова 2013, с. 110–111]. Кроме того, согласно исследованиям фольклористов, в 1934–1935 гг. не была освоена практика создания новин.

Подводя итоги исследования, следует отметить: материалы следственных дел позволяют познакомиться с аутентичными фольклорными текстами и выяснить практики распространения «антисоветских» произведений в 1930-е гг., свидетельствуя о сложных отношениях власти и народа, неоднозначности социальных коммуникаций. История «челюскинской “Мурки”» показывает, каким критическим потенциалом обладает песня, соединившая популярную мелодию и актуальный для современников сюжет. Разночтения в вариантах текста, нюансы описательных и оценочных номинаций, ареал распространения свидетельствуют о действительно «народном» характере песни.

В советском контексте подобные произведения политизировались, власти пытались связать их с «контрреволюционными» настроениями и созданием «антисоветских организаций». Следственные дела А. Яковлева и В. Сошникова отражают данную тенденцию. Не только содержание, но и горизонтальные формы коммуникации, формировавшиеся в процессе распространения песен, частушек, анекдотов и других неподцензурных произведений, вызывали опасения властных структур. Особая тревога и нервозность проявлялись в тех случаях, когда в переписывание и передачу текстов включались дети, которых власти считали надеждой социалистического будущего. Неслучайно приговор А. Яковлеву предусматривал более жестокое наказание, чем приговор В. Сошникову. Несмотря на преследования, люди использовали фольклорные жанры для осмысления происходивших событий, посягая таким образом на установившееся монопольное право власти интерпретировать информацию. Кроме того, современники пытались преодолеть разрыв привычных коммуникативных связей, ставший реальностью в атмосфере подозрительности и контроля, проявляя изобретательность в практиках передачи текстов, подобных «челюскинской “Мурке”», и создавая виртуальные группы единомышленников.

Список сокращений

НКВД – Народный Комиссариат внутренних дел

ОГПУ – Объединенное государственное политическое управление

РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства

РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории

СССР – Союз советских социалистических республик

УНКВД – Управление НКВД (по области, по району, по городу)

УВЗ – Уральский вагоностроительный завод

ЦК ВЛКСМ – Центральный комитет Всесоюзного ленинского коммунистического союза молодежи

*Приложение*ВАРИАНТЫ ПЕСНИ О ЧЕЛЮСКИНЦАХ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 1930-х гг.1. Текст «Песенки о челюскинцах» (на мотив «Мурки»)
из следственного делаА.С. Бородиной, А.П. Дерябина, А.А. Яковлева
(ГААО СО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 68163/43747. Л. 29)Здравствуй, Ляпидевский,
здравствуй, Водопьянов

Весь Союз боялся.

Девушки рыдали.

Здравствуй, лагерь Шмидта,
и прощай.

Все газеты затащали вас.

Вместе водку пили, Челюскин
топили,

Ваши телеграммы целовали дамы

А теперь червонцы получай.

Наконец пробил спасенья час.

Если бы не Миша, Миша
Водопьянов –

Вы теперь на суше весело живете

Не видать бы вам родной
Москвы –

Добрались в родимую страну

Сдохли бы на льдине, не было б
малины,Деньги получили, в Крым вас
прокатили

А зато теперь герои вы.

Пусть Челюскин плавает по дну.

Разве не геройство жить зимой на
льдине

И по свету SOSы посылать?

Милые соседи – белые медведи

Не давали вам ночами спать.

Где же смысл и польза закричат
троцкисты

В этом предприятии была?!

Денежки в кармане, рожи на
экране –

Вот что экспедиция дала.

Беседа о "Советском Союзе"
(на лейбл Мурин)
Забудь Англию, забудь Францию,
Забудь лагерь Менделеева и прочее –
Всегда вперед или "Советский Союз"
А теперь гербонот получай.
* * *
Глади не мило, мило, добродушно –
но выдано в том родной Москве –
Сданы на ледники, медведи лагерь –
А зато теперь гербонот.
* * *
Разве не геройство жить зимой на льдине
И по свету SOSы посылать?
Милые соседи – белые медведи
Не давали вам ночами спать.
* * *
Все Союз Советский. Добродушно рады.
Все газет. фотоснимки все.
Ваши фотографии, цветы, ботаника
Каждый проводя счастливое час
Во время на свете всего факты
Забудьте в ледники, лагерь
Всегда вперед, в море, в горы, в горы
Мир, Советский Союз, лагерь по дому.

Тот же смысл и польза закричат
В этом предприятии была?!
Денежки в кармане, рожи на экране –
Вот что экспедиция дала.

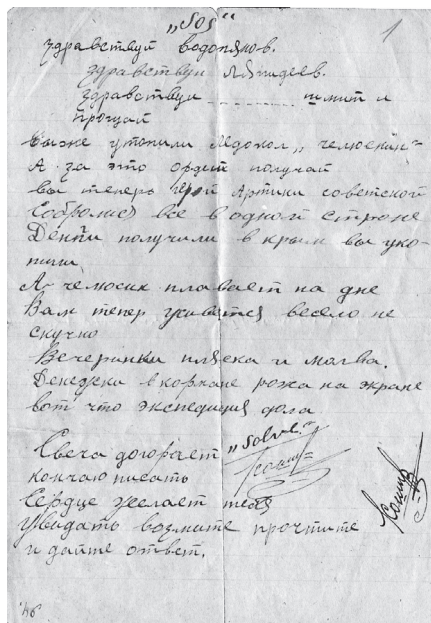
10/17/36

2. Текст песни «SOS»

из следственного дела В.М. Сошникова

(ГААО СО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 15953/16920. Л. 38. Конверт. Л. 1)

Здравствуй Ляпидеев
Здравствуй шмит и прощай
Вы же утопили Ледокол «Челюскин»
А за это орден получай
Вы теперь герои Арктики советской
Собрались все в одной стороне
Деньги получили в Крым вы укатили
А челюскин плавает на дне
Вам теперь живется весело не скучно
Вечеринки пляски и молва
Денежки в кармане рожа на экране
Вот что экспедиция дала



Литература

- Архипова, Мельниченко 2011 – Архипова А.С., Мельниченко М.С. Анекдоты о Сталине: Тексты, комментарии, исследования. М.: ОГИ, 2011. 400 с.
- Архипова, Неклюдов 2013 – Архипова А., Неклюдов С. Фольклор и власть в «закрытом обществе» // Русский политический фольклор: Исследования и публикации. М.: Новое изд-во, 2013. С. 39–86.
- Богданов 2009 – Богданов К. Vox populi: Фольклорные жанры советской культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 368 с.
- Бахтин 1997 – Бахтин В. «Муркина» история // Нева. 1997. № 4. С. 229–232.
- Быкова 2013 – Быкова С.И. Вождь как враг: негативные коннотации образа И. Сталина в представлениях современников // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2013. № 4. Ч. 3. С. 148–153.
- Быкова 2010 – Быкова С.И. Смех под арестом: анекдот и другие «весёлые жанры» в следственных материалах НКВД // Totalitarianism and literary discourse: 20th century experience / Ed. by I. Ratiiani. Tbilisi: Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature, 2010. P. 192–199.

- Быкова 2009 – *Быкова С.* Советская иконография и «портретные дела» в контексте визуальной политики, 1930-е годы // Визуальная антропология: режимы видимости при социализме / Под ред. Е.Р. Ярской-Смирновой, П.В. Романова. М.: ООО «Вариант», ЦГСИ, 2009. С. 105–125.
- Джонстон 2011 – *Джонстон Т.* Слухи в СССР сталинского времени // Слухи в России XIX–XX вв.: Неофициальная коммуникация и «крутые повороты» российской истории. Челябинск: Каменный пояс, 2011. С. 18–27.
- Дэвис 2011 – *Дэвис С.* Мнение народа в сталинской России: Террор, пропаганда и инакомыслие, 1934–1941 / Пер. с англ. В.Н. Морозова. М.: РОССПЭН, 2011. 231 с.
- Журавлев 2005 – *Журавлев С.В.* «НКВД напрасно не сажает»: особенности изучения следственного делопроизводства 1930-х гг. // Социальная история: Ежегодник. 2004. М.: РОССПЭН, 2005. С. 371–400.
- Козлова 2013 – *Козлова И.* «Сталинские соколы»: тоталитарная фразеология и «советский фольклор» // Русский политический фольклор: Исследования и публикации. М.: Новое изд-во, 2013. С. 111–119.
- Комелина 2013 – *Комелина Н.* Политический фольклор из «особого хранения» фольклорного фонда Пушкинского дома // Русский политический фольклор: Исследования и публикации. М.: Новое изд-во, 2013. С. 305–402.
- Лейбович 2004 – *Лейбович О.* Предисловие // Политические репрессии в Прикамье: 1918–1980 гг.: Сб. документов и материалов. Пермь: Изд-во «Пушка», 2004. С. 6–10.
- Мельниченко 2014 – *Мельниченко М.* Советский анекдот: Указатель сюжетов. М.: НЛО, 2014. 1104 с.
- Никитина 2020 – *Никитина С.Е., Петров Н.В., Разумова И.А., Топорков А.Л., Фиалкова Л.Л., Янечек П., Валк У.* Фольклорист на чужом поле: форум // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 2. С. 15–48. URL: <https://folklore.elpub.ru/jour/article/view/87> (дата обращения 12 июля 2021). DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-15-48
- Обухов 2013 – *Обухов Л.А.* Политический анекдот как элемент повседневности и сопротивления тоталитарному режиму в 1930-е годы // Повседневность российской провинции XIX–XX вв.: В 2 ч. Ч. 2. Пермь: Пермский гос. гуманитар.-пед. ун-т, 2013. С. 56–59.
- Панченко 2005 – *Панченко А.А.* Культ Ленина и «советский фольклор» // Одиссей: Человек в истории. М.: Наука, 2005. С. 334–366.
- Резник 2017 – *Резник А.* Троцкий и товарищи: левая оппозиция и политическая культура РКП(б), 1923–1924 гг. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2017. 382 с.

- Риттершпорн 2013 – *Риттершпорн Г.* Перевернутый мир советского смеха // От великого до смешного...: Инструментализация смеха в российской истории XX века: Сб. статей. Челябинск: Каменный пояс, 2013. С. 177–191.
- Савин 2020 – *Савин А.И.* Сталинские герои в зеркале эго-документов 1930-х гг. // Уральский исторический вестник. 2020. № 4 (69). С. 101–108.
- Сидоров 2010 – *Сидоров А.А.* Песнь о моей Мурке: История великих блатных и уличных песен. М.: ПРОЗАиК, 2010. 91 с.
- Слёзкин 2008 – *Слёзкин Ю.* Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: НЛО, 2008. 512 с.
- Фицпатрик 2001a – *Фицпатрик Ш.* Повседневный сталинизм: Социальная история советской России в 30-е годы: город. М.: РОССПЭН, 2001. 336 с.
- Фицпатрик 2001b – *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне: Социальная история советской России в 30-е годы: деревня. М.: РОССПЭН, 2001. 422 с.
- Хамфри 2005 – *Хамфри К.* Опасные слова: табу, уклонение и молчание в Советской России // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 314–339.
- Хейзинга 1992 – *Хейзинга Й.* Homo ludens: В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс–Академия, 1992. 464 с.
- Шиллинг 2011 – *Шиллинг Т.* «Слухи шли из секретариата Кобы»: неформальная коммуникация и господство при сталинском дворе // Слухи в России XIX–XX вв.: Неофициальная коммуникация и «крутые повороты» российской истории. Челябинск: Каменный пояс, 2011. С. 334–348.
- Шинкарчук 1998 – *Шинкарчук С.А.* Политический анекдот 1920–1930-х гг. и общественное мнение населения Советского Союза // Клио. 1998. № 2. С. 92–96.
- Шмидт 2011 – *Шмидт С.О.* Этюды об Отто Юльевиче Шмидте // Отто Юльевич Шмидт в истории России XX века и развитие его научных идей / Под ред. А.О. Глинко. М.: ФИЗМАТЛИТ, 2011. С. 361–551.
- Юстус 2000a – *Юстус У.* Возвращение в рай: соцреализм и фольклор // Соцреалистический канон / Под ред. Х. Гюнтера, Е. Добренко. СПб.: Акад. проект, 2000. С. 70–86.
- Юстус 2000b – *Юстус У.* Вторая смерть Ленина: функция плача в период перехода от культа Ленина к культу Сталина // Соцреалистический канон / Под ред. Х. Гюнтера, Е. Добренко. СПб.: Акад. проект, 2000. С. 926–952.

References

- Arkhipova, A. and Neklyudov, S. (2013), "Folklore and power in a closed society", in Panchenko, A.A. (ed.), *Russkii politicheskii fol'klor: Issledovaniya i publikatsii* [Russian political folklore: research and publications], Novoe izdatel'stvo, Moscow, Russia, pp. 39–86.
- Arkhipova, A.S. and Melnichenko, M.S. (2011), *Anekdoty o Staline: Teksty, kommentarii, issledovaniya* [Anecdotes about Stalin: research], OGI, Moscow, Russia.
- Bakhtin, V. (1997), "Murka's history", *Neva*, no. 4, pp. 229–232.
- Bogdanov, K. (2009), *Vox populi: Fol'klornye zhanry sovetskoi kul'tury* [Vox populi: Folklore genres of Soviet culture], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Bykova, S.I. (2010), "Laughthter under arrest: anecdotes and other 'funny' genres in NKVD investigative materiales", in Ratiani, I. (ed.), *Totalitarianism and literary discourse: 20th century experience*, Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature, Tbilisi, Georgia, pp. 192–199.
- Bykova, S.I. (2013), "A leader as an enemy: adverse connotations of Stalin's image in modern minds", *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo* [Vestnik of Lobachevsky State University of Nizhi Novgorod], no. 4, part 3, Nizhi Novgorod, Russia, pp. 148–153.
- Bykova, S. (2009), "Soviet iconography and 'portrait cases' in a context of visual politics 1930s", in Yarskaya-Smirnova, E.R. and Romanov, P.V. (ed.), *Vizual'naya antropologiya: rezhimy vidimosti pri sotsializme*. [Visual anthropology: regimes of visibility under socialism], Variant, Moscow, Russia, pp. 105–125.
- Davies, S. (2011), *Mnenie naroda v stalinskoj Rossii: terror, propaganda i inakomyslie* [Popular opinion in Stalin's Russia: terror, propaganda and dissent, 1934–1941], ROSSPEN, Moscow, Russia.
- Fitzpatrick, Sh. (2001), *Povsednevnyi stalinizm. Sotsial'naya istoriya sovetskoi Rossii v 30-e gody: gorod* [Everyday Stalinism. Social history of Soviet Russia in the 30s: city], ROSSPEN, Moscow, Russia.
- Fitzpatrick, Sh. (2001), *Stalinskie krest'yane. Sotsial'naya istoriya sovetskoi Rossii v 30-e gody: derevnya* [Stalin's peasants. Social history of Soviet Russia in the 30s: the village], ROSSPEN, Moscow, Russia.
- Humphrey, C. (2005), "Dangerous words: taboo, evasion and silence in Soviet Russia", *Antropologicheskij forum* [Anthropological Forum], no. 3, pp. 314–339.
- Huizinga, J. (1992), *Homo ludens. V teni zavtrashnego dnya* [Homo ludens. In the shadow of tomorrow], Progress-Academiya, Moscow, Russia.
- Johnston, T. (2011), "Rumors in the USSR during Stalin's time", in Narskij I.V. (ed.), *Slukhi v Rossii XIX–XX vv. Neofitsial'naya kommunikatsiya i «krutye povoroty» rossiiskoi istorii* [Rumors in Russia in the 19th – 20th centuries Informal communication and «sharp

- turns» in Russian history], Kamennyi poyas, Chelyabinsk, Russia, pp. 18–27.
- Kozlova, I. (2013), “ ‘Stalin’s Falcons’: totalitarian phraseology and ‘Soviet folklore’ ”, in Panchenko, A.A. (ed.), *Russkii politicheskii fol’klor: Issledovaniya i publikatsii* [Russian political folklore: research and publications], Novoe izdatel’sтво, Moscow, Russia, pp. 111–119.
- Komelina, N. (2013), “Political folklore from the ‘special storage’ of the folklore fund of the Pushkin House”, in Panchenko, A.A. (ed.), *Russkii politicheskii fol’klor: Issledovaniya i publikatsii* [Russian political folklore: research and publications], Novoe izdatel’sтво, Moscow, Russia, pp. 305–402.
- Leibovich, O. (2004), “Foreword”, *Politicheskie repressii v Prikam’e. 1918–1980 gg. Sbornik dokumentov i materialov* [Political repressions in the Kama region. 1918–1980s. Collection of documents and materials], Izdatel’sтво “Pushka”, Perm, Russia, pp. 5–10.
- Melnichenko, M. (2014), *Sovetskii anekdot (Ukazatel’ syuzhetov)* [Soviet anecdote (Index of plots)], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Nikitina, S.E., Petrov, N.V., Razumova, I.A., Toporkov, A.L., Fialkova, L.L., Janeček, P. and Valk, U. (2020), “Folklorists out of their element. Forum”, *Folklor: struktura, tipologiya, semiotika* [Folklore: Structure, Typology, Semiotics], vol. 3, no. 2, pp. 15–48.
- Obukhov, L.A. (2013), “Political anecdote as an element of everyday life and resistance to the totalitarian regime in the 1930s”, in Subbotina, E.S. (ed.), *Povsednevnost’ rossiiskoi provintsii XIX–XX vv.* [Everyday life of the Russian province of the 19th – 20th centuries], Permskii gosudarstvennyi humanitarno-pedagogicheskii universitet, Perm’, Russia, vol. 2, part 2, pp. 56–59.
- Panchenko, A.A. (2005), “Lenin’s cult and ‘soviet folklore’”, in Gurevich, A.Ya. (ed.), *Odissei. Chelovek v istorii* [Odysseus. Man in History], Nauka, Moscow, Russia, pp. 334–366.
- Reznik, A. (2017), *Trotskii i tovarishchi: levaya oppositsiya i politicheskaya kul’tura RKP(b), 1923–1924 gg.* [Trotsky and comrades: the left opposition and the political culture of the Russian Bolshevik party, 1923–1924s], Izdatel’sтво Evropejskogo universiteta, Sankt-Petersburg, Russia.
- Rittershporn, G. (2013), “The upside down world of Soviet laughter”, in Narskii, I.V. (ed.), *Ot velikogo do smeshnogo... Instrumentalizatsiya smekha v rossiiskoi istorii XX veka: Sbornik statei* [From the great to the ridiculous... Instrumentalization of laughter in Russian history of the 20th century: collection of articles], Kamennyi poyas, Chelyabinsk, Russia, pp. 177–191.
- Savin, A.I. (2020), “Stalin’s heroes in the reflection of the 1930s ego-documents”, *Ural’skii istoricheskii vestnik*, vol. 69, no. 4, pp. 101–108.
- Sidorov, A.A. (2010), *Pesn’ o moei Murke. Istoriya velikikh blatnykh i ulichnykh pesen* [Song about my Murka. History of great thugs and street songs], PROZAIK, Moscow, Russia.

- Slezkin, Yu. (2008), *Arkticheskie zerkala. Rossiya i malye narody Severa* [Arctic mirrors. Russia and the small peoples of the Nord], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Shilling, T. (2011), “ ‘Rumors came from the Koba Secretariat’: informal communication and domination at the Stalinist court”, in Narskii, I.V. (ed.), *Slukhi v Rossii XIX–XX vv. Neofitsial’naya kommunikatsiya i «krutye povoroty» rossiiskoi istorii: sbornik statei* [Rumors in Russia in the 19th – 20th centuries. Informal communication and “sharp turns” in Russian history: Collection of articles], Kamennyi poyas, Chelyabinsk, Russia, pp. 334–348.
- Shinkarchuk, S.A. (1998), “Political anecdote of the 1920s – 1930s and public opinion of the population of the Soviet Union”, *Clio*, no. 2, pp. 92–96.
- Shmidt, S.O. (2011), “Sketches about Otto Yulievich Schmidt”, in Glinko, A.O. (ed.), *Otto Yul’evich Shmidt v istorii Rossii XX veka i razvitie ego nauchnykh idei* [Otto Yulievich Schmidt in the history of Russia in the 20th century and the development of his scientific ideas], FIZMATLIT, Moscow, Russia, pp. 361–551.
- Yustus, U. (2000), “Return to paradise: socialist realism and folklore”, in Gyunter, Kh. and Dobrenko, E., *Sotsrealisticheskii kanon* [Socialist realistic canon], Akademicheskii proekt, Saint Petersburg, Russia, pp. 70–86.
- Yustus, U. (2000), “The second death of Lenin: the function of crying during the transition from the cult of Lenin to the cult of Stalin”, in Gyunter, Kh. and Dobrenko, E., *Sotsrealisticheskii kanon* [Socialist realistic canon], Akademicheskii proekt, Saint Petersburg, Russia, pp. 926–952.
- Zhuravlev, S.V. (2005), “ ‘The NKVD never arrest for nothing’: the specifics of 1930s investigation records as a historical source”, *Sotsial’naya istoriya. Ezhegodnik. 2004* [Social history. Yearbook, 2004], ROSSPEN, Moscow, Russia, pp. 371–400.

Информация об авторе

Светлана И. Быкова, кандидат исторических наук, доцент, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия; Россия, 620083. Екатеринбург, пр-т Ленина, д. 51; sibyкова@mail.ru

Information about the author

Svetlana I. Bykova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, Ekaterinburg, Russia; bld. 51, Lenin Av., Ekaterinburg, Russia, 620083; sibyкова@mail.ru

Подпольные интеллектуальные игры: игровые практики в эпоху пандемии

Татьяна В. Савельева

*Челябинский государственный университет (Миасский филиал), Миасс,
Россия, tatjana-saveljeva2010@yandex.ru*

Аннотация. Предметом исследования является субкультура интеллектуального движения «Что? Где? Когда?» и «дочерних» игр – КВИЗ, «60 секунд», «Мозгобойня» и других – в эпоху пандемии коронавируса. Методом включенного наблюдения собраны новые ритуалы игроков, анекдоты, шуточные пароли, названия команд, в которых, как в актах словесного творчества знатоков, можно отметить репрезентацию отношения сообщества к пандемии в трех аспектах: 1) особенностях нового заболевания, его симптомы, последствия; 2) административные меры, направленные на ограничение распространения инфекции: самоизоляция, QR-коды, запреты на проведение мероприятий; 3) прививки от коронавируса, отношение к ним в обществе. Обзор собранного материала позволяет сделать следующие выводы. Высмеивание явлений общественной жизни, связанных с пандемией, – это стремление сделать их менее страшными, опасными. Отношение к мерам по ограничению распространения инфекции (подпольные интеллектуальные игры в условиях запрета массовых мероприятий, готовность к другим нарушениям ограничительных мер) показывает не только отношение к самой болезни, но и недоверие к официальной политике профилактики коронавируса.

Ключевые слова: пандемия коронавируса, субкультура знатоков «Что? Где? Когда?», анекдот, ритуал

Для цитирования: Савельева Т.В. Подпольные интеллектуальные игры: игровые практики в эпоху пандемии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 109–121. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-109-121

Clandestine intellectual games: gaming practices during the pandemic

Tatiana V. Savelyeva

*Chelyabinsk State University (Miass branch), Miass, Russia,
tatjana-savelyeva2010@yandex.ru*

Abstract. The research subject is the intellectual movement subculture “What? Where? When?” and “daughter” games – QUIZ, “60 seconds”, “Brain Slaughterhouse”, etc. during the coronavirus pandemic. Using the participant observation method, new players’ rituals, jokes, comic passwords and names of teams were collected, in which, as in the acts of verbal creativity of experts, it is possible to note the representation of the community’s attitude to the pandemic in three aspects: 1) features, symptoms and consequences of a new disease; 2) administrative measures aimed at limiting spread of the infection: self-isolation, QR-codes, event bans; 3) vaccinations against coronavirus, society attitude to them. A review of the collected material allows us to draw the following conclusions. Making fun of the public life phenomena associated with the pandemic is an effort to make them less scary and dangerous. The attitude to measures of limiting the spread of the infection (underground intellectual games held under conditions of mass event bans, readiness for other violations of restrictive measures) shows not only an attitude to the disease itself, but also distrust of the preventing coronavirus official policy.

Keywords: pandemic coronavirus, subculture of experts “What? Where? When? “, Anecdote, ritual

For citation: Savelyeva, T.V. (2022), “Clandestine intellectual games: gaming practices during the pandemic”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 2, pp. 109–121, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-109-121

В условиях глобализации мирового культурного пространства человек постепенно теряет свое ощущение принадлежности к определенной национальной культуре. Поиски самоидентичности толкают его к духовным пластам субкультур. По словам К.В. Чистова, «современная молодежная субкультура во многих странах мира, в том числе и в нашей стране, формировалась в процессе отчуждения молодежи не только от многих форм и стереотипов, но и от самого образа жизни так называемых “взрослых”, т. е. более старших возрастных слоев, уже переживших процесс обретения социального статуса в современном весьма непростом мире» [Чистов 2004, с. 9]. На сегодняшний день существует немало интересных исследований субкультур. Символам и знакам в субкультурах

посвящены работы Т.Б. Щепанской, мировоззренческим аспектам субкультур – Д.В. Громова, фольклору субкультуры ролевиков – исследования А.Ю. Лосинской [Лосинская 2012]. В фольклорном дискурсе (по определению Ю.А. Эмер) всегда отражается коллективное сознание, ценностные ориентации общества [Эмер 2011, с. 50]. Несмотря на то что субкультура репрезентирует интересы и установки только какой-то части общества, вышеуказанное характерно и для фольклора субкультур, к которым мы относим интеллектуальное движение «Что? Где? Когда?» (далее – ЧГК). Обосновывая отнесение интеллектуального движения ЧГК к субкультурам, Д. Долгих и В. Криушина отмечают, что идентификация происходит в рамках небольших сообществ-команд, складывающихся, в свою очередь, в единое сообщество, у этих команд есть знаковая система, самоназвание; идентификация знатока затрагивает его образ жизни [Долгих, Криушина 2010].

Понимая под субкультурой совокупность ценностей, традиций, обычаев, присущих молодежи, у которой досуг – одна из ведущих форм жизнедеятельности, а от удовлетворенности досугом зависит удовлетворенность жизнью в целом, закономерно предположить, что «именно эта характеристика ЧГК и является ключевой в рассмотрении игры как субкультуры» [Долгих, Криушина 2010]. Из семи риторик игры, которые рассматривает теоретик игры Б. Саттон-Смит в работе «Неоднозначность игры», к интеллектуальным играм ЧГК и отпочковавшимся от них соответствуют две: риторика идентичности и риторика самости. Риторика коллективной идентичности говорит об объединяющей функции игры, появлении и укреплении связей внутри игрового коллектива, риторика самости – о накоплении индивидуального опыта переживаний и более глубокого понимания самих себя [Sutton-Smith 1997].

Современные исследователи рассматривают игры как вид социального поведения, его искусственно сконструированную модель со строго определенными правилами и четко очерченными временными и пространственными границами; важнейшими функциями игры считаются развивающая [Макгонигал 2018] и компенсаторная [Куриленко 2009, с. 4]. Именно эти функции реализуются в интеллектуальном движении «Что? Где? Когда?».

Функции фольклора субкультуры также в большей или меньшей степени совпадают с функциями фольклора традиционного, выделенными В.Е. Гусевым [1976]:

- социальная – общение в сообществе;
- познавательная – интеллектуальные игры ставят процесс познания в центр внимания;
- коммуникативная – общение в сообществе и вне его;
- регулятивная – обозначение оппозиции «свой/чужой»;

- дидактическая – обучение новичков;
- ритуальная – «посвящение» новичков, использование ритуалов в игровом процессе;
- информационная – распространение информации;
- эстетическая / развлекательная – получение удовольствия.

Молодежные субкультуры как объект исследования – это явления, объединяющие не только молодежь. Генетически они, несомненно, берут свое начало в собственно молодежных субкультурах [Громов 2010, с. 137], однако к ним относят себя разновозрастные сообщества. Так, в субкультуре интеллектуального движения «Что? Где? Когда?» представлен возраст от школьного до пенсионного. Это движение зародилось в 1970-е гг., официальный день рождения – 4 сентября 1975 г. (день трансляции первой телевизионной викторины «Что? Где? Когда?»). Движение быстро вышло за пределы интеллектуального клуба, так появилось спортивное ЧГК, а вместе с ним – субкультура *ЧГК-шников, знатоков, знаточья, знатоты*, по самоназванию участников. Спортивный ЧГК от телевизионного отличается тем, что на одном пакете вопросов соревнуются одновременно несколько команд (до 70 на больших турнирах), ответ дается письменно. В отличие от телевизионной версии, в игровых практиках спортивного ЧГК нет пространства игры и зрителя. А вот удовлетворение значимых не реализованных в социальной действительности потребностей молодежи игра предоставляет, она дает возможность самореализации так называемым «ботаникам», непопулярным в молодежной, например студенческой, среде.

Пик развития спортивного ЧГК приходится на 2000-е гг., когда каждый регион проводил свои турниры, каждый город имел несколько команд знатоков, когда появились варианты игры: «Своя игра», «Брейн-ринг», «Эрудит-квартет», «Тройка», различные мультитурниры. Школьная лига, студенческий зачет, Всемирное движение интеллекта, ОВСЧ (Открытый всероссийский синхронный чемпионат), база вопросов в сети Интернет, общероссийский рейтинг команд – это все приметы времени для движения ЧГК. Клубы спортивного ЧГК существуют не только на постсоветском пространстве, но и во многих странах мира. Википедия называет в их числе Германию, Израиль, США, Великобританию, Канаду, Финляндию, Чехию, Нидерланды, Польшу, Кипр, Швейцарию, Румынию, однако участниками в них являются в основном эмигранты из русскоязычных стран. Были попытки перенести опыт телевизионной игры «Что? Где? Когда?» в другие страны, например, можно назвать американскую игру «*Million Dollar Mind Game*». Однако вне зависимости от успешности франшизы, телевизионная игра в других странах

не выходит за рамки телепередачи и не развивается в субкультуру, спортивные интеллектуальные игры остаются уникальным феноменом русскоязычного пространства.

В каждой субкультуре появляется и бытует свой фольклор как комплекс словесных, музыкальных, игровых, изобразительных видов творчества. Т.Б. Щепанская отмечает, что это прежде всего смеховой фольклор – шутки, поговорки, анекдоты, дразнилки, розыгрыши, ироническая и пародийная поэзия. Собственно, смеховой фольклор и составляет «наиболее яркий и обширный пласт текстов молодежной культуры, которая устами своих представителей определяет себя даже как *стёб-культуру*, понимая под “стёбом” манеру постоянного высмеивания» [Щепанская 2003, с. 72].

ЧГК обрывает ритуалами самой игры и ритуалами посвящения новичков (командными и общими для сообщества), анекдотами про знатоков, песнями-переделками, псевдопословицами, псевдоаббревиатурами, приметами, суевериями, закличками, мифологической прозой. Исследованию этих явлений ранее была посвящена наша статья «Интеллектуальное движение “Что? Где? Когда?”: фольклор и традиции» [Савельева 2012].

Дальнейшая трансформация игровых практик, связанных с интеллектуальным движением «Что? Где? Когда?», происходит в 2010-е гг. Из классического ЧГК появляются КВИЗы, «Мозгобойни», «Мозголомки», «60 секунд» и множество других интеллектуальных игр, главным отличием которых является место проведения – кафе, бар, ресторан, а также коммерческий характер – вход на игру становится платным (от 150 до 600 рублей с человека), собранная сумма за вычетом накладных расходов предназначается организаторам. На город-миллионник приходится от 8 до 15 структур-организаторов, на город в 200 тысяч населения – от трех до шести. От 50 до 90% участников новых игровых практик – бывшие ЧГК-шники.

Тенденции развития субкультуры, отмеченные нами ранее, продолжают бытовать. Данное исследование посвящено особенностям бытования игровых практик и фольклора субкультуры интеллектуального движения ЧГК в эпоху пандемии коронавируса, т. е. на протяжении 2020–2021 гг. В исследовании нами использованы следующие методы: полевое наблюдение, интервью, контент-анализ, метод включенного наблюдения на турнирах ЧГК и КВИЗах преимущественно, но не исключительно Южноуральской горнозаводской зоны. Автор статьи состоит в сообществе знатоков с 2003 г.

В 2020 г. знатокам телевизионной лиги пришлось приспособиться к игре в условиях пандемии коронавируса. В соответствии с правилами Роспотребнадзора игры проходили в пустом зале.

В Охотничьем домике могли присутствовать только игроки за столом, ведущий и защитники интересов знатоков и телезрителей. Если какая-то команда не могла по техническим причинам прибыть вовремя, всегда наготове была запасная, чьи игроки занимали место за столом с волчком. «Перед каждой игрой всех знатоков тестировали; ни у одного из них за всё время коронавируса не выявили. В Первой игре осенней серии, которая прошла 27 сентября 2020 г., в зале появились знатоки, но в ограниченном количестве»¹. Однако уже в 2021 г. телевизионные игры проходят в прежнем формате, со зрителями.

Развлекательные мероприятия и заведения общественного питания, которые являются традиционным местом проведения интеллектуальных игр, порожденных ЧГК, одними из первых попадают под ограничения, связанные с пандемией коронавируса, массовые мероприятия развлекательного характера сохраняются в списке запретов наиболее долго.

Итог запретительных практик Роспотребнадзора относительно массовых мероприятий – появление «подпольных интеллектуальных игр» (рис. 1), которые и послужили материалом для исследования: технологии распространения информации, новая этика, изменения правил в сообществе, отражение новых реалий в речевых и ритуальных формулах, в анекдотах и мемах.

К новым реалиям в игровых практиках ЧГК, КВИЗов и других интеллектуальных игр периода самых жестких ограничений относятся игры с черного входа в ресторан, шуточные пароли, призванные выявить «своих» среди «чужих»:

Пароль: Вы чьи друзья? Отзыв: Друзья Друзя.

Пароль: Ходят тут всякие, а кто отвечать будет? Отзыв: А отвечать будет Максим Поташев².

Один из организаторов КВИЗов в Миассе (Челябинская область) после введения ограничений выкупил в собственность кафе, чтобы продолжать проводить игры «на своей территории». Появляются новые ритуалы: сбор смартфонов перед игрой (чтобы исключить возможность фотографий с места игры), проведение игры каждый раз на новом месте, обряды инициации новых игроков. Одно из появившихся наименований для данного

¹ Максимова С. Гонг, волчок и минута: как за 45 лет поменялась игра «Что? Где? Когда?» // ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall108311655_39344 (дата обращения 28 нояб. 2021).

² Записано автором (игра «60 секунд», кафе «Алтын», Миасс, май 2020).

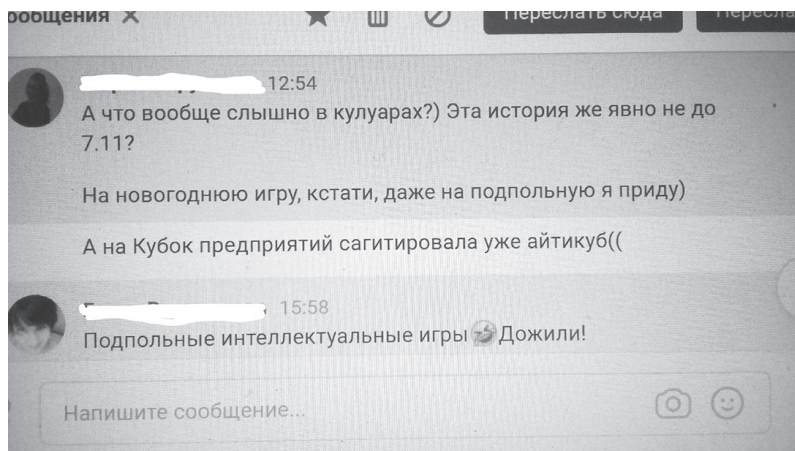


Рис. 1. Из переписки знатоков.
Подпольные интеллектуальные игры

явления – «игра втихую». Отличительная черта – отсутствие релизов в соцсетях. Информация распространяется только через капитанов команд в личных сообщениях. Таким образом, КВИЗы лишали себя новичков ради сохранения базы старых команд, постоянно участвующих именно в данном КВИЗе. Участников просят не пользоваться телефоном, в некоторых случаях – сдать его организаторам. Также просят не обсуждать результаты игры в общих чатах. Итоговая таблица показывается только в конце самой игры, после уточнений и принятия апелляций рассылается капитанам в личных сообщениях.

Всем известный знак – перечеркнутый телефон (рис. 2) – в сообществе ЧГК и раньше имел особенность прочтения: это не знак тишины, запрет звонить или разговаривать по телефону, а запрет на поиск информации в смартфоне, запрет на использование некоторых приложений, например Shazam – программы распознавания музыки.



Рис. 2. Мы не используем смартфоны в игровом зале

В ситуации «подпольных интеллектуальных игр» этот знак, вывешиваемый организаторами в игровом зале или на страницах игровых сообществ в сети, обозначает запрет на фотографирование зала и публикацию фотографий в социальных сетях. Из переписки знатоков:

- В субботу II тур чемпионата ... (название организации). Вы идете?
- А QR нужны?
- Нужны, но проверять никто не будет.

Появляется эзопов язык на страницах сообщества в соцсетях, понятный только «своим», анекдоты и шутки о «подпольных интеллектуальных играх». Принципиально новых анекдотов, однако, нами не записано, все зафиксированные варианты – это актуализация или переосмысление в связи с новой ситуацией уже известных анекдотов о знатоках. Например:

Финал осенней серии игр «Что? Где? Когда?» 2021 г. За столом лучшая команда знатоков – команда Андрея Козлова. 13 сектор – вопрос знатокам задает В.В. Путин: «Ну, и как нам прекратить эту х***ю с ковидом в мире?» Минута пошла³.

Оригинал этого анекдота найден на сайте «Анекдоты.ру» в серии «Анекдоты про знатоков»⁴, и звучит он следующим образом:

Идёт «Что? Где? Когда?». Ведущий:

– Свой вопрос задают политики Дмитрий М. и Владимир П. из Москвы. Они спрашивают: «Знатоки, миленькие, как прекратить бардак в стране?»

Еще один пример актуализированного анекдота:

Вопросник⁵ умер от коронавируса. На следующий день один из знатоков, которого на похоронах не было, спрашивает другого, который был:

³ Записано на Кубке предприятий Миасса по ЧГК 20 ноября 2021 г.

⁴ Анекдоты.ру. URL: <https://anekdoty.ru/pro-znatokov> (дата обращения 24 нояб. 2021).

⁵ Вопросник – на сленге игроков ЧГК тот, кто пишет вопросы для игры. Над вопросниками часто подшучивают, они становятся героями анекдотов, мемов, шуток. Например: «Что курил автор вопроса?» (ср. комментариев к вопросу 1: «Чемпионат Ростовской области – 2017/18. Первый этап. 2 тур. “Полет нормальный”» // База вопросов «Что? Где? Когда?». URL: <https://db.chgk.info/tour/rostov18.2> (дата обращения 29 нояб. 2021).

- Ну, как все прошло?
- Да как обычно.
- В смысле?
- Один гроб, четыре свечки⁶.

За столом команда Андрея Козлова. Ведущий: «Эта посылка прошла долгий путь из Уханя до Москвы. Внимание, вопрос: что в черном ящике?»⁷

Одним из околофольклорных явлений в субкультуре ЧГК являются названия команд, репрезентирующие культурные предпочтения знатоков, прецедентные тексты данной среды. Большинство названий команд ЧГК носят карнавально-смеховой характер, созданы с использованием иронии, сарказма, гиперболы, алогизмов. Например, «Извилины отсутствуют», «Баклажаны хаоса», «Вырезано цензурой», «Макароны под плинтусом», «Ибо нефиг», «Не хотим думать» и т. п. Новые названия, появившиеся в эпоху пандемии, а также названия команд, появившиеся ранее, но пережившие вторичную семантизацию, переосмысленные игровым сообществом, отражают отношение к ситуации пандемии в трех аспектах:

- 1) особенности нового заболевания, его симптомы, последствия;
- 2) административные меры, направленные на ограничение распространения инфекции: самоизоляция, QR-коды, запреты на проведение мероприятий;

3) прививки от коронавируса, отношение к ним в обществе.

К первой тематической группе относятся, например, такие названия команд: «Последствия ковида», «12-я волна коронавируса», «Забыли за чем пришли», «Юра из Уханя», «В основном безвредны», «Пора к доктору». Все они репрезентируют представления в обществе о последствиях перенесенной коронавирусной инфекции, о ее влиянии на мозговую деятельность человека, на память, скорость реакции. Вторая группа представлена названиями: «В маске и перчатках», «Без рукопожатий», «Изоляция мозга», «Шел 10-й день карантина», «Отрицательный тест». В третью тематическую группу мы включили следующие: «Антитела», «Ковид-диссиденты», «Минздрав предупреждает», «Между первой и второй – перерывчик три недели».

⁶ ВКонтakte. URL: https://vk.com/wall-1389539_62 (дата обращения 24 нояб. 2021). Гробом в среде ЧГК называют вопрос, на который ни одна команда в турнире не смогла дать правильный ответ, свечкой – вопрос, который уже был в каком-либо другом турнире.

⁷ Записано автором на «Кубке предприятий Миасса – 2021».

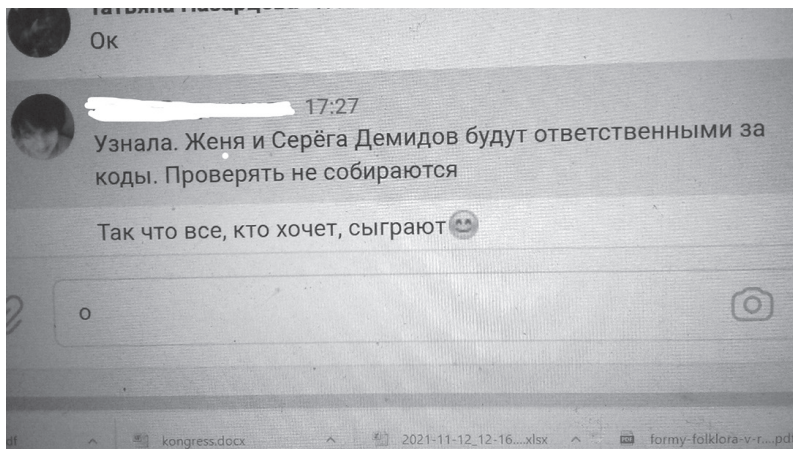


Рис. 3. Из переписки знатоков. Обход запретов

Анализируя словарь эпохи пандемии коронавируса, Е.И. Голованова и С.И. Маджаева отмечают: «...наименования, возникшие или актуализированные в период пандемии, выступают как социально значимые и информационно насыщенные номинативные единицы, необходимые для ориентации людей, регулирования отношений между ними и адаптации к изменившимся жизненным обстоятельствам» [Голованова, Маджаева 2020, с. 48].

Ирония, сарказм, карнавальный смех, которыми наполнены речевые практики знатоков в 2020–2021 гг., появившиеся ритуалы свидетельствуют о попытках адаптироваться в новых условиях, попытках сохранить значимые для себя стороны «старого мира»: возможность проводить досуг по-старому, свободу передвижения, медицинскую тайну и пр. Большая часть сообщества готова ради проведения интеллектуальных игр идти на нарушения ограничительных мер (рис. 3.).

Режим самоизоляции и удаленной работы привел к попыткам проведения интеллектуальных игр в онлайн-режиме. Однако они провалились. Потому и появились так называемые «подпольные интеллектуальные игры», нарушающие запрет на проведение массовых мероприятий.

Приведенный обзор свидетельствует об отношении в субкультурном сообществе к ситуации, вызванной коронавирусной инфекцией, и к мерам, принимаемым государством для ограничения ее распространения. Рассматривая игровые практики как «один из видов социального поведения, моделирования реальности в самых разных сферах жизни» [Куриленко 2009, с. 4], мы можем распро-

странить данное отношение к ситуации пандемии и за пределы сообщества ЧГК, тем более что какими-то узкими социальными характеристиками пола, возраста, социального статуса субкультура не обладает. Единственная общая черта представителей движения – высокий порог образования. Мало того, П.С. Гуревич считает субкультуру очагом культурных нововведений [Гуревич 1987, с. 24–37], тем более показательным для общества в целом становятся явления, находящие репрезентацию в отдельно взятой субкультуре, в данном случае в интеллектуальном движении ЧГК. Из отношения к мерам по ограничению распространения инфекции можно сделать выводы о недоверии к официальной политике профилактики коронавируса. Нарушение запретов Роспотребнадзора происходит не из-за пренебрежения своим здоровьем и здоровьем окружающих, а из неверия в то, что предложенные меры адекватны и эффективны. Анализ смехового начала в фольклоре и околофольклорных явлений в субкультуре ЧГК показывает также стремление через осмеивание явления сделать его менее страшным, опасным. Закончим перефразированной капитаном «Суровых технарей» мыслью Джейн Макгонигал: «Игры сделали самоизоляцию терпимой»⁸.

Литература

- Голованова, Маджаева 2020 – Голованова Е.О., Маджаева С.И. О словаре эпохи пандемии коронавируса // Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 7 (441). С. 48–55.
- Громов 2010 – Громов Д.В. Фольклор молодежных субкультур: закономерности формирования и проблемы исследования // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сборник материалов / Сост. В.Е. Добровольская, А.С. Каргин. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 134–150.
- Гуревич 1987 – Гуревич П.С. Проблема субкультуры в современной зарубежной культурологии // Субкультурные объединения молодежи: Критический анализ / Отв. ред. И.К. Кучмаева. М.: [Б. и.], 1987. С. 24–31.
- Долгих, Криушина 2010 – Долгих Д., Криушина В. Современное интеллектуальное движение: субкультура или «общность рассеянных событий»? // Кировская региональная общественная организация «Лига интеллектуальных игр Вятки». URL: <http://chgk43.ru/node/490> (дата обращения 24 нояб. 2021).

⁸ В оригинале: «Игры сделали жизнь терпимой» [Макгонигал 2018, с. 15].

- Куриленко 2009 – *Куриленко Е.Н.* Игровые практики в социальной реальности молодежи // Ученые записки: Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2009. № 3 (11). С. 156–161.
- Лосинская 2012 – *Лосинская А.Ю.* Формы фольклора в ролевой субкультуре // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 22 (276). С. 45–48.
- Макгонигал 2018 – *Макгонигал Дж.* Реальность под вопросом: Почему игры делают нас лучше и как они могут изменить мир. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2018. 384 с.
- Савельева 2012 – *Савельева Т.В.* Интеллектуальное движение «Что? Где? Когда?»: фольклор и традиции // Традиционная культура. 2012. № 1 (45). С. 162–169.
- Чистов 2004 – *Чистов К.В.* Предисловие // Щепанская Т.Б. Система: тексты и традиции субкультуры. М.: ОГИ, 2004. С. 9–12.
- Щепанская 2003 – *Щепанская Т.Б.* Молодежные сообщества // Современный городской фольклор / Редкол.: А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2003. С. 34–85.
- Эмер 2011 – *Эмер А.Ю.* Фольклорный дискурс: когнитивно-дискурсивное исследование // Вопросы когнитивной лингвистики. 2011. № 2 (27). С. 50–60.
- Sutton-Smith 1997 – *Sutton-Smith B.* The ambiguity of play. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997. 228 p.

References

- Chistov, K.V. (2004), “Foreword”, in Shchepanskaya, T.B. *Sistema: teksty i tradicii subkul'tury* [System: texts and traditions of the subculture], OGI, Moscow, Russia.
- Dolgih, D. and Kriushina, V. (2010), “Sovremennoe intellektual'noe dvizhenie: subkul'tura ili 'obshhnost' rassejannyh sobytii'?” [Contemporary intellectual movement: subculture or “scattered events community”?], available at: <http://chgk43.ru/node/490> (Accessed 24 Nov. 2021).
- Emer, A.Yu. (2011), “Folklore discourse: cognitive-discursive research”, *Issues of cognitive linguistics*, vol. 27, no. 2, pp. 50–60.
- Golovanova, E.O. and Madzhaeva, S.I. (2020), “On the vocabulary of the coronavirus pandemic epoch”, *Chelyabinsk State University Bulletin*, vol. 441, no. 7, pp. 48–55.
- Gromov, D.B. (2010), “Folklore of youth subcultures: patterns of formation and research problems”, in Dobrovolskaya, V.E. and Kargin, A.S. (comp.), *Ot kongressa k kongressu: Navstrechu Vtoromu Vserossiiskomu kongressu fol'kloristov. Sbornik materialov* [From Congress to Congress: Towards the Second All-Russian Congress of Folklorists. Compendium], State Republican Center of Russian Folklore, Moscow, Russia, pp. 134–150.

- Gurevich, P.S. (1987), "The problem of subculture in modern foreign cultural studies", in Kuchmaev, I.K. (ed.), *Subkul'turnye ob"edineniya molodezhi: Kriticheskii analiz* [Subcultural youth associations: a critical analysis], Moscow, Russia, pp. 24–31.
- Kurilenko, E.N. (2009), "Game practices in the social reality of youth", *Scientific notes: the online academic journal of Kursk State University*, vol. 11, no. 3, pp. 156–161.
- Losinskaya, A.Yu. (2012), "Forms of folklore in the role subculture", *Chelyabinsk State University Bulletin*, vol. 276, no. 22, pp. 45–48.
- Makgonigal, D. (2018), *Real'nost' pod voprosom. Pochemu igry delayut nas luchshe i kak oni mogut izmenit' mir* [Reality is in question. Why games make us better and how they can change the world], Mann, Ivanov i Ferber, Moscow, Russia.
- Savel'eva, T.V. (2012), "Intellectual movement 'What? Where? When?': folklore and tradition", *Traditional culture*, vol. 45, no. 1, pp. 162–169.
- Shchepanskaya, T.B. (2003), "Youth communities", in Belousov, A.F., Veselova, I.S. and Neklyudov, S.Yu. (eds.), *Sovremennyi gorodskoi fol'klor* [Contemporary urban folklore], Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, pp. 34–85.
- Sutton-Smith, B. (1997), *The ambiguity of play*, Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.

Информация об авторе

Татьяна В. Савельева, кандидат филологических наук, доцент, Челябинский государственный университет (Миасский филиал), Миасс, Россия; 456313, Россия, Миасс, ул. Керченская, д. 1; tatjana-saveljeva2010@yandex.ru

Information about the author

Tatiana V. Savelyeva, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Chelyabinsk State University (Miass Branch), Miass, Russia; bld. 1, Kerchenskaya St., Miass, Russia, 456313; tatjana-saveljeva2010@yandex.ru

Рецензии

УДК 81`374:343

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-122-133

Рецензия на книгу:

Городин Л.М. Словарь русских арготизмов:
Лексикон каторги и лагерей императорской
и советской России. М.: Музей истории ГУЛАГа:
Фонд Памяти, 2021. 336 с.

Маргарита А. Тихонова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, margaritatihonova60@gmail.com*

Для цитирования: Тихонова М.А. [Рец.]: Городин Л.М. Словарь русских арготизмов: Лексикон каторги и лагерей императорской и советской России. М.: Музей истории ГУЛАГа: Фонд Памяти, 2021. 336 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 122–133. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-122-133

Book review:

Gorodin L.M. Slovar' russkikh argotizmov.
Leksikon katorgi i lagerei imperatorskoi i sovetskoi Rossii
[Russian argotisms dictionary. Hard labor
and camps lexicon in Imperial and Soviet Russia].
Moscow: Muzei istorii GULAGA:
Fond Pamyati, 2021. 336 p.

Margarita A. Tikhonova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
margaritatihonova60@gmail.com*

For citation: Tikhonova, M.A. (2022), [Book review]: "Gorodin L.M. Russian argotisms dictionary. Hard labor and camps lexicon in Imperial and Soviet Russia, Moscow: Muzei istorii GULAGA: Fond Pamyati, 2021. 336 p.", Folklore: Structure, Typology, Semiotics, vol. 5, no. 2, pp. 122–133, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-122-133

© Тихонова М.А., 2022

До широкого читателя «Словарь Городина» дошел спустя почти 60 лет после того, как автор завершил над ним работу¹. Во время своего «непубличного» существования словарь успел заслужить много положительных отзывов как от членов академического сообщества², так и от общественных деятелей. Значительная часть рецензий³ написана в сочувствующем тоне, вместо обсуждения ценности словаря их авторы сконцентрированы на личной судьбе автора и несовершенстве российской пенитенциарной системы. На фоне этих эмоциональных отступлений⁴, которые мы, носители русского языка и культуры, наследники русской истории, кажется, просто не можем не делать, замечания о большом исследовательском потенциале словаря несколько размываются. Цель рецензии – исправить это упущение, насколько позволит квалификация автора.

«Словарь Городина» был издан в 2021 г. при поддержке «Музея истории ГУЛАГа» и «Фонда Памяти». Около десятой части занимают в нем дополнительные материалы, поясняющие контекст создания словаря: отзывы и рецензии, письма, адресантом и адресатом которых является Л.М. Городин, биографическая информация об авторе и редакторе. Эти материалы помещены в издание с понятными целями – приблизить автора и его труд к читателям, заставить сопереживать, сделать видимой судьбу конкретного репрессированного, однако, по моему мнению, словарь Леонида Городина должно обрамлять материалами, направленными не только на эмоциональную, но и на рациональную рецепцию.

¹ Лексикографическая работа Леонида Городина, как он сам пишет, началась в 1960-х гг. с составления небольшого словаря, поясняющего некоторые слова и выражения из сборника его рассказов «Одноэтапники».

² В издание 2021 г. включены отзывы Е.А. Земской, Л.А. Капанадзе, В.И. Жельвиса, И.И. Ревзина, В.Ф. Житникова, Г.Ч. Гусейнова.

³ В рецензируемом издании опубликованы отзывы писателя В. Каверина, сотрудников музея ГУЛАГа Р. Романова и Т. Полянской.

⁴ Особенно ярко тенденция к эмоциональному описанию проявляется в материалах некоторых гуманитарных СМИ (*Филимонова К.* Лексикограф рукотворного ада: О Леониде Городине и его «Словаре русских арготизмов» // Горький. URL: <https://gorky.media/reviews/leksikograf-rukotvornogo-ada> (дата обращения 5 мая 2022); *Пащенко Д.* Слова не столь отдаленные // Дилетант. URL: <https://diletant.media/articles/45304383> (дата обращения 5 мая 2022); *Калужский М.* «Словарь русских арготизмов» Леонида Городина фиксирует язык, пришедший к нам с зоны // Москвич Mag. URL: <https://moskvichmag.ru/lyudi/slovar-russkih-argotizmov-leonida-gorodina-fiksiruet-yazyk-prishedshij-k-nam-s-zony> (дата обращения 5 мая 2022).

Так, например, ошибкой составителей и редакторов мне кажется отсутствие таких важных для современного словаря составных частей, как предисловие, описывающее, по какому принципу составлен словарь и как им пользоваться, филологические и лингвокультурные комментарии, уточняющие и проясняющие темные места, исправляющие погрешности толкований⁵, список словарных помет. Без них введение словаря в активный научный оборот будет если не невозможно, то, безусловно, затруднено. Кроме того, удивление вызывает то, что материал словаря не описан хотя бы на поверхностном уровне: за скобками издания осталась характеристика списка источников толкований и самого словарного состава. Считаю нужным устранить этот недостаток.

Список источников составляет 210 позиций, самый ранний источник датируется 1859 годом, самый поздний – 1985-м⁶. Среди них присутствуют толковые и этимологические словари дореволюционного и советского периода, полевые записи Л.М. Городина и других собирателей лагерного жаргона, к которым он обращался за помощью, художественные и публицистические произведения XIX и XX вв., научные статьи филологов и лингвистов, периодические издания, выпускаемые советскими заключенными в местах лишения свободы. Разнородный и обширный, список источников представляет отдельную ценность для исследователя тюремного жаргона, так как дает пусть и не исчерпывающее, но основательное представление о литературной, научной, философской рецепции этого языкового явления на протяжении 130 лет российской истории.

Корпус словаря, по моим подсчетам⁷, содержит не более 6 500 слов и словосочетаний. С большой вероятностью можно сказать, что это, к сожалению, неполное собрание. По-видимому, препятствия, с которыми столкнулся Леонид Городин при многочисленных попытках публикации словаря, заставили его значительно сократить его объем⁸. Толкование значения слова или словосоче-

⁵ О некоторых неточностях и ошибках в работе Л.М. Городина пишут в своих рецензиях Г.Ч. Гусейнов (с. 5–9) и Е.А. Земская (с. 323–324).

⁶ Единственная, более поздняя датировка источника (1996 г.) относится к переизданию повести Аркадия Адамова «След лисицы», впервые опубликованной в 1965 г. в журнале «Смена».

⁷ В словаре отсутствует информация о количестве описываемых лексических единиц. Полученное мной число представляет собой произведение количества страниц со словарными статьями (261) на среднее число слов на странице (от 23 до 26).

⁸ Р. Романов в своем отзыве о словаре упоминает о 17 000 словарных карточек, над которыми работал Л.М. Городин. В настоящее время судьба его картотеки (если она существует) неизвестна.

тания дается кратко, нередко одним словом (что, впрочем, вполне характерно для словарей жаргона), источник толкования всегда указан. В некоторых словарных статьях приводится пример речевого употребления, а указание на время употребления, как правило, отсутствует. Датировать слово можно лишь условно, опираясь на упоминаемые исторические реалии или год издания источника толкования:

ГАЙДА[О]МÁК 1. Надзиратель. (М. 78) (ОЖЕГОВ: ГАЙДАМАК – солдат контрреволюционных отрядов во время гражданской войны на Украине).

МАХОВЫ́Е – деньги, вручаемые палачу для облегчения наказания. «[...] чтобы облегчить участь наказуемого, делают сбор и деньги «маховые» (от «махать») вручают палачу, который за вознаграждение действует так ловко, что плеть почти не касается тела арестанта» (БЕЛОКОН., с. 157).

НИКОЛА́ЕВСКАЯ ГОСТИ́НИЦА – тюрьма (ПОТ.).

Любопытны случаи, когда Л.М. Городин завершает словарную статью, по-видимому, собственными этимологическими соображениями:

ГАЛУ́ШКА – камень (АЛМ. 71) (Вероятно, связано со словом «голыш» – камень).

КАТУ́ШКА – максимальный срок заключения (ВОРК.) «[...] в последнем побеге изнасиловал малолетнюю девочку, и ему дали на всю катушку – 25 лет» (ЛЕВИ ЗСВ, с. 106) (Вероятно, сопоставление с катушкой, которую долго «разматывать», так и максимальный срок – долго отбывать).

ЛАХМАНО́ГИЙ – осужденный по ст. УК за изнасилование; название той же статьи (ПОД.) (Вероятно, от «лохмы»⁹).

ЛЕПИ́ТЬ ОТ ФОНАРЯ ГОРБА́ТОГО – врать (СВ., ЛИТ.) «– Хватит. Не хочу сам себе лепить горбатого. Раз пройдет, а на другой или третий прихватят» (КЛЕЩ. КП, с. 199); «Он большой трепала и лепит от фонаря» (из письма (ВОРК.)) (Первоначально: как понятие совершенной невозможности – «прилепить горбатого к стенке». Добавление «от фонаря», вероятно, связано с образом «лампочки», «до лампочки». Но почему «от»? Непонятно)¹⁰.

⁹ В этом случае, как мне кажется, правильнее было бы сослаться не на слово «лохмы», толкование которого отсутствует в словаре, а на собственно «лохматый», «лохматая кража», «лохматый сейф» (с. 128).

¹⁰ Объединение в одну фразему выражений «лепить горбатого» и «от фонаря» кажется некорректным, так как «от фонаря» обладает

ФЙРА – обман, хитрость (СЛОН) (Вероятно, от слова АФЕРА).

Даже не будучи профессиональным лексикографом, автор словаря, очевидно, обладает «чувством языка» и в большинстве случаев верно понимает смысло- и словообразующие связи.

«Словарь Городина», обладающий очевидной исторической и лингвистической ценностью, сегодня вполне заслуженно стоит на одной полке с выдающимися русскими словарями жаргона, опубликованными на рубеже XX и XXI вв.: по стремлению показать изучаемое языковое явление в диахронии его можно сравнить с собранием воровских словарей В.Я. Козловского¹¹, включающим в себя статьи по теме и все словари, издававшиеся в Российской империи и СССР с 1859 по 1971 г.; по многообразию и разнородности источников – со Словарем тюремно-лагерно-блатного жаргона (СТЛБЖ); по знанию описываемой языковой среды «не понаслышке» – со словарями Жака Росси¹² и Сергея Снегова¹³. В контексте знакомства лексикографа с языковой средой нельзя не упомянуть и словари на иностранных языках, увидевшие свет намного раньше перечисленных, – словарь Ирвина¹⁴ и Шотара¹⁵.

К достоинствам «Словаря Городина» также стоит отнести высокий, с точки зрения фольклористики и социально-культурной антропологии, исследовательский потенциал. Собранный автором языковой материал может служить одним из главных средств реконструкции картины мира (по Л. Вайсгерберу) русскоязычных заключенных, причем не только в синхронном, но

в современном русском языке и, судя по НКРЯ, обладало уже в 1970–1980-х гг. совершенно определенным и отдельным значением – ‘произвольно, наобум’. Ср.: «Ну что же – сладкая крошка-то?! Или тоже от фонаря: все съедят?! Ну, кумовья, я их маму...» (*Шукишин В.* Пьедестал. 1971–1972); «Что Матисов ради красного словца (это он может – нервен и суетится) пообещал ответ, как говорится, “от фонаря”» (*Тарковский А.А.* Мартиролог: Дневники 1970–1986).

¹¹ *Козловский В.Ю.* Собрание русских воровских словарей: В 4 т. Нью-Йорк: Chaldize Publications, 1983.

¹² *Росси Ж.* Справочник по ГУЛАГу: В 2 ч. 2-е изд., доп. М.: Просвет, 1991.

¹³ *Снегов С.А.* Язык, который ненавидит. М.: Просвет, 1991. 251 с.

¹⁴ *Irwin G.* American tramp and underworld slang: words and phrases used by hoboes, tramps, migratory workers and those on the fringes of society, with their uses and origins with a number of tramp songs. L.: E. Partridge, 1931. 264 p.

¹⁵ *Chautard E.* La vie étrange de l'argot. P.: Denoël et Steele, 1931. 720 p.

и в диахронном аспекте. Один из блестящих примеров подобной исследовательской работы – статья Д.С. Лихачева «Черты первобытного примитивизма воровской речи»¹⁶. Согласно концепции, изложенной в ней, главная функция воровского арготизма – эмоционально-экспрессивная. Речь, проникнутая коллективными эмоциями, моделирует социальную реальность арготирующих, систему их понятий о мире (которая в силу своего примитивизма может быть сведена к бинарным оппозициям). В качестве главных характеристик воровской речи Лихачев отмечает высокую идиоматичность и интенсивность словотворчества (изобретаемые слова выступают в качестве инструмента заработка символического авторитета в каждом отдельно взятом сообществе), нестабилизированность и диффузность (недоопределенность) семантики, склонность к конкретизации и материализации понятий. Было бы любопытно подтвердить или опровергнуть некоторые тезисы Д.С. Лихачева на материале «Словаря Городина». Нетривиальной темой для исследования кажется также функционирование в тюремном жаргоне лексики, которую условно можно назвать «церковной»:

ИЛА́Й – честный человек (ПОТ.).

ИУ́ДА – глазок в дверях тюремной камеры. «Если от усталости или по чему-либо другому арестант на минуту прерывал свое занятие, на него тотчас следовал грубый окрик дежурного надзирателя, постоянно наблюдавшего в дверной глазок, “иуду”, за занятиями заключенного» (ИНФ., 4–7).

ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ – камера, в которой сидят предатели, доносчики (ФАБР.).

ЛЕ́ДИ ГРІ́Н – священник (ПОП., УУРР) (от нем. арготизма ГРИН – собака [ЛАР.]).

МОЛІ́ТВА – 1. Предупреждение начальника конвоя, объявляемое этапу при каждом выступлении о строгостях во время следования (ВОРК., БРО.). 2. Уголовный кодекс (М. 78).

НЕБЕ́СНАЯ ОХРА́НА – жандармерия. «<...> снаружи их стояли два жандарма, один из них вахмистр. Подойдя к воротам, я сразу понял, что эта “небесная охрана” касается типографии» («М. З.», 1924, № 7, с. 25) (Жандармы носили голубые мундиры – цвет неба).

СВЯТЫ́Е МЕСТА́ – лагерь (ВОРК.). «– Осудят, посадят. А мне и так уже надоели эти святые места» (из разговора) (ВОРК.).

¹⁶ Лихачев Д.С. Черты первобытного примитивизма воровской речи // Язык и мышление – Le langage et la mentalité. Т. 3–4. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1935. С. 47–100.

ХАН В ДЫРЁ – церковь (ПОТ.) (от цыг. (БАР)¹⁷).

ХРАМ БОЖИЙ – сборище педерастов (ВАК. 79).

Вполне очевидно, что церковь и религия занимает в среде русскоязычных заключенных особенное место¹⁸, подтверждение этому можно найти в языке и фольклоре тюрьмы, выражающемся как вербально, так и графически – в татуировках¹⁹. Убедительную аналогию между тюрьмой и храмом, между образом жизни корпорации воров и священников приводит в своей статье Екатерина Ефимова: «Тюремно-зоновское пространство не нейтрально, каждый его локус занимает определенное место на лестнице честности – подлости, чем оно сходно со средневековым пространством, *перемещение в котором также осмысливается как духовное продвижение к святости (в монастырь, святую землю) или к греху*. <...> Преступный мир находится в подчеркнуто антагонистических отношениях с “легальным” обществом, не признает его юридических и этических законов, отвергает его правила и нормы» [Ефимова]. Принимая во внимание эти замечания, можно предположить, что «церковная» лексика функционирует в тюремном жаргоне как *ragodia sacra*²⁰, как символический выход за пределы установленного высшей силой – тюремным начальством – порядка. «Словарь Городина» дает исчерпывающий языковой материал для исследования направления и возможных источников семантического сдвига.

¹⁷ Здесь Л.М. Городин дает неполную цитату, что затрудняет понимание. В оригинале: «От цыг. kxandiri – ‘ходить по церквам’» (*Баранников А.П. Цыганские элементы в русском воровском аргоне // Язык и литература. Т. 7. Л.: АН СССР, 1931. С. 156*).

¹⁸ Достаточно вспомнить, например, «Записки из Мертвого дома» Ф.М. Достоевского или «Один день Ивана Денисовича» А.И. Солженицына, где тема религии в тюрьме поднимается особенно ярко.

¹⁹ В разделе «Каталог татуировок» Словаря тюремно-лагерно-блатного жаргона (СТЛБЖ, с. 450–518) можно найти достаточно примеров татуировок с религиозной тематикой, причем ассоциированных как с православием, так и с исламом.

²⁰ Кажется, что задолго до попадания в тюремную среду фольклорные тексты подобного жанра бытуют и в других (мужских) закрытых сообществах, например среди семинаристов, студентов: «Первые сведения о бытовании пародийных стихов среди учащихся восходят к средним векам. В духовных школах и университетах имели хождение тексты, в которых осмеивались литургические тексты, молитвы и даже Евангелие» [Капица 2011, с. 246].

Что касается приложений к словарю, то наибольший интерес, как мне кажется, они вызовут у специалистов, занимающихся фольклорно-текстологическими разысканиями. Приложения состоят из четырех разделов.

Раздел 1 «Пословицы, поговорки, присказки» занимает всего три страницы и включает небольшое количество материала, источники при этом не указаны. Содержательно изречения разделены на «старинные» и «современные». Некоторые из современных сильно тяготеют к анекдотам, например: «Вот, дали ему год, а он просидел двадцать четыре месяца и освободился по досрочке» (с. 296). Интересно, что старинные присказки автор стремится разъяснять читателю. Источником этих толкований в некоторых случаях выступает, по-видимому, сам Л.М. Городин, в иных – автор литературного или научного произведения, откуда изречение было заимствовано:

Денежка все грехи сбреет.

(Всякое лицо, подающее что-либо заключенному, делает это, по мнению острожников, не столько с целью облегчить участь «несчастливого», сколько «во спасение своей души».)

У майданщика копейка сильная: пискарем подбитая, гришкой покрытая, алтынным гвоздем пробитая.

(Иными словами: «майданщика» в денежном отношении трудно осилить: он-де самый богатый.)

Пей воду, как гусь, ешь хлеб, как свинья, а работай черт, а не я.

(Надпись, сделанная разбойником Ванькой Каином на стене помещичьего дома, из которого он бежал; поговорка, пользовавшаяся особенной любовью острожников.)

Раздел 2 – «Блатная поэзия» – объединяет различные песенные и стихотворные формы: частушки, романсы, баллады, поэмы (определение информанта), песни, авторскую поэзию. Материал расположен в хронологической последовательности – от старых записей 1870–1910-х гг. к новым – 1960–1980-х гг. Как и сам словарь, раздел имеет обширную источниковую базу и включает в себя выдержки из ранее опубликованных собраний блатной поэзии, песенные формы, извлеченные из художественной прозы, записи автора и других собирателей, выдержки из печатных органов советских мест лишения свободы. В первую очередь раздел ценен не столько самим материалом (многие из тех образцов блатной поэзии, которые приводит в приложении Л.М. Городин, уже рассматривались филологами и фольклористами, см., например

[Строганов 2003; Неклюдов 2006; Архипова, Неклюдов 2008]), сколько вниманием к прагматике бытования поэтических текстов. Так, любопытно было обнаружить заметку о том, что стихи дореволюционной писательницы и поэтессы М.Г. Веселковой-Кильштет, сотрудницы журналов «Народное дело» и «Исторический вестник», секретаря литературного кружка «Вечера К.К. Случевского», использовались в качестве элемента женской тюремной татуировки:

ТАТУИРОВКА, СДЕЛАННАЯ НА ГРУДИ ЗАКЛЮЧЕННОЙ
(24 апреля 1926 г.) – БОЛЬШОЙ КРЕСТ И В НЕМ СТИХИ:

Я умру, но цветов ты мне в гроб не клади:

Не хочу, чтобы там, увядая,

В молчаливой земле, на бездушной груди

Загубилась жизнь молодая.

Не тоскуй, не рыдай, не откроется глубь,

Не сули мне загробную встречу!

Ты при жизни цветы мне отдай, приголубь,

Приласкай – я отвечу!²¹

(напечатано в журнале «ПРАВО И ЖИЗНЬ», 1917 г., II, с. 69).

Или найти упоминание, что стихотворение «Ночью товарищ погиб», программное для поэта-революционера А.Н. Хавского, писавшего под псевдонимом Ленцевич, впервые опубликованное в 1898 г.²², «украшало» в 1925–1926 гг.²³ дверь тюремной камеры:

Здесь товарищ погиб,

Жить ему было невмочь²⁴.

Труп его свежий зарыт

В ту же зловещую ночь.

С другом надежным сойдись

И остро перо отточь,

И мсти за друзей беспощадно,

Мсти за погибших в ночи.

(Написано на двери.)

²¹ Впервые это стихотворение с несколько иной расстановкой знаков препинания напечатано в сборнике: *Веселкова-Кильштет М.Г. Песни забытой усадьбы*. СПб.: Тип. В.Д. Смирнова, 1911. 95 с.

²² Сведения о Хавском и истории публикации стихотворения см. [Масютин 2012]. Там же описана история создания стихотворения и его общественная рецепция.

²³ Датировка приводится по источнику материала.

²⁴ Орфография и пунктуация подлинника сохранены.

Текстологическая работа с материалами, собранными Л.М. Городиным, позволит сделать интересные выводы о путях освоения книжного текста тюремным фольклором. Кроме этого, раздел «Блатная поэзия» может послужить источником текстов для исследователей «женского» лагерного текста – на его страницах можно, например, встретить «Песенку, популярную среди проституток» (с. 299) или «Стихи, записанные в детской спецшколе для девочек» (с. 315–316).

Завершают приложение раздел 3 «Клятвы, заверения» и раздел 4 «Брань». Их объем не превышает двух страниц, скорее, они служат приятным (насколько это можно сказать про словарь тюремного жаргона) дополнением и могут рассматриваться как один из источников для исследования аксиологического аспекта картины мира русскоязычного арестанта.

Если сместить акцент с научной рецепции «Словаря Городина» на обыденную, то стоит отметить, что он в полной мере реализует авторский замысел, т. е. является отличным справочным пособием для любителей тюремной и лагерной прозы на русском языке. За разъяснением семантики и прагматики слов к словарю могут обращаться читатели Достоевского, Лескова, Чехова, Шаламова, Солженицына. Кроме этого, он является находкой для интересующихся историей пенитенциарной системы в России, российской исторической и культурной памятью, жаргоном и фольклором маргинализированных социальных групп. Прделанная автором словаря работа обладает высокой гуманистической ценностью – в своей рецензии Гасан Гусейнов очень точно охарактеризовал ее значение как «сохранение памяти о человечности в условиях, когда для этого почти не осталось возможностей» (с. 9). При первом прочтении словарь, как мне кажется, просто не может не вызвать горькое чувство пронзительного узнавания дополнительных – первоначальных – смыслов слов, укоренившихся как в нашей обыденной речи, так и звучащей подчас с высочайших трибун²⁵. На меня, например, особенное впечатление произвело слово ОБИЖЕНКА – испуганный, забитый; одинокий, подвергающийся насмешкам подросток; подросток, над которым совершено надругательство (с. 157).

²⁵ О «блатном» жаргоне президента нашей страны, депутатов Госдумы и других политиков в последние годы не единожды писали российские СМИ (*Харатьян К.* Жаргон Владимира Путина // *Ведомости*. 2012. 25 дек. URL: https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2012/12/25/citata_nedeli (дата обращения 6 мая 2022); *Токарева В.* Не блат ты мне: О чепушилах, фраерах и гамбургских петухах в риторике российских политиков // *Lenta.ru*. 2017. 4 июня. URL: https://lenta.ru/articles/2017/06/04/op_fraerok (дата обращения 6 мая 2022).

Замечательно, что «Словарь Городина» пусть и после смерти автора, но все же дошел до читателя. Быть может, слова и смыслы, которые Леонид Моисеевич бережно сохранил для нас – живущих на земле, меньше полувека назад изъязвленной лагерями, – не дадут забыть и вновь создать ту среду, которой они были порождены.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

Особую благодарность выражаю С.Ю. Неклюдову и Н.В. Петрову, которые помогли мне с подбором литературы, и В.А. Воробьеву, обратившему мое внимание на рецензируемую книгу и высказавшему ценные, содержательные замечания.

Acknowledgements

The publication was prepared within the framework of the research work of Russian State University for the Humanities “Folk songs: texts, traditions, modernity” (contest “Student project scientific collectives RSUH” in 2022).

I express special gratitude to S.Yu. Neklyudov and N.V. Petrov, who helped me to select the literature, and V.A. Vorobyov, who drew my attention to the reviewed book and made valuable, informative comments.

Сокращения

СТЛБЖ – Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона: Речевой и графический портрет советской тюрьмы / Авт.-сост. Д.С. Балдаев, В.К. Белко, И.М. Исупов. Одинцово: Края Москвы, 1992. 525 с.

Литература

- Архипова, Неклюдов 2008 – *Архипова А.С., Неклюдов С.Ю.* Два героя / два уркана: привал на пути // *Natales grate numeras?* Сборник статей к 60-летию Георгия Ахилловича Левинтона / Ред. А.К. Байбурун и др. СПб.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге, 2008. С. 27–75.
- Ефимова – *Ефимова Е.С.* Субкультура тюрьмы и криминальных кланов // *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика*. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/efimova5.htm> (дата обращения 14 июня 2022).
- Капица 2011 – *Капица Ф.С.* Русский детский фольклор: Учебное пособие для студентов вузов. М.: Флинта: Наука, 2011. 314 с.
- Масютин 2012 – *Масютин А.С.* Газета «Революционная Россия» об общественной жизни Вятской губернии и вятских ссыльных (1901–1905 гг.) // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*. 2012. № 4–5. С. 25–31.

Неклюдов 2006 – Неклюдов С.Ю. «Гоп-со-смыком» – это всем известно... // Фольклор, постфольклор, быт, литература: Сб. статей к 60-летию Александра Федоровича Белоусова / Ред. А.К. Байбурин и др. СПб.: СПбГУКИ, 2006. С. 65–85.

Строганов 2003 – Строганов М.В. Судьба «Черной шали»: Три лекции по истории русской культуры. Тверь: Тверской государственный университет, 2003. 94 с.

References

Arkhipova, A.S. and Neklyudov, S.Yu. (2008), “Two heroes / two urkans: a halt on the way”, in Baiburin A.K. (ed.), *Natales grate numeras? Sbornik statei k 60-letiyu Georgiya Akhillovicha Levintona*. [Natales grate numeras? Collection of articles dedicated to the 60th anniversary of George Akhillovich Levinton], European University in Saint Petersburg, Saint Petersburg, Russia, pp. 27–75.

Efimova, E.S., *Subkul'tura tyur'my i kriminal'nykh klanov* [Subculture of the prison and criminal clans], Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics, available at: <https://ruthenia.ru/folklore/efimova5.htm> (Accessed June 14, 2022).

Kapitsa, F.S. (2011), *Russkii detskii fol'klor: uchebnoe posobie dlya studentov vuzov* [Russian children's folklore: textbook for university students], FLINTA, Nauka, Moscow, Russia.

Masyutin, A.S. (2012), “The newspaper ‘Revolutionary Russia’ about the social life of the Vyatka province and the Vyatka exiles (1901–1905)”, *Bulletin of the Vyatka State University for the Humanities*, no. 4–5, pp. 25–31.

Neklyudov, S.Yu. (2006), “ ‘Gop-so-smykom’ – everyone knows that...”, in: Baiburin, A.K. (ed.), *Fol'klor, postfol'klor, byt, literatura. Sbjrnik statei k 60-letiyu Aleksandra Fedorovicha Belousova* [Folklore, post-folklore, everyday life, literature, Collection of articles for the 60th anniversary of Alexander Fedorovich Belousov], St. Petersburg State University of Culture, Saint Petersburg, Russia, pp. 65–85.

Stroganov, M.V. (2003), *Sud'ba 'Chernoï shali': tri leksii po istorii russkoi kul'tury* [The fate of the “Black Shawl”: three lectures on the history of Russian culture], Tver State University, Tver, Russia.

Информация об авторе

Маргарита А. Тихонова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; margaritatikhonova60@gmail.com

Information about the author

Margarita A. Tikhonova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; margaritatikhonova60@gmail.com

УДК 398

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-134-147

КАЭР 2021:
Фольклор, постфольклор и ритуал
как социокультурный барометр

Ольга Б. Христоворова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, okhrist@yandex.ru*

*Для цитирования: Христоворова О.Б. КАЭР 2021: Фольклор, пост-
фольклор и ритуал как социокультурный барометр // Фольклор:
структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 134–147. DOI:
10.28995/2658-5294-2022-5-2-134-147*

CAER 2021:
Folklore, post-folklore and ritual
as a socio-cultural barometer

Olga B. Khristoforova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, okhrist@yandex.ru*

*For citation: Khristoforova, O.B. (2022), “CAER 2021: Folklore, post-folklore
and ritual as a socio-cultural barometer”, *Folklore: Structure, Typology,
Semiotics*, vol. 5, no. 2, pp. 134–147, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-
2-134-147*

6–9 июля 2021 г. состоялся XIV Конгресс антропологов и этнологов России (КАЭР). Он должен был пройти в г. Томске, но из-за ограничений, связанных с пандемией COVID-19, прошел в дистанционном формате на базе Национального исследовательского Томского государственного университета. Организаторами конгресса выступили Ассоциация антропологов и этнологов России,

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Национальный исследовательский Томский государственный университет. В работе конгресса приняли участие более 2000 ученых, представляющих научно-исследовательские учреждения, образовательные центры и общественные организации России и зарубежных стран. По числу участников это был самый представительный профессиональный форум в истории проведения конгрессов, чему способствовал режим онлайн-участия. Темой конгресса стал поиск современной антропологией и этнологией ответов на социальные вызовы. В рамках КАЭР–2021 были проведены заседания 58 секций, 3 симпозиумов и 8 круглых столов, на которых представлены основные научные направления современной антропологии и этнологии.

Секция 57 «Фольклор, постфольклор и ритуал как социокультурный барометр» (руководители – доктор исторических наук Ю.Е. Берёзкин, МАЭ РАН, и доктор филологических наук О.Б. Христофорова, РГГУ) была нацелена на междисциплинарные исследования в рамках фольклористики и культурной антропологии. Основными вопросами для обсуждения были следующие: каким образом, при каких обстоятельствах и с какими целями фольклорные и ритуальные тексты реагируют на социальные и культурные изменения? Как они изменяются сами и изменяют мир вокруг себя? Какие способы применяют социальные и политические агенты (в прошлом и в наши дни), используя фольклорно-ритуальные формы для достижения своих целей? В какой мере и как долго консервативное ядро нарративов и ритуалов сохраняется в меняющихся обстоятельствах, а когда оно распадается полностью и традиция обрывается?

В работе секции приняли участие 47 исследователей – фольклористов, антропологов, историков, лингвистов, а также юристов и психиатров – из разных научных и учебных центров России и зарубежья.

Открыл заседание 7 июля Ю.Е. Березкин (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) докладом «Античная мифология в Америке: 20 лет спустя», в котором предложил решение одной из загадок мировой мифологии: наличия в Новом Свете параллелей сюжетам и образам, зафиксированным в античных источниках, при отсутствии или редкости таковых на промежуточных территориях. Такие параллели были обнаружены еще в XIX в., но лишь статистический анализ больших данных по фольклору народов мира показал, что древние мифологии Средиземноморья по набору мотивов действительно ближе к традициям индо-тихоокеанского мира, чем более поздние традиции Западной Евразии. Докладчик определил индо-тихоокеанский набор мотивов с его африканскими корнями

как архаический, а континентально-евразийский – как возникший позже и постепенно вытеснивший из устных традиций Евразии более ранние сюжеты и образы. Следовательно, заселение Нового Света представляло собой не ряд миграций, а, скорее, разрушение евразийско-американского культурного континуума, что соответствует данным об изменении в голоцене генофонда населения Восточной Сибири. Следующие два доклада также обсуждали тему кросс-культурного изучения мифологии. *Г.Р. Шагапова* (Башкирский гос. ун-т, Уфа) в докладе «Игра, ритуал, хронология» выделила как аналитическую единицу игровой сюжет, аналогичный мифологическому мотиву в понимании Ю.Е. Березкина, выявила около ста базовых игровых сюжетов и на основе их анализа продемонстрировала этногенетические связи и этнокультурные контакты между Старым и Новым Светом. По мнению докладчика, не менее десяти игровых сюжетов связывают Старый Свет и Северную Америку, причем игры распространены не только по обе стороны океана, но и в глубине континентов. *И. Зислин* (психиатр, независимый исследователь, Иерусалим, Израиль) и *А.С. Архипова* (РАНХиГС, Москва) в докладе «Потеря пениса – транскультуральный синдром или мифологический мотив?» рассмотрели культурно-специфичный синдром Коро, предмет изучения антропологической психиатрии, в контексте мифологических представлений. Авторы предположили, что предиктором возникновения эпидемии Коро является наличие в культуре специфических фольклорных мотивов, и сопоставили карты эпидемий и распределения фольклорных мотивов по аналитическому каталогу Ю.Е. Берёзкина¹. Выяснилось, что условием возникновения эпидемий Коро становится сочетание двух кластеров мотивов, обозначенных авторами как «опасная вагина» (змея в вагине, зубастое лоно и др.) и «необыкновенный пенис» (пенис растет из земли, пенис выступает в качестве моста и др.). Дополнительный фактор, провоцирующий вспышки, – «плотность мотивов»: чем больше их присутствует в регионе, тем выше вероятность, что единичные случаи Коро спровоцируют возникновение эпидемий. При этом эпидемия, скорее всего, не возникнет, если в регионе присутствует единственный мотив такого рода. Например, в Европе кластер сюжетов «необыкновенный пенис» отсутствует, что и позволяет объяснить отсутствие подобных эпидемий.

¹ *Берёзкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика*. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 11 окт. 2021).

Целый ряд выступлений был посвящен фольклорной реакции на пандемию COVID-19 и ее социально-экономические последствия. В докладе *Д.А. Радченко* и *А.С. Архитовой* (РАНХиГС, Москва) «Слухи о COVID-19: количественный анализ фольклорной реакции на актуальные события» были рассмотрены новые фольклорные тексты и практики, появившиеся во время пандемии в русскоязычном пространстве (слухи, панические нарративы, фейковые новости, псевдомедицинские советы, шутки, ритуализованные апотропеические действия, детские игры «в коронавирус»). Подобные тексты и практики являются способом социокультурной адаптации людей к эпидемиологической ситуации и ее экономическим и социально-политическим последствиям. Авторы рассказали о проекте мониторинга динамики таких текстов, циркулирующих в социальных медиа с февраля 2020 г., в ходе которого было выявлено свыше 150 сюжетов фольклорных текстов и зафиксировано более 3 миллионов случаев их воспроизведения. В результате исследования этих текстов, методологически находящегося на стыке корпусного анализа и дата-анализа, было выявлено, на какие именно события происходит «фольклорная» реакция и как тексты распространяются. Продолжила тему *М.В. Гаврилова* (РАНХиГС, Москва). В докладе «Заразить, запретить, оштрафовать: как дети в России играют “в коронавирус”» она рассмотрела реакцию на пандемию в детской среде, сосредоточившись преимущественно на играх. Выяснилось, что набор игровых сюжетов для осмысления детьми новой реальности ограничен и традиционен – в его основе борьба с коронавирусом как монструозным персонажем-преследователем. Докладчица рассказала о разновидностях этого сюжета, о других способах изображения коронавируса в играх, а также о предпочитаемых детьми ролевых позициях по отношению к нему. Автор, в частности, обнаружила, что российские дети чаще, чем их зарубежные ровесники, предпочитают сюжеты, в которых побеждает коронавирус, а также более охотно играют на стороне этого антигероя; этому факту было предложено объяснение.

Доклад *Т.В. Савельевой* (Челябинский гос. ун-т, Миасс) «Подпольные интеллектуальные игры: игровые практики в эпоху пандемии» был посвящен изменениям, произошедшим в связи с COVID-19, в субкультуре интеллектуальных игр (в основном коммерческо-развлекательного направления, ответвившегося от движения «Что? Где? Когда?» в начале 2000-х гг.). Игровые турниры («Брейн-фест», «Игра головой», «60 секунд» и пр.) проходят обычно в кафе, поэтому коронавирусные ограничения сказались на них прежде всего. В итоге появились подпольные интеллектуальные игры, которые изучала докладчица, в частности технологии

распространения информации, новая этика и правила в сообществе, новые ритуалы (сбор смартфонов перед игрой, проведение игры каждый раз на новом месте, обряды инициации новых игроков), эзопов язык в соцсетях, анекдоты и шутки. Эти материалы позволяют изучать не только игровое сообщество *per se*, но и его отношение к пандемии и политике властей в связи с ней. Статья Т.В. Савельевой публикуется в этом выпуске журнала.

Т.В. Бауэр (Петрозаводский гос. ун-т) в докладе «Дистанционное обучение: основные мотивы, образы и пространственно-временные характеристики (на материале интернет-мемов)» рассмотрела интернет-мемы, посвященные введению дистанционного обучения в связи с пандемией, как (пост)фольклорную реакцию на новую реальность. В них эксплицируются основные проблемы дистанционного обучения (недостаточная техническая оснащенность, отсутствие необходимых компетенций, трудности с организацией рабочего пространства и времени и т. д.). В интернет-мемах отношение к дистанционному обучению выражается в юмористической форме; в экстремальных условиях пандемии происходит карнавализация действительности, приобретают новые характеристики образы учителя и ученика, внедряются новые персонажи и мотивы (невидимость учащихся, приобретение «чудесного» помощника, решение «трудных» задач и т. д.).

О фольклорных мотивах в нефольклорных текстах и о связи фольклора с социально-политическими процессами шла речь в следующих трех докладах. *Б.С. Пейгин* (РАНХиГС, Москва) в докладе «Панические нарративы в фольклорном и легальном тексте (на материалах уголовных дел о «группах смерти»)» исследовал эволюцию моральной паники в связи с «группами смерти» («Синий кит» и под.) от «фольклорного» этапа к «юридическому»: рецепцию панических нарративов из СМИ и социальных медиа законодательным корпусом, их влияние на изменение уголовного закона и их воспроизводство в уголовных делах и судебных решениях. Материалом для доклада послужили материалы уголовного дела в отношении так называемого «Филиппа Лиса», ставшего программным для дальнейшей практики, и последующих уголовных дел о «группах смерти», возбужденных по новым статьям УК РФ. Автор показал, как фольклорные утверждения о «магическом» воздействии на психику подростков репрезентируются в юридическом тексте, и выявил некритичность восприятия законодательными и правоприменительными институтами истории о «группах смерти». В докладе *С.И. Быковой* (Уральский федеральный ун-т, Екатеринбург). ««Арестованные» фольклорные тексты о политических репрессиях 1930-х гг. (на основе документов государственного архива административных органов Свердловской области)»

были рассмотрены материалы советского неподцензурного фольклора, хранящиеся в уральском архиве – пословицы и поговорки, частушки и анекдоты, стихи и легенды. Их тематика – причины и масштаб репрессий, доносы и аресты, методы НКВД и роль Сталина. Статья С.И. Быковой публикуется в этом выпуске журнала. *Е.А. Закревская* (РГГУ, Москва) в докладе «Система мотивов в устных рассказах об оккупации: на материале русско-белорусского пограничья» на материале 70 интервью, записанных в Брянской обл. в 2020 г., выделила, описала и систематизировала мотивы, возникающие в рассказах о войне 1941–1945 гг. Автор трактует понятие «фольклор» расширительно, понимая под ним любые повторяющиеся клишированные устные нарративы.

Два следующих доклада были посвящены историческим фигурам, ставшим персонажами фольклорного дискурса. *Н.В. Петров* (РАНХиГС, Москва) свой доклад «Юрий Гагарин как супергерой» посвятил специфике и динамике нарративов о первом советском космонавте как медиаторе – культурном герое и трикстере одновременно. В 1960–1970-е гг. формируется пул текстов о нем как о супергерое эры освоения космоса, в 1990–2010-е гг. ядро нарративов меняется и Гагарин превращается в символ потерянных надежд, супергероя «великого и великолепного» прошлого, а *cosmic narrative* трансформируется в *comic's narrative*. В докладе *Д.В. Громова* (ИЭА РАН) «Максимилиан Волошин как адресат просьб об исполнении желаний» были рассмотрены обращения с помощью записок к историческим деятелям и литературным персонажам с просьбами исполнить желания на материале практик, совершаемых на могиле Волошина в Коктебеле. Обычай приносить на могилу камни с надписями существует давно: согласно музейному преданию, восходящему к вдове Волошина Марии Степановне, об этом просил сам поэт незадолго до смерти. Этот обычай поддерживается мемориальным музеем Волошина – о нем говорят экскурсоводы, на могилу водят специальные экскурсии. Но обычай писать на камнях просьбы об исполнении желаний возник недавно и является частным случаем общественного интереса к подобным практикам. Докладчик охарактеризовал просьбы, с которыми люди обращаются к Максимилиану Волошину.

Традиционный фольклор в его эволюции в XX в. также стал предметом внимания выступавших. *Р.Н. Пиотровский* (Университет Николая Коперника, Торунь, Польша) в докладе «Представления о ветряных и водяных мельницах на северо-западе Мазовии» описал коллекцию фольклорных материалов о мельницах и мельницах Мазовии, собранных им в 2018 г. Мельницы и их окрестности, по мнению автора, – пространство с огромным символическим потенциалом, влияющим на сохранение и воссоздание мифологи-

ческих мотивов. В докладе *Н.Г. Комелиной* (ИРЛИ РАН, Санкт-Петербург) «Промысловые обычаи жителей Зимнего и Летнего берегов Белого моря (по материалам экспедиций 2007–2019 гг.)» результаты полевого исследования начала XXI в. сравнивались с архивными материалами 1930–1950-х гг. Докладчица обнаружила интересные расхождения между дискурсом и практиками промысловиков-поморов.

М. Кыйва (Литературный музей, Тарту, Эстония) в докладе «Детские страшилища в записях 1920–2018 гг. – переживание страха, универсалии и интерпретации» проанализировала данные опросов детей в Эстонии относительно их страхов (опросы 1920-х, 1992–1993, 2007 и 2018 гг.). Сравнение данных разных лет позволило автору выявить общие места детских страхов, описать изменения и их причины. Подробно были проанализированы два персонажа: человек с мешком (*kotipoiss*) и корабейник /старьевщик. В докладе «“A way to always remember who we are”: ирландская повстанческая музыка как актуальная форма символического сопротивления» *М.-В.В. Моррис* (РАНХиГС, Москва) на примере ирландских повстанческих песен показала, как клишированная музыкальная форма (в данном случае городская баллада конца XIX в.) в сочетании с ограниченным набором тематических конвенций (самопожертвование, коммеморация, преемственность нынешних участников вооруженной борьбы по отношению к героям прошлого) и обстоятельствами исполнения сохраняют за этими песнями роль символического оружия, средства социального объединения, выражения и подкрепления чувств ирландских «городских партизан».

С.Ю. Королёва (Пермский гос. нац. иссл. ун-т) в докладе «Чудь древняя и современная: от “первых людей” к подземным жителям Перми» проанализировала коми-пермяцкие предания о чуди (мифологическом народе), разделив сюжеты на три группы: об их самопогребении, о чуди как нечистой силе и как о жителях подземелий Перми. Сюжеты первых двух групп обнаруживают интересное развитие в XX–XXI вв., третья группа – городские легенды, возникшие в последние десятилетия и имеющие заметную специфику. Доклад *Е.Г. Шалахова* («Замок Шереметева», Юрино, Республика Марий Эл) «Финно-угорский компонент в русском фольклоре Нижнего Приволжья» продолжил тему уральской мифологии. В русском фольклоре западной части марийского Поволжья, давно оставленной автохтонами, он выявил влияние финно-угорской мифологии, связав его с этнокультурными контактами в прошлом.

Д.А. Опарин (НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Воспоминания о чудесах и камланиях эскимосского шамана: современная атоми-

зация ритуальной жизни и постсоветская ностальгия» на материале полевых материалов 2020 г. рассмотрел рассказы о шамане Аг'лю из с. Новое Чаплино (о чудесах и проделках Аг'лю, подпольных камланиях 1950–1960-х гг.) в контексте современной рефлексии о «старой жизни» и постсоветской ностальгии по чувству общности и ритуальной насыщенности того времени. Мифология народов Сибири стала также предметом анализа *Н.В. Беломестновой* (независимый исследователь, Чита). В докладе «Особенности мифотворчества забайкальских эвенков в XXI в.» она рассмотрела современные мифологические рассказы, бытующие в Забайкальском крае (Тунгиро-Олекминском, Тунгокоченском, Каларском, Читинском районах), обратив особое внимание на мотивы, отражающие техногенные и экологические бедствия последнего времени.

О.Ю. Завьялова (Санкт-Петербургский гос. ун-т) в докладе «Хартии Курукан Фуга (Мали) – традиция плюс современность» проанализировала современную версию Хартии – общественного договора малийского социума манден – в сравнении со средневековой версией, принятой в 1236 г. и хранящейся в устной традиции гриотов до записи в 1998 г. Современная Хартия перекликается с эпической и правовой традицией манден, но в ней заметно и европейское влияние. Статья О.Ю. Завьяловой публикуется в этом выпуске журнала.

Заседание 8 июля открыла *В.Е. Добровольская* (ДНТ им. В.Д. Поленова, Москва) докладом «Трансформации предметного мира сказки как индикатор социокультурных перемен (материалы XX – начала XXI в.)». Развивая идеи А.И. Никифорова о влиянии социально-экономических процессов на сказку, докладчица на основе записей сказок 1920–1950-х гг. говорила об активном изменении предметного мира сказки, включении в него новых реалий, воспринимаемых первоначально как волшебные (телефон, машины, радио и т. п.). Во второй половине XX в. появление в сказке новых реалий имеет другое объяснение – попытки осовременить и «авторизовать» сказку. При этом интересен выбор сказочниками вещей из современной жизни, которые они наделяют функцией «чудесного».

Доклад *В.А. Черванёвой* (РГГУ, Москва) «От “разовых” текстов к фольклорным: нарративизация как инструмент традиции» был посвящен критериям разграничения с применением лингвистической методологии двух форм устной словесности – собственно фольклорных текстов и «разовых», создаваемых в повседневной речевой практике по правилам языка и способных стать фольклорными в случае трансляции и воспроизводства. На материале быличек, сказок и биографических нарративов докладчица

рассмотрела механизм нарративизации, обеспечивающий формирование традиционного текста из «разового», разговорного высказывания.

И.А. Мельников (Новгородский гос. музей-заповедник, Великий Новгород) в докладе «Сборники духовных стихов старообрядцев и православных Новгородской и Ленинградской области в XX–XXI вв.: от текста-подарка к тексту-копии» охарактеризовал развитие жанра сборников духовных стихов на протяжении XX – начала XXI в., выделив основные стадии трансформации традиции составления подобных сборников. Статья И.А. Мельникова публикуется в этом выпуске журнала.

В докладе *Д.Г. Чубуковой* (ИЭА РАН, Москва) «Похоронно-поминальная обрядность украинского анклава Саратовской области: традиция и инновации» были описаны новации в современной локальной культуре Терсянско-Еланского украинского анклава (Самойловский р-н Саратовской обл.). Докладчица заключила, что похоронно-поминальный комплекс украинцев этого региона представляет собой контаминацию дохристианских и христианских элементов, социалистической обрядности, а также представлений и практик, возникших уже в постсоветский период.

А.А. Гриневиц (Институт филологии СО РАН, Новосибирск) в докладе «Заговоры и магические практики: актуальная ленская традиция» на материале, собранном в 2020 г. в гг. Усть-Кут и Киренск, описала современные целительские и вредоносные магические практики (заговоры, загрызание грыжи, изготовление подкладов из волос и иголок, а также обережных кукол-мотанок). Докладчица установила, что городская традиция обогащается за счет носителей, переехавших из деревень, при этом новации возникают за счет использования современной «магической литературы» и индивидуальных представлений. Любопытно, что концентрация исполнителей магических практик наблюдается в бедном районе г. Киренска, что подтверждает тезис об обращении к магии как к способу приобретения символической надежды, когда других средств решения проблемы нет. Эту тему продолжили следующие два доклада. *А.Д. Цветкова* (Торайгыров университет, Павлодар, Казахстан) в докладе «Маленькая знахарка: особенности трансмиссии заговорно-заклинательной традиции» представила кейс – передачу «магического знания» в пределах одной семьи (от прабабушки – к бабушке, от бабушки – к внучке) и его современное бытование в ритуальной практике девочки на протяжении 10 лет. *Е.А. Чегодаев* (Уфимский федеральный исследовательский центр РАН) в докладе «Заговоры и заклинания в народной медицине латышей Башкирии» рассмотрел магические практики переселенцев из Латвии. Докладчик отметил, что знахарство у латышей

Башкирии было не очень распространено, но все же востребовано в силу народных традиций и особенно в периоды социальных потрясений. Распространение целительских практик наблюдалось в последние два десятилетия XIX – начале XX в., что было связано с публикацией в 1881 г. фольклористом Ф. Бривземнием (Ф.Е. Трейландом) «Материалов по этнографии Латышского племени». Этот сборник способствовал возвращению в народную среду заговоров и заклинаний, записанных в разных регионах Латвии; рукописные выписки из него известны и в Башкирии.

Доклад *И.Б. Губанова* (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) «Блотвейцла» был посвящен одноименному древнескандинавскому ритуалу. Докладчик предположил, что соответствие текстов песен «Старшей Эдды» и родовых и королевских саг в обозначении предметов культа и их функционирования, а также сохранение даже после крещения Исландии традиционной формулы юридической клятвы, которая первоначально давалась на священном кольце годи, с высокой степенью вероятности подтверждает историчность древнеисландских сведений о дохристианском храме и главном культовом действе древних скандинавов – пире жертвенной крови – блотвейцле.

Е.А. Ренковская (ИЯ РАН, ИВ РАН, Москва) и *А.С. Крылова* (ИВ РАН, Москва) в докладе «“Маленькие сахибы и дымящие поезда”: новая реальность в песнях-импровизациях южных мунда» представили результаты полевой работы в штате Орисса (Индия) в 2017–2018 гг. На примере нескольких спонтанно порожденных текстов песен-импровизаций на языках сора и гутоб (южные мунда), посвященных иностранным исследователям (авторам доклада), было проанализировано описание новых реалий традиционным способом: лексика и стилистические приемы, возможность проникновения в тексты заимствованных слов из других языков, а также соотношение в импровизациях традиционных и новых фольклорных элементов.

Два следующих доклада касались соотношения традиционно и современного в ритуализованном поведении. *О.Э. Милокова* (МГУ им. Ломоносова, Москва) в докладе «Ритуал приветствия у народа кереве» на материале полевых исследований 2014 и 2019 гг. на о. Укереве, что на оз. Виктория в Танзании, рассказала об этикете народа кереве. Формулы приветствия представляют собой диалог, специфика которого зависит от четырех категорий: времени, возраста, пола, социальной и внутрисемейной иерархии. Докладчица отметила, что в дальних районах острова приветствия сохраняют свою архаичную форму, но по мере приближения к столице острова Нансио они становятся более «пластичными», испытывая на себе внешние влияния.

М.М. Паштова (Университет Эрджиес, Кайсери, Турция) в докладе «“Это был (не)правильный обычай”: ритуал поднятия левой руки в танатологическом дискурсе черкесов диаспоры» рассмотрела погребальный обычай, имеющий интересную судьбу. Привезенный в Турцию с «родины предков» и понимаемый как священный, этот обычай в 1960–1980-е гг. был запрещен как противоречащий канонам ислама. Его неожиданное возрождение произошло в период пандемии COVID-19 в связи с ограничением физических контактов (рукопожатий и объятий, принятых в похоронных практиках).

А.М. Хакимьянова (Уфимский федеральный исследовательский центр РАН) представила доклад «Бытование такмаков в постфольклорном пространстве». На фоне обеднения и сокращения жанрового состава башкирского фольклора интерес представляют такмаки – четырех-, реже трехстрочные ритмические припевки шуточного характера, основанные на бодрой плясовой мелодии, отличающиеся злободневностью содержания, выполняющие различные (эстетическую, познавательную, агитационную и пр.) функции. Такмаки по-прежнему распространены и успешно развиваются: сочиняются новые тексты, в них отражаются современные реалии (пандемия, самоизоляция, дистанционное обучение и т. д.). В распространении такмаков большую роль играют фольклорные ансамбли, они бытуют не только устно, но и письменно, в том числе в современных медиа. Статья А.М. Хакимьяновой публикуется в этом выпуске журнала.

Целый ряд докладов был посвящен эпическим традициям разных народов и их связи с современностью. *З.Д. Джануа* (Академия наук Абхазии, Сухум, Республика Абхазия) в докладе «Советские песни о “счастливой жизни” в исполнении эпических певцов» показал отличия в механизмах, работающих при исполнении традиционных эпических сказаний и при исполнении новин советского времени. Помимо различия в тематике текстов, наблюдаются отличия в прагматике, кроме того, новины представляют собой, скорее, литературное сотворчество эпического певца и собирателя. Новины и их исполнение, по мысли докладчика, ближе к наивной литературе, чем к традиционному эпосу. Прагматике эпических сказаний был посвящен доклад *Т.А. Бакчиева* (Национальная академия наук Кыргызской Республики, Бишкек, Кыргызстан) «Роль живого исполнения эпоса “Манас” в критических ситуациях для кыргызского народа». Автор, говоря об обычае исполнять эпос в критических обстоятельствах для человека и социума, рассмотрел недавние ситуации такого исполнения: в ноябре 2009 г. было создано Общественное объединение под названием «Манас эли» («народ Манаса»), которое инициировало регулярное публичное

исполнение сказителями эпоса «Манас» для выражения общественного недовольства реформами, проводимыми действующим политическим режимом. «Жизнь» эпоса в современности обсуждала и *Е.С. Торокова* (Хакасский НИИЯЛИ, Абакан) в докладе «“Три жизни” хакасского героического эпоса алыптыг ныхмах». Назвав «первой жизнью» традиционное бытование алыптыг ныхмах, почти угасшее к 1990-м гг., докладчица выделила еще две: сценическое исполнение эпоса фольклорным ансамблем «Улгер» и публичные чтения эпоса с толкованием в домах культуры и центрах народного творчества, начавшиеся в 2021 г., объявленном Годом хакасского героического эпоса.

Б.Б. Манджиева (Калмыцкий научный центр РАН, Элиста) в докладе «Празднование Цаган Сар через призму эпоса “Джангар”» рассмотрела описание обряда Цаган Сар (Белого месяца) в прологе раннего Малодербетовского цикла «Джангара» – единственного сохранившего упоминание этого праздника монголоязычных народов. В докладе *Т.Г. Басанговой* (Калмыцкий гос. ун-т, Элиста) «Миф и реальность в калмыцком героическом эпосе “Джангар” (дерево)» были рассмотрены варианты мирового древа (Замба Зули, Далай Дамба, Замба) в эпосе «Джангар»: *халвр зандн* ‘огненный сандал’, *уласн* ‘тополь, осина’.

Б.В. Меньев и *Б.Х. Борлыкова* (Калмыцкий гос. ун-т, Элиста) в докладе «Фольклор сарт-калмыков Киргизии: аудиозаписи и тексты» на основе архивных и полевых материалов рассмотрели жанровый состав фольклора сарт-калмыков Киргизии (эпос «Джангар», предания, исторические и лирические песни, танцевальные мелодии, небылицы, благопожелания, пословицы, приметы). Статья публикуется в этом выпуске журнала.

В докладе *Э.У. Омакаевой* (Калмыцкий гос. ун-т, Элиста) «События 1771 г. в зеркале исторических песен российских калмыков, синьцзянских ойратов и западных монголов» на основе архивных и полевых материалов, собранных в Калмыкии в 2000–2020 гг., в Западной Монголии в 2007–2008, 2013–2015 гг. и в Синьцзян-Уйгурском автономном районе КНР в 2012 и 2015 гг., сравнила историческую память разных групп некогда единого ойратского этноса. *Ц.Б. Селеева* (Калмыцкий научный центр РАН, Элиста) в докладе «Символика и семантика эпитета в контексте этнокультурной и мифо-эпической традиции ойратов Синьцзяня» рассмотрела семантику цветowych эпитетов в синьцзян-ойратской традиции и, в частности, в эпосе «Джангар». *Д.А. Носов* (Институт Восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург) и *Сичинбат* (Siqinbatu) (Институт этнических литератур Академии общественных наук КНР, Пекин, КНР) представили доклад «Сказки о Мастере-Аргачи: путешествие из Джунгарского ханства в КНР»,

в котором рассмотрели бытовые сказки о персонаже по имени Аргачи ('Мастер', 'Умелец'), соотносимые с историями о бадарчинах – странствующих монахах, своим остроумием обнажающих пороки общества. Анализ 61 истории об Аргачи у ойратов Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР и 17 – у ойратов запада Монголии позволил докладчикам отнести генезис данного персонажа к периоду Джунгарского ханства (середина XVII – середина XVIII в.). При этом социально-политическая терминология, применяемая в сказках об Аргачи, относится к следующему периоду истории ойратов – нахождению в составе империи Цин, а некоторые сюжеты основаны на практиках, появившихся только в Китайской Народной Республике.

В докладе *Е.К. Молчановой* и *А.К. Черкуновой* (ИЯ РАН, Москва) «Проблема идентичности образа Ходжи Насреддина в XX–XXI вв.» были проанализированы трансформации в XX–XXI вв. в фольклоре и литературе образа Ходжи Насреддина, известного фольклорного героя мусульманского Востока. Статья публикуется в этом выпуске журнала. *В.А. Буриков* (Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск) в докладе «Заяц в культуре хакасов: образ и символ (конец XIX – середина XX в.)» рассмотрел семантику образа зайца в хакасском фольклоре, выделив его универсальные и специфичные черты.

Т.Е. Гревцова (Южный научный центр РАН, Ростов-на-Дону) представила доклад «Способы воплощения концепта “война” в исторических песнях донских казаков», в котором обратила внимание на частотность косвенного представления войны в исторических песнях – через описания обращения казаков с конем, оружием, снаряжением, через характеристики образа жизни казаков, описания пространства и природы.

В докладе *А.С. Ларионовой* (Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск) «Влияние социальных вызовов XX–XXI вв. в исполнительской традиции якутского ритуального кругового песни-танца осуохай» были рассмотрены изменения, происходившие с якутским осуохаем в последние сто лет: иноэтничные влияния, социально-политические процессы в СССР, унификация исполнительских традиций, воздействие массовой культуры. Ритуальные танцы стали также предметом внимания *Т.И. Дрынкиной* (Академия русского балета им. А.Я. Вагановой, Санкт-Петербург) и *М. Иоанну* (Санкт-Петербургская гос. консерватория), представивших доклад «Семантика женских фольклорных танцев антикрисос в контексте свадебной обрядности киприотов».

Тезисы докладов опубликованы: XIV Конгресс антропологов и этнологов России: Сб. материалов. Томск, 6–9 июля 2021 г. /

Отв. ред. И.В. Нам. М.; Томск: Изд-во Томского государственного ун-та, 2021. 830 с.

Сборник доступен по ссылке: СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ XIV КАЭР.

Информация об авторе

Ольга Б. Христофорова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; okhrist@yandex.ru

Information about the author

Olga B. Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; okhrist@yandex.ru

УДК 398
DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-148-152

IV Чтения памяти Елены Сергеевны Новик

Виктория Б. Новикова

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

Для цитирования: Новикова В.Б. IV Чтения памяти Елены Сергеевны Новик // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 148–152. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-148-152

The 4th Readings in memory of Elena Novik

Victoria B. Novikova

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

*For citation: Novikova, V.B. (2022), "The 4th Readings in memory of Elena Novik", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 2, pp. 148–152, DOI:10.28995/2658-5294-2022-5-2-148-152*

В РГГУ 20 сентября 2021 г. состоялись IV Чтения памяти Елены Сергеевны Новик, организованные Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ. Чтения открылись вступительными словами *О.Б. Христофоровой*, которая отметила достижения Елены Сергеевны в фольклористике и ее работу над изданием многих фундаментальных трудов П.Г. Богатырёва, А.Я. Гуревича, Е.М. Мелетинского и Б.А. Успенского. *С.Ю. Неклюдов* тепло вспомнил человеческие качества Елены Сергеевны. *Н.В. Лукина* (Томский гос. университет) рассказала о совместной работе с Е.С. Новик над проблемой жанра.

Далее с докладами выступили специалисты в области этномузыковедения и этнографии. *О.Э. Добжанская* (Арктический гос. институт культуры и искусств, Дудинка) обратила внимание на

важность исследования музыки народов Сибири для этномузыковедов. Распределение обряда на сюжетные блоки, предложенное Е.С. Новик, позволило провести схожий анализ музыкальной составляющей обряда нганасанских шаманов. Концепции музыки как части мифологической картины мира народов, магической природы певческого дара и функции певца как медиатора до сих пор недостаточно учитываются в этномузыковедческих исследованиях сибирских народов, однако идея, что человек видит то, что слышит, подтвердилась в полевых материалах докладчика. *Т.Ю. Сем* (Российский этнографический музей, Санкт-Петербург) проанализировала текст маньчжурского эпоса «Нишань самани битхэ» XIV–XVII вв. о деяниях нишаньской шаманки с точки зрения этнографии, тем самым продолжив исследование Елены Сергеевны об этом древнем и устно бытующем у маньчжуров повествовании. Докладчик рассмотрела этнокультурную специфику маньчжурского шаманизма через образ, основные функции и ритуалы шаманки.

Л.М. Ермакова (Университет иностранных языков города Кобе, Япония) проследила путь трансформации мифологемы японского ястреба-рыболова начиная с мифического прецедента, описанного в мифологическом своде «Анналы Японии» (VIII в.). В позднем средневековье в письменных памятниках новую функцию культурного героя приобретает птица-рыболов. Новые представления сформировались под влиянием привезенного в Японию в конце XVI в. китайского медицинского трактата о травах.

С.С. Макаров (ИМЛИ РАН, Москва) рассмотрел проблемы изучения юкагирского шаманизма, сведения о котором противоречивы и фрагментарны, потому что никто из этнографов не наблюдал камлания в живом бытовании. Существующие описания относятся к разным стадиям и этапам развития шаманизма. В.И. Иохельсон в 1895–1897 гг. реконструирует традицию по косвенным описаниям информантов и выводит структуру камлания, сильно напоминающую камлание якутских шаманов. Однако Р. Виллерслев критикует Иохельсона за придание юкагирскому шаманизму слишком строгого вида и предлагает понятие бытового шаманства, называя его «мерцающим явлением» в юкагирской традиции, которое может актуализироваться в зависимости от внешних факторов. Докладчик отметил, что в самой традиции есть два пласта: роль реального или постулируемого прародителя и фигура магического специалиста. Также представление о сущности юкагирского шаманизма динамично меняется в зависимости от пресуппозиции исследователя и избранной им стратегии описания. Доклад вызвал оживленную дискуссию о возможностях понимания фигуры юкагирского шамана.

И.С. Веселова (Санкт-Петербургский университет) на материале летней экспедиции 2021 г. на Русский Север проанализировала эмотивы в мифологических рассказах, которые делают несказочную прозу эмпатийной коммуникацией. На основе выделенных Е.С. Новик категорий (сюжетность, ритуальность и сакральность) исследователь выделила схожие особенности в устном повествовании: помимо сюжета, рассказчики передают эмоциональную составляющую, а слушающие вовлекаются в рассказ, эмоционально реагируют и сопереживают рассказчику. Этому способствует вопросно-ответная форма интервью и называние вещей своими именами (список явлений), что включает слушателей не только в богатую перцептивную сферу, но и в круг экзистенциальных проблем рассказчика – создается «внутренний мир» по Шюцу, в котором явления и оценки названы и оценены. Докладчик заметил, что в полевых материалах большинство эмотивов относятся к Богу и святым. В ходе дискуссии было замечено, что из эмотивов чаще встречаются описания телесных эмоций (а не их название) и что слушающий тоже вносит свой вклад в установление эмоциональной связи с рассказчиком.

А.А. Соловьева (ЦТСФ РГГУ, Москва) выступила с докладом о символических и других формах паломничества современной Монголии, обратив внимание, что в постсоветский период паломничества возобновились. Докладчик выделила «классические» формы паломничества: буддистские (Утайшань), к промежуточным центрам («энергетический центр», аймак Восточнотибетский, Монголия), традиционные паломничества к «каменным бабам» (Сухэбаторский аймак), локальные традиции паломничества к природным объектам (камни, горы, деревья, ручьи).

В монгольской традиции горы занимают особое место: Мировая гора – Священная гора – Родовая гора. Докладчик обратила внимание на феномен совмещения различных семантических образов священной горы на примере фразы: «Священная гора Сумеру всегда позади моего двора». Любая близкая гора может также оказаться Сумеру, если этого требует ритуальный контекст, но одновременно она же может являться удаленной горой для паломничества. Этот феномен встречается в современной монгольской мифологии в заговорах, шаманских легендах и практиках, напоминая буддийский символизм и «практицизм»: все может быть тем, чем оно должно быть, тем самым объясняя multifunctionality гор, пластичность локального «микрокосмоса», функционал народных представлений и практик, исторические контексты, индивидуальный и коллективный опыт, связи ландшафта и сообщества, локальную принадлежность и идентичность (нутаг).

Д.Ю. Доронин (РАНХиГС, Москва) рассказал о своей экспедиции к последнему алтайскому шаману советского поколения Алеку Казакулову (1940 г. р.). По наблюдениям докладчика, советские шаманы 1920–1990 г. р. отличаются скрытностью, уходом от коммуникации, чем отличаются от «неошаманов» 1990–2020 г. р., у которых обнаруживается потребность в известности, тяготение к городским локусам шаманских практик и открытость к коммуникации. Исследователь отметил сложность и полиситуативность налаживания контакта с советскими шаманами, которое происходит в несколько этапов, с разной степенью коммуникативной успешности. После первой неудачного контакта только повторная встреча у общих знакомых и совместное нахождение разнообразных ритуальных и бытовых ситуаций позволило во время третьей встречи записать успешное интервью о духах-помощниках и об особенностях взаимодействия между миром духов и миром людей. Исследователь пришел к выводу, что шаманизм можно изучать как цельную систему или же как ситуацию взаимодействия шамана и антрополога.

Э.Г. Матвеева и *В.Б. Новикова* (ЦТСФ РГГУ, Москва) рассказали о базе данных «Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока», работу над которой начала Елена Сергеевна Новик. В этом году РГГУ запускает проект «Интерактивный атлас коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока», в который включается обновленная база Е.С. Новик. Будет унифицировано описание, появится разделение по регионам, индексация по указателям, жанровая классификация и комментарии самой Е.С. Новик. Это позволит продолжить важное направление практической деятельности Елены Сергеевны.

Завершилась конференция сообщением *В.А. Воробьева* (ЦТСФ РГГУ, Москва) о завершении первого этапа работы над мемориальной библиотекой Е.С. Новик в ЦТСФ РГГУ. Сейчас библиотека уже доступна для работы, в ней выделены тематические разделы. В библиотеке собраны книги о фольклоре, театральных и музыкальных традициях Сибири. Также пополняется коллекция уникальных инскриптов, как написанных Еленой Сергеевной, так и написанных для нее, а также ее заметок на полях.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ» в 2022 г.).

Acknowledgements

The publication was prepared within the framework of the research work of Russian State University for the Humanities “Folk songs: texts, traditions, modernity” (contest “Student project scientific collectives RSUH” in 2022).

Информация об авторе

Виктория Б. Новикова, Российский государственный университет, Москва, Россия; 125047, 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, 125047; *jranchik@gmail.com*

УДК 398.41

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-153-159

VII Конференция
«Демонология как семиотическая система»
(РГГУ, Москва)

Маргарита Г. Белодедова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, belmargam@yandex.ru*

Для цитирования: Белодедова М.Г. VII Конференция «Демонология как семиотическая система» (РГГУ, Москва) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 153–159. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-153-159

The 7th Conference
“Demonology as a semiotic system”
(Russian State University for the Humanities,
Moscow)

Margarita G. Belodedova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, belmargam@yandex.ru*

*For citation: Belodedova, M.G. (2022), “The 7th Conference “Demonology as a semiotic system” (Russian State University for the Humanities, Moscow)”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 2, pp. 153–159, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-2-153-159*

13 мая 2022 г. в Российском государственном гуманитарном университете прошла VII научная конференция «Демонология как семиотическая система». Организаторами традиционно выступили Центр типологии и семиотики фольклора и Центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени факультета культурологии РГГУ. Обычно международная и трехдневная, в этом году она была всероссийской (с международным участием)

© Белодедова М.Г., 2022

и однодневной, при этом с довольно плотным графиком выступлений.

Несмотря на обстоятельства, конференция объединила фольклористов, антропологов, историков, искусствоведов в междисциплинарной области демонологических исследований. В этом году конференция была посвящена памяти А.Е. Махова (1959–2021), одного из известнейших специалистов по европейской демонологии и культуре европейского Средневековья и Возрождения, доктора филологических наук, профессора РГГУ и ведущего научного сотрудника ИМЛИ РАН.

Конференцию открыло выступление *О.Л. Довгий* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва) «*Majus ab exsequiis nomen in ora venit*» (Слово о А.Е. Махове)», посвященное Александру Евгеньевичу, коллеге и другу многих собравшихся в этот день.

Д.И. Антонов (РГГУ/РАНХиГС, Москва) в докладе «Демонизация, инвектива, экзотизм? Неочевидные знаки и их роли в древнерусской иконописи» рассмотрел особенности приемов, которые использовали русские иконописцы для изображения осуждаемых ими персонажей. Кроме того, докладчик подробно рассказал о таких маркерах демонического, как хохлы, вздыбленные волосы на голове, и об одном из редких случаев, когда они использовались в иконописи не для обозначения демонов или грешников, а для обозначения персонажей с неопределенным статусом.

Продолжил тему визуальных маркеров демонических персонажей доклад *Л.Б. Сукиной* (Институт программных систем им. А.К. Айламазяна РАН, Переславль-Залесский), посвященный сюжетам искушения бесами праведников в творчестве киевских мастеров XVII–XVIII вв. В выступлении «Демоны печорских старцев на гравюрах мастера Илии и Леонтия Тарасевича» докладчица представила результаты анализа демонологических сюжетов в иллюстративных циклах к житиям святых Киево-Печерского патерика, выполненных крупными мастерами книжной миниатюры Илией и Леонтием Тарасевичем. Исследование показало, что именно граверы выступили создателями иконографии демоноборчества в патерике, поскольку в тексте рассматриваемых житий отсутствуют детальные образы бесов.

О.А. Кузнецова (МГУ им. Ломоносова, Москва) в докладе «Демонизация персонажей на русских изразцах XVIII – начала XIX в.» рассмотрела процесс слияния разных сюжетов в рамках изразцового искусства. С помощью подписи к изображенным на изразцах вполне типичным для того времени сюжетам, которые практически полностью копируются с иностранного оригинала, происходит переосмысление образов иной культурной традиции. Докладчица указала на две основных тенденции в новом осмыс-

лении сюжета, которого позволяет добиться надпись: 1) благодаря ситуативному комментарию аллегория превращается в бытовой сюжет; 2) усиливается демонизация или экзотизация изображения с помощью пояснения того, что на нем происходит. Таким образом, авторам изразцов удастся практически полностью «подменить» смысл изначального изображения на локальный, часто подобранный из местной народной демонологии.

К.В. Бандуровский (независимый исследователь) в докладе «Дьявол-автохтон на фреске «Учреждение августирианского ордена» в монастыре св. Николая Толентинского в Актопане» рассказал о проблеме взаимодействия европейского иконографического канона и доколумбовой иконографии в монументальной росписи монастыря в Актопане, Мексика. Особое внимание исследователь уделил изображению дьявола на одной из фресок, которое транслирует зрителю сразу две оппозиции («божественное/дьявольское» и «колонизаторы/автохтоны») и является иллюстрацией попытки объединить местные и европейские визуальные элементы.

В выступлении *И.Е. Сурикова* (ИВИ РАН/РГГУ, Москва) были подробно рассмотрены три персонажа древнегреческой мифологии. В докладе «Эмпуса, Мормо, Ламия: вновь к вопросу о трех малоизвестных античных демоницах» была представлена краткая историографическая справка, позволившая создать впечатление о предшествующем изучении и о представлениях о трех названных демоницах, отличительной чертой которых является их склонность к убийству и поеданию детей или молодых мужчин. Кроме того, в докладе были представлены результаты анализа связей трех демониц с богиней Гекатой. Сложность их изучения заключается в отсутствии иконографии и сохранившихся образцов их изображения, – все данные об их функциях или внешнем виде необходимо извлекать из письменных источников по крупицам.

М.Р. Майзульс (РГГУ, Москва) в докладе «Дидактическая анатомия: тела демонов и тела ангелов как инструмент проповеди» рассмотрел, на чем было построено толкование символической анатомии ангелов и демонов в богословской среде раннего европейского Средневековья и каким образом создатели этой аллегорической традиции обращались к развивавшейся параллельно иконографии. Опираясь на средневековые трактаты *De rerum naturis* Рабана Мавра (IX в.) и *De proprietatibus rerum* Варфоломея Английского (XIII в.), докладчик рассказал, каким образом интерпретировалась и легитимировалась телесность демонов и ангелов: в первом случае толкователи аллегоризировали тело дьявола как олицетворение пороков человека, во втором же – объясняли зримость ангельских образов как форму коммуникации.

Выступление *Д.Д. Харман* (РГГУ, Москва) «Демоны Альбрехта Дюрера: источник угрозы или объект насмешки» было посвящено демоническим персонажам в графике Альбрехта Дюрера. Докладчица представила результаты всестороннего исследования демонических сюжетов немецкого художника: помимо подробного разбора внешнего вида демонов в работах разных этапов его творчества была предпринята попытка реконструировать отношение к ним как первых зрителей, современников мастера, так и его самого. В докладе также была освещена взаимосвязь цели конкретного произведения (поучительной или комической) с тем, какими чертами будет наделен демон – звериными или человеческими.

О.И. Тогоева (ИВИ РАН, Москва) в докладе «Правое, левое или зеркальное? Убийство герцога Людовика Орлеанского в текстах и изображениях XV в.» рассмотрела истоки и механизмы демонизации образа французского герцога на основе рукописей «Оправдания» Жана Пти и миниатюр, иллюстрирующих некоторые из них. Анализ изображений сюжета убийства Людовика Орлеанского позволил сделать заключение о демонологических концепциях, бытовавших во Франции того времени, не в последнюю очередь за счет одной немаловажной детали: письменные и изобразительные источники не сходились в том, которую руку отрубили герцогу во время нападения, левую или правую.

Продолжил тему средневековой европейской демонологии *Г.В. Бакус* (независимый исследователь, Тверь), выступивший с докладом «Эти странные коты и непоследовательный инквизитор: к вопросу о преемственности взглядов на колдовство авторов демонологических трактатов XV в., принадлежавших к доминиканскому ордену». Доклад был посвящен исследованию позиции инквизитора Генриха Инститориса, автора «Молота ведьм», по отношению к концепции злонамеренного колдовства (*maleficia*), сложившейся в западной Швейцарии. Докладчик выделил отклонения от общей для доминиканского ордена концепции колдовства, свойственные Инститорису, которые касались в основном его уверенности в реальности магических превращений и магических путешествий, тогда как другие авторы склонялись к позиции их нереальности, к тому, что они представляют собой демонические видения.

Л.С. Соболева (Уральский федеральный университет, Екатеринбург) в докладе «Обличение колдовских практик в проповедях XVII в.» на русском материале рассмотрела особенности осуждения традиционных народных обрядов в церковных проповедях петровского времени, когда проповедники переосмысливают такие задачи, как противостояние «кромешному миру» и исправление грехов. В это время складывается устная проповедь как таковая,

одной из основных тем становится призыв к пастве не ходить к волхвам и избегать колдовских практик.

О.Б. Христофорова (РГГУ/РАНХиГС, Москва) в докладе «Вариации сюжета “Повести о грешной матери” в старообрядческой традиции» осветила развитие сюжета Повести, обусловленное взаимовлиянием книжных вариантов и устного бытования. Кроме того, было рассмотрено уже обратное влияние книжной миниатюры, иллюстрирующей сюжет «Повести о грешной матери», на устную традицию и переосмысление его визуального образа в советское время, превратившее красный галстук в демонический знак («сатанинский хомут»), а пионерский значок – в жабу, присосавшуюся к груди грешницы.

С.Ю. Неклюдов (РГГУ/РАНХиГС, Москва) доклад «Дикий человек: феномен и таксономия» посвятил тому, какое место занимает дикий человек как в фольклорных традициях разных народов, так и в фольклористике. Докладчик отметил, что, несмотря на важность этих сюжетов для самоидентификации людей (культура vs природа), фольклористика обращала на них, на удивление, мало внимания: до сих пор не выявлены основные типы персонажей, не систематизированы их различительные признаки, не исследована жанровая дистрибуция сюжетов и не составлены каталоги связанных с ними мотивов. Устранению этих «белых пятен» посвящено исследование С.Ю. Неклюдова.

Т.А. Михайлова (ИЯ РАН, Москва) в докладе «Ирландский пишог и русский подклад: механизмы демонического воздействия» сопоставила схожие обряды нанесения магического вреда из двух разных традиций – славянской и ирландской. Оба обряда сходны во внешних признаках, атрибутах и функциях, однако имеют и ряд значимых отличий. В ирландской традиции обряд воспринимается как обращение к «сидам» (волшебному народу), в котором изготовитель вредоносного объекта выступает в качестве медиатора, а значит, может быть устранен из него (что позволяет говорить о ненамеренных пишогах, которые никто не подкладывал), тогда как в славянской традиции такое устранение невозможно.

С.Ю. Королёва (Пермский государственный национальный исследовательский университет / Институт славяноведения РАН, Москва) в докладе «Мифологизация и демонологизация умерших в устной традиции Кочёвского района Пермского края», основываясь на собственных полевых материалах, представила анализ мифологических представлений о душе, покойнике, предках, «ходячих» покойниках и русалках. Для того чтобы выявить коми-пермяцкую специфику этих представлений, определить особенности комбинации мотивов и функций персонажей, докладчица сопоставила свои результаты с работами Л.Н. Виног-

радовой и Е.Е. Левкиевской о схожих мифологических персонажах в полесской традиции.

В докладе *В.Е. Овсейчика* (Полоцкий гос. ун-т, Беларусь) «“Нечистые” покойники в представлениях населения Полоцко-Псковского пограничья (по материалам полевых исследований конца XX – начала XXI в.)» были рассмотрены современные мифологические представления населения белорусско-русского (Полоцко-Псковского) пограничья. Автор отметил архаичность этих представлений и в то же время новые черты, отразившиеся также в погребально-поминальной обрядности «нечистых» покойников. Основные изменения касаются редукции этой категории умерших (к ней перестали относить детей, умерших некрещеными; появились способы выхода из нее для самоубийц и колдунов).

Ю.А. Шкураток и *А.В. Гротова-Гарина* (Пермский государственный национальный исследовательский университет) в докладе «Люди со сверхъестественными свойствами в традиционной культуре коми-пермяков: номинации и функции» рассказали о сходствах и различиях коми-пермяцкой, севернорусской и локальной русской мифологических традиций в определении и номинации «знающих» людей. Докладчица выделила и проанализировала социальные функции и специфические сферы деятельности различных магических специалистов, сопоставив их между названными традициями.

Завершил конференцию *Д.Ю. Доронин* (РАНХиГС, Москва) докладом «Подземный мир и его обитатели: видения ада у алтайских шаманов XX–XXI вв.», представив краткую историографическую справку изучения проблемы и результаты собственных полевых исследований актуальных мифологических представлений алтайских шаманов и шаманистов. Докладчик привлек классические записи мифологических сюжетов для изучения их трансформации, актуальные же материалы позволили выделить основных персонажей подземного мира. Кроме того, докладчик рассмотрел такие фольклорные жанры, как рассказы шаманов и других *неме билер кижй* (т. е. знающих людей) о путешествиях в подземный мир и их пересказы родственниками шаманов, которые позволяют говорить о двух разных путях получения мифологического знания: от духов и от человека.

С тезисами докладов, представленных на конференции, можно ознакомиться в сборнике материалов (Демонология как семиотическая система: Материалы VII научной конференции. Москва, РГГУ, 13 мая 2022 г. / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2022. 28 с.), размещенном на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». URL: <http://www.ruthenia.ru/folk->

lore/2022_demonology7.pdf. В конце 2022 г. по материалам конференции планируется очередной выпуск альманаха «In Umbra: Демонология как семиотическая система».

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

Acknowledgements

The publication was prepared within the framework of the research work of Russian State University for the Humanities “Folk songs: texts, traditions, modernity” (contest “Student project scientific collectives RSUH” in 2022).

Информация об авторе

Маргарита Г. Белодедова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; belmargam@yandex.ru

Information about the author

Margarita G. Belodedova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; belmargam@yandex.ru

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
А.А. Леонтьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 15.06.2022

Формат $60 \times 90^{1/16}$

Уч.-изд. л. 9,9. Усл. печ. л. 10,0

Тираж 500 экз. Заказ № 1608

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru