

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 6

№ 4

2023

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

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

Editor for English texts:

Victoria Novikova, RSUH

Editorial manager:

Yana Savitskaya, 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

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)

Редактор английских текстов:

Виктория Новикова (РГГУ)

Координатор редакции:

Яна Савицкая (РГГУ)

Contents

The Myth of the Shooter on the Sun

<i>Neklyudov S.Yu.</i> About the latest publications of academician B.L. Riftin	10
<i>Riftin B.L.</i> Comparative analysis of the legend of the shooter on the sun. From the Amur to Taiwan <i>Edited a new publication A.B. Starostina</i>	14
<i>Berezkin Yu.E</i> The solar mythology of Eastern Asia and other regions	51

Demonology Narratives

<i>Panyukov A.V.</i> From language events to event language	80
<i>Annenkova D.A.</i> Female demonological characters in the Arkhangelsk dialects. Mythological bath mistress	93

Review

<i>Makarov S.S.</i> Materials on the folklore tradition of Olyokminsky district of Yakutia. Book review: Materialy po fol'klornoi traditsii Olekminskogo raiona Yakutii [Folklore of Yakuts of Olyokma] / Ed. by Yu.P. Borisov, A.F. Koryakina, R.N. Anisimov. Yakutsk: Alaas, 2021. 283 p.	110
<i>Oleksiuk D.S.</i> Book review: <i>Stroganov M.V.</i> Russkaya schitalka: Zhanr, tipologiya, ukazatel' syuzhetov: Issledovanie i teksty [Russian nursery rhyme. Genre, typology, type-index. Research and texts], M.: Literaturnyi institut imeni A.M. Gor'kogo, 2022. 536 p. (Biblioteka Doma natsional'nykh literatur)	117
<i>Matveeva E.G.</i> From native American folklore to "scary" stories. Survey of research on American children's folklore	124

Содержание

Миф о стрелке по солнцу

<i>Неклюдов С.Ю.</i>	
О последних публикациях академика Б.Л. Рифтина	10
<i>Рифтин Б.Л.</i>	
Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу: от Амура до Тайваня. <i>Подготовка к печати А.Б. Старостиной</i>	14
<i>Березкин Ю.Е.</i>	
Солярная мифология Восточной Азии и других регионов	51

Нарративы демонологии

<i>Панюков А.В.</i>	
От событий языка к языку событий	80
<i>Анненкова Д.А.</i>	
Женские демонологические персонажи в архангельских говорах: мифологическая хозяйка бани	93

Рецензии, обзоры

<i>Макаров С.С.</i>	
Материалы по фольклорной традиции Олёкминского района Якутии Рецензия на книгу: Фольклор олёкминских якутов / Сост. Ю.П. Борисов, А.Ф. Корякина, Р.Н. Анисимов. Якутск: Алаас, 2021. 283 с.	110
<i>Олексюк Д.С.</i>	
Рецензия на книгу: <i>Строганов М.В.</i> Русская считалка: Жанр, типология, указатель сюжетов: Исследование и тексты. М.: Литературный ин-т им. А.М. Горького, 2022. 536 с. (Библиотека Дома национальных литератур)	117
<i>Матвеева Э.Г.</i>	
От фольклора индейцев до «страшных» историй: исследования американского детского фольклора	124

Миф о стрелке по солнцу

УДК 001.9

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-10-13

О последних публикациях академика Б.Л. Рифтина

Сергей Ю. Неклюдов

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;
Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации,
Москва, Россия, sergey.nekludov@gmail.com*

Для цитирования: Неклюдов С.Ю. О последних публикациях академика
Б.Л. Рифтина // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023.
Т. 6. № 4. С. 10–13. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-10-13

About the latest publications of academician B.L. Riftin

Sergei Yu. Neklyudov

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
Presidential Academy, Moscow, Russia, sergey.nekludov@gmail.com*

For citation: Neklyudov, S.Yu. (2023), “About the latest publications of
academician B.L. Riftin”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6,
no. 4, pp. 10–13, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-10-13

Диапазон научных интересов Бориса Львовича Рифтина (1932–2012), крупнейшего отечественного синолога, доктора филологических наук, академика РАН [Неклюдов, Смирнов 2012], был чрезвычайно широк: китайский устный прозаический сказ и классический роман (прежде всего историко-эпического

содержания), китайская мифология и китайский лубок, фольклор дунган и взаимосвязи литератур Дальнего Востока¹. Большое внимание Б.Л. Рифтин уделял изучению фольклора аборигенов Тайваня, в значительной мере – на материале собственных записей, которые он делал в период своей работы в тайваньских университетах (1992–1998); этим традициям он посвятил ряд исследований, в том числе опубликованных в Китае. К 80-летию ученого в Москве был собран – по плану самого автора, в то время уже тяжело больного, – двухтомник его избранных трудов о фольклорно-мифологических и эпических традициях в китайской словесности. В силу сложившихся обстоятельств издательская подготовка книги заняла больше времени, чем ожидалось, и книга вышла в свет лишь десять лет спустя [Рифтин 2022].

Незадолго до своей кончины Борис Львович попросил меня – как своего коллегу и давнего соавтора – отредактировать для последующей публикации две его статьи – сам он уже не имел на это сил; ранее данные работы («Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу: от Амура до Тайваня» и «Эпические мотивы в преданиях о героях Трех царств») издавались по-китайски – сначала в Тайчжуне (1998), потом в Пекине (2001).

Выполнение этой просьбы заняло определенное время. Представленные тексты оказались обратными переводами последней китайской публикации (их русский оригинал был утерян еще в тайваньском издательстве), причем переводами черновыми и неполными. Это порождало ряд текстологических проблем, в первую очередь относящихся к реконструкции адекватной понятийной и терминологической системы, используемой автором, но подчас до неузнаваемости искаженной двойным переводом, а также справочно-библиографического аппарата, все русские и западноевропейские описания которого по правилам тайваньского издательства переводились на китайский язык и при обратном переводе на русский зачастую становились неопознаваемыми. Из-за подобных сложностей, в частности, пришлось отказаться от включения данных статей в проектируемый двухтомник.

Сейчас у нас есть возможность вернуться наконец к их публикации. Подготовку к печати текста статьи «Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу: от Амура до Тайваня» любезно согласилась взять на себя А.Б. Старостина. Она сверила перевод

¹ Список основных научных трудов (1952–2009) академика Б.Л. Рифтина // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература: К 75-летию академика Б.Л. Рифтина / Под ред. И.С. Смирнова. М.: РГГУ, 2010. С. 609–635.

с китайским изданием 2001 г., перевела отсутствующие в русском черновике страницы, выправила и унифицировала названия китайских памятников, языковых семей и отдельных языков, китайские и японские имена, топонимы и этнонимы, дополнила список литературы, установила правильные ссылки и вставила их в сноски. Редакция журнала чрезвычайно признательна Аглае Борисовне за эту работу.

Было проведено тщательное научное редактирование имеющегося перевода, причем для удобства чтения его сплошной текст был разбит на тематические разделы. Ответственность за все недочеты, которые могут в нем обнаружиться, мы берем на себя.

Вторую статью («Эпические мотивы в преданиях о героях Трех царств») планируется опубликовать в одном из следующих номеров журнала.

Литература

- Неклюдов, Смирнов 2012 – Неклюдов С.Ю., Смирнов И.С. Академик Борис Львович Рифтин: К 80-летию со дня рождения // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2012. Т. 71. № 5. С. 65–68.
- Рифтин 2022 – Рифтин Б.Л. Китайская мифология, фольклор и роман: Избранные труды: В 2 т. / Редколл.: С.Ю. Неклюдов, А.Н. Коробова, С.М. Аникеева. М.: ИДВ РАН, 2022. Т. 1. 568 с.; Т. 2. 415 с.

References

- Neklyudov, S.Yu. and Smirnov, I.S. (2012), “Academician Boris Lvovich Riftin. On the occasion of his 80th birthday”, *Bulletin of the Russian academy of Sciences: Studies in language and literature*, vol. 71, no. 5, pp. 65–68.
- Riftin, B.L. (2022), *Kitaiskaya mifologiya, fol'klor i roman: Izbrannyye trudy v 2 tomakh* [Chinese mythology, folklore and novel: Selected works in 2 volumes], Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Сергей Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6;

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; Россия, 119571, Москва, пр-кт Вернадского, д. 84; *sergey.nekludov@gmail.com*

Information about the author

Sergei Yu. Neklyudov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

Presidential Academy, Moscow, Russia; 84, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; *sergey.nekludov@gmail.com*

Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу: от Амура до Тайваня¹

Борис Л. Рифтин

Аннотация. Статья известного отечественного китаиста Бориса Львовича Рифтина (1932–2012) посвящена сравнительному анализу одного из широко распространенных фольклорных сюжетов, рассказывающих о существовании в некие древние времена нескольких солнц и об уничтожении лишних светил мифологическим героем. В значительной мере работа базируется на собственных полевых записях автора, сделанных им у аборигенов Тайваня, у народов бунун и тайя, в 1992–1998 гг.

Исследователь приходит к выводу, что миф о победе над испепеляющим солнечным жаром развился из более общего представления об избыточном количестве солнц, оно встречается и в Европе, и в Африке, но главным образом – в Тихоокеанском регионе, в Восточной Азии и в Америке. Миф же о стрельбе в лишние солнца существует прежде всего в материковом Китае, на Тайване и Филиппинах, в Индонезии и на северо-востоке Индии, но практически не отмечен к северу от Амура, у тюркских народов Центральной Азии и в Тибете. Таким образом, обширный ареал распространения этого мифа имеет четкие границы, причем многие народы, у которых есть подобный сюжет, принадлежат к австроазиатской языковой семье. Возможно, древний миф об уничтожении лишних солнц первоначально появился в Восточной Азии, а затем в процессе миграций был перенесен на Тайвань, на Филиппины, в Индонезию и на некоторые острова Тихого океана.

© Рифтин Б.Л., наследники, 2023

¹ Перевод с китайского выполнен по изданию: *Ли Фуцин* [Б.Л. Рифтин]. Цун Хэйлунцзян дао Тайвань – шэ тайян шэньхуа бицзяо яньцзю [От Амура до Тайваня – сравнительный анализ мифа о стрельбе в солнце] // Шэньхуа юй гуйхуа – Тайвань юаньчжуминь шэньхуа гуши бицзяо яньцзю. Цзэндин бэнь [Мифы и рассказы о духах – сравнительный анализ мифологических повествований аборигенов Тайваня. Исправленное и дополненное издание]. Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2001. С. 123–156.

Ключевые слова: миф, мифологический сюжет, мифологическое представление, несколько солнц, солнечный жар, меткий стрелок

Для цитирования: Рифтин Б.Л. Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу: от Амура до Тайваня / Подгот. к печати А.Б. Старостиной // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 4. С. 14–50. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-14-50

Comparative analysis of the legend of the shooter on the sun. From the Amur to Taiwan

Boris L. Riftin

Abstract. The article by the well-known Russian sinologist Boris Lvovich Riftin (1932–2012) is devoted to a comparative analysis of one of the most widespread myths that tells about the existence of several suns in some ancient times and the destruction of superfluous ones by a mythological hero. To a large extent, the article is based on the author's own field recordings among the natives of Taiwan, the peoples of Bunun and Taiya, in 1992–1998.

The researcher comes to the conclusion that the myth that relates the hero's victory over the unbearable solar heat, was developed from a more general idea of an excessive number of suns. It is found in Europe as well as in Africa, but mainly in the Pacific region, East Asia and America. The myth of shooting superfluous suns exists mainly in mainland China, Taiwan and the Philippines, Indonesia and northeastern India, but is practically not noted north of the Amur river, among the Turkic peoples of Central Asia and Tibet. Thus, the area of distribution of this myth has clear boundaries, and many peoples who have similar stories belong to the Austroasiatic language family. Perhaps the ancient myth of the destruction of additional suns originally appeared in East Asia, and then during migrations was transferred to Taiwan, the Philippines, Indonesia and some islands in the Pacific.

Keywords: myth, mythological plot, mythological representation, several suns, solar heat, marksman

For citation: Riftin, B.L. (2023), "Comparative analysis of the legend of the shooter on the sun. From the Amur to Taiwan", edited a new publication A.B. Starostina, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 4, pp. 14–50, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-14-50

1.

Более семидесяти лет тому назад, а именно в 1926 г., немецкий профессор Э. Эркес опубликовал в голландском журнале «Тунбао» статью, озаглавленную «Китайско-американские мифологические параллели»². Насколько мне известно, это наиболее раннее специальное исследование, посвященное сравнительному анализу китайских мифов. Кроме мифов о стрельбе в солнце у американских индейцев и у древних китайцев, в исследовании профессора Эркеса были также упомянуты опубликованные Б. Лауфером мифы, бытовавшие у нанайцев – народа тунгусо-маньчжурской языковой семьи. В 1937 г. вышла в свет статья под заголовком «Стрельба в солнце», написанная другим немецким ученым – профессором О. Менхен-Хельфеном [Mänchen-Helfen 1937], который продолжил анализ Э. Эркеса. Его работа представляет тщательное исследование, проведенное на основе многочисленных мифов Китая, Средней Азии, Индонезии и Америки. Впервые были упомянуты мифы о стрельбе по солнцу тайваньских пуюма (бинань), а также материалы по мифам лоло (ветвь ицзу) и вьетнамских яо.

Сейчас мы знаем, что у маньчжуров и других народов, проживающих на юго-востоке Сибири и говорящих на языках тунгусо-маньчжурской семьи, например у орочей, негидальцев, удэгейцев, а также нивхов, живущих на нижнем Амуре и на Сахалине, чье происхождение неизвестно, тоже есть мифы о стрелке по солнцу³. Есть они у нескольких народов, говорящих на языках монгольской семьи, в том числе у населения Внутренней Монголии. Мифы о стрельбе в солнце распространены и среди тюркоязычных тувинцев, тоже приверженцев тибетского буддизма. На юге КНР они присутствуют у говорящих на тай-кадайских языках народов чжуан, буи, дай, шуйцзу, дун, маонань; у говорящих на языках лолойской группы народов ицзу, лису и хани; у говорящих на языках хмонг-мьенской группы народов мяо и яо. Дулуны (други, языковая ветвь не определена), туцзя (их язык, вполне вероятно, является изолированным), цзинпо (язык относится к тибетско-бирманской семье) тоже знают подобные мифы⁴. Хотя у народа ва, относящегося к южноазиатской языковой семье

² Erkes E. Chinesisch-Amerikanische Mythenparallelen // T'oung Pao. 1926. No. 24. S. 32–53.

³ См.: Крейнович Е.А. Очерк космогонических представлений гилак о-ва Сахалина // Этнография. 1929. № 7(1). С. 87.

⁴ См.: Чжунго гэ миньцзу цзунцзяо юй шэньхуа да цыдянь [Большой словарь религии и мифологии народов Китая]. Пекин: Сюэюань чубань-шэ, 1993. 980 с.

и проживающего во Вьетнаме и на севере Мьянмы, представлений о нескольких солнцах нет, у него присутствуют схожие мифы о стрельбе в солнце (солнце стрелой делится на две части, одна из которых становится луной)⁵.

Существуют мифы о стрельбе в солнце и у аборигенов Тайваня – бунунов, тайя (атаял), рукай, цоу (включая канаканаву, т. е. южных цоу), сайся, пуюма (бинань), сэдэк (сайдэкэ, иногда их считают ветвью тайя); у ямэй (ями) с острова Ланьйю также есть собственное предание о победе над лишними солнцами. У народов филиппинского острова Лусон – апайо, набалой, игоротов, а также у даяков из Индонезии, народов абор и миньонг из северо-восточной части Индии (которые, возможно, относятся к системе языков мунда, т. е. ветви австроазиатской семьи, но я не нашел этому подтверждения); у других народов восточной Индии, например, у синпо и каман мишми есть легенды об уничтожении лишних солнц, но без помощи стрельбы из лука [Egli 1989, S. 309].

Кроме мифов о лишних солнцах, у тайя на Тайване есть мифы, схожие с мифами народа ва: в глубокой древности было одно солнце, но не существовало дня и ночи, потом кто-то разделил сутки на две части, разделил солнце и луну (согласно изданной в 1920 г. 2-й части «Отчета об изучении аборигенов Тайваня. Тайя») ⁶. У чамов (кит. чжаныцзу), живущих в центральном Вьетнаме и говорящих на языке, принадлежащем к австронезийской семье (малайско-полинезийской подсемье), тоже есть мифы о стрельбе в солнце⁷. Японские мифы о солнце как о трехлапом вороне и о стрельбе в него, вероятно, были заимствованы из Китая в эпоху Тан [Ямада Хитоси 1997, с. 59–69].

После профессора Эркеса и Менхен-Хельфена многие в Китае и на Западе занимались изучением мифов о стрелке по солнцам, но монографических исследований по этой теме есть только два. Автором первой книги, «Сравнительное исследование мифов и легенд аборигенов Формозы» [Ho Ting-juí 1971], был профессор

⁵ См.: Вацзу миньцзянь гуши [Сказки народа ва] / Сост. Ай Ди, Ши Энъ. Куньмин: Юньнань жэньминь чубаньшэ, 1990. С. 18–19; Вацзу миньцзянь гуши цзичэн [Полное собрание сказок народа ва]. Куньмин: Юньнань миньцзя чубаньшэ, 1990. С. 54–56. Но согласно другому мифу народа ва, представление о двух солнцах у ва тоже присутствовало (Вацзу миньцзянь гуши цзичэн [Сказки народа ва]. С. 48–50).

⁶ *Саяма Юкити*. Бандзоку тэса хококу-сё [Отчет об изучении аборигенов Тайваня]. Т. 2. Тайхоку: Риндзи Тайван кюкан тэсакай, 1920. 206 с.

⁷ См.: *Trần Việt Kinh* [Чан Вьет Кинь]. Nữ thần PôNaGar [Богиня Понагар]. Hà Nội: NXB Văn hóa dân tộc, 1989. С. 69.

Хэ Тин-жуй из университета Флорида в США. Вторая работа – приложение к собранию легенд и историй тайваньского народа пайван, вышедшему в 1989 г. и составленному швейцарским пастором Х. Эгли [Egli 1989, S. 309]. В последнее время ученые материкового Китая и Тайваня опубликовали немало книг, связанных с исследованием китайских мифов, например «Китайские мифы о сотворении мира» Тао Яна и Моу Чжун-сю, несколько статей Сяо Бина и «Мир китайских мифов» Ван Сяо-ляня. Во всех них рассматриваются мифы разных народов Китая о стрельбе в солнце, привлекается богатый материал, но о народах, проживающих за пределами Китая, там нет данных⁸.

Хотя исследований, посвященных мифам о стрельбе в солнце, немало, я считаю, что работу в этой области следует продолжить. Во-первых, за последние годы в Китае было опубликовано немало мифов малых народов о солнце, тогда как Э. Эркес рассматривал только нанайский материал; Хэ Тин-жуй писал о мифах, созданных лоло (ветвь ицзу) и мяо; Х. Эгли пользовался в основном западными источниками, поэтому опирался лишь на мифы тех же народов, что и Хэ Тин-жуй. Во-вторых, насколько мне известно, ни один из упомянутых ученых не занимался сравнительным изучением этапов развития этого мифа, поэтому так и не были поставлены следующие важные вопросы:

Каков первоначальный облик мифа о стрельбе в солнце?

Кто именно идет походом против солнца или уничтожает избыточные светила, т. е. кто является культурным героем: животные, группа людей, один безымянный человек, охотник или божество?

Каким образом уничтожаются лишние солнца – их проглатывают, грызут, сбивают бамбуковым шестом, убивают ножом, сбивают стрелами?

Связаны ли как-нибудь мифы об усмирении солнца с верованиями и обычаями того или иного народа?

Как миф о стрелке по солнцу в своем развитии становится сказкой, как превращается в тему народного эпоса? (Это вопросы эволюции сюжета о стрельбе в солнце.)

Как в конечном счете размываются сами эти сюжеты и мотивы стрельбы в солнце?

Хотя в данной статье нет возможности подробно рассмотреть все эти вопросы, их следует поставить, чтобы осуществить первоначальный анализ. С 1992 по 1998 г., находясь на Тайване, я прово-

⁸ Уже после того, как данное исследование было опубликовано, автор ознакомился с диссертацией японского ученого Ямада Хитоси «Стрелок по солнцам» (1997), в которой собраны мифы о стрелке по солнцу со всего мира.

дил полевые исследования, специально записывая мифы и народные рассказы бунунов и тайя, поэтому в основе предлагаемого исследования лежат мифы именно этих народов.

2.

Мифы о солнце являются одними из самых распространенных в мире; согласно Вяч. Вс. Иванову, уже среди архаических мифов есть такие, которые повествуют о том, как возникло солнце, а также об уничтожении лишних солнц⁹.

У аборигенов Тайваня нет мифов о возникновении солнца. Мне известно лишь одно исключение. В 1998 г. во время поездки в деревню Фушицунь волости Сюлинь в уезде Хуалянь для интервьюирования тароко (народ сэдэк) я встретил христианского священника-сказителя (его китайское имя Сюй Тун-и). Он рассказал такое предание: «Давным-давно солнца не было, и люди в повседневной жизни получали свет от хвороста. Однажды, когда два старца тароко с хворостом вышли прогуляться, ветер унес их и прицепил к небу. Эти старцы превратились в солнца». Хотя в принципе происхождение солнца – тема архаических мифов, нельзя с полной уверенностью утверждать, что в данном сэдэковском предании сохранился древний мотив. Дело в том, что для сэдэков из других районов (например, из уезда Наньтоу) нехарактерны истории о происхождении космоса, считается, что небо, море, солнце и тому подобное существовали изначально. Возможно, в данном случае мы имеем дело с «авторской версией», созданной Сюй Тун-и.

Что касается некоторых народов на юге материкового Китая, то у буи, например, есть миф о том, что солнце и луну создал предок Ли-га, народ маонань считает, что двенадцать солнц сотворил Небесный император, а в мифах мяо Лэн-ван Банъян Пэнжун сам принес на небо двенадцать солнц и двенадцать лун. Согласно другой легенде, бытующей среди мяо из Дяньдунбэя, медник расплавил золото и серебро, затем выковал восемь солнц и восемь лун и т. д. Из этого видно, что мифы о творце мира, божестве или кузнеце, возможно, не особенно древние. У сравнительно архаических народов, например у аборигенов Тайваня, могут быть только представления о нескольких солнцах, у остальных упомянутых выше народов есть мифы о том, как были уничтожены лишние светила, но у большинства из них нет легенд о происхождении солнца. Следует обратить внимание на то, что предпосылкой сюжетного развития является или нехватка, или, напротив, избы-

⁹ См.: *Иванов В.В.* Солярные мифы // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 461.

ток чего-либо (например, солнечного света). Источник солярных мифов – нехватка солнечного света или его избыток, когда жара непереносима, на основе подобных взглядов и происходит их формирование.

Мифы об умирении солнц у многих народов схожи, в основном в них представлены два мотива. Первый – на небе одновременно появляются несколько солнц; второй – герой уничтожает лишние солнца. В подобных мифах есть и некоторые другие мотивы, например, оставшееся солнце прячется, темная ночь окутывает землю, различных животных отправляют звать солнце, но безрезультатно. Только петух оказывается способен его вызвать.

Первый мотив («на небе одновременно появляется несколько солнц») присутствует не только в мифах вышеназванных народов, он распространен гораздо шире, чем второй. Так, о семи солнцах рассказывают ханты, проживающие на западе Сибири. В нескольких районах Меланезии, у народа яп с островов Яп в Микронезии, у семангов Малайзии, у североамериканских индейцев (например, у народа шаста из Калифорнии), у мексиканских индейцев, у инков и кашинава из Южной Америки, у африканских народов йоруба и эве и у некоторых других есть представления о нескольких солнцах [Egli 1989; Mänchen-Helfen 1937, S. 87–88].

В древних мифах Индии (в «Вишну-пуране») тоже есть упоминание о семи солнцах, но речь идет не о семи солнцах в прошлом, а о том, что в будущем может появиться одновременно семь солнц, чтобы осветить землю, и так будет продолжаться до конца света. Тогда божество Вишну спустится к людям, он поможет солнцу расширить свой свет, от чего образуются семь солнц, которые уничтожат три мира. Среди народных сказаний Цейлона есть подобные мифы [Mänchen-Helfen 1937, S. 78–79].

В мифах якутов говорится, что верховный бог – старик Юрюнг Айы Тойон жил на самом верхнем небе, где было два солнца. Впоследствии он раздвинул эти два солнца, создал третье и повесил его между небом и землей с тем, чтобы это солнце светило якутам¹⁰.

В древней ханьской легенде говорится о том, что на небе было десять солнц. Китайские ученые считают, что эта цифра имеет отношение к понятию «десяти небесных стволов» древнекитайской метафизики, а поэтому эта легенда не может относиться к очень архаическим. Однако кроме ханьцев (миф о стрелке Хоу И, записанный в «Хуайнань-цзы») миф о «десяти солнцах» есть у яо, есть представление о «десяти днях» и у шаста в Калифорнии, поэтому связь между десятью солнцами и «десятью небесными

¹⁰ См.: Алексеев Н.А. Якутская мифология // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 682.

стволами» совсем необязательна. Есть народы, у которых зафиксировано другое количество солнц: у лоло существовало шестьдесят шесть солнц [Ямада Хитоси 1997, с. 204], у сычуаньских мяо было по тридцать шесть солнц и тридцать шесть лун¹¹, а также шесть солнц и семь лун; встречается у лоло и упоминание о семи солнцах. В мифах японцев идет речь о семи солнцах, у даяков из Индонезии тоже семь солнц, столько же у народа дай, у народа тхай во Вьетнаме – девять солнц, у гэлао – семь солнц, семь лун; у буи двенадцать солнц; у монголов два, три, четыре, семь, восемь, девять, двенадцать солнц. Встречаются мифы, где говорится о трех или пяти солнцах. У чжуанцев – двенадцать солнц, такое же количество солнц и еще двенадцать лун у вьетнамских чамов. Возможно, представление о двенадцати солнцах соотносится с количеством месяцев в году.

В мифах народов, проживающих в иных, нежели ханьцы, географических условиях, солнц меньше. Например, у проживающих вдоль Амура нанайцев и орочонов говорится только о трех солнцах, у аборигенов Тайваня солнц всего два – за исключением пуюмов: у них восемь солнц. В мифах народов Филиппин, Меланезии, Микронезии и северо-востока Индии количество солнц одинаково; это едва ли случайно и, возможно, указывает на то, что в древности между этими народами существовали связи.

Профессор Линь Хэн-ли (Тайвань) считает, что в ранних ханьских мифах речь шла только о двух солнцах, а позже, когда сформировалась концепция «десяти небесных стволов», появился и мотив десяти солнц [Линь Хэн-ли 1962, с. 110]. Такой взгляд выглядит вполне резонным, однако он уязвим, поскольку, как уже говорилось, в мифах народа яо и у калифорнийских шаста встречается упоминание о десяти солнцах, но нет представления о «десяти небесных стволах».

Хотя о нескольких солнцах часто говорится в легендах многих азиатских и некоторых американских народов, индекс Ст. Томпсона называет только три соответствующих мотива: F961.1.3 – несколько солнц на небе; F961.1.3.1 – два солнца (мифы Ирландии и Исландии); F.961.1.3.2 – три солнца¹². Как видно из приведенных выше материалов, эти сведения следует дополнить.

¹¹ См.: Юань Кэ. Чжунго миньцзу шэньхуа цыдянь [Словарь мифов народов Китая]. Чэнду: Сычуань шэн шэхуэй кэсюэюань чубаньшэ, 1989. С. 72.

¹² См.: Thompson S. Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

Второй мотив – уничтожение лишних солнц. В мифах большинства народов чаще всего встречаются представления о том, что солнце сбивают стрелой. Например, в «Хуайнань-цзы» стрелок Хоу И сбивает десять солнц именно стрелами из лука. Согласно разделу «Хайнэй цзин» в «Книге гор и морей», «Ди Цзюнь (Верховный владыка) дарит И ярко-красный лук и белые стрелы»¹³. Хотя это самая ранняя запись мифа об уничтожении лишних солнц, она не отражает самую древнюю стадию его развития: с точки зрения истории человеческого общества он мог появиться только после того, как люди в эпоху палеолита научились делать луки. Кроме того, персонажи этого мифа были сыновьями верховного божества, спустившимися на землю, а представления о верховном божестве не относятся к числу архаических. В японских мифах о стрелке по солнцу, получивших развитие под влиянием древних китайских легенд, лук и стрелы дарит стрелку Сын Неба [Ямада Хитоси 1997, с. 59].

Есть народы, у которых сохранилась самая, вероятно, архаическая, простая форма рассказа, – например, ямэй с острова Ланьюй. Фактически этот народ, в отличие от других коренных народов Тайваня, относится к малайско-полинезийским, его культура схожа с культурой иватанов, проживающих в северной части Филиппин [Benedek 1991, р. 4, 33]. Ямэй занимаются рыболовством, они не охотятся, поскольку на острове Ланьюй нет зверей; они не знают лука и стрел, поэтому в их мифах об истреблении лишнего солнца говорится, что второе солнце уничтожают (прогоняют) магическими заклинаниями или небольшим мечом, смоченным человеческой кровью (такое оружие считается заколдованным и смертельно опасным).

У некоторых племен народа пайван также существует миф о стрельбе в солнце (к сожалению, Ханс Эгли не указывает, где именно он был записан). Только у племени бутсул упоминаются лук и стрелы, но при этом там сохранились и самые простые формы мифа – например, женщина пестиком тычет в низкое небо, чтобы оно поднялось выше, и тем самым одновременно сбивает солнце [Линь Хэн-ли 1962, с. 99]. Согласно данным, собранным японскими учеными, у десяти с лишним общин народа пайван есть мифы о том, что второе солнце было уничтожено с помощью пестика [Ямада Хитоси 1997, с. 133–137].

Мотив осуждения или проклятия солнца из-за его слишком ярких, жгучих лучей присутствует в указателе Ст. Томпсона

¹³ Юань Кэ. Шань хай цзин цзяо чжу. [«Книга гор и морей»: критическое издание с комментариями]. Тайбэй: Лижэнь шуцзюй, 1981. С. 466.

(L351.2)¹⁴, но в качестве примеров назван только индийский; кроме того, не сказано, изгоняется ли солнце в итоге. У ямэй с острова Ланьюй тоже есть миф о том, как были прокляты два солнца [Ямада Хитоси 1997, с. 147]. У цзинпо из провинции Юньнань также бытует подобное сказание, люди ругают лишние солнца, а затем колют их (не сказано, каким именно орудием), и лишние солнца убегают. Здесь мотив уничтожения лишнего солнца пропадает очень смутно.

В мифах цзинпо, собранных в Мьянме в начале XX в., есть следующее описание: у солнца было девять сыновей (маленьких солнц); так как люди украли рис у родителей риса и хлопка, которых звали *Waren La* и *Phungtang Majan* (женщина), отец-солнце велел своим детям – девяти солнцам – одновременно подняться на небосклон и наказать людей. Люди приготовили огромный лук и множество живых змей и решили начать войну против семейства солнц. Увидев это, солнца бежали, захватив с собой и семейство лун¹⁵. Хотя в различных записях этого мифа и говорится об огромном луке, но нет речи о том, что люди стреляли по солнцу; вероятно, солнца, увидев огромный лук и змей (можно предположить, что ядовитые змеи заменяли стрелы), сразу же убежали. В мифах цзинпо, собранных в Юньнани, говорится только о том, что пришли все вместе – кто ругался, а кто колол, так и прогнали девять солнц¹⁶; мотива стрельбы в солнце опять-таки нет.

В легендах некоторых народов материкового Китая герой, бросающий вызов солнцу, использует оружие гораздо более простое и примитивное, чем лук и стрелы. Например, у гэлао из провинции Гуйчжоу сохранились подобные мифы, очень ранние. Согласно им, в древности на небе было семь солнц и семь лун, силач А-ин длинным бамбуковым шестом с высокого дерева, растущего на горе, дотянулся до неба и сбил шесть солнц и шесть лун¹⁷. У Ст. Томпсона есть мотив «с помощью лестницы подняться на небо» (A666)¹⁸, но он встречается редко, упомянут только для Ирландии. Есть и другая история, содержащая мотив «убить два солнца с помощью растения» – в ней говорится только о том, что братьев солнца хотели убить венцом петушиного гребня, но не говорится, убили ли.

¹⁴ См.: *Thompson S. Motif-index of folk-literature...*

¹⁵ См.: *Gilhodes C. The Kachins: Religion and Customs. Calcutta: Catholic Mission Press, 1922. P. 356.*

¹⁶ См.: Чжунго гэ миньцзу цзунцзяо юй шэньхуа да цыдянь [Большой словарь религии и мифологии народов Китая]. С. 362–363.

¹⁷ См.: Юань Кэ. Чжунго миньцзу шэньхуа цыдянь [Словарь мифов народов Китая]. С. 332.

¹⁸ См.: *Thompson S. Motif-index of folk-literature...*

Этот миф относится к разряду мифов об уничтожении лишних солнц. Согласно легенде тайваньского народа бинань (пуюма), записанной в 1903 г. англичанином Дж. Дэвидсоном, один силач сделал из травы лестницу, поднялся на небо, начал драться с солнцами и убил шесть (не сказано, каким оружием) [Ho Ting-jui 1971, p. 214]. В мифе калифорнийских шаста говорится о том, что койот зарезал ножом девять солнц; неизвестно, пользовались ли в этом племени луком [Ho Ting-jui 1971, p. 225–226]. Большинство упомянутых выше народов – ханьцы, мяо, яо, чжуан, буи, дун, дай, дулун, хани, лису, маонань, ицзу, шуйцзу, а также аборигены Тайваня, апайо, набалой и бонток с острова Лусон, нанайцы, орочи, удэгейцы, нивхи из низовий Амура и с острова Сахалин; монголы; народы абор и миньонг из восточной части Индии, лепча из Сиккима, вьетнамские чамы и японцы – все они в своих мифах использовали мотив стрельбы в солнце из лука.

В мифах о стрельбе в солнце герой использует необычные лук и стрелы. Об этом речь идет и в фольклоре некоторых народов материкового Китая. Например, у шуйцзу говорится о том, что творец мира богиня Яу подарила людям железный лук и медные стрелы, а богатырь выстрелил ими в солнце¹⁹. В мифе народа дай великан, искусный стрелок из лука, мастерит лук весом в десять тысяч цзиней, чтобы выстрелить в солнце²⁰, в мифах яо белобородый старец сообщает герою Яла, как сделать лук из хвоста тигра, тетиву из жил тигра и стрелы из рогов оленя²¹. Мы можем с уверенностью сказать, что миф о стрелке Яла не является очень ранним, потому что в ранних мифах отсутствует помощник в образе старца с белой бородой и описание процесса изготовления оружия.

Представление о том, что для стрельбы в солнце не подходит обыкновенное оружие, возникло очень рано. В «Книге гор и морей» есть запись о том, что ярко-красный лук и белые стрелы – дар Ди Цюня, а это значило, что лук для стрельбы в солнце должен был появиться из иного мира. В мифах юньнаньских лису говорится о том, как добыть золотой арбалет и серебряные стрелы Царя драконов, чтобы сбить девять солнц и семь лун на небосклоне²². И этот арбалет был добыт из иного мира (подводного

¹⁹ См.: Чжунго гэ миньцзу цзунцзяо юй шэньхуа да цыдянь [Большой словарь религии и мифологии народов Китая]. С. 555.

²⁰ Там же. С. 83. *Цзинь* – 500 граммов (в современной системе весов).

²¹ Там же. С. 654.

²² См.: Лису цзу миньцзянь гуши сюань [Избранные сказки народа лису]. Шанхай: Шанхай вэньи чубаньшэ, 1985. С. 5. В этой книге описывается, что золотой арбалет и серебряные стрелы были сделаны во дворце Царя драконов. Согласно «Собранию материалов по архаическим

дворца). В мифах аборигенов Тайваня нет подобных представлений, но иногда встречается утверждение, что из обычного лука сбить солнце нельзя. Японский профессор Фудзисаки Сэйносукэ, например, в 1930 г. опубликовал запись мифов народа тайя о стрелке по солнцу, где человек стрелял из лука стрелами, но не причинил светилу никакого ущерба, а попал в солнце только тогда, когда выстрелил в него penisом белки. Это нетипично, ни в одном другом мифе ни о чем подобном не говорится. Вероятно, считалось, что из простого лука невозможно попасть в солнце, иначе зачем надо было использовать penis белки? Я спрашивал об этом нескольких представителей народа тайя, но они ничего такого не знали; здесь нужны дальнейшие исследования.

3.

Обсуждения требует еще один вопрос: кто именно является героем, стреляющим в солнце и сбивающим его? Мне известно, что у трех народов (абор и миньонг в восточной части Индии, лепча в Сиккиме) это лягушка или жаба. У нивхов с нижнего течения Амура и острова Сахалин в солнце стреляет также не человек – в то время на земле еще не было людей, а было только два брата – синицы; на летающем олене они поднимаются на небо и сбивают лишние солнца. Затем младший брат женится на золотой птичке, и от них родятся небесные люди; старший брат женится на серебряной птичке, и от них родятся земные люди²³. У шаста в Калифорнии нет речи о луке и стрелах, но тоже говорится о животном,

религиям» (Юаньши цзунцзяо цзыляо цунбянь [Собрание материалов по архаическим религиям]. Т. Наси, цян, лису. Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1993. С. 732–733), лису поклоняются дракону и каждый год в третьем месяце приходят к большому дереву у Драконьего водоема, чтобы принести жертвы. По «Большому словарю религии и мифологии народов Китая» (Чжунго гэ миньцзу цзунцзяо юй шэньхуа да цыдянь [Большой словарь религии и мифологии народов Китая]. С. 382), у лису из Вэйси в Юньнани есть древняя церемония «лубади», т. е. «жертвоприношение дракону»; в действительности она подразумевает «брань по адресу дракона», поскольку лису верят, что нарывы на руках и ногах появляются из-за злокозненных действий дракона. Однако в обеих этих книгах не упомянуты ни Царь драконов, ни его дворец. Возможно, подобные реалии были привнесены переводчиком или редактором-ханьцем; это требует уточнения. Как бы то ни было, арбалет и стрелы добыты из подводного царства.

²³ См.: Крейнович Е.А. Очерк космогонических представлений гиляк о-ва Сахалина. С. 83–84.

уничтожающем лишние солнца с помощью ножа – это койот, часто встречающийся в мифах индейцев.

Анализируя все это с позиций сравнительной фольклористики и взяв в качестве примера мифы северной Азии или индийских племен Америки, можно увидеть, что главный герой в первобытных мифах (творец мира или всего сущего, например солнца, или герой, покоривший потоп у народов бунун и цоу) чаще всего является не человеком, а животным, например, это ворон, заяц, краб и т. д. У эскимосов героем, который ворует солнце, является заяц, в мифах палеоазиатских народов это ворон, в довольно поздних мифах эскимосов есть описание того, как солнце прячут, но после того, как животное его украло, над землей показываются лучи. Где-то говорится, что вор – некий безымянный человек, в других вариантах – сирота, любимый персонаж эскимосов (но и он сначала превращается в ворона, а потом идет искать солнце) [Мелетинский 1979, с. 101].

Из этого можно сделать предположение: в первобытных мифах героем, уничтожавшим солнце, был не человек, а животное, что связано с тотемическими представлениями; вполне вероятно, что в них сохраняются и более ранние воззрения, допускавшие поклонение сразу нескольким животным (см. выше). Ранее говорилось о том, что у гэлао в провинции Гуйчжоу герой А-ин (орел) длинным бамбуковым шестом сбивает лишние солнца, но в некоторых мифах малых народов Китая также говорится о животных, уничтожающих солнце, например, в мифе туцзя одиннадцать солнц уничтожает зеленая жаба, как и в мифах северо-востока Индии и Сиккима. Однако в мифе жаба не стреляет в солнце, а поднимается на небо и проглатывает его [Лю Чэн-хуай 1991]. У лицзу с острова Хайнань лишние солнца также уничтожает животное, не прибегая к помощи оружия. Горная свинья сгрызает солнце, клыками скусывает четыре лишних солнца и четыре лишние луны²⁴. Миф о горной свинье, вероятно, не является самым примитивным, потому что жаба, глотая солнце, не требует за это никакого вознаграждения, а свинья требует, чтобы люди кормили ее рисом. В более архаических мифах животное помогает людям безвозмездно (как в мифах о потопе у бунунов и цоу: у первых краб укрощает потоп, не требуя вознаграждения, у вторых он просит лишь лобковые волосы девушки).

Во всех других мифах стрелком по солнцу становится человек, в некоторых мифах это творец, как у орочей в низовьях Амура, живущих на его северном берегу: раньше на земле не было людей,

²⁴ См.: *Тао Ян, Моу Чжун-сю*. Чжунго шэньхуа [Мифы Китая]. Шанхай: Шанхай вэнь чубаньшэ, 1990. С. 185.

был только творец Хадау, он из лука стрелял по трем солнцам, стрелы поразили сестер солнца – старшую и младшую, осталось среднее солнце, затем Хадау создал семью орла и семью ворона, а затем в разных местах создал людей²⁵. В мифах удэгейцев первый человек на земле сбил два солнца и оставил третье²⁶. В мифах буи предок Ли-га создал двенадцать солнц и велел им по очереди сменять друг друга. Однако они, против ожиданий, стали подниматься и заходить одновременно, поэтому он создал лук со стрелами и сбил десять солнц²⁷. У народа буи есть еще один вариант легенды: во-первых, согласно древней песне, люди не выдержали жара двенадцати солнц и герой Нянь-ван сбил солнца; во-вторых, согласно другой древней песне, на небе было девять солнц, собравшийся народ поручил Бу-дину стрелять в солнце из лука, и он сбил семь солнц одно за другим²⁸.

Мифы вьетнамских чамов о стрелке по солнцам относятся ко времени создания мира, но в них не описывается создание солнц, говорится только о том, что во времена творения мира на небе было двенадцать солнц и двенадцать лун, стояла нестерпимая жара, не могли расти растения. Святой Номайсбайтядонг (здесь видны достаточно поздние взгляды; однако неизвестно, как звучало это имя в оригинале) поразило двенадцать солнц и двенадцать лун, и во всем мире наступила тьма. В мифе тайваньского народа бинань, опубликованном в начале XX в. англичанином Дж.У. Дэвидсоном, лишние солнца (всего их на небе было шесть) сбил первый сын первой супружеской пары²⁹.

У некоторых народов (например, у лису) события мифа о стрельбе в солнце помещают во времена сразу после потопа: таким образом, появление на небе нескольких солнц – это второе великое бедствие.

В мифах большинства народов солнце сбивает умелый стрелок, герой древних сказаний, конечно, у разных народов его зовут по-разному, иногда его имя варьируется и в мифах одного народа (возможно, они бытуют в разных районах и у разных племен). Например, не только у буи, но и у мяо есть несколько героев, сбив-

²⁵ См.: Ороцкие сказки и мифы / Сост. В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. Новосибирск: Наука, 1966. С. 193–194.

²⁶ См.: Крейнович Е.А. Указ. соч. С. 85.

²⁷ См.: Чжунго гэ миньцзу цзунцзяо юй шэньхуа да цыдянь [Большой словарь религии и мифологии народов Китая]. С. 44.

²⁸ См.: Буи цзу вэньсюэ ши [История литературы народа буи]. Гуйян: Гуйчжоу миньцзу чубаньшэ, 1992. С. 34–36.

²⁹ См.: Davidson J.W. The Island of Formosa. L.; N.Y.: Macmillan, 1903. P. 578. Цит. по: [München-Helfen 1937, S. 77].

ших солнце; в мифе «Святая нить вне неба» лучшие стрелки – это сын падучей звезды Санчжа, Ян Я, Чжан Го-лао (но не Чжан Го-лао – один из восьми святых у ханьцев)³⁰. При этом у многих народов мифологический стрелок в солнце безымяннен, например, у нанайцев это некий отважный человек, в другом варианте – один старец. Тем не менее в 1911 г. среди амурских нанайцев была сделана запись о Дахсуре – ребенке, родившемся от березы, который, став взрослым, сбил два солнца³¹.

В мифах о стрелке по солнцу, записанных среди аборигенов Тайваня в XX в., герой – всегда человек. В мифах, записанных мною у бунунов уезда Хуалянь, покорять солнце отправляется группа безымянных людей, что не похоже на древние мифы ханьцев, в которых один герой – стрелок Хоу И выполняет эту миссию. Раньше у бунунов не было представлений о божествах, не было и вождя племени (избрать вождя их заставили японцы), только накануне боевых схваток они выбирали себе главу. У них также нет песен, прославляющих героев, в своих песнях они воспевают собственные успехи. Эти песни называются *маластанам*, каждый должен петь (фактически ритмично декламировать), рассказывая о своих успехах – вероятно, поэтому у них отсутствует представление о героях всего народа (или всего племени).

Заслуживает внимания тот факт, что в бунунских мифах, собранных в уезде Хуалянь, группа людей идет бороться с солнцем. Объясняется это тем, что из-за жары они не могут обрабатывать землю. Подобная причина существует и в мифах тайя: люди собираются вместе, решают идти убить солнце, выбирают трех богатырей-юношей и поручают им эту задачу³². У племени ситоу народа тайя уничтожать солнце идут пять человек³³, у тароко (народ сэдэк) идут отдельно группы взрослых мужчин, юношей и мальчиков, но только юноши и мальчики достигают цели и выполняют задачу³⁴. В мифах племени мабоала народа тайя сначала выбирают трех юношей покорить солнце, но, поскольку идти далеко, юноши становятся стариками, и только один из них возвращается домой. Племя вновь отправляет трех человек, каждый из них несет на спине ребенка; потом они становятся старыми и умирают, но дети,

³⁰ См.: Чжунго гэ миньцзу цзунцзяо юй шэньхуа да цыдянь [Большой словарь религии и мифологии народов Китая]. С. 485.

³¹ См.: Крейтович Е.А. Указ. соч. С. 85–86.

³² См.: Саяма Юкити, Ониси Ёсихиса. Сэйбан дэнсэцу сю [Собрание преданий аборигенов Тайваня]. Тайхоку: Сугита дзюдзо шотэн, 1923. С. 492–495.

³³ Там же. С. 495.

³⁴ Там же. С. 500.

которые по дороге вырастают, достигают места, где солнце поднимается на небо, и сбивают одно солнце. Этот миф был записан в начале XX в. японцами³⁵.

У каман мишми на северо-востоке Индии встречаются мифы, подобные вышеназванным: когда-то было четыре солнца, люди племени собрались, решили уничтожить три солнца и для этого выбрали восьмерых богатырей и двух собак. У других народов не упоминаются собаки, лишь у тайваньских пинпу герой, отправляясь покорить солнце, берет с собой собаку. По дороге семь человек умирают, оставшийся вместе с собакой уничтожает (неизвестно, каким образом) три солнца, а затем возвращается [Ho Ting-jui 1971, p. 218].

Эти примеры свидетельствуют о том, что во многих мифах аборигенов Тайваня покорение солнца не является подвигом отдельного героя, это коллективное деяние. Однако иногда, например у бунунов в общине Такбануаз, несмотря на то что покорение солнца – коллективная задача, ее в конечном счете поручают герою из семьи Боань в общине Каритан, известному своей военной доблестью³⁶. У бунунов, как и у других аборигенов Тайваня, по мере образования отдельных семей первобытные мифы постепенно превратились в фольклорные сказания (первобытные мифы могут развиваться в религиозные сказания, сказки или эпические поэмы); поэтому в той же общине рассказывают, что одна женщина работала в поле и оставила в тени ребенка, но солнце его сожгло, и он превратился в ящерицу (это схоже с мифом, который мы записали в уезде Хуалянь у бунунов). Однако уничтожать солнце пошли не безличные «они», отомстить за ребенка отправился отец ребенка. Хотя в истории не звучит слово «отомстить», смысл именно таков: женщина сообщила о несчастье мужу, муж сильно удивился, предположил, что убийство – дело рук солнца, и собрался в дорогу отомстить злему солнцу³⁷; сам рассказчик назвал этого отца мстителем³⁸. Существует вариант мифа, записанный в начале XX в. японцами у такиватанов³⁹. В мифах человек совершает дела для всего человечества (например, Хоу И сбивает солнце), а в фольклорных сказаниях человек действует ради себя самого или своей семьи; отец идет сбить солнце не с тем, чтобы избавить людей от

³⁵ См.: *Фудзисаки Сэйносукэ*. Тайван-но бандзоку [Аборигены Тайваня]. Тайхоку: Тайван нити нити, 1915. С. 492–495.

³⁶ См.: *Саяма Юкити, Ониси Ёсихиса*. Сэйбан дэнсэцу сю [Собрание преданий аборигенов Тайваня]. С. 502–504.

³⁷ Там же. С. 504–506.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 260.

невыносимой жары, а чтобы отомстить за погибшего сына, – это особенность фольклорных сказаний.

В данной истории, распространенной в этой общине, есть еще одна особенность: раненое солнце говорит возвращающемуся мстителю: «Путь далек, съешь это и иди!» – и дает ему множество деревянных и стеклянных бусин⁴⁰. В сказании не объясняется, что это за бусины, зачем они нужны. К сожалению, нам не удалось записать легенды, имеющие отношение к бунунским верованиям, связанным с бусинами. Однако на основании объяснений господина Сюй Мэйчжи относительно пайванских легенд, связанных со стеклянными бусинами, эти бусины играют большую роль в жизни аборигенов Тайваня – они, например, защищают, а также приносят счастье; есть и представление о божестве бусин. У пайванов тоже есть истории об этих бусинках и солнце, в которых говорится, что бусинки – слезы солнца, *росонагагон*⁴¹. Это представление близко к мифу бунунов, где раненое солнце дарит деревянные или стеклянные бусины; в другом случае в бусины превращаются испражнения луны (первоначально – раненого солнца).

Бусины, которые дарит солнце в вышеприведенном рассказе, очень похожи на волшебный предмет в сказках. Например, в ханьских народных сказках герою дарят чудесную тыкву, которая его кормит, – это одна из особенностей подобных сказок. В других мифах и в архаических сказках бунунов никакие волшебные предметы не упоминаются, поскольку представления о чудесных драгоценностях у бунунов еще не вполне сформировались. Конечно, в мифах бунунской общины, ранее записанных японцами, говорится: «Подаренные солнцем бусины – драгоценности, которые редко встретишь на земле, все люди вешают их на грудь, так и появились ожерелья»⁴². В первом мифе солнце дарит герою бусины, потому что ему далеко возвращаться домой, нужна пища, чтобы восстанавливать силы, однако в этом мифе нет представления о том, что бусины могут использоваться как деньги или быть обменяны на пищу. Вторая версия, вероятно, относится к более ранней стадии, поскольку ожерелья – это древнее украшение, а этиологизм – это главная особенность мифов. Возможно, солнце подарило людям бусины, потому что хотело помочь им в дороге найти пропитание,

⁴⁰ Там же. С. 5.

⁴¹ См.: Сюй Мэй-чжи. Гулоуцунь пайвань цзу люличжю дэ чуаньшо юй синьян [Предания и верования народа пайвань о бусинах] // Сы юй янь. 1985. № 23. Вып. 2. С. 122–127; Сюй Мэй-чжи. Пайвань цзу дэ люличжю [Бусины народа пайвань]. Тайбэй: Даосян чубаньшэ, 1992. С. 79.

⁴² Саяма Юкити, Ониси Ёсихиса. Сэйбан дэнсэцу сю [Собрание преданий аборигенов Тайваня]. С. 434.

и эта особенность показывает, как миф развивается по направлению к сказке.

Представляет интерес и то, что у нанайцев, живущих в Примурье и не имеющих непосредственной связи с аборигенами Тайваня, так же как и в мифах бунунов, есть такой вариант мифа о стрельбе в солнце: одновременно появившиеся три солнца сжигают ребенка, которого родили супруги, отец ребенка испытывает необычайную печаль и приносит клятву отомстить солнцу⁴³. Отличие мифа нанайцев заключается в том, что он относится ко времени создания неба и земли, это классическая мифологическая эпоха.

Подобные истории о поражении солнца с целью отмщения за близких, насколько мне известно, встречаются и в мифах дусунов индонезийского Калимантана, но в сюжете есть отличия. Содержание мифа таково: солнце поразило в живот беременную женщину, женщина заболела, ее муж пришел в ярость и отправился отомстить. Он сделал семь духовых трубок (сарбаканов – оружие, использующееся многими первобытными народами), сбил стрелами шесть солнц, а одно оставил [Ho Ting-ju 1971, p. 220]. Хотя в этой истории и сохранен подвиг мифологического героя, история отличается от мифа, поскольку солнца сбивают не потому, что они принесли вред людям, а потому что мстят за родного человека.

В очень многих мифах такой же поступок имеет противоположный результат: кто-нибудь хочет отомстить солнцу, и сюда присоединяется еще один особенный мотив мести солнца, как в мифах шуйцзу: герой по имени А-лао идет стрелять в солнце, но в конце концов солнце его сжигает. Даже его жену и ребенка, находящихся в пещере, солнечный жар превращает в человекоподобные камни⁴⁴.

4.

Мифы, о которых мы говорили выше, могли развиваться в сказки, а также стать материалом для народного эпоса. Например, в эпосе народов дун и мяо есть сюжеты стрельбы в солнце, у мяо стрельбе в солнце посвящено более ста семидесяти строчек, у дун – более двухсот⁴⁵.

⁴³ См.: Чжунго гэ миньцзу цзунцзяо юй шэньхуа да цыдянь [Большой словарь религии и мифологии народов Китая]. С. 311.

⁴⁴ Там же. С. 555.

⁴⁵ См.: *Тао Ян, Моу Чжун-сю*. Чжунго чуанши шэньхуа [Китайские мифы о сотворении мира]. Тайбэй: Дунхуа шуцзюй, 1990. С. 220–221.

У народа бунун, как и у других аборигенов Тайваня, одной из особенностей мифов о покорении солнца является то, что солнце персонифицируется: по словам рассказчика народа тайя, у солнца есть жизнь, значит, есть кровь [Ли И-юань 1982, с. 344]. Это особенность именно мифов тайя: солнце сбивают, оно истекает кровью, обрызгивает стрелявшего старца, обжигающая жидкость проникает до самых его костей, и он умирает. Я записал вариант подобного мифа в волости Хэпин; в мифах бунунов говорилось только о стрельбе в солнце и о попадании в его правый глаз, в мифах же тайя кровь солнца играет важную роль. Кроме упомянутых сказаний, есть и другие. Например, в мифах тайя, опубликованных японским профессором Саяма Юкити (1917), две стрелы пронзают центр солнца, мгновенно алая кровь, залокотав, изливается – один человек, сбитый этой кровью, падает в море и тонет [Тайвань шаньбао... 1994, с. 77]. В мифе тайя, опубликованном Фудзисаки Сэйносукэ (1930 г.), говорится: «После того как солнце было сбито, кровь из него убила одного человека» [Тайвань шаньбао... 1994, с. 77]; значение то же самое – стрелок гибнет от «крови солнца». Подобная ситуация отдельно не встречается в мифах о стрелке по солнцу других народов, ее можно рассматривать как один из вариантов «посмертной мести» солнца.

В мифах народа сэдэк, близкого тайя, нет мотива мести солнца. В мифе, который упомянутый выше священник Сюй Тун-и (тароко) слышал от своего отца, говорится: сгусток крови солнца со звуком «пак» превратился в луну, маленькие кусочки крови полетели вверх и превратились в звезды, а некоторые упали на землю и стали камнями (вероятно, красными. – Б. Р.), поэтому луна, звезды и камни на земле – это кровь солнца. Отсюда следует, что рассказчик прибегает к древним мифам, чтобы объяснить происхождение Вселенной, т. е. усиливает главную функцию мифов – толкование, этиологию явления или предмета. В других мифах аборигенов Тайваня на тот же сюжет из солнца может течь кровь. Неясно, имеет ли это отношение к антропоморфизации солнца – в мифах, записанных японцами, кровь солнца является не человеческой кровью, а кровью трехногого белого ворона [Тайвань шаньбао... 1994, с. 60]. Однако у аборигенов Тайваня, похоже, нет представления о солнце-птице, только в мифах бунунов у солнца куриные ноги. Бунуны считают, что у солнца есть глаза – стрелок попадает в правый глаз, потому что свет этого глаза более сильный. У бунунов существует представление, что более важна правая сторона, а не левая.

В мифах остальных аборигенов Тайваня нет упоминаний о поврежденном глазе солнца, но о нем говорится в мифах пампанго с филиппинского острова Лусон. Творец Батхала создал землю, появились два его ребенка, мальчик и девочка, сияние их

глаз освещало землю. Однажды они затеяли драку бамбуковыми палками, брат неосторожно поранил глаз сестры, поэтому сияние ее глаз стало очень слабым⁴⁶.

Профессор Е Шу-сянь приводит «Историю о солнце и луне» народа бунун⁴⁷, где говорится, что солнце и луна – родные братья [Е Шу-сянь 1991, с. 80]. В мифах бунунов, ранее собранных японскими исследователями, как и в моих записях, не говорится о том, что солнце и луна – братья, поэтому надежность материала и анализ профессора Е сомнительны (он считает, что существует связь между мифом бунунов о стрельбе в солнце и мотивом двух родных братьев, когда старший – воплощенное зло, а младший – всеобщий любимец); у бунунов нет никакой истории о двух братьях, поэтому данное объяснение, видимо, не соответствует истине.

Представления о солнце, нашедшие отражение в мифе с острова Лусон, о котором говорилось выше, близки тем, что встречаются в мифе бунунов. Многие народы считали, что солнце и луна являются братом и сестрой или супругами, но не встречалось описаний того, что у них есть человеческие органы, плоть и кровь, как у людей. Судя по материалам, которыми мы располагаем, возможно, только в мифах бунунов солнце полностью персонифицировано: у него есть глаза, руки (с очень грубыми пальцами) и ноги (выглядящие как куриные лапы). Согласно варианту, записанному бунуном Линь Шэнь-сянем и, возможно, отражающему достаточно позднее представление, у солнца есть ноги, подобные корням дерева, а также тестикулы, и оно способно к дефекации⁴⁸. В историях про борьбу с солнцем у бунунов упоминаются только глаза, кровь, руки, тестикулы. Подобные представления встречаются и у пайванов, но, кажется, они не столь подробны. В мифах племенного союза Тона народа пайван говорится о человекоподобных существах, которые превращаются в солнце⁴⁹. Так как у бунунов и других аборигенов Тайваня раненое солнце становится луной, можно говорить о том, что антропоморфные характеристики солнца распространяются и на луну. Например, в мифах, записанных нами, луна может присесть на корточки, у нее есть тестикулы, она может испражняться, а также способна говорить.

⁴⁶ См.: *Fansler D.S.* Filipino popular tales. Hatboro, PA: Folklore Associates, 1965. P. 406.

⁴⁷ Из книги: Чжунго шаошу миньцзу шэньхуа чуаньшо сюань [Избранные мифы и предания малых народов Китая]. Чэнду: Сычуань миньцзу чубаньшэ, 1985.

⁴⁸ Со слов господина Линь Шэнь-сяня (1993 г.).

⁴⁹ См.: *Саяма Юкити, Ониси Ёсихиса.* Сэйбан дэнсэцу сю [Собрание преданий аборигенов Тайваня]. С. 440.

5.

Еще одна особенность мифов о покорении солнца у аборигенов Тайваня заключается в том, что путь, который ведет к солнцу, описан очень подробно, причем путь этот чрезвычайно долог. Выше мы говорили, что в некоторых мифах, например, у сравнительно архаического народа гэлао, а также у тайваньского племени пуяма (бинань) герой, чтобы уничтожить солнце, поднимается на небо по травяной лестнице. В мифах каман мишми с северо-востока Индии не сказано, что восемь человек поднялись на небо, чтобы уничтожить солнце, там говорится лишь о том, что только один человек вернулся на землю [Ho Ting-jui 1971, p. 218], – значит, он наверняка спустился с неба. Такое представление не является очень ранним, поскольку, согласно древним верованиям, земля и небо были едины, а если и разделены, то расстояние между ними было небольшим. Подобное представление сохранилось у многих народов Тайваня, а в материковом Китае – в провинции Юньнань у народа ва, относящегося к австроазиатской языковой семье; данные мифологические воззрения существуют также у багобо с филиппинского острова Минданао, у тагалогов с островов Лусон и Миндоро⁵⁰. Мотив «подняться на небо с помощью лестницы» отсутствует у тех народов, которые считали, что небо расположено очень низко, но у них было описание долгого пути (возможно, к тому месту, откуда солнце поднималось и где до него можно дострелить). В мифе тайваньских тайя, например, чтобы сбить солнце, следовало «прийти к месту, где солнце поднимается» (согласно двум мифам, которые я записал в 1995 г. в уезде Тайчжун, волость Хэпин). У других народов, например у сибирских нанайцев в мифе «Три солнца», говорится: «Герой взял лук и стрелы, дождался, пока три солнца опустятся, и побежал сбить солнца. Одолеl девять холмов, переплыл девять рек, прошел сквозь густой лес, пересек долину; его обувь истрепалась, одежда разорвалась, все тело покрылось ранами, по коже струилась кровь, но он бежал, не останавливаясь на отдых и сон, и так без передышки перед расcветом добежал до того места, где поднимались три солнца»⁵¹.

В мифах многих народов герой, который стреляет в солнце, поднимается на высокую гору или влезает на очень высокое дерево. Например, первопредок буи Ли-га поднялся на вершину

⁵⁰ См.: Сказки и мифы народов Филиппин / Сост. Р.Л. Рыбкин. М.: Наука, 1975. С. 31, 260.

⁵¹ Нанайский фольклор: нингман, сioxор, тэлунгу / Сост. Н.Б. Киле. Новосибирск: Наука, 1996. С. 399. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 11)

горы, влез на тутовое дерево, которое макушкой упиралось в небо, и выстрелил в солнце; можно предположить, что эта высокая гора была мифологической «мировой горой», а дерево, упирающееся в небо, было «мировым деревом».

В мифах бунунов сказано только, что отправляющийся к солнцу человек, покидая дом, сажает мандариновое дерево. В варианте записанного мною мифа объясняется: человек перед уходом посадил мандариновое дерево, а когда вернулся, «мандариновое дерево было уже высоким»; иногда говорится, что оно «уже плодоносило». Это свидетельствует о том, что прошло достаточно много времени. Плодоносящее дерево как символ длительности времени и пройденного большого расстояния имеется и в мифах о стрельбе в солнце, записанных японцами, и в собранных нами трех мифах о борьбе с солнцем. Однако и в мифах других аборигенов Тайваня есть подобные «дополнительные мотивы» (термин Линь Хэн-ли), например, в мифах народов рукай, тайя, сэдэк, сайся говорится о дереве, посаженном накануне выхода в путь. Чаще всего это мандариновое дерево, иногда – дерево помело, только у сайся – мандариновое дерево или бамбук.

Второй способ описать длину дороги к солнцу – это рассказать, что герой по пути стареет или умирает. Например, в легендах, о которых говорилось выше, задача по уничтожению солнца могла быть выполнена только тогда, когда вырастали дети, которых берет с собой вторая группа людей. В бунунских мифах, собранных японцами, говорится: прошли десятки лет, пока добрались до места, где стреляли по солнцу⁵². В мифах бунунов о борьбе с солнцем подчеркивается: дорога столь длинна, что дойти до места и сбить солнце можно только тогда, когда вырастут дети, взятые с собой второй группой. Поэтому у народа бунун старший мальчик в семье ассоциируется с ребенком, стрелявшим в солнце – когда в семье дети ссорятся, родители могут сказать: «Нельзя перечить старшему брату, потому что он раньше увидел солнце» (*Katuansasais maismasituhan-iaupa saigaus vadi*).

У тайя описание долгого пути более подробное, стрелок по солнцу возвращается домой и видит, что ветви деревьев у дороги разрослись, плодов много, а люди из общины не узнают его. Они говорят: «Мы слыхали о произошедшем за три поколения до нас, оказывается, это ты – тот самый герой!»⁵³. Вернувшийся принадлежит прошлым поколениям, он не находит тех, кого знал, – этот мотив основан на поверье, что «время у людей течет не так, как

⁵² См.: *Саяма Юкити, Ониси Ёсихиса*. Сэйбан дэнсэцу сю [Собрание преданий аборигенов Тайваня]. С. 199, 208, 356.

⁵³ Там же. С. 423.

в ином мире». Обычно считается, что среди людей время проходит быстро, а в другом мире – медленно. Уже в прозе эпохи Шести династий существовало представление, что три года в мире теней – это тридцать лет в мире людей [Цзинь Жун-хуа 1984, с. 66]; так, два охотника, вернувшись домой, обнаруживают, что за время их отсутствия сменилось несколько поколений. Согласно указателю Ст. Томпсона (F377; D2011)⁵⁴, у многих народов Востока и Запада (индусов, японцев, северных и южных коряков, эскимосов, литовцев, англичан и других) есть представления о несовпадающем течении времени в двух мирах. Они не являются особенно древними, образы иного мира появляются только в мифах с достаточно разработанными сюжетами. Соответственно, путешествие к солнцу подобно путешествию в иной мир. В мифах бунунов не говорится, что для уничтожения солнца надо идти в какое-то особо обозначенное место, но у некоторых народов герой стреляет в него с высокой горы или взобравшись на дерево, а значит, перед этим он совершает путь наверх. Наконец, в третьем мифе о борьбе с солнцем, записанном нами у бунунов и других аборигенов Тайваня, подробно описывается обратный путь стрелка по солнцу. Это особенность именно данного варианта, в целом она встречается достаточно редко.

В мифах бунунов и других аборигенов Тайваня после того, как бывает сбито солнце, на земле наступает темнота; этот мотив есть у многих народов материкового Китая, например мяо, чжуан, яо, цзинпо, а также у вьетнамских чамов. Разбудить солнце обычно просят петуха, но иногда речь идет о других животных (Ст. Томпсон, мотив B755 – солнце появляется по крику животного⁵⁵). У бунунов солнце пробуждается от крика оленя-мунтжака (третий вариант в нашей записи), но в других вариантах, например в материалах Линь Шэн-сяня, собранных в Гаосюне, есть небольшое отличие: солнце дарит бунуну белых петуха и курицу и сообщает, что сразу проснется от крика петуха. Старики говорят, что плащ, который носят бунуны (хабань), и петух, которого подарило солнце, – это символы заключенного тогда союза, а раньше, когда бунуны еще не приносили в жертву свиней, жертвенными животными были петухи, что подтверждает связь петуха с солнцем. Кроме того, у бунунов первый предрассветный час зовется «первый крик петуха», второй – «второй крик», и так до четырех, каждый час имеет свое особое название [Цю Ци-цян 1966, с. 41]. Отсюда видно, что у бунунов, как и у многих других народов, существуют представления о том, что крик петуха пробуждает солнце.

⁵⁴ См.: *Thompson S. Motif-index of folk-literature.*

⁵⁵ Там же. У Томпсона приводятся только африканские мифы.

6.

Иногда древние мифы впитывают относительно новые элементы, достаточно поздно сформировавшиеся, заимствованные из мировых религий. Например, у бунунов или тайя мы видим сюжеты, заимствованные из Библии; вьетнамские чамы – мусульмане, поэтому в их мифе после того, как Номайсбайтядонг стреляет в двенадцать солнц и в мире наступает темнота, появляется Аулоаху (Аллах), и в мире становится светло.

Еще одной особенностью бунунских мифов о борьбе с солнцем следует назвать их связь с обрядами. Каждый месяц (кроме девятого) бунуны совершают жертвоприношения. Это происходит в полнолуние, новолуние, когда нет луны или при ущербной луне, но большая часть таких обрядов связана с сельским хозяйством, поэтому соответствующие мифологические представления следует считать достаточно поздними. Только обряд «стрельбы в ухо» в четвертом или седьмом месяце связан с охотой, а это определено достаточно ранняя церемония. Все мальчики младше шести-семи лет должны участвовать в «стрельбе в ухо» оленя или другого животного, чтобы, возмужав, стать искусными стрелками [Дасиулавань Бима 1992, с. 69]; однако этот обряд не имеет отношения к стрельбе в солнце. Согласно мифу, когда подстрелили солнце, которое превратилось в луну, оно научило людей совершать первые жертвоприношения, что, видимо соотносится со сменой фаз луны.

Самые древние мифы обычно связаны с творческой деятельностью демиурга или предков, о ее объектах (горах, реках, озерах) говорится как о результатах целенаправленного созидания или случайного появления там, где эти персонажи проходили. Ранние воззрения основаны на том, что тело творца превращается в горы, реки (миф о Паньгу), более поздние трактовки связаны с жизнью святых (например, некоторые особенности рельефа острова Пэнхудао объясняются деятельностью святого Люй Дун-биня. В мифах бунунов о стрельбе в солнце так описывается появление тайваньского водоема Жиюэтань (солнца и луны): «превратившись в Луну, солнце село, и его тестикулы, соприкоснувшись с землей, образовали в ней две большие впадины; они и стали Водоемом солнца и луны». Фактически название «Водоем солнца и луны» не является очень древним, в языке бунунов его название (*Niikitang*), видимо, есть калька с китайского, и, соответственно, подобное объяснение появилось относительно поздно. Бунуны считают еще, что на земле есть отпечатки ступней и коленей солнца, – объясняется это тем, что у бунунов и ханьцев позы поклонения различаются (бунуны, кланяясь, левой ступней стоят на

земле, и одновременно касаются земли правым коленом и правым носком). В другом варианте мифа о покорении солнца говорится о том, что источник назывался «источник оленя-мунтжака» (*sinsuad sakut*), что тоже, возможно, связано с мифами о стрельбе в солнце.

Основной отличительный признак мифов тайя и других аборигенов Тайваня заключается в том, что главным является представление о *gaga*⁵⁶, о наказаниях и нормах, связанных с ним. Об этих наказаниях и нормах, об этических проблемах говорится и в мифах – миф тайя о стрельбе в солнце не является исключением. Есть еще одна особенность: благодарность общества герою, сбивающему солнце (или юноше, идущему вместе с ним, т. е. ребенку, в пути превращающемуся в юношу). В мифах, собранных японцами, есть только одна фраза: «общество поблагодарило героя, сбившего солнце» или «за это люди стали уважать их». Таких концовок в мифах других народов не встречается. В мифах, записанных мною в 1995 г. в волости Хэпин уезда Тайчжун, подробно рассказывается, как отблагодарили героя: ему отдали в жены красивую молодую девушку. Отдельно было объяснено: когда отряд борцов с солнцем уходил, старец договорился с соплеменниками, чтобы по возвращении его внука за него отдали девушку и его род продолжился бы. В мифах, собранных в 1998 г. у народа сэдэк, есть описание того, как соплеменники отблагодарили стрелка по солнцу: они зарезали свинью, чтобы отметить его победоносное возвращение. У народов тайя и сэдэк языки близки, говорят, что язык сэдэк – ветвь языка тайя, и нет ничего удивительного, что сюжеты этих мифов совпадают. Почему же в мифах материкового Китая и других народов Тайваня о стрелке по солнцу нет подобной концовки? Возможно, этот мотив связан с понятием *gaga* народа тайя.

Мифы об уничтожении лишних солнц, несомненно, могли трансформироваться в достаточно специфичные мифологические рассказы. Например, в мифе сравнительно архаического народа лоба тибето-бирманской языковой группы, проживающего на юге Тибета, говорится о двух братьях-солнцах: младший брат был очень сильным, жар его лучей опалил всю землю, и люди не могли вынести этого жара, но в мифе нет мотива стрельбы в солнце для спасения от засухи. Анья (божество племени иду народа лоба, уступающее в могуществе только верховному божеству Эньнидая) посоветовалось с другими богами, и было принято решение, что одно из божеств отправится к солнцу с дарами (жертвами, которые приносили солнцу, например свиньями, курами, другими птицами) и скажет, что оно светит слишком ярко. Когда старший

⁵⁶ Точный объем этого понятия выяснить не удалось. – *Примеч. ред.*

брат-солнце, узнал, что его младший брат принес людям засуху, он, рассердившись, забросил брата в водоем, и тот превратился в луну. Этот миф племени иду очень специфичен; к солнцу направляют не человека и не животное (в мифах туцзя на небо поднимается жаба и проглатывает солнце), а некое божество. Здесь полностью отсутствует мотив стрельбы в солнце, лишнее солнце уничтожает его брат, но мотив превращения второго солнца в луну – достаточно частый, он встречается, например, в мифах бунунов.

Однако, помимо этого специфического сюжета, у лоба есть и предания о стрельбе в солнце, похожие на мифы других народов. Например, земля и небо женятся, у них рождаются девять солнц. Семь братьев живут там, где небо сходится с землей, и никто не видит их, другие же два брата живут в объятиях отца-неба. Один из них сжигает своим жаром ребенка своего единоутробного брата Цюнцзюдиу, за что поражен им стрелой в глаз и больше не может испускать свет⁵⁷. Этот вариант подобен мифу бунунов (там также после гибели ребенка его отец из мести стреляет в глаз солнцу, и оно больше не может светить). Это сходство объясняется не контактом двух народов, а закономерным развитием одного и того же сюжета, только в мифе лоба события относятся к мифической эпохе сотворения мира, поскольку сожженный ребенок – единоутробный брат солнца, а в мифах бунунов главный герой – обычный человек, какими бывают герои сказок. В мифе племени иду говорится о жертвоприношениях солнцу, а это напоминает встречающееся в мифах бунунов упоминание о том, что солнце обучает людей неким церемониям.

7.

В фольклоре мотивы могут иметь форму классическую, ослабленную и усиленную. Мифы о стрельбе в солнце тоже могут принимать ослабленную форму, превращаясь в сказку. Например, у народа хуэй (Ганьсу) есть сказка «Ответы солнца». Вот ее сюжет: у одного парня давно умер отец, мать вышла второй раз замуж, он остался с дедом и очень о нем заботился. Однажды он вместо деда пошел продавать груши и, вернувшись, увидел, что деда сожгло солнце (это напоминает сюжет бунунских мифов, где погибает ребенок). Парень опечалился и решил пойти туда, где садится солнце, но его целью было не вступить в борьбу с солнцем (сбить его стрелой из лука), а поговорить с матерью солнца (мотив полностью ослаблен). Путь к солнцу был долг, но парень сказал: «Даже

⁵⁷ См.: Чжунго гэ миньцзу цзунцзя юй шэньхуа да цыдянь [Большой словарь религии и мифологии народов Китая]. С. 390.

если придется пройти сто лет, я этого не боюсь». В мифологических сказаниях часто на помощь приходит божество либо какой-нибудь персонаж помогает быстрее достичь цели с помощью волшебного предмета. Так происходит и в этой истории: появляется баран с длинной шерстью (чудесный помощник), который предлагает герою отнести его к солнцу, и парень мгновенно оказывается на высокой горе у берега моря, где находится дворец солнца (она соответствует горе, с которой в древних мифах стреляют в солнце). Парень жалуется матери солнца, что солнце сожгло его деда; та соглашается, что ее сын совершил преступление, и говорит, что образумит его. Самое удивительное происходит далее, когда солнце возвращается домой: оно объясняет, что дед парня не умер, а только упал в обморок, надо смочить ему лоб свежей водой, и он очнется (мотив предельно ослаблен)⁵⁸.

Как уже было сказано, в фольклоре часто встречаются сходные темы или мотивы, но иногда они бывают и абсолютно противоположными друг другу. История о посещении солнца есть не только у хуэй, но и у народа чжуан. Однако у чжуанов люди идут к солнцу не потому, что оно светит столь безжалостно, а, наоборот, потому, что его лучи не достигают тех мест, где живут чжуаны, поэтому цель похода – упросить солнце освещать их земли; это напоминает мифы многих других народов. В этом рассказе подробно описано, что путь к солнцу был долгим, поскольку солнце жило далеко от людей; поклониться солнцу отправилась беременная женщина лет двадцати. В пути она была семьдесят лет, устала и велела сыну, родившемуся в пути и уже выросшему, продолжать идти. Так как запись истории не является полной, остается неизвестным, как ее сын дошел до солнца⁵⁹.

В устной литературе бунунов мы видим раннюю мифологическую форму этого сюжета, а также наблюдаем форму, в которой только начался переход от мифа к сказке. В народных историях хуэй из Ганьсу мы обнаружили самую позднюю и полностью ослабленную форму этого сюжета, которая объединяется с распространенным мотивом «люди идут искать солнце, чтобы задать ему вопросы» (Ст. Томпсон, H1284⁶⁰). Парень не только узнает, что случилось с его дедом, но и получает ответы на вопросы, которые ему задавали встреченные по дороге люди. «Солнце отвечает

⁵⁸ См.: Ганьсу миньцзянь гуши сюань [Избранные народные сказки Ганьсу]. Ланьчжоу: Ганьсу жэньминь чубаньшэ, 1962. С. 190–195.

⁵⁹ См.: Малэй дай цзы фан тайян. Чжуан цзу миньцзянь чуаньшо [Малэй с сыном идет к солнцу. Предание народа чжуан] // Миньцзянь ваньсюэ [Народная литература]. 1958. № 2. С. 26–28.

⁶⁰ См.: *Thompson S. Motif-index of folk-literature...*

на вопросы» – еще один распространенный сказочный мотив (Ст. Томпсон, D1311.6.3⁶¹).

Мифы об уничтожении лишнего солнца могут трансформироваться в специфические поздние истории. Например, в сказке «Жадный волк гонится за солнцем», записанной в уезде Нунъань провинции Цзилинь, отсутствует мотив нескольких солнц, остается лишь фраза «солнце паляще жгло». Жадный волк не выдерживает жары, со злости бросается в небесный дворец, разевает огромную, как блюдо, пасть, чтобы сразу проглотить солнце. Однако, в отличие от древних мифов, волк не может поймать солнце, которое обжигает его так, что у него начинает кружиться голова, он падает и умирает⁶². В мифах, сохранивших архаическую форму, например у туцзя, зеленая жаба поднимается на небо и проглатывает солнце, в поздних ханьских сказках жадный волк не глотает солнце, а падает мертвым. Идеология меняется: попытки уничтожить солнце оказываются безнадежными, животное, которое хочет уничтожить солнце, должно погибнуть.

Выше говорилось, что у некоторых малых народов Китая, например у мяо или дун, мифы о стрельбе в солнце трансформировались в эпические сказания, тогда как у народа бунун этого не произошло. Однако у тайваньских цоу в мифах о стрельбе в солнце можно видеть зародыши эпоса. В записанном японскими исследователями варианте мифа канаканаву, относящихся к народу цоу⁶³, говорится о том, как молодая девушка ловила рыбу и выловила деревяшку. Когда она вернулась домой, деревяшка исчезла у нее из-за пояса. Девушка же забеременела и родила необычного мальчика, которого назвала Напаарама. С детства он рос очень смелым и сильным, в пять-шесть лет мог натянуть лук и подстрелить птицу, причем бил без промаха. В этой истории присутствует рождение чудесного персонажа, напоминающее мотив чудесного зачатия, который встречается в первобытных мифах (см. также у Ст. Томпсона A511⁶⁴ и т. д. – необычное рождение культурного героя). В целом детство героя здесь полностью соответствует классическим для мирового эпоса образцам [Жирмунский 1962, с. 12]. Подобный мотив есть и в мифах юньнаньских ицзу о стрелке в солнце Чжигэзалуне. В них трехлетний герой уходит из дома,

⁶¹ Там же.

⁶² См.: Чжунго миньцзянь гуши цзичэн. Цзилинь цзюань [Полное собрание народных сказок Китая. Гири (Цзилинь)]. Пекин: Чжунго вэньлянь чубань гунсы, 1992. С. 8.

⁶³ См.: *Саяма Юкити, Ониси Ёсихиса*. Сэйбан дэнсэцу сю [Собрание преданий аборигенов Тайваня]. С. 437–439.

⁶⁴ См.: *Thompson S.* Motif-index of folk-literature...

чтобы обучиться воинскому искусству, в четыре года он уже скачет на лошади и т. д.

Эпический характер описания детства героя лучше всего виден в мифе о стрельбе в солнце у нанайцев уезда Тунцзян на Амуре: в шестнадцать лет герой обладает мощным телосложением и незаурядной силой: если поднатужится, может сдвинуть гору, если пьет, способен выпить реку, а если топнет ногой – образуется озеро⁶⁵. О необычной силе героя в детстве здесь не сказано, но этот мотив часто встречается в мировом эпосе. В детстве герой отличается от своих сверстников, а когда он с ними дерется или меряется силой, то всегда одерживает победу. В истории про Напаараму, однако, нет речи о том, что он состязался со своими сверстниками, данный мотив представлен в слабо выраженной форме: матери просят сыновей принести воды, но они отказываются, и только Напаарама выполняет просьбу. Еще один образец эпического описания детства героя – он растет в лесу, будучи сиротой. Подобный сюжет есть в мифе о стрелке Хоу И («Ко ди ту», этот текст приведен в 350 цзюане «Тайпин юй лань»): «Хоу И в пять лет вместе с отцом и матерью пошел в горы. Мать посадила его под дерево. Когда закричали цикады, она вернулась и хотела было взять его, но стая цикад застрекотала, и тогда она бросила его и ушла. И рос в горах»⁶⁶. Поскольку история Напаарамы у цюу не сложившийся эпос, а лишь миф, развивающийся в этом направлении, она одновременно вбирает в себя и мотивы народной сказки. Например, прежде чем отправиться стрелять по солнцам, Напаарама наполняет водой сосуд и говорит матери: если мне суждено вернуться, вода в сосуде перельется через край, даже если ее не трогать; а если я умру, вода не выплеснется, сколько ни трясти сосуд. В европейских народных сказках часто встречается подобный мотив, вполне возможно, он связан с двумя функциями воды в первобытных представлениях: в подземном царстве есть две воды, одна может оживить мертвого, а вторая, наоборот, – убить живого [Пропш 1946, с. 179–181]. После того как Напаарама умер, он обернулся птицей и улетел на небо.

В мифе цюу, записанном Н.А. Невским в 1927 г. в горах Алишань (село Тапангы), героя, стрелявшего в луну, звали Оадзымы; после смерти он превратился в птицу [Невский 1935, с. 64, 67]. На эту деталь тоже стоит обратить внимание. В древних мифах герой после смерти иногда принимает облик тотема (хотя может превра-

⁶⁵ См.: *Тао Ян, Моу Чжун-сю*. Чжунго шэньхуа [Мифы Китая]. С. 408.

⁶⁶ Тайпин юйлань [Высочайше просмотренная <энциклопедия годов> Тайпин] / Сост. Ли Фан и др. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2000. Т. 2. С. 1612.

тяться и в нечто иное). Однако у цоу, по всей видимости, не было птичьего тотема. В то же время стоит вспомнить, что в мифах сахалинских нивхов в солнце стреляет птица. Кроме того, в иероглифе «И» (羿), который входит в имя «Хоу И», присутствует ключ «перья» (羽); согласно словарю «Шо зэнь», «И (羿) – это ветер, поднимающийся от перьев»⁶⁷. Поэтому возможно, что существовало представление о Хоу И как о птице. Весьма вероятно, что в мифах некоторых народов герои, стреляющие в солнце, связаны с птицами.

Невский тоже записал историю о девочке, родившей сына после того, как она выловила из воды деревяшку, но у него это другая история, не имеющая отношения к стрельбе в солнце и луну. Недавно профессор Пу Чжун-чэн, специалист по народу цоу, записывая мифы цоу, обнаружил только версию о стрельбе в луну: луна и солнце светили очень жарко, причем луна была еще и жарче, а стрелял в солнце, видимо, колдун (*ифу*). В мифах о стрельбе в солнце и луну, записанных Невским и Пу Чжун-чэном, отсутствует эпическая составляющая. И хотя эти мифы начали развиваться по направлению к эпосу, собственно эпических произведений у цоу так и не появилось. В сюжете мифа о стрельбе в солнце содержатся зачатки эпоса, и профессор Е Шу-сянь специально рассматривает этот вопрос [Е Шу-сянь 1991, с. 80].

Анализируя мифы о стрельбе в солнце, следует обратить внимание и на то, что в некоторых вариантах стреляют не в солнце, а в луну. Выше был упомянут герой из мифов цоу, стрелявший в луну. В 1998 г. мне случилось интервьюировать одного тароко (народ сэдэк), живущего в уезде Наньтоу. Рассказывая миф о стрельбе в луну, он специально подчеркнул, что стреляли не в солнце. Восемьдесят лет назад миф о стрельбе в луну японские ученые записали у народа тайя, близкого к сэдэкам (предполагают даже, что это один народ)⁶⁸. У айнов в Японии тоже есть миф о стрельбе в луну: в древние времена вдруг появились две луны, люди бежали в страхе, и первопредок Ойнакамуи подстрелил одну луну из маленького серебряного лука [Ямада Хитоси 1997, с. 71–72]. В мифах многих народов говорится о нескольких солнцах и нескольких лунах. Еще Менхен-Хельфен высказал предположение, что миф о стрельбе в луну мог сложиться раньше, чем

⁶⁷ Хань юй да цзыдянь [Большой словарь иероглифов китайского языка]. Ухань: Хубэй цышу чубаньшэ, Сычуань цышу чубаньшэ, 1988. Т. 5. С. 3342.

⁶⁸ См.: *Саяма Юкити, Ониси Ёсихиса*. Сэйбан дэнсэцу сю [Собрание преданий аборигенов Тайваня]. С. 518–520.

миф о стрельбе в солнце; кроме того, он считал, что образ богини луны Чанси в Древнем Китае сформировался раньше, чем образ Сихэ, матери солнц [Mänchen-Helfen 1937, S. 80]. Некоторые ученые предполагают, что лунарные мифы были распространены с палеолита⁶⁹. Тем не менее пока мы не можем утверждать, были или не были мифы о стрельбе в луну самыми ранними – для этого нужны дальнейшие исследования; тогда впоследствии, с увеличением роли солнца, мифы о стрельбе в солнце могли заменить мифы о стрельбе в луну, и в таком случае тайваньские цоу сохранили эту самую древнюю форму.

Вполне возможно, что мифы о стрельбе в солнце (или борьбе с солнцем) связаны с некоторыми древними верованиями и обычаями. В этом отношении заслуживает внимания, что в Восточной Азии у некоторых народов в непогоду, например во время грозы или вьюги, в небо (через тучи) бросают волшебные предметы. Так, в прошлом у тибетцев Цинхая, когда шел ливень или сильный снег, шаман (колдун) прекращал это явление, бросив в тучу ваджру⁷⁰ или специальные пилюли⁷¹. Самый интересный обычай был обнаружен этнографами на нижнем течении Амура и на Сахалине у тамошних нивхов: если во время промысла поднимался ураган, родные охотника совершали действия, обозначающие *лазанть* («битье ветра») или *ла х'адь* («стрельбу по ветру»), выпуская стрелы или стреляя из ружей против ветра (позднейшее нововведение) [Таксами 1975, с. 76].

Один старый нивх рассказал Е.А. Крейновичу о том, как в старину стреляли в ветер (1927–1928 гг.). Сначала готовили особую стрелу, прикрепив к ее концу трут, и нивх выходил из дома с луком и с этой стрелой; нужно было попасть в середину вихря – иначе ветер не убьешь. Перед выходом непременно поджигали трут. Во время такой охоты другой человек бежал позади, хватая стрелка за одежду и за плечи со словами: «Не стреляй, не убивай!»; стрелок же должен был идти вперед молча, не отвечая. Прицелившись в центр вихря, он выпускал стрелу и после этого обязательно говорил: «Убил» (*ixынд*). Затем он поворачивался и шел домой, ни в коем случае не глядя на то место, в которое выстрелил. Говорили, что, если попасть в ветер, на том месте проступала кровь, поэтому

⁶⁹ См.: Иванов В.В. Лунарные мифы // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 78.

⁷⁰ Одна из буддийских «семи драгоценностей», «палица Индры», культовый предмет, название которого в китайских сутрах передается как фачжэло.

⁷¹ См.: Потанин Г.Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. 2. СПб.: [Б. и.], 1893. С. 149.

упавшую стрелу нельзя было трогать⁷². Это очень похоже на описание стрельбы в солнце: для такой стрельбы тоже нужны особые стрелы, подстреленное солнце тоже кровоточит; ветер точно так же подвергается некоторой антропоморфизации.

Конечно, в этом обычае есть и не особенно ясные детали. Например, зачем нужно кричать: «Не стреляй, не убивай»? В современных изложениях мифа о Хоу И встречается похожая подробность: после того как Хоу И подстрелил девять солнц, кто-нибудь кричит: «Не стреляй!», боясь, что он собьет и десятое.

Китайским (ханьским) народным сказкам известен такой сюжетный элемент: встретив вихрь (иногда – желтый ветер), герой бросает в небо коромысло, чтобы таким образом сбить поднявшийся ветер или оборотня, обернувшегося ветром. Зачем бросать коромысло, сказки не объясняют. Вслед за этим с неба падает вышитая туфелька: оборотень похитил девушку, коромысло попало в него и ранило⁷³. Такой необычный поступок, возможно, отражает схожее суеверие или основан на первобытных верованиях, близких к мифу о стрельбе в солнце. Существует предположение, что мифы о лишних солнцах связаны с явлением «ложных солнц» (при котором на небе видно двойное солнце), однако этому нет реальных доказательств. По мнению И.С. Лисевича, второе солнце обозначает, что примерно шесть–восемь тысяч лет назад на небе появилась новая звезда, очень близкая к Земле, и она освещала землю так же, как солнце, возможно – в течение нескольких месяцев. Об этом есть запись в древнеавилонской эпиграфике, а в 1968 г. австралийские астрономы доказали, что она соответствует действительности [Лисевич 1982].

8.

В 1920-е гг. известный немецкий синолог профессор Э. Эркес стал зачинателем сравнительных исследований мифа о стрельбе в солнце. В 1930-е гг. в Германии О. Менхен-Хельфен продолжил его изыскания. В 1960-е гг. профессор Хэ Тин-жуй на основе накопленных к тому времени материалов пришел к следующему выводу: исток мифов о стрельбе в солнце, вполне возможно, находится в Китае, или же для данного сюжета Китай – главный центр;

⁷² См.: Крейнович Е.А. Указ. соч. С. 87.

⁷³ См.: Eberhard W. Typen Chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1937 (№ 122 – С неба падает вышитая туфелька); Дин Най-тун. Чжунго миньцзянь гуши лэй-син соинь [Указатель типов китайских народных сказок]. Пекин: Миньцзянь вэнь чубаньшэ, 1986. С. 59–60, 64 (№ 301 и 301А).

затем уже из этого центра мифы о стрельбе в солнце распространились в другие районы [Ho Ting-jui 1971, p. 44].

Сейчас мы располагаем многими новыми материалами (особенно они обильны для малых народов материкового Китая). На их основании можно предположить: сюжет о победе над солнцем развился из представлений о том, что на небе находилось несколько солнц. Такие представления были и в Европе, и в Африке, но они не распространены повсеместно, и главная область их циркуляции – Тихоокеанский регион, то есть Восточная Азия и Америка. Миф же о стрельбе в лишние солнца существует прежде всего в материковом Китае, на Тайване и Филиппинах, в Монголии, Индонезии и на северо-востоке Индии. Некоторые ученые считают, что образ Хоу И сложился среди «восточных и», которые жили на территории, примерно соответствующей нынешним Шаньдуну, Цзянсу, Чжэцзяну и бассейну Хуайхэ. По языку наиболее близким к ним было население древних царств У и Юэ. В более раннюю эпоху, примерно за три тысячи лет до новой эры, в центральной и южной частях Шаньдунского полуострова и на севере Цзянсу находился ареал распространения древней культуры Давэнькоу. Археологи полагают, что культура Давэнькоу родственна полинезийской, «а аборигены Тайваня генетически близки к протомалайско-полинезийским народам... Истоки современных тихоокеанских (и тайваньских в том числе) народов должны находиться в Восточной Азии»⁷⁴.

Оценивая ситуацию с лингвистической точки зрения, отметим, что многие народы, у которых есть миф о стрельбе в солнце, принадлежат к австроазиатской языковой семье – в их числе и некоторые народы Восточной Индии. Вполне возможно, что первоначально мифы об уничтожении лишнего солнца появились в материковой части Восточной Азии, а после этого разные народы принесли их на Тайвань, на Филиппины, в Индонезию и на некоторые острова Тихого океана. Детальное выяснение того, как именно распространялся миф, – дело будущего. Но этот вопрос, в общем говоря, довольно сложен. Предстоит еще изучить миф о стрельбе в солнце у тунгусо-маньчжурских и монгольских народов. Согласно материалам, которые я видел, миф о стрельбе в солнце наиболее популярен у мяо, но вывод о том, что он появился именно у них, сделать нельзя. Этот мифологический сюжет, вероятно, зародился в глубокой древности, когда современные народы еще не сформировались; мифов о стрельбе

⁷⁴ *Сун Гуан-юй*. Хуанань бяньцзян миныйцу тулу [Иллюстрированное описание народов, живущих в пограничье Южного Китая]. Тайбэй: Чжунъян тушугуань, 1991. С. 19.

в солнце нет к северу от Амура, у большинства тюркских народов Центральной Азии, а также в Тибете, таким образом, обширный ареал распространения этого мифа имеет четкие границы. Еще Менхен-Хельфен писал, что этот миф распространен к западу от Тихого океана (в Азии) и к востоку от него (у некоторых индейцев Калифорнии и Мексики) [München-Helfen 1937, S. 93].

Надеюсь, что исследования в этой области продолжатся и ответ на вопрос о происхождении мифа о стрельбе в солнце будет найден.

Дополнение

Уже после второй вычитки данного текста я познакомился с тезисами доклада молодой нанайской исследовательницы из Владивостока Е. Шаньшиной, посвященными историям о множественности солнц в нанайской мифологии. Согласно ее материалам, нанайские мифы о стрельбе в солнце связаны с шаманизмом, а также с рассказами о легендарном хаосе, важной частью шаманских песен [Шаньшина 1996]; они, вероятно, отличаются от мифов других народов.

Литература

- Дасиулавань Бима 1992 – *Дасиулавань Бима (Тянь Чжэ-и)*. Тайвань бунун цзу дэ шэнмин цзии [Обряды жизненного цикла у народа бунун на Тайване]. Тайбэй: Тайюань чубаньшэ, 1992. 188 с.
- Е Шу-сянь 1991 – *Е Шу-сянь*. Инсюн юй тайян – Чжунго шангу шиши дэ юаньсин чунгоу [Герой и солнце – реконструкция первоначального облика китайского древнейшего эпоса]. Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньшэ, 1991. 266 с.
- Жирмунский 1962 – *Жирмунский В.М.* Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. М.: Гослитиздат, 1962. 435 с.
- Ли И-юань 1982 – *Ли И-юань*. Тайвань тучжу миньцзу дэ шэхуэй юй вэньхуа [Общество и культура аборигенов Тайваня]. Тайбэй: Ляньцзин чубаньшэ, 1982. 460 с.
- Линь Хэн-ли 1962 – *Линь Хэн-ли*. Тайвань тучжу миньцзу шэ жи шэньхуа чжи фэнси [Анализ мифов местных народов Тайваня о стрельбе в солнца] // Миньцзусюэ яньцзюсо цзикань [Бюллетень Института этнологии]. 1962. Вып. 13. С. 99–132.
- Лисевич 1982 – *Лисевич И.С.* Субстрат реальности в мифе о стрелке И // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока:

- Тезисы докладов 10-й научной конференции, Ленинград, 1982 / Отв. ред. В.Т. Сухоруков. Ч. 1. М.: Ин-т востоковедения, 1982. С. 146–147.
- Лю Чэн-хуай 1991 – *Лю Чэн-хуай*. Лунь чуан ши шэньхуа [О формировании, развитии и смысле мифов о сотворении мира] // Чжунго миньцзянь вэньхуа – миньцзянь вэньхуа яньцзю [Китайская народная культура – исследования народной культуры]. Вып. 4. Шанхай: Сюэлинь чубаньшэ, 1991. С. 62–79.
- Мелетинский 1979 – *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл ворона. М.: Наука, 1979. 229 с.
- Невский 1935 – *Невский Н.А.* Материалы по говорам языка цоу. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. 133 с.
- Пропп 1946 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1946. 366 с.
- Тайвань шаньбао... 1994 – Тайвань шаньбао гэцзу чуаньтун шэньхуа гуши юй чуаньшо вэньсянь бяньцзуань яньцзю [Исследование корпуса текстов традиционных мифов и преданий горных соотечественников Тайваня] / Под ред. Инь Цзянь-чжун. Тайбэй: Голи Тайвань дасюэ, 1994. 473 с.
- Таксами 1975 – *Таксами Ч.М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов: середина XIX – начало XX в. Л.: Наука, 1975. 238 с.
- Цзинь Жун-хуа 1984 – *Цзинь Жун-хуа*. Лючао чжигуай сяошо цинцзе даньюань соинь [Указатель мотивов к рассказам о необычайном эпохи Шести династий]. 1-е изд. Тайбэй: Чжунго вэньхуа дасюэ, 1984. 177 с.
- Цю Ци-цянь 1966 – *Цю Ци-цянь*. Бунун цзу ка шэюнь дэ шэхуэй цзучжи [Социальная организация общности такибаха народа бунун]. Наньган: Чжунъян яньцзююань миньцзусюэ яньцзюсо, 1966. 266 с.
- Шаньшина 1996 – *Шаньшина Е.В.* Легенды о множественности светил в нанайской мифологии // Четвертая Дальневосточная конференция молодых историков (Уссурийск, 1–3 февр. 1996 г.). Владивосток: Дальнаука, 1996. С. 44–47.
- Ямада Хитоси 1997 – *Ямада Хитоси*. Тайё-но итэ [Стрелок по солнцам]: Дис. ... магистра. Университет Киото, Киото, 1997.
- Benedek 1991 – *Benedek D.* The songs of the ancestors. A comparative study of Bashic folklore. Taipei: SMC Publishing, 1991. 642 p.
- Egli 1989 – *Egli H.* Mirimiringan. Die Mythen und Märchen der Paiwan. Das frühe Weltbild des Fernen Ostens. Zurich: Die Waage, 1989. 436 S.
- Ho Ting-jui 1971 – *Ho Ting-jui*. A comparative study of myths and legends of Formosan aborigines. Taipei: Orient Cultural Service (Dongfang wenhua shuju), 1971. 388 p.
- Mänchen-Helfen 1937 – *Mänchen-Helfen O.* Der Schuß auf die Sonnen // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1937. Vol. 44. S. 75–95.

References

- Benedek, D. (1991), *The songs of the ancestors. A comparative study of Bashic folklore*, SMC Publishing, Taipei, Taiwan.
- Daxiwulawan, Bima (Tian Zheyi) (1992), *Taiwan bunong zu de shengming jiyi* [Life cycle rites of the Bunun people in Taiwan], Taiyuan chubanshe, Taipei, Taiwan.
- Egli, H. (1989), *Mirimiringan. Die Mythen und Märchen der Paiwan. Das frühe Weltbild des Fernen Ostens*, Die Waage, Zurich, Switzerland.
- Ho Ting-jui (1971), *A comparative study of myths and legends of Formosan aborigines*, Orient Cultural Service (Dongfang wenhua shuju), Taipei, Taiwan.
- Jin Ronghua (1984), *Liuchao zhiguai xiaoshuo pingjie danyuan suoyin* [Index of motifs to stories of the extraordinary of the Six Dynasties], Zhongguo wenhua daxue, Taipei, Taiwan.
- Li Yiyuan (1982), *Taiwan tuzhu minzu de shehui yu wenhua* [Taiwan aboriginal society and culture], Lianjing chubanshe, Taipei, Taiwan.
- Lin Hengli (1962), "An analysis of the myths of the local peoples of Taiwan about shooting at the sun", *Minzuxue yanjiusuo jikan* [Bulletin of the Institute of Ethnology], vol. 13, pp. 99–132.
- Lisevich, I.S. (1982), "The substrate of reality in the myth of the Shooter I", in Sukhorukov, V.T., ed., *Teoreticheskie problemy izucheniya literatur Dal'nego Vostoka: Tezisy dokladov 10-i nauchnoi konferentsii, Leningrad, 1982* [Theoretical problems of studying the literature of the Far East. Abstracts of the 10th Scientific Conference, Leningrad, 1982], Institute of Oriental Studies, Moscow, USSR, pp. 146–147.
- Liu Chenghuai (1991), "On the formation, development, and meaning of creation myths", *Zhongguo minjian wenhua – minjian wenhua yanjiu* [Chinese folk culture – folk culture studies], iss. 4, Xuelin chubanshe, Shanghai, China.
- Mänchen-Helfen, O. (1937), "Der Schuß auf die Sonnen", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vol. 44, S. 75–95.
- Meletinskii, E.M. (1979), *Paleoaziatskii mifologicheskii epos: Tsikl vorona* [Paleoasian mythological epic. Raven cycle], Nauka, Moscow, USSR.
- Nevskii, N.A. (1935), *Materialy po govoram yazyka tsou* [Materials on the dialects of the Tsou language], Academy of Sciences of the USSR, Moscow, Leningrad, USSR.
- Propp, V.Ya. (1946), *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [The historical roots of fairy tales], Leningrad State University, Leningrad, USSR.
- Qiu Qiqian (1966), *Bunong zu ka shequn de shehui zuzhi* [Social organization of the takibaha community of the Bunun people], Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo, Nangang, China.
- Shan'shina, E.V. (1996), "Legends about the plurality of luminaries in Nanai mythology", in *Chetvertaya Dal'nevostochnaya konferentsiya molodykh*

- istorikov: Ussuriisk, 1–3 fevralya 1996 goda* [The Fourth Far Eastern Conference of Young Historians, Ussuriisk, Russia, February 1–3, 1996], Dal'nauka, Vladivostok, Russia, pp. 44–47.
- Taksami, Ch.M. (1975), *Osnovnye problemy etnografii i istorii nivkhov: seredina XIX – nachalo XX v.* [The main problems of ethnography and the history of the Nivkhs. The middle of the 19th – the beginning of the 20th century], Nauka, Leningrad, USSR.
- Yamada, Hitoshi (1997), *Taiyō no ite* [Sun shooter], M.D. Thesis, Kyoto University, Kyoto, Japan.
- Ye Shuxian (1991), *Yingxiong yu taiyang – Zhongguo shanggu shishi de yuanying chonggou* [The Hero and the sun – reconstruction of the original appearance of the ancient Chinese epic], Shanghai shehui kexueyuan chubanshe, Shanghai, China.
- Yin, Jianzhong, ed., (1994), *Taiwan shanbao gezu chuantong shenhua gushi yu chuanshuo wenxian bianzuan yanjiu* [Study of the text corpus of traditional myths and traditions of Taiwan mountain compatriots], Guoli Taiwan daxue, Taipei, Taiwan.
- Zhirimunskii, V.M. (1962), *Narodnyi geroicheskiy epos: Sravnitel'no-istoricheskie ocherki* [Folk heroic epic. Comparative-historical essays], Goslitizdat, Moscow, USSR.

Подготовка к печати А.Б. Старостиной

Информация о публикаторе

Аглая Б. Старостина, кандидат философских наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, д. 12; abstarostina@gmail.com

Information about the publisher

Aglaya B. Starostina, Cand. of Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 12, Rozhdestvenka St., Moscow, Russia, 107031; abstarostina@gmail.com

Солярная мифология Восточной Азии и других регионов

Юрий Е. Березкин

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого

(Кунсткамера) РАН, Москва, Россия;

Европейский университет в Санкт-Петербурге,

Санкт-Петербург, Россия, berezkin1@gmail.com

Аннотация. Одна из главных совокупностей эпизодов в мифологиях Восточной и Юго-Восточной Азии описывает появление множества солнц, чей жар угрожает жизни. Стрелок убивает все солнца, кроме последнего. В статье рассматривается ареальное распределение и частота сочетаемости этих и других солярных мотивов. Господствующее в северо-восточной половине Евразии представление о солнце как о женщине сформировалось лишь в голоцене. Оно контрастирует с вариантами, типичными для Америки, Океании и Африки. Мотивы множества солнц, стрельбы по солнцам и исправления особенностей первоначального солнца соединились в это же время. Подобный набор отражен в древних китайских памятниках и в фольклоре Китая и Юго-Восточной Азии, но в Америке эти мотивы друг с другом связаны редко. На юго-западе Евразии солнце в облике мужчины либо женщины встречается с почти одинаковой частотой, что характерно уже для древних мифологий Передней Азии. В целом процентное соотношение вариантов на юго-западе Евразии близко к среднему мировому, тогда как во всех остальных регионах оно сдвинуто в пользу одного из вариантов. Миф о том, как луна спровоцировала солнце съесть своих детей, был принесен ранними мигрантами из Африки на субконтинент Сунда. В конце плейстоцена морская трансгрессия вытеснила часть населения на север: отсюда гены малайских негритов и миф о съеденных солнцем детях в Средней Индии. Эксклюзивные параллели между Балканами и Шэньси («Солнце отказывается от брака»), а также Балканами, Индией и Мадагаскаром («Отмененный космический брак») остаются необъясненными.

Ключевые слова: солярные мифы, мифология Древнего Востока, мифология Восточной и Юго-Восточной Азии, сравнительная мифология, субконтинент Сунда

Для цитирования: Березкин Ю.Е. Солярная мифология Восточной Азии и других регионов // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 4. С. 51–79. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-51-79

The solar mythology of Eastern Asia and other regions

Yuri E. Berezkin

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera)
of the Russian Academy of Science, Moscow, Russia;
European University at St. Petersburg, St. Petersburg, Russia,
berezkin1@gmail.com*

Abstract. One of the main clusters of episodes in the mythologies of East and Southeast Asia describes the appearance of multiple suns, whose heat threatens life. The archer shoots down all the suns except the last one. This article examines the geographical distribution and frequency of combinations of these and other solar motifs. The dominant notion of the sun as a woman in the northeastern half of Eurasia only formed in the Holocene. It contrasts with variants typical of the Americas, Oceania, and Africa. The motifs of multiple suns, shooting at the suns, and rectifying the peculiarities of the original sun combined at the same time. A similar set is reflected in ancient Chinese monuments and in the folklore of China and Southeast Asia, but in America, these motifs are rarely interconnected. In southwest Eurasia, the sun in the form of a man or a woman occurs with almost equal frequency, which is characteristic of ancient mythologies in the Near East. In general, the percentage ratio of variants in southwest Eurasia is close to the world average, while in all other regions, it is skewed in favor of one of the variants. The myth of how the moon provoked the sun to eat its children was brought by early migrants from Africa to the Sunda subcontinent. At the end of the Pleistocene, a marine transgression displaced part of the population to the north, giving rise to the genes of the Malay Negritos and the myth of the sun-eaten children in Central India. Exclusive parallels between the Balkans and Shaanxi (“The Sun Refuses Marriage”), as well as between the Balkans, India, and Madagascar (“The Cancelled Cosmic Marriage”), remain unexplained.

Keywords: solar myths, Ancient East mythology, East and Southeast Asian mythology, comparative mythology, Sunda subcontinent

For citation: Berezkin, Yu.E. (2023), “The solar mythology of Eastern Asia and other regions”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 4, pp. 51–79, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-51-79

Борис Львович Рифтин был крупнейшим специалистом по фольклору Китая, но знать всю мировую повествовательную традицию в XX в. не мог никто. С тех пор положение изменилось. По мере развития цифровых технологий возможности накопления материала и методы его обработки значительно изменились. Цель статьи – оценить интересовавший Б.Л. Рифтина мотив «Стрелок по солнцу» в свете данных, собранных за полвека нашей работы.

Для начала приведем резюме трех текстов, записанных на юге, в центре и на северо-востоке восточноазиатской сферы культурного взаимодействия. Первый из них – с Хайнаня и принадлежит народу ли:

После потопа земля была сырой и людям жилось тяжело. Бог Вань-цзя («Тьма семей») решил высушить землю и для этого повесил на небе пять солнц и пять лун. Все они были семигранными-восьмиугольными и испускали ужасный жар. Земля потрескалась, деревья засохли. Люди попросили избавить их от напасти. Вань-цзя согласился помочь, забрался на вершину горы и стал стрелять по солнцам и лунам из лука. Четыре солнца и четыре луны упали вниз, остались одно солнце и одна луна. (Далее о том, как Вань-цзя боронил землю, создавая рельеф Хайнаня¹.)

Второй текст происходит из провинции Хэнань:

На небе было 10 солнц – внуков Владыки Неба. Урожай погибал, реки мелели. Чтобы спасти людей, Хоу-и застрелил 9 солнц. Десятое спряталось, стало темно. Однажды Хоу-и услышал, что его кто-то зовет. Земляной червь указал, где прячется десятое солнце. Хоу-и пошел убить солнце, но в темноте не нашел. Люди в отчаянии стали просить солнце вернуться, и оно согласилось. Пока солнце пряталось, его укрывали листья портулака (*Portulaca oleracea*), и теперь оно сделало его устойчивым к засухе. Земляных же червей наказало, и они высыхают, едва оказавшись под солнечными лучами².

Третий текст – удэгейский:

Небо было близко к земле, месяц-мужчина и солнце-женщина ходили по небу вместе. Люди, рождавшиеся зимой, летом умирали от жары.

¹ Zhongguo minjian gushi jicheng. Hainan juan [Антология народных сказок Китая. Хайнань] / Ed. by Zhou Yang. Beijing: Zhongguo zhongxin, 2002. P. 5.

² Tao Y., Zhong X. Zhongguo shenhua [Китайская мифология]. Shanghai: Shanghai wenyi chubanshe, 1990. P. 395–396.

Три старика стали стрелять в солнце ледяными стрелами, но они таяли под его лучами, а железные до солнца не долетали. Лишь костяные стрелы достигли цели. Солнце спросило месяц, почему люди его обижают. Месяц: «Потому что мы светим одновременно, и на земле все горит». Солнце предложило, чтобы месяц светил ночью, а оно – днем. Небо поднялось выше, стало прохладнее [Арсеньев 1995, с. 173–174].

Эти три варианта отражают характерную для региона норму. Варианты, записанные в других областях Евразии и тем более у американских индейцев, разнообразнее. Тем не менее все они содержат мотив, который в нашем каталоге значится под номером А37 («Солнце подвергается вооруженному нападению»). Персонаж намеренно и прибегая к особым средствам (обычно стреляя из лука) поражает солнце или несколько солнц либо пытается это сделать.

Чтобы оценить ареал распространения данного мотива, достаточно открыть сайт <http://mapsofmyths.com>³ и выбрать соответствующий номер. Однако описание отдельного сюжета или мотива есть лишь одна из мелких задач в рамках исследования, посвященного выявлению культурных связей между сообществами людей. На протяжении истории подобные связи возникали и распадалась. Их невозможно выявить, не оценивая частоту встречаемости мотивов в традициях, а также сочетаемость их друг с другом. Представляет ли «Стрелок по солнцу» устойчивое ядро какого-то мифа, или же это эпизод, способный встраиваться в разный контекст? Является ли образ дневного светила в Восточной Азии одним из стержневых элементов картины мира или точкой пересечения вариантов повествований, ареалы распространения которых различны? Можно ли оценить время возникновения тех фабул, которые наиболее типичны для восточноазиатской традиции?

Пол солнца и луны

Начнем с данных, которые до недавних пор не были собраны в необходимом количестве. Речь идет о наделении двух главных светил определенным полом. Эта характеристика не слишком стабильна, особенно в отношении луны/месяца. Разные варианты встречаются в одной традиции, а иногда и в одном нарративе. Однако неустойчивость образов на локальном уровне не исключает существования значимых тенденций на уровне региональном.

³ Логин customer, пароль aether.

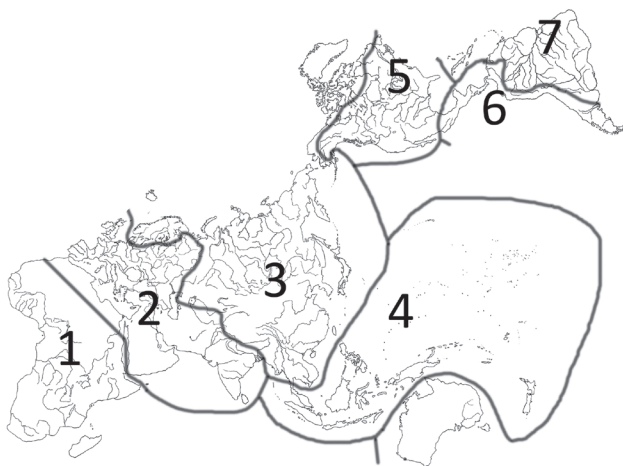


Рис. 1. Регионы мира, выделенные согласно преобладающим вариантам характеристики солнца и луны по признаку пола (см. объяснения в тексте)

Чтобы оценить их, мы сопоставили материал из семи регионов: 1) Африка южнее Сахары, 2) Северная Африка и юго-запад Евразии – Европа (без Фенноскандии), Кавказ, Ближний Восток, Иран с его среднеазиатской периферией, Южная Азия без сино-тибетских традиций северо-востока, 3) север и восток Евразии (Фенноскандия, Северная и Центральная Азия, Тибет и северо-восток Индии, Восточная Азия, континентальная часть Юго-Восточной Азии) и американская Арктика, 4) Малайский полуостров, островная Юго-Восточная Азия и Океания, 5) Северная Америка без Арктики, 6) Мексика, Центральная Америка, Андский пояс Южной Америки, Южный Конус, 7) Южная Америка к востоку от Анд (рис. 1).

Границы регионов определены исходя из особенностей самого фольклорного материала – преимущественного распространения той или иной характеристики светил по признаку пола. В нашем каталоге эти варианты обозначены следующими номерами. А3: солнце – мужчина, а луна – женщина. А4: солнце – женщина (месяц обычно мужчина, реже – женщина, в некоторых случаях пол не известен); А5: солнце и месяц оба мужчины; А6: как солнце, так и луна – женщины. Традиции с мотивом А6 содержат, естественно, и мотив А4. Поскольку в некоторых традициях одно и то же светило бывает наделено как мужским, так и женским полом, при подсчете встречаемости вариантов сумма процентов для мотивов А3–А5 больше 100. Для части традиций (причем не обязательно

плохо представленных в других отношениях) сведений о принадлежности ассоциируемых со светилами персонажей к мужскому или женскому полу нет. Изолированную от остального мира Австралию, где абсолютно преобладают образы женщины-солнца и мужчины-месяца, мы не рассматриваем. Таким образом, общее число учтенных традиций – 691, хотя в нашей базе данных традиций больше – 1017 на момент подготовки статьи.

Таблица

Распределение мотивов,
отражающих характеристику солнца и луны/месяца
по признаку пола по основным регионам планеты
(кроме Австралии, %)

	Африка южнее Сахары	ЮЗ Евразия и Северная Африка	СВ Евразия, амер. Арктика	Островная ЮВ Азия – Океания	Северная Америка без Арктики	Мексика, Ц. Амер., запад Ю. Америки	Восток Южной Америки
Число тради- ций	64	139	119	62	131	71	106
A3	64,1	52,3	30,5	67,7	40,5	91,5	36,8
A4	28,1	49,2	82,3	25,8	21,4	5,6	10,4
A5	48,4	35,5	28,9	43,5	64,2	33,8	84,0
A6	7,8	14,5	24,6	14,5	3,0	0	0,9

Средние показатели по всему миру, не считая Австралии, таковы. A3 – 50,3% (357 традиций), A4 – 35,3% (244 традиции), A5 – 48,1% (332 традиции) и A6 – 9,9% (69 традиций). Еще раз напомним, что сумма процентов больше ста, поскольку варианты не альтернативны.

Из табл. 1 следует, что региональные соотношения вариантов значительно отличаются от средних. Наличие подобных закономерностей можно объяснить лишь продолжительными процессами, которые развертывались с самого начала освоения ойкумены человеком современного вида. О том, что некоторые представления о светилах должны были возникнуть еще на африканской прародине, мы писали ранее [Березкин 2021а, с. 18–23].

Неравномерность в распределении вариантов наиболее выражена в Центральной и Южной Америке. В притихоокеанских районах от Мексики до Огненной Земли господствует вариант A3

(солнце-мужчина и луна-женщина), а восточнее Анд – А5 (солнце и месяц – мужчины). Резкое отличие этих двух регионов в отношении гендерной характеристики светил совпадает с отличиями в распределении ряда других эпизодов и образов и отчасти коррелирует с ареалами распространения ранних каменных индустрий. Сформировались ли эти различия еще в Азии или в процессе заселения Нового Света, пока не ясно.

Северная Америка больше похожа на восток Южной, хотя в пределах континента есть существенные различия между западом и юго-востоком, которые мы сейчас не затрагиваем.

Раз люди вышли из Африки, а для территории южнее Сахары наиболее характерен мотив А3, то не исключено, что в глубокой древности именно он был наиболее обычным. На это же указывает и его преобладание в островной Юго-Восточной Азии и Океании, где сосредоточены мотивы, вероятно, связанные с расселением *Homo Sapiens* в пределах индо-тихоокеанской окраины Евразии [Березкин 2021a].

Северо-восточная половина Евразии демонстрирует иную картину. Этот регион отличен от остальных высокой частотностью представлений о солнце как о женщине. Тот же мотив у эскимосов отражает факт их недавнего переселения из Сибири. Хотя мотив А6 (оба светила – женщины) нигде не составляет существенную часть вариантов, его встречаемость в северо-восточной половине Евразии тоже намного выше, чем в других регионах. Зато в Новом Свете он почти не известен.

Поскольку предки американских индейцев в конце плейстоцена должны были жить в Восточной Азии и Сибири, а данные палеогенетики указывают на кардинальное изменение восточно-сибирского генофонда за последние 20 тыс. лет [Березкин 2022], широкое распространение мотива А4 в Евразии выглядит инновацией. В Африке южнее Сахары мотив редок, а в Америке очень редок.

В пределах юго-западной половины Евразии мотив А4 встречается хоть и реже, чем на севере и востоке материка, но почти столь же часто, как и А3. Пока трудно сказать, в ходе каких процессов образ солнца-женщины получил распространение, но он характерен именно для континентальной Евразии (Австралия, как было сказано, стоит особняком). Вариант А5 (оба светила – мужчины) на юго-западе Евразии также обычен. Изучение ранних переднеазиатских источников в рамках работы по гранту РФФ 21-18-00232 показало, что разные варианты гендерной характеристики светил сосуществовали здесь уже в древности.

Так выглядит история наделения солнца признаками мужчины либо женщины. Похоже, что на востоке Евразии формирова-

ние того образа дневного светила, который зафиксирован этнографией, происходило относительно поздно. Как глубоко в прошлое можно проецировать картину, отраженную в переднеазиатских клинописных источниках, пока неясно.

Погибшие дети солнца

Рассмотрим другой связанный с солнцем мотив – A41 («Солнце съедает своих детей»). Эта тема была рассмотрена в одной из предыдущих статей [Березкин 2011], но только что опубликованные данные генетики заставляют вернуться к ней.

Немецкий католический миссионер и антрополог Рудольф Раман был первым, кто заметил, что этот мотив есть в разных районах Азии [Rahmann 1955]. Уникальный для Филиппин текст, замеченный им у тагалов Лусона, оказался сходен с записанными в Средней Индии и на Малайском полуострове. Во всех случаях луна уговорила солнце съесть своих детей, от которых исходил неимоверный жар. Она сделала это из сочувствия к людям либо опасаясь за жизнь ее собственных детей-звезд. Когда светила договорились избавиться от детей, луна звезды спрятала, а солнце своих детей действительно истребило. Иногда рассказывается, что с тех пор солнце преследует луну, вызывая затмения и чередование лунных фаз (рис. 5).

С некоторыми вариациями, но сохраняя ядро сюжета, этот миф зафиксирован, помимо тагалов, у тораджа в горах Сулавеси, батаков Суматры, яванцев, жителей островов Ментавай и Малайского полуострова, в частности у малайцев-аборигенов, семангов (языки джехаи и кинтау) и сенои (язык сакаи). В Индии много записей сделано среди народов мунда – бондо, сора, хо, бирхоров, санталов, а также бхуйя и байга, сейчас перешедших на индоарийские и частично дравидские языки. В варианте байга не луна провоцирует солнце съесть своих детей, а солнце провоцирует луну съесть своих сестер. Поэтому солнца восходят по очереди, а луна трудится непрерывно⁴. Инверсия – не редкость для нарративов, так что данный вариант – всего лишь единичное отклонение от нормы. Среди дравидов Центральной Индии рассматриваемый сюжет (наш мотив A41) есть у ораонов, кондов, муриа, бинджваров и бхаттра. От вариантов народов мунда дравидские особо не отличаются. История солнца, луны и их детей сохранилась у румынских цыган [Васильков 2022, с. 168]. Предки цыган вряд ли жили в Ориссе или Джаркханде, чтобы заимствовать ее

⁴ См.: *Elwin V.* The Baiga. L.: John Murray, 1939. P. 332.

там, однако в прошлом языки мунда могли быть распространены дальше на запад, чем ныне.

Принадлежность языков мунда и аслийских языков (семанги и сенои) к австроазиатской семье нельзя признать причиной параллелей между мифологиями Средней Индии, Малайского полуострова и Индонезии. Не исключено, что на западе Индонезии существовал доавстронезийский аслийский субстрат [Donohue, Denham 2010, p. 233; Urban 2010, p. 575], что позволило бы понять, почему история о съеденных солнцем детях сохранялась на Яве и островах Ментавай. Однако такое предположение не объясняет данные по Сулавеси и тем более Лусону. Кроме того, мунданская и аслийская ветви в пределах австроазиатской семьи далеки друг от друга, а у кхаси, кхмеров, ва, кату, бахнаров и других австроазиатов ничего подобного в мифологии нет.

Проблема разрешилась после того, как в 2023 г. были опубликованы данные о наличии в генофонде носителей языков мунда тех же гаплогрупп, что и у малайских негрито (т.е. носителей аслийских языков) [Kim, Li, Kalsi et al. 2023]. После прохождения ледникового максимума около 22 тыс. л. н. началось поднятие уровня моря, особенно быстрое (4,5 см в год) в период между 14,5 и 14 тыс. л. н. К началу голоцена площадь субконтинента Сунда (нынешняя территория западной Индонезии и юга Индокитая с прилегающим континентальным шельфом) сократилась вдвое. Своего предела морская трансгрессия достигла 6,5 тыс. л. н., когда уровень Мирового океана поднялся более чем на 3 м выше современного. Все это привело к выдавливанию обитателей региона на север. Существование у мунда генов, аналогичных генам негрито Малайского полуострова, позволяет понять, куда именно оказался направлен поток мигрантов. От мунда интересующий нас сюжет, скорее всего, заимствовали соседние дравиды. Дравидским народам южной Индии он не известен.

Какие солярные мифы существовали в Восточной Азии до ледникового максимума, сказать невозможно. Что же касается Сунды, то на этой территории мотив «Солнце съедает своих детей», видимо, появился еще на раннем этапе освоения региона людьми современного типа. Дело в том, что параллели данному мотиву есть в Тропической Африке. Они давно замечены⁵, хотя внимания не привлекали. Самые близкие соответствия азиатским вариантам есть у эве и фон – двух родственных народов на юге Бенина, Того и Ганы. Согласно версии эве, луна предложила солнцу сперва съесть его детей, а потом – ее. Солнце согласилось, его

⁵ См.: Kühn A. Sonne und Mond in der Mythen der Indochinesen // *Artibus Asiae*. 1936. Vol. 6 (1–2). S. 74.

детей съели, но своих луна спрятала в сосуде, а потом извлекла из него – это звезды. У солнца же детей больше нет⁶. В варианте фон луна предлагает солнцу сбросить детей с неба на землю, прячет своих, набирает в мешок камней и вываливает их в реку, а солнце своих детей действительно топит. Когда истина вышла наружу, луна объяснила, что сила солнца чрезмерна и лучше, если его дети станут рыбами – люди их будут ловить⁷. Мотивировка убийства детей солнца необходимостью избавить мир от излишнего жара в этих и в большинстве других африканских версий (у бауле, вуте и, видимо, нкоми и пигмеев Конго) отсутствует. У фон есть лишь намек на нее, а миф эве вообще заканчивается утверждением, что луна злая, Бог же любит не ее, а солнце. Вместе с тем у диола (Сенегал – Гамбия) мотивировка убийства детей Солнца необходимостью избавить землю от излишнего жара выражена совершенно четко⁸. Можно поэтому полагать, что вся эта тема в мифологии возникла на африканской прародине и попала в пределы субконтинента Сунда с одним из потоков ранних мигрантов, т. е. не позже 40–45 тыс. л. н. Добавим, что мотив убийства персонажем своих близких родственников вследствие провокации другого персонажа (M104) не только зафиксирован южнее Сахары почти повсеместно, но известен в Австралии. История про солнце и луну есть вариант того же рассказа.

Спрятавшийся стрелок по солнцу и губительный жар

Специфика восточноазиатских версий мотива стрельбы по солнцу (A37, рис. 2) состоит в его жестком фабульном сцеплении с мотивом множества солнц (A2) либо с мотивом «Луна светила как солнце» (A2a1). Можно ли определить время его появления?

Было ли население Восточной Азии знакомо с мотивом множества солнц до контакта с генетическими предками семангов? При широчайшем распространении в Китае и на соседних территориях, данные мотивы не известны в Восточной Сибири и очень редко встречаются в Меланезии и Америке (рис. 3, 4). Существующие же там версии (кроме одной, о чем ниже) сильно отличаются от восточноазиатских. Это делает маловероятным популярность

⁶ См.: Spieth J. Die Ewe-Stämme. Berlin: Dietrich Reimer, 1906. S. 557.

⁷ См.: Ольдерогге Д.А. Сказки народов Африки. М.; Л.: Государственное изд-во художественной лит-ры, 1959. С. 150–151.

⁸ См.: Reuss-Nliba D., Reuss-Nliba J. Contes et légendes du Sénégal. P.: Flies France, 2018. P. 66–67.

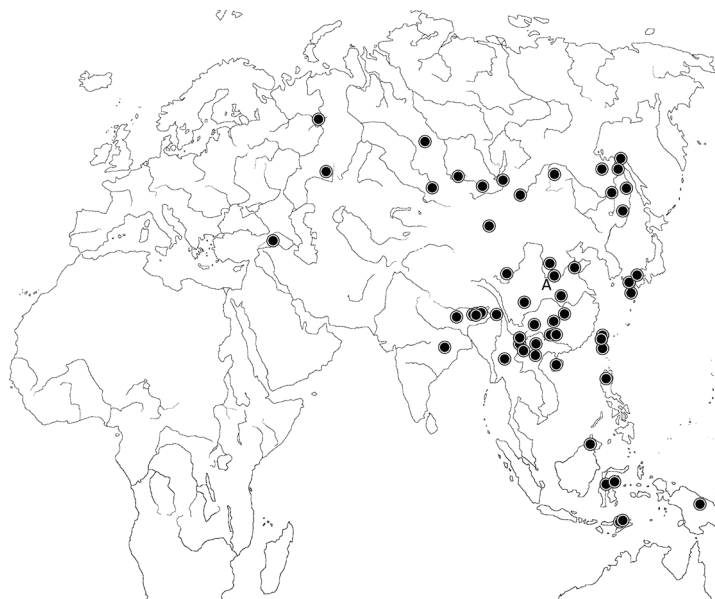


Рис. 2. Мотив А37, «Солнце подвергается вооруженному нападению», в Старом Свете. Литерой «А» здесь и далее помечены ранние письменные традиции

мотива у предков индейцев. Где именно эти предки жили, до сих пор не ясно, но самые обширные комплексы общих мотивов связывают Меланезию и восток Южной Америки, Китай и Мезоамерику, а также Сибирь и Северную Америку [Березкин 2019]. Весьма вероятно, что такая закономерность отражает процесс переселения из Азии в Новый Свет носителей разных культурных комплексов. По обе стороны Тихого океана наследие более древних комплексов лучше сохранилось в более удаленных от Берингоморья регионах. И если никто из предков индейцев не принес в Америку мотива множества солнц как существенной части своих представлений о мире, то и на азиатской прародине американских аборигенов подобный образ вряд ли был широко известен.

Что же касается мотива стрельбы по солнцу, то в Новом Свете он представлен неплохо, хотя и не повсеместно (см. рис. 4). Большинство версий записано в пределах ограниченного, хотя и довольно обширного ареала. Это территория к западу от Скалистых гор – от штата Вашингтон на севере (кутенэ, нэ персэ, кёрдален) до южной Аризоны (явапай). Среди других групп можно назвать юрок, карок, береговых мивок, кавайису, северных пайютов, панаминт,

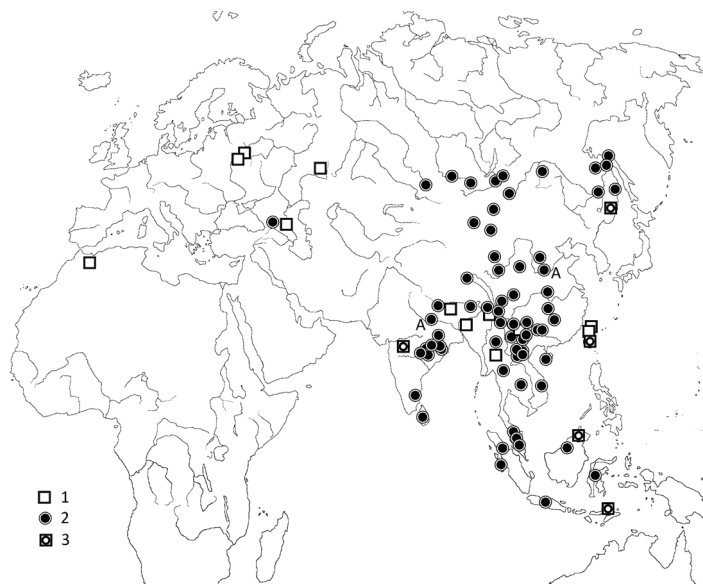


Рис. 3. Мотив множества солнц (без Америки и Меланезии).

1. A2. Некогда на небе одновременно светили несколько,
т. е. более двух, солнц.
2. A2a1. Сперва луна была столь же яркой и горячей, как солнце.
3. Оба мотива сочетаются

западных и северных шошони, госиоте, чемеуэви, южных пайют. Самая точная параллель азиатским версиям есть у южных юте⁹. Это единственный в Америке пример сочетания мотива A37 с мотивом A37A («Спрятавшийся стрелок»). Небольшое животное (сурок, кролик, крот, жаба, лягушка, земляной червь) или человек, превращающийся в результате в такое животное, старается поразить стрелами небесное светило или помогает стрелку. С тех пор это животное прячется в норах или в воде. У юте протагонистом является преобразователь, превращающий враждебные людям объекты и существа в безвредные и полезные. Подобный образ характерен для запада Северной и отчасти для Южной Америки, но в Старом Свете не известен. У юте преобразователем является Кролик, требующий, чтобы к нему обращались, используя какое-нибудь благородное имя. После того как солнце назвало Кролика кроликом, тот начинает пускать в него стрелы. Они сгорают, не долетая до

⁹ См.: *Lowie R.H. Shoshonean tales* // *Journal of American Folklore*. 1924. Vol. 37 (143–144). P. 59–62.

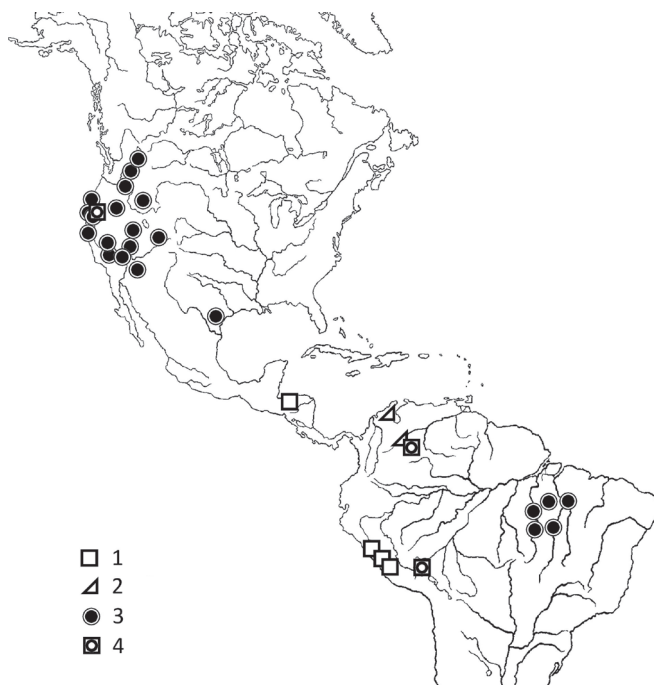


Рис. 4. Аналогии азиатским мотивам в Америке.

1. A37. «Солнце подвергается вооруженному нападению».
2. A2. «Несколько солнц». 3. A2a1. «Луна светила как солнце».
4. A37 сочетается с A2 либо с A2a1

цели, но Кролику удастся ударить солнце дубиной и отбить кусок, в результате чего земля загорается. Дерево, камень, река отвечают Кролику, что не в силах его спасти, и лишь трава обещает убежище, ибо обгорит только сверху. Он спрятался в норе под травой, но когда вышел, солнце превратило его в кролика. В связи с мотивом не долетающих до цели стрел вспоминается приведенный в начале статьи удэгейский вариант. Правда, если палеоиндейцы и целились в солнце, то использовали, скорее всего, не лук, а копьеметалку.

Азиатские фиксации мотива A37A есть у лепча и миньонг в Гималаях, у китайцев Хэнани, тувинцев, селенгинских бурят, монголов (дархаты, халха и монголы Внутренней Монголии), ойратов, алтайцев, а также у японцев на Кюсю и юго-западе Хонсю. В Америке противостояние солнца и кролика описано в текстах не только юте, но и других юто-ацтеков Большого Бассейна и сопредельной части южной Калифорнии. Это северные и южные

пайют, северные и западные шошони, госиюте, панаминт, чемеуэ-ви и кавайису¹⁰ [Powell 1971, pp. 227–229]. Превращение Кролика в животное в этих версиях не декларировано, но могло подразумеваться. Менее точные аналогии есть у тутутни, кутенэ, кёрдалден, нэ персэ, юрок, карок, мивок, явапай, тонкава, а в Южной Америке у харакмбет перуанской Монтаньи; еще более далекие у апинайе, каяпо и каража на Бразильском нагорье и у шипая и журуна в восточной Амазонии. При всех сюжетных различиях, речь неизменно идет о том, как некий персонаж или персонажи убивают или пытаются убить солнце, используя какие-то средства, а не просто ловят и хватают его.

Еще один характерный для Восточной Азии связанный с A37 мотив обозначен в нашем каталоге как A2A («От солнца исходит губительный жар»). Мир был или будет (почти) сожжен, когда несколько солнц существовали или появятся одновременно; либо губительный жар (или свет) некогда исходил от одного солнца. В Азии часто (хотя не всегда) этот мотив сцеплен с мотивом множества солнц (A2) или «Луна светила как солнце» (A2a1). Однако в Америке подобное сочетание замечено лишь в пяти случаях: у шаста северной Калифорнии, хикаке Гондураса, секая восточного Эквадора, куива Льяносов и харакмбет перуанской Монтаньи¹¹ [Gray 1996, pp. 24–26; Wilbert, Simoneau 1991, p. 59].

¹⁰ См.: *Clark E. E.* Indian legends from the Northern Rockies. Norman: University of Oklahoma Press, 1966. P. 180; *Curtis E.S.* The North American Indian. N.Y.; San Francisco; L.: Johnson Reprinting Corporation, 1976. Vol. 15. P. 143–147; *Laird C.* The Chemehuevis. Banning, California: Malki Museum Press, 1976. P. 152–154; *Lowie R.H.* Shoshonean tales... P. 25–29, 142–147, 198; *Lowie R.H.* The Northern Shoshone // *Anthropological papers of the American Museum of Natural History*. 1909. Vol. 2. Part 2. P. 252–253; *Smith A.M.* Ute tales. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992. P. 54–57; *Smith A.M.* Shoshonean tales. Salt Lake City: University of Utah Press, 1993. P. 21–22, 97–101, 167–178; *Steward J.H.* Myths of the Owens Valley Paiute // *University of California publications in American archaeology and ethnology*. 1936. Vol. 34. No. 5. P. 371–372; *Steward J.H.* Some Western Shoshoni myths // *Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology*, 1943. Bull. 136. No. 31. P. 277–281; *Zigmond M.L.* Kawaiisu Mythology. Socorro, New Mexico: Ballena Press, 1980. P. 155–156, 233–236.

¹¹ См.: *Chapman A.M.* Los hijos de la muerte. El universo mítico de los Tolupan-Jicaques (Honduras). México: Instituto Nacional de Antropología, 1982. P. 112–113; *Cieza de León P., de.* The Incas of Pedro de Cieza de León / Transl. by H. de Onis. Norman: University of Oklahoma Press, 1976. P. 116; *Cipolletti M.S.* Aipë Koka. La Palabra de los Antiguos. Tradición Oral Siona-Secoya. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1988. P. 65–68; *Galindo F.A.*

Миф шаста к азиатским особенно близок: девять братьев солнца испускали невыносимый жар, а девять братьев месяца – холод; всех их койот убил кремневым ножом. Одновременное появление не только нескольких солнц, но и нескольких лун (наш мотив А2с2) характерно только для неханьских народов юга Китая, Средней Индии и отчасти Тибета. Этот мотив отмечен у тибетцев Амдо, непальцев, черных тай Лаоса, тямов, кондов, различных групп мяо и мео в Китае, Вьетнаме и Таиланде¹² [Атгашев 2001, с. 106–107; Graham 1961, p. 84; Но 1967, p. 216; Symonds 2004, pp. 215–218]. Шаста – самый северный из языков хока. Обычно считается, что эти языки распространились на западе США раньше большинства других. Но перекинуть из Калифорнии мостик непосредственно в Юньнань невозможно. В мифе перуанских хакамбет мотивы испускающих жар солнц и стрельбы по ним тоже сочетаются, но сюжет меньше похож на наиболее типичные азиатские, поскольку солнца лишь два.

Необходимость исправить особенности древнего солнца или вообще избавиться от него и заменить новым в американских традициях бывает мотивирована не только губительным жаром

Mitos y leyendas de Huancavilca. Del archivo de Francisco A. Galindo // Antropológica, Pontífica Universidad Católica del Perú. 1990. Vol. 18 (8). P. 219; *Ortiz Rescaniere A.* Imperfecciones, demonios y héroes andinos // Antropológica, Pontífica Universidad Católica del Perú. 1987. Vol. 4 (4). P. 197; *Powell J.W.* Tribes of California. Washington: Government Printing Office, 1877. P. 250–251.

¹² См.: *Elwin V.* The Baiga... P. 332; *Kühn A.* Op. cit. P. 77; *Беннингсен А.П.* Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Беннингсеном. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1912. С. 12–13; *Bourlet A.* Les Thay // *Anthropos*. 1907. Vol. 2(6). P. 924–925; *Никулин Н.И.* Ндо Тъы // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 206; *Elwin V.* Tribal Myths of Orissa. Bombay: Oxford University Press, 1954. P. 47–48; *Hatt G.* Asiatic Influences in American Folklore. København: Ejnar Munksgaard, 1949. P. 172–173; *Карпов В., Ткачев М.Н.* Сказки и легенды Вьетнама. М.: Гос. изд-во художественной лит-ры, 1958. С. 254–257; *Miller L.* South of the clouds. Tales from Yunnan. Seattle; L.: University of Washington Press, 1994. P. 78–84, 88–93; *Bender M., Dan J., Xueliang M.* Butterfly mother. Miao (Hmong) Creation Epics from Guizhou, China / Transl. by M. Bender; based on a version compiled by J. Dan, Ma Xueliang. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Co., 2006. P. 49–70; *Dessaint W., Ngwâma A.* Au sud des nuages: Mythes et contes recueillis oralement chez les montagnards lissou (tibéto-birmans). Paris: Gallimard, 1994. P. 154–156; *Maskarinec G.G.* Nepalese shaman oral texts. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998. P. 24–46, 78–84.

светила, но и любыми другими причинами. Создается впечатление, что в эпоху заселения Нового Света мотивы А2А («От солнца исходит губительный жар»), А37 («Солнце подвергается вооруженному нападению») и А2 («Несколько солнц») на азиатской прародине американских индейцев были известны, но устойчиво друг с другом не сочетались. Именно поэтому в Новом Свете они большей частью остались самостоятельными. В рамках единой фабулы, характерной для фольклора и мифологии Китая и сопредельных областей, эти мотивы соединились лишь после того, как заселение Америки в основном завершилось, иначе говоря, в голоцене.

Солнце отказывается от брака

В западной половине Евразии мотив светивших в прошлом двух или более солнц, посылавших на землю губительный жар, зафиксирован у русских востока Смоленской губернии¹³ [Белова, Кабакова 2014, с. 78–79], грузин¹⁴ и башкир¹⁵. Эти варианты выглядят как случайные брызги, вылетевшие из восточноазиатского водоема. Иное дело варианты, сходные по смыслу с характерными для семангов, некоторых австронезийцев и народов Средней Индии, согласно которым луна, обеспокоенная возможностью появления множества солнц, провоцирует нынешнее солнце уничтожить своих детей (рис. 5). На Балканах этот мотив популярен, но спроецирован в будущее. Если солнце женится, то родившиеся от брака новые солнца сожгут мир. Такая перспектива заставляет солнце отменить свадьбу (мотив А2с1), хотя советчика, вспомнившего об угрозе, солнце нередко наказывает так же, как и доносчика, сообщившего стрелку, где оно прячется (вспомним резюме мифа из Хэнани в начале статьи).

Данная тема весьма распространена в болгарском и македонском, в меньшей степени в сербском фольклоре. В традициях юга Балкан она присутствовала как минимум с эпохи античности¹⁶.

¹³ См.: *Ивановский А.А.* Дьявол – творец солнца и луны // Этнографическое обозрение. 1891. Год 9. № 3. С. 239–240.

¹⁴ См.: *Вирсаладзе Е.Б.* Грузинские народные предания и легенды. М.: Наука, 1973. С. 47–48.

¹⁵ См.: *Бараг Л.Г.* Башкирское народное творчество. Т. 2: Предания и легенды / Сост., авт. вступ. статьи, коммент. Ф.А. Надршина; отв. ред. тома Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. С. 31.

¹⁶ См.: *Гаспаров М.Л.* Федр, Бабрий: Басни. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 273, 358; *Perry B.E.* Aesopica. Vol. 1. Greek and Latin texts. Urbana: University of Illinois Press, 1952. No. 314.

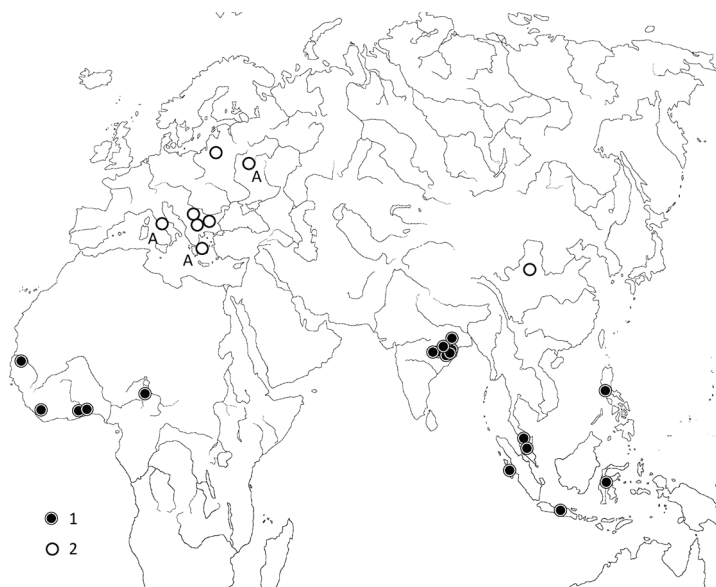


Рис. 5. 1. Мотив A41, «Солнце съедает своих детей».
2. Мотив A2c1, «Солнце отказывается от брака»

От греков этот мотив попал к латинянам¹⁷ и в конечном счете оказался даже в русском «Езопе» [Тарковский, Тарковская 2005, с. 418]. Невестой солнца на Балканах бывают разные персонажи, в том числе и луна, а свои возражения против готовящейся свадьбы выдвигает либо лягушка/жаба (в античных традициях), либо еж (у болгар, сербов и македонцев). Встречаются и другие персонажи, но еж – чаще всего. В роли спасающего мир мудреца (наш мотив C31) еж известен от Забайкалья до Балкан, а также в Среднем Поволжье и у балтов, что позволяет связывать распространение этого образа с тюрко-монгольскими миграциями по Великой Степи. Ранее роль мудрых советчиков, похоже, исполняли именно лягушки. Их мы и находим в литовском варианте сюжета¹⁸. Надо полагать, что к балтам такой вариант попал либо в древности, либо через восходящую к античности письменную традицию. В Восточных Гималаях в мифах лепча, миньонг и панги именно лягушка или жаба препятствует тому, чтобы на небе оказалось несколько солнц. Это еще одна ниточка, связывающая Балканы с индо-гималайским регионом.

¹⁷ См.: Гаспаров М.Л. Указ. соч. С. 10.

¹⁸ См.: Лёбите А. Королева Лебедь: литовские народные сказки. Вильнюс: Vaga, 1965. С. 400.

Если у мунда или семангов история конфликта солнца с луной по поводу их детей является одним из важнейших космогонических мифов, то для Древней Греции это периферийный сюжет, Гесиодом или Аполлодором не санкционированный. С чем-то подобным мы сталкивались в связи с мотивом B2f1 («Похороненный в голове»; также B2f2, «Носит непохороненный труп»). В обоих случаях эзоповская традиция опирается на индийские параллели. В отношении отмененной свадьбы солнца подобные аналогии идут по двум направлениям. Помимо мотива опасности множества солнц для земных обитателей, мотив отмененной «космической свадьбы» (C35) в Южной Азии есть и в другом варианте. У миньонг Аруначал-Прадеша земля и небо вступают в брак, и богам, чтобы не быть раздавленными, приходится отодвинуть небо на нынешнюю высоту¹⁹. Похожий сюжет зафиксирован в Средней Индии у гондов, пардхан и байга, но в этих традициях космический брак предотвращен вовремя, причем в одном из вариантов земля получила вместо неба (облака) менее статусного супруга – медведя²⁰. Образ Пелея как заместителя Зевса в браке с Фетидой напрашивается.

Будь подобные тексты обнаружены в древних источниках или хотя бы в позднем индоарийском фольклоре Южной Азии, параллели с Грецией было бы логично отнести к той же эпохе, что и другие эксклюзивные индийско-греческие схождения, иначе говоря, ко времени, когда предки индо-иранцев и греков жили поблизости друг от друга в причерноморских или волгоуральских степях. Однако они зафиксированы либо у тибето-бирманцев северо-востока, либо у дравидов и мунда Средней Индии.

Рискуя окончательно запутать картину, отметим еще два обстоятельства.

Во-первых, история отмененной космической свадьбы, вследствие которой обитатели земли оказались бы раздавлены между землей и небом, известна на Мадагаскаре²¹. Языковые предки мальгашей происходят с Борнео, а дравиды Средней Индии и тем более тибето-бирманцы не были вовлечены в плавания по Индийскому океану, поэтому непонятно, как индийский сюжет попал на

¹⁹ См.: *Elwin V. Myths of the North-East frontier of India*. Calcutta: North-East Frontier Agency, 1958. P. 48–50.

²⁰ См.: *Elwin V. Folk-tales of Mahakoshal*. L.: Oxford University Press, 1944. P. 460; *Idem. Myths of Middle India*. Madras: Oxford University Press, 1949. P. 87–88, 105, 207.

²¹ См.: *Haring L. Malagasy tale index*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1982. P. 163. См. также: [Molet 1979, pp. 32–33].

Мадагаскар. Во-вторых, поразительно сходный с македонскими текст записан на юго-западе Шэньси²²:

Когда мужчина-солнце собрался жениться, петух стал клевать песок: если у солнца родятся дети, другой еды не останется. Звери отказались искать солнцу жену, а оно рассердилось и скрылось в море. Прибегая к уловкам, петуху удалось его выманить.

Хотя у македонцев, как и у болгар, в роли предвидящего последнего мудреца чаще всего выступает еж, петух в этом качестве тоже присутствует. Но когда и через чье посредство жители Шэньси и Балкан могли войти друг с другом в контакт?

Выманивание солнца и последнее солнце

Эпизоду выманивания спрятавшегося или спрятанного солнца соответствует наш мотив С18. Чтобы вернуть или впервые добыть свет и тепло, внимание персонажа-солнца привлекают или отвлекают странным поведением, исполнением песен, музыкой, танцами, необычными подарками, предложением секса, пищи и алкоголя. Этот мотив характерен для Восточных Гималаев и индийского северо-востока (лепча, абор, паси, тагин, мейтеи, кхаси), но он есть также в Древней Японии, на северо-востоке Азии (чукчи, коряки, керекы), в Северной, Центральной и Южной Америке и даже (один случай) в Западной Африке. При вероятной исторической связи соответствующих традиций на внутрорегиональном уровне, на межрегиональном она сомнительна – фиксаций мало, а разбросаны они по всему миру.

В Азии выманивание спрятавшегося солнца обычно встречается в текстах, включающих мотив истребления лишних солнц. В отличие от мотива С18, мотив А2b1 («Последнее солнце») занимает большой, но компактный ареал (рис. 6). Он включает северо-восток Индии, север Бирмы и Индокитая, южные и центральные провинции Китая (но не Синьцзян и не приморскую часть страны) и, наконец, Монголию и Южную Сибирь. В частности, он есть у лепча, мишми, миньонг, паси, качинов, мейтеи, мундари, друнг, буланг, лису, лоло, лоло, хани, мео северного Вьетнама, мяо, у халха-монголов, ойратов, дархатов, селенгинских бурят, тувинцев, алтайцев, у китайцев провинций Ганьсу, Шаньси, Хэбэй, Хэнань и Сычуань, а также в древних и средневековых источниках²³ [Graham 1961,

²² См.: Elwin V. Folk-tales of Mahakoshal... P. 12.

²³ См.: Kühn A. Op. cit. P. 77; Капнов В., Ткачев М.Н. Указ. соч. С. 254–257; Bourlet A. Op. cit. P. 154–156; Hatt G. Op. cit. P. 77; Miller L. Op. cit. P. 61–62, 85–93; Elwin V. Myths of the North-East frontier of India... P. 46–50, 53–54;

p. 84; Но 1967, p. 216; Белова, Кабакова 2014, с. 215–218; Blackburn 2008, p. 155; Singh 1985, pp. 174–176; Неклюдов 2019, с. 129–136, 467–501; Nassen-Bayer, Stuart 1992, p. 330]. Круг перечисленных

Stocks C.B.. de. Folk-lore and customs of the Lap-chas of Sikhim // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. 1925. Vol. 21. P. 363–365; *Gilhodes P.C. Mythologie et religion des Katchins (Birmanie)* // Anthropos. 1908. Vol. 3 (4). P. 691–693; *Hodson T.C. The Meitheis*. L.: Davit Nutt, 1908. P. 125–129; *The seventh sun. A tribal tale from Odisha, India*. S.l.: Pratham Books, 2014. P. 1–11; *Юань Кэ. Мифы Древнего Китая*. 2-е изд., испр. и доп. / Пер. с кит. Е.И. Лубо-Лесниченко, Е.В. Пузицкого, В.Ф. Сорокина; отв. ред. Б.Л. Рифтин. М.: Наука, 1987. С. 139–148; *Zhongguo minjian gushi jicheng. Shanxi juan* [Антология народных сказок Китая. Шаньси] / Ed. by Zhou Yang. Beijing: Zhongguo zhongxin, 1999. P. 28, 31–33; *Zhongguo minjian gushi jicheng. Gansu juan* [Антология народных сказок Китая. Провинция Ганьсун] / Ed. by Zhou Yang. Beijing: Zhongguo wenlian, 2001. P. 16; *Zhongguo minjian gushi jicheng. Sichuan juan* [Антология народных сказок Китая. Провинция Сычуань] / Ed. by Zhou Yang. Pt. 1. Beijing, Zhongguo zhongxin, 1998. P. 33–34; *Zhōngguó mǐnjān gùshì quánshū. Húběi, Fǔníng juǎn* [Антология народных сказок Китая. Провинция Хэбэй, район Фунин] / Ed. by Bai Gengsheng. Beijing: Zhìshì chǎnquán chūbǎn shè, 2007. P. 73–74; *Тушков А. Чудесный мастер*. Вып. 1: Китайские рассказы, сказки, басни, притчи, пословицы, загадки. Чита: Читинское кн. изд-во, 1954. С. 50–51; *Wilhelm R. Chinesische Volksmärchen* / Übersetzt und eingeleitet von R. Wilhelm. Jena: Diederichs, 1921. S. 35–37; *Graham D.C. Songs and stories of the Ch'uan Miao*. Washington D.C.: Smithsonian Institution, 1954; P. 172–173; *Lemoine J. L'Initiation du mort chez les Hmong. II. Les thèmes* // L'Homme, 1972, Vol. 12 (2). P. 88–89; *Имс Р.Ф. Мiao: Историко-этнографический очерк*. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 107; *Лин Лин, Устин П. Глаза дракона: Легенды и сказки народов Китая*. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1959. С. 17–19; Монгольская экспедиция, архив центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, зап. 8.20.2006; *Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии: Результаты путешествия, исполненного в 1879 г. по поручению Императорского Русского географического общества*. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1883. С. 179; *Потанин Г.Н. Круговое движение ночного неба и грозное явление в монгольских преданиях, иконописи и пластике* // Записки Семипалатинского подотдела Западно-сибирского отдела Русского географического общества. 1919. Вып. 13. С. 17; *Скородумова Л.Г. Сказки и мифы Монголии* / Пер. Л.Г. Скородумовой. Улаанбаатар: Монсудар, 2003. С. 28–30; *Смолев Я.С. Бурятская легенда о тарбагане, записанная Я.С. Смолевым* // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отд-ния Приамурского отдела Императорского русского географического общества. Иркутск: Тип. газеты «Восточное обозрение». 1902. Т. 3. Вып. 1. С. 101–103.



Рис. 6. Мотив A2b1, «Последнее солнце»

традиций и образует, в сущности, территориальное ядро сюжета, в котором соединены все рассматриваемые мотивы: множество солнц, грозящих сжечь землю, стрельба по солнцам из лука, наказание стрелка, превращенного в небольшое водное или земляное животное, спрятавшееся последнее солнце, которое удастся выманить. Кроме мотива последнего солнца, все остальные известны и на других территориях, но там они не сцеплены систематически между собой. В то же время территориально далекие (вплоть до Америки) аналогии для некоторых из этих мотивов заставляют предполагать их палеолитический возраст.

Мотив солнца, вынужденного отказаться от права иметь детей, в этот комплекс не входит. У него совсем другие связи, тянущиеся в Африку, а не в Америку. На этом фоне вариант из Шэньси выглядит особенно необычно.

С одной стороны, он вполне вписывается в региональный контекст – в том числе и благодаря роли петуха, на крик которого солнце выходит (мотив C18A). Этот мотив характерен для Юньнани, где, вполне вероятно, находился центр domestikации кур, и далее для Восточной Азии и индийского северо-востока (кхаси, ангами, нокте, миньонг, мейтеи, качины, друнг, буланг, мундари, бондо, гадаба, бунун, китайцев Шаньси, чуань мяо, мео Таиланда, хани, лаху, лису). Через Индию, явно вместе с домашними курами,

«солнечный петух» проник в Европу (Верхняя Бретань, Пикардия, Вестфалия, македонцы, сербы) и Африку (исанзу, сукума, лулуа, куба, лала, коно, дан) [Березкин 2021б]. Его присутствие в ранних японских письменных памятниках и на Тайване (бунун), но не в Корее – довод в пользу континентального влияния на формирование ранней японской традиции через австронезийское посредство [Березкин 2020].

С другой стороны, в связи с историей детей солнца (погубленных им или могущих родиться в будущем) вариант из Шэньси для Восточной Азии уникален и близок именно балканским, а не индийским и индонезийским, причем балканский сюжет, как уже было сказано, существовал как минимум в I тыс. до н. э. Создается впечатление, что важнейший элемент этой головоломки у нас отсутствует. Удивляться не приходится. Если эгейская, египетская и переднеазиатская мифология до какой-то степени известны по древним текстам, а китайская и индийская еще и по хорошо сохранившимся традициям десятков малых народов Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии, то ранняя мифология Ирана, запада Южной Азии, Средней Азии и Туркестана местами утрачена безвозвратно, а местами представлена лишь незначительными фрагментами.

Детство солнца и луны

Мы начали обзор с идентификации светил по признаку пола. Похоже, что данная характеристика в рассматриваемом комплексе мотивов роли не играет. Это вовсе не тривиальное наблюдение. Существуют региональные традиции, для которых характерен образ солнца как могучего мужчины, имеющего виды на женщин либо стремящегося погубить зятя. Есть и другие, в которых солнце и луна (или месяц) – это дети, чьи приключения и взросление составляют основу мифологического цикла. В рассмотренных же эпизодах азиатских мифов (но не мифов об истреблении солнцем своих детей) роль солнца довольно пассивна, а положение в возрастной и гендерной иерархии нечеткое.

Тем интереснее, что в пределах китайской сферы культурного взаимодействия наш мотив A20 («Детство солнца и луны») хорошо представлен, но при этом никак не пересекается с остальными рассмотренными мотивами и находит аналогии в иных, нежели они, ареалах Нового Света.

Одним из мотивов, встречающихся только на этой территории, является J18A («Мать съедена, дети бегут»). Людоедка (тигр) съедает женщину и проникает в ее дом. Дочери женщины (дочь и сын,

одна дочь) убегают, лезут на дерево или забираются по веревке на небо. Людоедка преследует их и гибнет. Подобные нарративы записаны у тибетцев Сиккима и Цинхая, качинов, корейцев, тибето-бирманцев Юньнани (лоло, лису, хани), дунсянов, монголов, саларов и японцев. С ними были знакомы китайцы в провинциях Ганьсу, Шаньси, Чжэцзян, Цзянсу, Аньхой, Фуцзянь, Гуандун, Шаньдун, Хунань, Сычуань, Гуанси, Хубэй, Гуйчжоу, Юньнань, а также в Маньчжурии²⁴. Перуанские варианты могли распространиться в XX в., будучи заимствованы от сельскохозяйственных рабочих, которых массами завозили в Перу из Китая [Berezkin 2014].

При очевидном сходстве всех версий, финал повествований различается. В китайских гибель людоедки растягивается на несколько эпизодов. Ее останки опасны, и нужны дополнительные усилия, чтобы их уничтожить. У этнических групп по периферии Китая многие повествования заканчиваются тем, что дети поднимаются на небо и превращаются в солнце и луну (и в звезду). Подобные варианты есть по крайней мере у хани (граница Юньнани, Вьетнама и Лаоса), бирманцев, качинов, тибетцев Цинхая, монголов Ордоса и корейцев. У японцев дети превращаются в звезды. В одном из вариантов лису девочка остается на луне. У саларов солнце и луна помогают сестрам подняться на небо.

Заключение

Нет сомнения, что многие связанные с образом солнца мифологические мотивы существовали в Восточной Азии намного раньше I тыс. до н. э., когда их впервые письменно зафиксировали. Известные нам древнекитайские мифы мало отличаются от тех, которые в Восточной Азии сохранились в народной среде до XX и даже до XXI в. Однако это не значит, что время их формирования следует относить к неопределенно далекому прошлому. Когда именно впервые появляются те или иные эпизоды и образы, определить невозможно. Но есть основания полагать, что того классического сюжета, который включает мотивы появления множества солнц, их истребления стрелком из лука и спасением последнего солнца, до начала голоцена в Китае не было. В противном случае подобный миф распространился бы шире, достигнув Америки или по крайней мере Восточной Сибири.

²⁴ См.: Eberhard W. Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1937. S. 19–23; а также многие другие источники.

Для истории конфликта солнца с луной, спровоцировавшей дневное светило уничтожить своих детей, вероятно намного более ранняя датировка, на что указывают два обстоятельства. Во-первых, это западноафриканские параллели азиатским текстам. Во-вторых, данные о миграции генетических (но не языковых) предков мунда в Среднюю Индию с ушедшего под воду субконтинента Сунда. Этот факт коррелирует с данными сравнительной мифологии касательно близости традиций Средней Индии, Малайзии, Индонезии и Филиппин. Мог ли подобный сюжет стать триггером появления в Восточной Азии образа сжигающих землю солнц? Наверно да, хотя доказать это трудно.

Сопоставление сюжетов и их ареалов распространения приводит нас к твердому убеждению, что мифология не развивается от пресловутых «архетипов» к разнообразию вариантов. Ситуация скорее обратная. На основе множества вариантов, представленных на небольших территориях, формируются наиболее типичные, то есть чаще всего встречающиеся и шире представленные. Это происходит по мере роста демографической плотности и соответственно частоты контактов между представителями разных традиций, иначе говоря, по мере формирования обширных сфер культурного взаимодействия. При этом варианты, которые с другими не согласовываются, тоже могут существовать. С некоторым риском что-то похожее допустимо предполагать для объяснения языковых процессов, когда по мере погружения во все более ранние эпохи становится трудно отличить генетическое родство между семьями от древних заимствований, при том что наличие некоторых явлений, характерных для крупных регионов, сомнений не вызывает.

И наконец, о параллелях между Балканами, Южной Азией и Шэньси. На основе известных фактов им вряд ли удастся найти объяснение. Следует учитывать, что текст из Шэньси мог и не оказаться в многотомном собрании китайского фольклора и что подготовившие это издание специалисты, скорее всего, не понимали значение попавшего к ним материала. Мы не знаем, какие еще сокровища хранятся в китайских архивах, и даже не имеем доступа к ряду академических публикаций. Специалистов же уровня Б.Л. Рифтина с нами нет.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00232 («Мотивы и сюжеты древневосточных письменных памятников в сравнительно-исторической перспективе»). Благодарю С.Ю. Неклюдова за любезное приглашение опубликовать статью в номере журнала, посвященном Б.Л. Рифтину, а также за важные замечания и Е.Н. Дувакина, подсказавшего некоторые источники по теме статьи.

Исследование было бы невозможно без А.С. Крамсковой и А.Э. Терехова, переведивших китайские тексты в ходе работы по гранту РФФ № 18-18 00361. Поскольку полная библиография к статье превышает объем основного текста, ссылки на источники даны лишь в избранных случаях. В частности, они приведены, если определения соответствующих мотивов были недавно изменены либо мотивы выделены уже после размещения в Интернете последней версии Каталога фольклора и мифологии мира (<https://www.areasofmyths.com/>, <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>; я признателен Е.В. Коровиной, занимающейся этой работой). Остальные ссылки следует искать в каталоге согласно указанным в статье номерам мотивов.

Acknowledgements

The research was carried out with the support of the Russian Science Foundation grant No. 21-18-00232, titled “Motifs and Themes of Ancient East Written Monuments in a Comparative-Historical Perspective.” I would like to express my gratitude to S.Yu. Neklyudov for the kind invitation to publish this article in an issue dedicated to B.L. Riftin, as well as for valuable comments. I also thank E.N. Duvakin for providing some sources related to the topic of the article. This research would have been impossible without the contributions of A.S. Kramskova and A.E. Terekhov, who translated Chinese texts during the course of the RSF grant No. 18-18-00361. Since the complete bibliography for the article exceeds the main text’s volume, references to sources are provided only in selected cases. Specifically, they are included if the definitions of corresponding motifs were recently updated or if the motifs were identified after the last version of the Catalog of Folklore and Mythology of the World was published online (<https://www.areasofmyths.com/>, <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>; I am grateful to E.V. Korovina for her work in this regard). Other references should be located in the catalog according to the motif numbers indicated in the article.

Литература

- Арсеньев 1995 – *Арсеньев В.К.* Из научного наследия В.К. Арсеньева // Краеведческий бюллетень общества изучения Сахалина и Курильских островов. 1995. № 3. С. 163–182.
- Атгашев 2001 – *Атгашев В.Р.* Мифология По Нагар и сотворение мира у тямов Вьетнама // Маклаевские чтения (1998–2000): краткое содержание докладов: Австралия, Океания, Юго-Восточная Азия: народы, культура, история. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2001. С. 106–107.
- Белова, Кабакова 2014 – *Белова О.В., Кабакова Г.И.* У истоков мира: русские этимологические сказки и легенды. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2014. 527 с.

- Березкин 2011 – *Березкин Ю.Е.* Четыре фольклорных мотива из трех эпох в истории Индонезии и Филиппин // *Pilipinas muna! Филиппины прежде всего! Сборник статей к 80-летию Геннадия Евгеньевича Рачкова.* СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 138–174.
- Березкин 2019 – *Березкин Ю.Е.* Последовательность переноса мифологических мотивов в Америку // *Этнография.* 2019. № 3 (5). С. 8–25.
- Березкин 2020 – *Березкин Ю.Е.* Ареальные связи древней японской мифологии // *Этнографическое обозрение.* 2020. № 1. С. 23–33.
- Березкин 2021a – *Березкин Ю.Е.* Африканское наследие в мифологии // *Антропологический форум.* 2021. № 48. С. 91–114.
- Березкин 2021b – *Березкин Ю.Е.* Звездная курица – солнечный петух: трансевразийские связи в области мифологии // *Венок из даров дружбы: Сборник научных статей в честь Маргариты Федоровны Альбедиль.* СПб.: Петербургское востоковедение, 2021. С. 26–44.
- Березкин 2022 – *Березкин Ю.Е.* Культурный континуум бореальной зоны Евразии и восточносибирский клин (по данным сравнительной мифологии и палеогенетики) // *Археология, этнография и антропология Евразии.* 2022. Т. 50. № 2. С. 28–40.
- Васильков 2022 – *Васильков Я.В.* Индийское наследие в мифологии и фольклоре европейских *рома* (цыган) // *Индоевропейское языкознание и классическая филология: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского.* СПб.: ИЛИ РАН, 2022. С. 162–174.
- Неклюдов 2019 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. М.: Индрик, 2019. 520 с.
- Тарковский, Тарковская 2005 – *Тарковский Р.Б., Тарковская Л.Р.* Эзоп на Руси: Век XVII: Исследования. Тексты. Комментарии. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. 546 с.
- Berezkin 2014 – *Berezkin Yu.* Children pursued by an ogre. Western and Eastern Eurasian borrowings in the 20th century Quechua narratives // *Latin American Indian Literatures Journal.* 2014. Vol. 30 (2). P. 185–215.
- Blackburn 2008 – *Blackburn S.* Himalayan tribal tales. Oral tradition and culture in the Apatani Valley. Leiden, Boston: Brill's Tibetan Studies Library, 2008. 281 p.
- Donohue M., Denham 2010 – *Donohue M., Denham T.* Farming and language in island Southeast Asia // *Current Anthropology.* 2010. Vol. 51 (2). P. 223–256.
- Graham 1961 – *Graham D.C.* Folk religion in Southwest China. Washington D.C.: Smithsonian Institution, 1961. 246 p.
- Gray 1996 – *Gray A.* The Arakmbut. Mythology, spirituality, and history in an Amazonian community. Providence; Oxford: Berghahn Books, 1996. 312 p.
- Ho 1967 – *Ho T.* A comparative study of myths and legends of Formosan aborigines. Taipei: The Orient Cultural Center, 1967. 389 p.

- Kim, Li, Kalsi et al. 2023 – *Kim H.L., Li T., Kalsi N.* et al. Prehistoric human migration between Sundaland and South Asia was driven by sea-level rise // *Communications Biology*. 2023. Vol. 6. Article 150. URL: <https://www.nature.com/articles/s42003-023-04510-0> (дата обращения 25 мая 2023).
- Molet 1979 – *Molet L.* La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina. T. 1. Paris: Éditions l'Harmattan, 1979. 440 p.
- Nassen-Bayer, Stuart 1992 – *Nassen-Bayer* {инициалов нет!}, *Stuart K.* Mongol creation stories: man, Mongol tribes, the natural world, and Mongol deities // *Asian Folklore Studies*. 1992. Vol. 51 (2). P. 323–334.
- Powell 1971 – *Powell J.W.* Anthropology of the Numa. Washington: Smithsonian Institution Press, 1971. 307 p.
- Rahmann 1955 – *Rahmann R.* Quarrels and enmity between the Sun and the Moon. A contribution to the mythologies of the Philippines, India, and the Malay Peninsula // *Folklore Studies*. 1955. Vol. 14. P. 202–214.
- Singh 1985 – *Singh H.B.* A study of Manipuri (Meitei) folklore. Ph.D. Thesis, Gauhati: Gauhati University, 1985. 463 p.
- Symonds 2004 – *Symonds P.V.* Calling in the soul. Gender and the cycle of life in a Hmong village. Seattle; L.: University of Washington Press, 2004. 326 p.
- Urban 2010 – *Urban M.* 'Sun' = 'Eye of the Day'. A linguistic pattern of Southeast Asia and Oceania // *Oceanic Linguistics*. 2010. Vol. 49 (2). P. 568–594.
- Wilbert, Simoneau 1991 – *Wilbert J., Simoneau K.* Folk literature of the Cuiva Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California. 1991, 348 p. (UCLA Latin American Studies; vol. 78)

References

- Arsen'ev, V.K. (1995), "From the scientific heritage of V.K. Arsenyev" // *Kraevedcheskii byulleten' obshchestva izucheniya Sakhalina i Kuril'skikh ostrovov* [Local History Bulletin of the Society for the Study of Sakhalin and the Kuril Islands], no. 3, pp. 163–182.
- Atgashev, V.R. (2001), "Mythology by Nagar and the creation of the world by the Tyams of Vietnam", in *Maklaevskie chteniya (1998–2000): kratkoe sodержание dokladov: Avstraliya, Okeaniya, Yugo-Vostochnaya Aziya: narody, kul'tura, istoriya* [Maklaev Readings (1998–2000): summary of reports: Australia, Oceania, Southeast Asia: peoples, culture, history], Muzei antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN, saint Petersburg, Russia, pp. 106–107.
- Belova, O.V. and Kabakova, G.I. (2014), *U istokov mira: russkie etnologicheskie skazki i legendy* [At the origins of the World. Russian etiological tales and legends], Institut slavyanovedeniya RAN, Moscow, Russia.

- Berezkin, Yu.E. (2011), "Four folklore motifs from three eras in the history of Indonesia and the Philippines", in *Pilipinas muna! Filippiny prezhde vsego! Sbornik statei k 80-letiyu Gennadiya Evgen'evicha Rachkova* [Pilipinas muna! Philippines first of all! Collection of articles dedicated to the 80th anniversary of Gennady Rachkov], MAE RAN, Russia, pp. 138–174.
- Berezkin, Yu.E. (2019), "The succession of the spread of mythological motifs into America", *Etnografya*, vol. 5, no. 3, pp. 8–25.
- Berezkin, Yu.E. (2020), "Areal connections of Ancient Japanese mythology", *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 1, pp. 23–33.
- Berezkin, Yu.E. (2021), "African heritage in mythology", *Antropologicheskii forum*, no. 48, pp. 91–114.
- Berezkin, Yu.E. (2021), "The Star Chicken – the Solar Rooster. Trans-Eurasian connections in the field of mythology", in *Venok iz darov družby: Sbornik nauchnykh statei v chest' Margarity Fedorovny Al'bedil'* [A wreath of friendship gifts: A collection of scientific articles in honor of Margarita Fedorovna Albedil], Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia, pp. 26–44.
- Berezkin, Yu.E. (2022), "The cultural continuum of the Eurasian boreal zone and the Eastern Siberian wedge (based on comparative mythology and paleogenetics)", *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, vol. 50, no. 2, pp. 28–40.
- Neklyudov, S.Yu. (2019), *Fol'klorny landscape Mongolii: mif i obryad* [Folklore landscape of Mongolia. Myth and ritual], Indrik, Moscow.
- Tarkovskii, R.B. and Tarkovskaya, L.R. (2005), *Ezop na Rusi: Vek XVII: Issledovaniya. Teksty. Kommentarii* [Aesop in Russia. The 17th century: Research. Texts. Comments], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg.
- Berezkin, Yu. (2014), "Children pursued by an ogre. Western and Eastern Eurasian borrowings in the 20th century Quechua narratives", *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 30, no. 2, pp. 185–215.
- Blackburn, S. (2008), *Himalayan tribal tales. Oral tradition and culture in the Apatani Valley*, Brill's Tibetan Studies Library, Leiden, Netherlands, Boston, USA.
- Donohue, M. and Denham, T. (2010), "Farming and language in island Southeast Asia", *Current Anthropology*, vol. 51, no. 2, pp. 223–256.
- Graham, D.C. (1961), *Folk religion in Southwest China*, Smithsonian Institution, Washington D.C., USA.
- Gray, A. (196), *The Arakmbut. Mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*, Berghahn Books, Providence, USA, Oxford, UK.
- Ho, T. (1967), *A comparative study of myths and legends of Formosan aborigines*, The Orient Cultural Center, Taipei, Taiwan.
- Kim, H.L., Li, T., Kalsi N. et al. (2023), "Prehistoric human migration between Sundaland and South Asia was driven by sea-level rise", *Communications Biology*, vol. 6, article 150, available at: <https://www.nature.com/articles/s42003-023-04510-0> (Accessed 25 May 2023).

- Molet, L. (1979), *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina*, t. 1, Éditions l'Harmattan, Paris France.
- Nassen-Bayer and Stuart, K. (1992), "Mongol creation stories: man, Mongol tribes, the natural world, and Mongol deities", *Asian Folklore Studies*, vol. 51, no. 2, pp. 323–334.
- Powell, J.W. (1971), *Anthropology of the Numa*, Smithsonian Institution Press, Washington, USA.
- Rahmann, R. (1955), "Quarrels and enmity between the Sun and the Moon. A contribution to the mythologies of the Philippines, India, and the Malay Peninsula", *Folklore Studies*, vol. 14, pp. 202–214.
- Singh, H.B. (1985), *A study of Manipuri (Meitei) folklore*, Ph.D. Thesis, Gauhati University, Gauhati, India.
- Symonds, P.V. (2004), *Calling in the soul. Gender and the cycle of life in a Hmong village*, University of Washington Press, Seattle, USA, London, UK.
- Urban, M. (2010), " 'Sun' = 'Eye of the Day'. A linguistic pattern of Southeast Asia and Oceania", *Oceanic Linguistics*, vol. 49, no. 2, pp. 568–594.
- Vasil'kov, Ya.V. (2022), "Indian heritage in the mythology and folklore of European Roma (Gypsies)", in *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya: Materialy chtenii, posvyashchennykh pamyati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo* [Indo-European linguistics and Classical philology. Proceedings of readings dedicated to the memory of Professor Joseph Moiseevich Tronsky], ILI RAN, Saint Petersburg, Russia, pp. 162–174.
- Wilbert, J. and Simoneau, K. (1991), *Folk literature of the Cuiva Indians*, UCLA Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles, USA. (UCLA Latin American Studies; vol. 78)

Информация об авторе

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

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

Information about the author

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

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

УДК 398 (=945.32)

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-80-92

От событий языка к языку событий

Анатолий В. Панюков

Коми научный центр Уральского отделения РАН,

Сыктывкар, Россия; arankomisc@mail.ru

Аннотация. В статье представлена предыстория появления авторской концепции самосборки сюжета. Близость языка демонологических рассказов к разговорному языку требует особого внимания к тексту, к его языковой семантике. Обоснованный автором лингвосемантический подход к анализу текстов продемонстрирован на примере концепта *водить воду*, широко представленного в мифологических рассказах. Было обнаружено множество предикативных соединений, реализующих смысловые переходы между двумя лексико-семантическими гнездами. Показано, что анализируемые нарративы построены на актуализации внутриязыковых, потенциальных предикаций («события языка») в предикативные синтагмы – мифологические мотивы («язык событий»). Поиск ответа на вопрос, как возникающие в языке взаимодействия между разными уровнями языковой системы (внутриязыковые предикации между вторичными и первичными значениями слов, между буквальными и метафорическими значениями идиоматических выражений и т. п.) преобразуются в текстостроительные конструкторы, привел к появлению концепции самосборки сюжета.

Ключевые слова: демонологический нарратив, сюжет, мотив, структура, поэтика текста, языковая предикация, самосборка

Для цитирования: Панюков А.В. От событий языка к языку событий // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 4. С. 80–92. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-80-92

From language events to event language

Anatoly V. Panyukov

*Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
Syktyvkar, Russia, apankomisc@mail.ru*

Abstract. The article presents the background of the author's concept of self-assembly of the plot. The proximity of the language of demonological stories to the spoken language requires special attention to the text, to its linguistic semantics. The linguosemantic approach to the analysis of texts, which was justified by the author, is demonstrated by the example of the concept of "to lead the water", widely represented in mythological stories. A lot of predicative compounds were found that implement semantic transitions between two lexico-semantic nests. It is shown that the analyzed narratives are based on the actualization of intra-linguistic, potential predications ("language events") into predicative syntagmas-mythological motifs ("language of events"). The search for an answer to the question of how interactions arising in the language between different levels of the language system (intra-language predications between secondary and primary meanings of words, between literal and metaphorical meanings of idiomatic expressions, etc.) are transformed into text-building constructs led to the emergence of the concept of self-assembly of the plot.

Keywords: demonological narrative, plot, motive, structure, poetics of text, linguistic predication, self-assembly

For citation: Panyukov, A.V. (2023), "From language events to event language", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 4, pp. 80–92, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-80-92

В данной статье мы хотели бы подвести некоторые итоги нашим размышлениям над вопросом: как рождаются фольклорные сюжеты? Введенный в свое время термин «поздний мифологический текст» по определению предполагал, что нужно выявить границу между архаичным и современным фольклорно-языковым сознанием. Для того чтобы говорить о роли так называемых поздних мифологических текстов в функционировании «поздней» фольклорно-языковой системы, необходимо реконструировать «порождающие» механизмы, соответствующие языковому сознанию носителей традиции. Так родилась первая концепция, построенная на осознании лингвокреативных возможностей самой языковой системы.

Вначале мы обратили внимание на то, что в демонологических сюжетах достаточно часто обыгрываются парадигматические

связи языковой системы: связи между метафорическим и буквальным значениями слов, идиом, фоносмысловые связи слов и т. д. Например, *голый* (не имеющий ничего, нищий) – *голый* (нагой): демон в образе огромного голого человека является перед пожаром, после которого осталось много «голых», потерявших в пожаре все имущество людей: «Парню молодому манило: нагой человек стоит, выше бани. Он стал отговариваться, он захохотал пошел. Вот перед пожаром ему поманило – голый мужик. Все голые остались, все голые. Это мама рассказывала» [Панюков 2006, с. 87]. Или пример реализации фразеологизма *напиться до поросячьего визга* с появлением домового в образе чмокающего поросячьего носа: «С моим дядькой так было. Лег он вместе с сыном спать. А сыну было лет десять. Сыну не спалось. Он открыл глаза и увидел как бы поросячий нос. И он так чмокает, как поросенок. И лезет к нему, а он к отцу под бок. И накрылся одеялом со страху. Потом дядька мой до поросячьего визгу напился. У него вытащили часы и зарплату. Потом моей тетке объяснили: это не к добру, когда видишь домового явно»¹.

В ходе размышления над такими фактами и возникла концепция «этимологической мифопоэтики», объясняющая механизм сюжетостроения. Мы представили ее на примере языкового концепта *водить воду* [Панюков 2004], достаточно широко реализованного в мифологических повествованиях, но никак не отраженного в исследованиях быличек. В русле идей о предикативной сущности языка речь может идти о внутриязыковых (виртуальных, потенциальных) предикациях, возникающих в ходе «осмысления» языком происходящих в нем процессов, имеющих «смысл», но не имеющих коммуникативной направленности. Наложение двух лексико-семантических гнезд с номинативами *водá* и *водá* порождает множество подобных предикативных «связок»: *водить воду* (перемещать воду) – *вóдить воду* (делать ее водяной, менять качество воды); *увóдить* (увести куда-либо) – *увóдить* (утопить, погрузить в воду); *идти за водóй* – *идти за водóй* и т. д. Любая из этих виртуальных предикаций («событий языка») может актуализироваться – стать актуальной коммуникативной синтагмой – мифологическим мотивом («языком событий») при возникновении подходящего контекста. В «обыденной» действительности используется только часть потенциальных возможностей языка, и подобные языковые предикативные «связки» жестко ограничены контекстом или выведены за пределы обыденности. Наиболее ярко это отражено в сюжетах с мотивом *идти за*

¹ Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овине, в избе и бане / Сост. К. Шумов, Н. Преженцева. Пермь: Янус, 1993. С. 57.

водбй. В силу соотнесенности с семей «движение» и двойственной семантики конструкта «идти за чем / кем» исходное *идти за водбй* ассоциативно всегда связано с *идти за вбдой*. Не случайно в русском разговорном языке бытовали две формы: *идти по воду* и *идти за водой*; последняя осмыслялась как «идти за уходящей водой» и была связана с мифологемой пути: «Бабка, короче одна (это еще было до революции дело), она пошла за водой, по воду, то есть: за водой-то далеко можно уйти. Они две бабки пошли...»². Далее по сюжету они попадают к озеру, в котором *водятся водяные*, которые пытаются их утопить – *уводить*. Мы обнаружили обширный список сюжетов, структуру которых можно выразить различными комбинациями таких предикативных «связок» (ранее мы их не очень удачно определяли как «сигнификативные схемы», противопоставляя денотативному, материальному миру). Приведем один из показательных примеров:

А после заката уж. Мы домой идем, а я частушки пою, девушкой – молода была. А за рекой так длинно, дли-и-инно, очень длинно так запело. И так запело, песни не знает, а даже заунывые берё. И еще пуще. А мама мне и говорит моя:

– Замолчи!

– Что тебе, жалко? Крещены песни поют, а ты жалеешь петь.

– Я говорю, замолчи.

– Ну, мама, вот уж я не знаю.

А никого ведь близко нет, никого, все дома, в деревне, за десять километров. А батюшко удит, покойный родитель. Я еще попела, мама у меня строго глазами мне:

– Я тебе говорю, что замолчи.

– Мама, а кто поет это?

– Замолчи.

– А, мама, скажи, кто поет?

– Я тебе говорю, замолчи.

Я забоялась. Там еще маленько попело. Я замолчала – и затихло.

Батюшко приходит:

– Где заводим сено?

А мама – та и говорит:

– Тут слышали байканьё, тут лешего водительство есть, тут, – говорит, – байканьё и плач ребячий слышали, тут жительство есть за рекой. Ну, ему нужна река, промежка.

Да я забоялась, на дороге стою, дак не смею, что леший унесё. И припустили. Да что делать...

² Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зинovieв. Новосибирск: Наука, 1987. С. 53.

Пришли, надо ночевать там. За водой идти – не смею и в хате оставаться не смею – леший унесет. И болей никого не видала, вот только слыхала³.

С точки зрения языка этот текст представляет собой цепь актуализированных предикативных синтагм, почти не подвергнувшихся художественному (авторскому) переосмыслению: *заводить заводную* песню («частушки») – *за водой* – *заводить заводную* («очень длинно так запело») – *водиться в воде* («батюшко удит») – *за водой заводить* («заводим сено») – *за водой* «лешего водительство» – *за водой водятся с ребенком* («байканье и плач ребячий слыхали») – *вода (река* – «промежка») – *идти за водой* («за водой идти – не смею») – *уводить за воду* («леший унесет»). Коммуникативным «аттрактором», вероятно, послужила коммуникативная ситуация «за водой – заводят».

Представленные в виде таких семантических комплексов мифологические тексты демонстрируют креативные моменты наррации: отталкиваясь от тех семантических ассоциаций, которые возникают в результате соотнесения языковых смыслов с коммуникативной реальностью, с контекстом, язык реализует свои внутриязыковые потенции, свои парадигматические возможности в виде определенных предикативных связок. Заложенные в этих языковых предикациях смыслы противопоставляются исходному речевому значению как «другая» реальность, которая, в соответствии с традицией, получает мифопоэтическое наполнение. Эти семантические «связки» («события языка») и могут быть определены как с о б ы т и е в концепции художественного текста Ю.М. Лотмана [Лотман 1970, с. 282], поскольку отражают необходимый для этого компонента событийного сюжета п е р е х о д ч е р е з с е м а н т и ч е с к у ю г р а н и ц у. При этом речь может идти как о границе мифологического / реального (что тоже сохраняется, поскольку одна часть соотносится с м и ф о л о г и ч е с к и м, другая – с р е а л ь н ы м), так и о переходе на другой языковой уровень.

Рассмотренное наложение *вода – водить* – всего лишь одна точка приложения креативных возможностей языковой системы, поскольку два плана интерпретации можно обнаружить на всех уровнях языка, будь то взаимосвязь первичных и вторичных, метафорических значений или переносного и буквального смыслов слова/словосочетания и т. д. Так, в русле предикационной концепции В.А. Курдюмова язык – не что иное, как совокупность подобных

³ Легенды. Предания. Бывальщины / Сост. Н.А. Криничная. М.: Современник, 1989. С. 184–185.

предикационных цепей, пронизывающих все его многомерное пространство [Курдюмов 1999], т. е. в идеале подобной актуализации могут быть подвергнуты все уровни языковой системы.

Дальнейшие размышления над вопросом, как выявленные предикативные «связки» разворачиваются в сюжет, привели нас к обоснованию концепции самосборки сюжета [Панюков 2013; Панюков 2016]. Для того чтобы представить логику движения наших рассуждений, остановимся на некоторых пунктах ранее проведенного анализа текста былички.

Лошадка у нас была. Стучал кто-то ночью долго в дому, нам спать не давал. Колотил и колотил всю ночь. Утром мама встала, помелом постучала, положила творогу в дырку и говорила: «Батюшко милостливый, какое ты нам горе принес? Какую беду принес?» Он еще три раза постукал. Федя поехал, лошадь помчалась аж по всему Соликамскому тракту, добежала до поленицы у завода и пала. А тут татары работали, побежали и давай стучать по ушам. Федька добежал, а лошадь уже мертвая была. Сдал он ее на мыло⁴.

Интерпретация 1. Быличка – актуализированная демонология. Мифологический рассказ имеет традиционную мотивировку: домовый предсказывает несчастье. При более внимательном разборе мы увидим, что этот элементарный с точки зрения поэтики сюжет в «Указателе сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах» оказывается разорванным на несколько мотивов: БІ 9б «Домовой предсказывает будущее: показывается или воеет перед несчастьем» – но здесь нет «стучит»; БІ 5г «Домовой ночью в доме: “шалит”»⁵. Кроме этого, сюжет осложнен еще и устойчивой семантической связью *стук – гроб – смерть* и не менее устойчивыми для современной демонологии представлениями о полтергейсте или *барабашке* (от слова *барабашить* – термин, принятый в нашей стране как обозначение полтергейстных явлений).

Таким образом, при сюжетно-тематическом подходе сюжет данной былички можно представить как «сложносочиненную» конструкцию из нескольких мифологических «заготовок»:

- 1) БІ 5г «Домовой ночью в доме: “шалит”»;
- 2) БІ 9 «Домовой предсказывает будущее»;

⁴ Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити... С. 64.

⁵ Айвазян С., Якимова О. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/ayvazan1.htm#8> (дата обращения 21 авг. 2023).

3) традиционные гадания на будущее с акустической семантикой *стук* – (*сколачивание гроба*) – *смерть*;

4) не менее устойчивые для современной демонологии представления о полтергейсте и/или о барабашке;

5) включенное в фабулу описание окказионального обряда «вызывания домового», в свою очередь, скомпонованного из обрядового угощения домового, мотивов диалога с домовым и стучащим духом – барабашкой.

Интерпретация 2. Лингвосемантический подход. Несмотря на то что анализ собственно содержания уже предполагает несколько вариантов «расшифровки» сюжета, лингвосемантический подход позволяет вычленивать из текста ту конкретную деталь, которая послужила ключом к реализации устойчивого мифологического мотива. Мы выделили два фрагмента: мифологический интекст (*кто-то стучал и не давал спать*) и его контекстуальный «двойник» (*татары «давай стучать по ушам» мертвой лошади*), которые в таком виде текстуально связаны между собой. На уровне логической структуры с у б ъ е к т – д е й с т в и е – о б ъ е к т они идентичны. На «языке» интекста контекст можно выразить так: *татары будят стуком спящую мертвым сном лошадь*; и наоборот – *мифологический персонаж (МП) стучит так, что «мертвого разбудит»*. Соответственно, буквальное значение идиом *стучать/бить в уши/по ушам* (сильный источник звука оказывает неприятное воздействие на слух человека) и *мертвого разбудить* (издавать такой назойливый звук, громкий шум, от которого нельзя не проснуться) и реализуется как истинный смысл мифологического события – последующего, «предсказанного» несчастья, когда татары *стали стучать по ушам*, чтобы поднять, *разбудить мертвую лошадь*.

Далее мы обнаруживаем еще один «ключ», поскольку именно в пермском диалекте русского языка (т. е. там, где была записана эта быличка) зафиксирован фразеологизм *татара (молотят) в голове*. Этот фразеологизм метафорически обозначает головокружение, головную боль, тяжесть: «Сёдни я ничё не скажу, у меня татару молотят в голове» [Сироткина 2007]. Для наших рассуждений важно, что эта метафора построена на том, что этноним *тата-ра* в русском языке имеет звукосемантическую связь с образами стука: *та-та-та*. Таким образом, перед нами открывается еще одна структурная связка между инициальной и финальной ситуациями: *домовой стучит* – *татара молотят в голове* – татары стучат по голове павшей лошади.

А далее приходит понимание, что эта связка «сработала», когда появился *барабашка* – в контексте «событий языка» – неологизм, включенный в систему существовавших лексико-семантических

отношений. Сообщение об «отечественном полтергейсте», облетевшее всю страну, было опубликовано в газете «Труд»⁶ за 5 октября 1988 г. Речь шла о невидимом духе, появившемся в одном из московских общежитий и названном *барабашкой*. Обнаружил он себя стуком. Девушки наладили с ним контакт, условившись, что один стук означает «да», а два стука – «нет». Встреча с этими девушками состоялась в новогоднем (1 января 1989 г.) выпуске передачи «Очевидное – невероятное»⁷, причем в ней принимал участие и невидимый *барабашка*. На этот раз стук *барабашки* слышали миллионы телезрителей. Этот выпуск передачи повторялся в телеэфире еще два раза, после чего публикации о феномене *барабашки* прошли волной по многим газетам. В дальнейшем *барабашка* исчез из поля зрения журналистов, однако само имя осталось за названием феномена, означающего наш, отечественный полтергейст. Анализируемый текст был опубликован в 1991 г., точную дату записи нам пока не удалось выяснить. О явных аналогиях с образом *барабашки* говорит и включенный в фабулу анализируемой былички окказиональный обряд «вызывания домового»: домового вызывают стуком, ставят угощение и спрашивают, тот, как и *барабашка*, отвечает стуком, подтверждая негативный смысл своего «предсказания».

Таким образом, не выходя за рамки «внутренних», языковых аттракций, то есть «событий языка», не связанных с «мифологическими мотивами» или мифологическими «ментальными матрицами», мы можем представить основу сюжета в виде тандема ассоциативных пар, создающих оппозицию мифологическое/реальное (табл. 1).

Таблица 1

<i>Мифологическое</i>	<i>Реальное</i>
татара молотят в голове	татары стучат по голове лошади
<i>та-та-ра</i> (стучать, барабанить)	<i>Татара</i>
МП <i>бьет по ушам/бьет в уши</i> так, что мертвого разбудит	Татары <i>бьют по ушам</i> лошади, пытаясь «разбудить» мертвую лошадь

⁶ См.: Квятковский О., Могила И. Разговор с невидимкой // Труд. 1988. 5 окт. С. 3.

⁷ См.: Очевидное – невероятное: О явлении «полтергейст» (1989). 2018. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eV3k0KYokXw&t=2367s> (дата обращения 5 сент. 2023).

Представленная в таком виде структура повествования зеркальна, только «зеркалом» оказывается не мифология, а сам язык. Две части структуры разворачиваются в нарративе как две составляющие традиционной картины мира, однако двуединство мифологического и реального вторично по отношению к комплементарности спонтанно возникших собственно языковых ассоциативно-смысловых аттракций, не имеющих отношения к мифологическим представлениям.

Концепция самосборки сюжета. Становится понятно, что язык, языковое сознание как конструктор, обеспечивающий механизмы языковой (речевой) деятельности, способно не только оперировать собственными «событиями» (здесь – внутрисистемной парадигматикой), но и складывать их в событийные связки. То есть наше языковое сознание нарративно по своему устройству и способно порождать «сюжеты». Все события языка системно пропускаются через определенную событийную матрицу, которую упрощенно можно выразить в виде трехчастной схемы: событие «до» – причинно-следственная связь – событие «после». Эта событийная матрица уже обладает определенной логической структурой, поскольку финальная субъектно-объектная триада (субъект S – действие A – объект O) формирует свое «зеркальное» (комплементарное) отображение – т. е. инициальная часть потенциально обладает подобной же субъектно-объектной «триадой», но зеркально противопоставленной ($S^{-1} - A^{-1} - O^{-1}$), как, собственно, начало и конец. Соответственно, возникают контуры некоего *а н т и с о б ы т и я с а н т и р о л я м и* (т. е. меной субъектно-объектных и качественно-количественных позиций) (табл. 2).

Таблица 2

<i>Антисобытие</i>	<i>Событие</i>
$S^{-1} - A^{-1} - O^{-1}$	$S - A - O$
? – ? – ?	? – гибель – лошадь
тема жизни	тема смерти

Упрощенно процесс сборки основной структуры можно выразить так. С о б ы т и е нарушает обыденность: неожиданная гибель лошади в дороге переживается (вероятно, неоднократно) и осмысливается нарратором, что вызывает состояние психофизиологического дискомфорта (головокружение, головную боль, тяжесть), соответствующее идиоме *татара молотят в голове*.

Далее возникает ассоциативная связка *татара – та-та-ра – стучать – барабанить – барабашка – домовый*, которая разворачивается в крупные ассоциативные блоки (ниже они обозначены угловыми скобками, курсивом отмечены метафорические сочетания в оппозиции прямым, буквальным значениям): <*татара в голове стучат* / татары стучат по голове> – <*стучать, бить в уши/ по ушам – будить мертвого* / стучать, бить по ушам – будить мертвую лошадь – татарин – лошадь> – <*бить по ушам/ бить в уши – барабанить* (бить в барабанные перепонки) – *та-та-ра* / стучать, барабанить – татара>. Именно они и заполняют пустующие позиции событийной матрицы.

Теперь вернемся к третьему необходимому для сюжета компоненту – причинно-следственной связи (ПСС) между инициальным (ИС) и финальным событиями (ФС). В данном тексте этот компонент достаточно легко вычленяется, поскольку обладает своим хронотопом (утром в доме) и своим набором «действующих лиц»: «Утром мама встала, помелом постучала, положила творогу в дырку и говорила: “Батюшко милостливый, какое ты нам горе принес? Какую беду принес?” Он еще три раза постукал».

На фоне основного мифологического события этот компонент может быть выделен как самостоятельный микросюжет. Но если попытаться спроецировать содержание этого микросюжета на ассоциативно-смысловые связи, порождающие «основную» структуру, то нетрудно заметить, что языковые ассоциации (предикации) те же самые, но здесь они «вывернуты» (негативны) и скомбинированы: *разбуженные стуком люди будят стуком стучавшего* домового, задают ему вопрос человеческим языком, на который тот утвердительно отвечает стуком. Троекратный стук может быть интерпретирован как троекратное «да». Соответственно, хронотоп ПСС «слеплен» из двух хронотопов – ИС и ФС, и противопоставлен обоим частям: время – *не день и не ночь = утро*; пространство – *не внутри и не снаружи*, в контексте семиотики дома основное событие ПСС происходит на границе мифологического и нейтрального пространств (под «дыркой», куда ставится угощение домовому, здесь может иметься в виду как отверстие в подпол, так и подпечье). Таким образом, и основа ПСС возникает из тех же внутриязыковых аттракций в результате добавления дополнительных, «диагональных стяжек» к первичным горизонтальным и вертикальным связям ИС и ФС.

Далее, уже в ходе дискурсивизации, нарративное сознание расщепляет двоичную структуру сюжета и превращает ее в линейный текст повествования.

Принципиально важно, на наш взгляд, что сконструированная нами структура сюжета весьма точно отражает принципы супрамолекулярной (надмолекулярной) самосборки «снизу вверх» (в порядке иерархического усложнения надмолекулярной структуры), лежащей в основе многих биохимических процессов. Аналогом химических нековалентных, «слабых» взаимодействий в «супрамолекулярной» интерпретации текста выступают ассоциативно-смысловые связи, возникающие в языковом сознании автора в результате аффективно-ассоциативного восприятия объектов действительности. Аналогом стерической и химической комплементарности, соответственно, является комплементарность по форме и содержанию спонтанно возникающих в ходе «осюжечивания» событий ассоциаций. Множество ассоциаций соединяют комплементарные, взаимодополняющие компоненты в двоичную структуру, которая в ходе наррации разворачивается в линейное повествование.

Литература

- Курдюмов 1999 – *Курдюмов В.А.* Идея и форма: Основы предикационной концепции языка. М.: Военный ун-т, 1999. 194 с.
- Лотман 1970 – *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. М.: Искусство, 1970. 384 с.
- Панюков 2004 – *Панюков А.В.* Семантические модели языкового концепта «водить воду» // Фольклор и художественная культура: Современные методологические и технологические проблемы изучения и сохранения традиционной культуры. М., 2004. С. 194–200. (Сохранение и возрождение фольклорных традиций; вып. 13)
- Панюков 2006 – *Панюков А.В.* К проблеме поэтики устных мифологических рассказов: лингвосемантический подход // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник научных статей по материалам конференции. Вып. 9. М., 2006. С. 86–105.
- Панюков 2013 – *Панюков А.В.* Феномен самосборки в фольклоре: сюжет об убийстве князя Василия Вымского // Семиозис и культура: интеллектуальные практики / Науч. ред. И.Е. Фадеева, В.А. Сулимов. Сыктывкар: Коми гос. пед. ин-т, 2013. С. 199–211.
- Панюков 2016 – *Панюков А.В.* Самосборка сюжета в фольклоре // Фольклористика Коми: Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 114–136. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН; вып. 74)

Сироткина 2007 – Сироткина Т.А. Речевые маркеры этнического компонента народной культуры (на материале этнонимии Пермского края) // Традиционная культура Русского Севера: история и современность: Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. URL: <https://kizhi.karelia.ru/library/gyabinin-2007/438.html> (дата обращения 10 янв. 2023).

References

- Kurdyumov, V.A. (1999), *Ideya i forma: Osnovy predikatsionoi kontseptsii yazyka* [Idea and form. Fundamentals of the predication concept of language], Voennyi universitet, Moscow, Russia.
- Lotman, Yu.M. (1970), *Struktura khudozhestvennogo teksta* [The structure of a literary text], Iskustvo, Moscow, USSR.
- Panyukov, A.V. (2004), “Semantic models of the linguistic concept ‘to lead the water’”, in *Fol’klor i khudozhestvennaya kul’tura: Sovremennye metodologicheskie i tekhnologicheskie problemy izucheniya i sokhraneniya traditsionnoi kul’tury* [Folklore and artistic culture. Modern methodological and technological problems of studying and preserving traditional culture], Moscow, Russia, pp. 194–200. (*Sokhranenie i vrozozhdenie fol’klornykh traditsii*», vyp. 13)
- Panyukov, A.V. (2006), “To the problem of the poetics of oral mythological stories. A linguosemantic approach”, in *Slavyanskaya traditsionnaya kul’tura i sovremenniy mir: Sbornik nauchnykh statei po materialam konferentsii* [Slavic traditional culture and the modern world: Collection of scientific articles based on the materials of the conference], vol. 9, Moscow, Russia, pp. 86–105.
- Panyukov, A.V. (2013), “The phenomenon of self-assembly in folklore. The plot of the murder of Prince Vasily Vymsky”, in Fadeeva, I.E. and Sulimov, V.A., eds., *Semiozis i kul’tura: intellektual’nye praktiki* [Semiosis and culture. Intellectual practices], Komi gosudarstvennyi pedagogicheskii institut, Syktyvkar, Russia, pp. 199–211.
- Panyukov, A.V. (2016), “Self-assembly of the plot in folklore”, in *Fol’kloristika Komi: Fol’klornye zhanry Evropeiskogo Severo-Vostoka Rossii: dinamika razvitiya, transformatsii, klassicheskoe nasledie i sovremennye formy* [Komi folkloristics. Folklore genres of the European North-East of Russia. Dynamics of development, transformation, classical heritage and modern forms], Syktyvkar, Russia, pp. 114–136. (*Trudy Instituta yazyka, literatury i istorii Komi NC UrO RAN*; vyp. 74)
- Sirotkina, T.A. (2007), “Speech markers of the ethnic component of folk culture (based on the ethnonymy of the Perm Region)”, in *Traditsionnaya kul’tura Russkogo Severa: istoriya i sovremennost’*. *Materialy V nauchnoi*

konferentsii po izucheniyu narodnoi kul'tury Russkogo Severa [Traditional culture of the Russian North. History and modernity. Proceeding of the 5th Scientific Conference on the study of Folk Culture of the Russian North], Petrozavodsk, Russia, available at: <https://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2007/438.html> (Accessed 10 Jan. 2023).

Информация об авторе

Анатолий В. Панюков, кандидат филологических наук, доцент, Коми научный центр Уральского отделения РАН, Сыктывкар, Россия; 167982, Россия, Республика Коми, Сыктывкар, ул. Коммунистическая, д. 26; apankomisc@mail.ru

Information about the author

Anatoly V. Panyukov, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Syktyvkar, Russia; 26, Kommunisticheskaya St., Syktyvkar, Komi Republic, Russia, 167982; apankomisc@mail.ru

Женские демонологические персонажи в архангельских говорах: мифологическая хозяйка бани

Дарья А. Анненкова

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Москва, Россия, dasha.dobk@yandex.ru*

Аннотация. Статья представляет собой часть большого исследования, посвященного изучению мифологических персонажей Русского Севера в гендерном аспекте, что предполагает системный анализ функций, внешности и характеристик этих персонажей. В настоящей работе проведено исследование номинации женского мифологического персонажа бани. Эта номинация может зависеть от локуса (используются дериваты от лексемы *баня* и др.), от действий, функций (возникают дериваты от глаголов *задирать*, *обдирать*, *бучить*), от внешнего облика.

Кроме того, употребляются лексемы, выполняющие комплиментарную функцию (*матушка*, *бабушка*), имена собственные, в том числе связанные с народными представлениями о женщине-повитухе, помогавшей появиться на свет Христу. Женский мифологический персонаж бани предстает в антропоморфном или зооморфном облике, но порой не имеет четкого описания. Этот персонаж может составлять пару с мужским персонажем или представлять самостоятельно. «Хозяйка» бани может помогать человеку или вредить ему, если человек нарушает установленные запреты. Считается, что «семья» мифологических хозяев бани, как и «семья» домовых, может являться зеркальным отражением человеческой семьи.

Исследование проведено на материале архангельских говоров (на базе «Архангельского областного словаря» и его обширной картотеки) и может дать возможность исследователям, ставящим своей задачей проведение сравнительного анализа мифонимов, использовать материал архангельских говоров наряду с другими материалами, собранными на Русском Севере и в других регионах.

Ключевые слова: мифология Русского Севера, мифологические персонажи, демонологические персонажи, мифологическая хозяйка бани

Для цитирования: Анненкова Д.А. Женские демонологические персонажи в архангельских говорах: мифологическая хозяйка бани // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 4. С. 93–109. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-93-109

Female demonological characters in the Arkhangelsk dialects. Mythological bath mistress

Daria A. Annenkova

Moscow State University, Russia, Moscow, dasha.dobk@yandex.ru

Abstract. The article is part of a larger study dedicated to the examination of mythological characters of the Russian North from a gender perspective, which involves a systematic analysis of the functions, appearances, and characteristics of these characters. In this work, research has been conducted on the nomination of the female mythological character of the bathhouse. This nomination can depend on the locus (derivatives from the lexeme “banya” and others are used), on actions, functions (derivatives arise from the verbs “zadirat’,” “obdirat’,” “buchit’”), and on external appearance.

Additionally, certain lexical items are used to perform a complementary function (e.g., “matushka,” “babushka”), proper names, including those associated with folk beliefs about a woman who assisted in the birth of Christ. The female mythological character of the bathhouse appears in anthropomorphic or zoomorphic forms, sometimes lacking a clear description. This character can be paired with a male character or stand alone. It can either help or harm a person if they violate established prohibitions. It is believed that the “family” of mythological bathhouse owners, like the “family” of mythological house spirits, can serve as a mirror reflection of the human family.

The research was conducted based on the materials from the Arkhangelsk dialects (using the “Arkhangelsk Regional Dictionary” and its extensive card index) and may provide an opportunity for researchers aiming to conduct a comparative analysis of mythonyms to utilize materials from the Arkhangelsk dialects alongside other materials collected in the Russian North and other regions.

Keywords: mythology of the Russian North, mythological characters, demonological characters, mythological mistress of the bathhouse

For citation: Annenkova, D.A. (2023), “Female demonological characters in the Arkhangelsk dialects. Mythological bath mistress”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 4, pp. 93–109, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-93-109

Проблематика исследования

Среди большого количества работ по демонологии именно женские мифологические персонажи (МП) Русского Севера как предмет самостоятельного изучения не рассматривались, тогда как в «Архангельском областном словаре» (АОС) и его карто-теке выявлено более 100 лексем, использующихся для их обозначения.

Занимаясь исследованием МП Русского Севера в гендерном аспекте, мы разделяем их по месту появления: это дом, баня, лес, вода и поле. В настоящей статье проведено исследование номинации женского мифологического персонажа бани в гендерном аспекте, что предполагает системный анализ функций, внешности и характеристик демонологических персонажей при опоре на труды российских ученых-славистов. Это необходимо для установления мотивации номинации женских МП. Статья написана с опорой на методику, которая часто предлагается в этнолингвистических исследованиях, где сочетаются собственно лингвистический, фольклорный и этнографический аспекты.

В качестве задач исследования ставилось выявление инвентаря терминов, использующихся для обозначения женских МП; установление параллелей феминитивов с маскулитивами; рассмотрение связи женского МП с локусом; изучение характерных для персонажей моделей поведения; исследование переносных значений лексем и определение направлений переносов; выяснение мотивации номинаций женского МП бани.

Пространство бани в народном мировоззрении

Баня занимала важное место в жизни людей и наделялась особыми характеристиками: в ней не только мылись, но и лечились от болезней, рожали, гадали [Криничная 2004, с. 31]. Баня всегда осознавалась как «чужое» пространство, ритуально «нечистое» место, она мыслилась как прибежище нечистой силы и имела своих «хозяев». Е.Е. Левкиевская отмечала, что «хозяина» бани на Русском Севере могут называть *банником* (*баенником*) или *обдери-хой*, *банницей* [Левкиевская 2000, с. 308].

В фольклорных и нефольклорных записях встречаются многочисленные номинации мифологического хозяина бани: *банник*, *байник*, *баенник*, *байнушко* и др. Это «дух – обитатель бани. Живет за каменной или под полком. Считается, что Б. моется в бане и ему следует оставлять воду, мыло и веник, иначе

он брызжет кипятком, кидает раскаленные камни, напускает угару»¹.

Женская ипостась образа упоминается реже: «Банная бабушка, по-видимому, сверхъестественный “двойник” бабушки-повитухи; одновременно это и дух, “хозяйка” “бани-целительницы и бани-восприемницы”»². Она страшна тем, что «задирает», т. е. убивает, душит человека в бане. С этими действиями связана и номинация МП: *задериха, обдериха*. Как и *обдериха, банник*, согласно работам О.А. Черепановой, враждебен людям, строит им всяческие козни: «может затолкать в бочку из-под воды, в каменку, не давать выйти из бани, мучить и даже задрать до смерти»³.

Инвентарь терминов

В материалах АОС и его картотеки для обозначения женских МП, связанных с баней, используется около 20 лексем и 4 словосочетания. Лексемы могут быть специальными терминами: *ба́йница, ба́нница, буца́риха, буче́риха, деду́шха, обде́риха, обде́ришка, заде́риха, па́ры-па́рница, сде́риха (зде́риха)*. Часть лексем, используемых для номинации банного духа в его женской ипостаси, представляет собой обобщенное название нечистой силы: *демо́нѹха, жихо́рица*. Некоторые лексемы чаще употребляются для номинации женского духа, обитающего в других локусах: в лесу (*боро́вѹха, леша́чи́ха*), в воде (*де́духа*). Специфическими названиями для банного духа стали имена мифологической повитухи Христа: *Соломи́да, Соломоні́душка, Соломонáюшка*. Для номинации женского демонологического персонажа бани используется также лексема *бука* – обычно это персонаж, которым запугивали детей.

В функции вокатива часто употребляются термины родства, как одиночно, так и в словосочетаниях (*ба́бушка, ба́бушка-ба́йница, ба́бушка-овба́бушка, ма́тушка, ма́тушка-салама́ндрѹшка*), и термины, указывающие на социальное положение (*хо́зѹйка, хо́зѹюшка, хо́зѹйнушка*), а также имя собственное (*Ма́рѹя Соломи́душка, Ма́рѹя обде́риха*). Чаще всего для обозначения мифологической хозяйки бани используются номинации *обде́риха* и *заде́риха*.

¹ Славянская мифология: Энциклопедический словарь. 2-е изд. М.: Международные отношения, 2002. С. 29.

² Власова М.Н. Энциклопедия русских суеверий. СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 23.

³ Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб.: СПбГУ, 1996. С. 96.

Гендерный аспект

Мифологические хозяева бани могут составлять пару, сближаясь с домовыми, которые, по народным представлениям, зеркально отражают, «копируют» человеческую семью: «Как и домовые, хозяева бани могут быть семейной парой» [Качинская 2018, с. 38]. *Банник* чаще всего предстаёт в паре с *банныцей*: **Ба́нник да ба́нница** – *говора́т, нельзя́ в ба́не в у́гол сади́ться* (ВИН. Борок⁴). Появляется также пара *бу́чер – бучери́ха*: *В ба́не бучери́ха была́, бу́чер* (ПИН. Сура). В некоторых примерах зафиксирована пара *дедушка–бабушка*, чаще употребляющаяся по отношению к мифологическим хозяевам дома: *А в ба́ню проси́ться на́до: Де́душка, ба́бушка! Пусти́те ба́енку истопи́ть, себя́, де́тушек помы́ть. Ами́нь, ами́нь* (ПИН. Кеврола). Пара *дедушка–бабушка* часто сопровождается приложениями *байничек, байница, оведушко, овбабушка*: **Де́душко байни́чек да ба́бушка байни́ца**, как *домовы́* (ПИН. Вальтево).

Баннных духов называют *хозяином* и *хозяйкой, хозяйошкой*: *Ско́лько у меня́ семе́й, сто́лько и у неё, в ка́ждой ба́не есть своя́ семе́я: хозя́ин и хозя́йка да де́ти* (ПРИМ. Першлахта). *Хозя́ин с хозя́юшкой, намо́йтесь пе́рвы вы́* (КАРГ. Кречетово). Эти лексемы также могут сопровождаться приложениями: *В ба́йне веть: Спаси́ Го́споди поми́луй, хозя́йнушко ба́тюшко, хозя́йнушка ма́тушка, спаси́бо на ба́ёнке...* (КАРГ. Кречетово).

Наличие многочисленных номинаций, отражающих комплиментарную функцию, объясняется отношением к мифологическому персонажу бани как к вредоносному и опасному духу. Д.К. Зеленин, М.Н. Власова, О.А. Черепанова и другие исследователи отмечали, что и *банник*, и *банныца* враждебны людям, они могут пугать, щекотать, душить, «не давать выйти из бани, мучить и даже задрать до смерти»⁵. Поэтому номинации *бабушка, дедушка* и др. распространялись на мифологических хозяев бани в том числе в функции вокатива и использовались как часть этикетной формулы: *Де́душко ове́душко, ба́бушка-овба́бушка, пусти́те ба́енку истопи́ть, погрё́ться-попа́риться, помы́ться-пожа́риться* (ПИН. Кеврола). Это подтверждается исследованиями О.А. Черепановой: «В баню надо не забыть “попроситься”, а перед уходом поблагодарить банного хозяина»⁶, – и материалами А.Б. Мороза и Н.В. Петрова: «И говоришь: “Спасибо, дедушка

⁴ В конце статьи приводится расшифровка сокращений списка районов Архангельской области.

⁵ Черепанова О.А. Указ. соч. С. 96.

⁶ Там же.

и бабушка, хозяин, хозяйюшка, помыли нас. Спасибо за баенку... На великое здоровьице нам, а также и вам, чё намыли»⁷.

Зеркальное отражение «своего» мира в «чужом» подтверждается и представлением о «семье» банника. *Обдериха* и *баеник* могут составлять семейную пару, упоминается и об их детях: *Ско́лько у меня се́мьи, сто́лько и у не́й, в ка́ждой ба́йны е́сть сво́я се́мья: хо́зяин и хо́зяйка да де́ти* (ПРИМ. Пушлахта). Подтверждает соотносительность мира домовых хозяев и банных духов их непосредственная связь с человеческой семьей. Зафиксированы примеры, в которых некая женщина в бане вдруг услышала крик чужого ребенка – это был ребенок «банной хозяйки»: «И в банях чудилось тоже. Значит, все перемылись. И пошли вдвоем мать с ребятишками... Налила, говорит, воды, начинает мыть. А под полком – полочкверху поднимается – ребенок ревет: “Увяк, увяк...” А тут кто-то и говорит: “Ну, погоди, я тебя сейчас помою...” А баба та собралась, ребенка в пазуху да нагишом из бани»⁸.

Есть и косвенное упоминание о «детях» хозяйки бани: *обдериха* может забрать человеческого ребенка и на его место подсунуть полено или свое дитя.

Иногда *обдериха* не является женой *банника*, она не составляет с ним пару, как *домовой* и *домовая хозяйка*, а представляет собой самостоятельный женский МП (как и *де́духа*, *заде́риха*, *обде́ришка*): *В ба́не бу́ка была́, де́духа, в ба́не да вот под полко́м бу́ка и живёт. Заде́риха-то – ба́ба в ба́йне, злая́, да́, пуга́ли дете́й-то и все́х* (ЛЕШ. Койнас). *Не ходите в ба́ню за́ полночь. В ба́нях да в че́рных обде́рихи бы́ли* (ПИН. Нюхча). *У меня не́ту обде́рихи в ба́не* (КАРГ. Кречетово).

Лексема *хозяйюшка* и словосочетания *хозяйюшка-матушка*, *Ма́рья Соломи́душка*, *Ма́рья-обде́риха*, *матушка-салама́ндрюшка* используются в функции номинатива и вокатива: *Хо́зяюшка-ма́тушка в парно́й ба́ньке* (КАРГ. Кречетово). *Когда́ пе́рвый раз иде́м в ба́нюшку мы́ться, ку́плена или пострóена вно́вь, на́до приговáривать, когда́ пере́шагну́ через поро́г, на́до покло́ниться и сказа́ть таки́е слова́: «Хоро́шая хо́зяюшка, пу́стий помы́ться в жа́ркую ба́енку все́х на́ших де́точек и взро́слых, не осуди́ нас, да́й нам па́ру жа́рково, исцели́ на́ши боли́зни»* (ШЕНК. Верхоледка). *Ма́рья Соломи́душка, пу́стий помы́ться-попа́риться с ма́леньким младе́нчиком* (ЛЕШ. Кеба).

⁷ Между мифом и историей: мифология пространства в фольклоре Русского Севера / Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров. М.: Форум; Неолит, 2016. С. 126.

⁸ Власова М.Н. Указ. соч. С. 24.

Возможно, мифологическая хозяйка бани, не имеющая мужской пары, является зеркальным отражением человеческой семьи, потерявшей мужчину-хозяина.

Лексема *хозяйюшка* может использоваться по отношению к хозяйке бани в комплиментарной функции или в качестве эффемизма для того, чтобы не называть МП напрямую его истинным именем: *В дом заходишь, в дому́ тóже есть, домовóй есть, почему́ и здорбвæешься, а в ба́не **хозяйюшка** есть, она́ и мо́ет* (ШЕНК. Верхоледка).

Иногда мифологические хозяйка и хозяин не имеют четкого описания и сливаются в одного демонологического персонажа: *Мужско́ да же́нско – не зна́м, ска́жут то́лько: обдеру́ха* (ПИН. Веркола).

Традиционные представления о локусе, с которым связан женский МП бани

Обдеруха может быть мифологической хозяйкой только той бани, которая принадлежит конкретной семье. В публичной бане *обдеруха* не показывается. В этом мифологические хозяева бани соотносятся с мифологическими хозяевами дома: *Ба́ни бы́ли бы о́бщие – **обдеру́шке** моги́ла* (ПИН. Кеврола).

Мифологическая хозяйка бани, как и мифологические хозяева дома, имеет свое пространство, свой «угол». Она «обитает» у печки-каменки или под полком: *За ка́мницей **обдеру́ха*** (ПИН. Веркола). ***Обдеру́ха** вы́йдет из-за пе́чки* (ПИН. Кушкопала). *В ба́не есть **обдеру́ха**, под полко́м живё́т, а в до́ме не зна́ю* (ПИН. Шотогорка).

Традиционные представления о времени появления женского МП бани

Время активной деятельности мифологических хозяев «чужого» пространства – ночь. Во многих примерах зафиксирован запрет мыться после полуночи: *В ба́не **обдеру́ха** та́м. До двена́дцати на́до помы́ться, а то́ **обдеру́ха** обдерёт. **Обдеру́хи** но́чами прихо́дят* (ПИН. Кушкопала). *До двена́дцати часо́в, не́льзя по́зже в ба́ню – **обдеру́ха** задерёт* (ПИН. Веркола).

Мотивация номинации

Традиционно для номинации мифологической хозяйки бани используются дериваты, непосредственно связанные с локусом, с лексемами *баня, байна, парница (ба́нница, ба́йница, словосочетания бабушка ба́йница, па́ры па́рница)*: *Ба́нник е́сть и ба́нница*

есть – хозяйка-то у него. **Бáнница** в ба́не мы́лась (ШЕНК. Верхопаденьга). **Де́душко-ба́йничёк да ба́бушка ба́йница**, как домовые (ПИН. Вальтево). **Спаси́бо на ба́нке, спаси́бо, па́ры па́рница**, намы́лась я́, мо́йтесь тепе́рь вы́ (КАРГ. Кречетово).

Часто встречаются номинации *заде́ри́ха*, *сде́ри́ха* (*зде́ри́ха*) и *обде́ри́ха*. Номинации мотивированы глаголами *драть*, *задирать*, *обдирать* в значении ‘наносить увечья’: **Обде́ри́ха да заде́ри́ха**, *всяко зва́ли* (ПИН. Сура). *Фсе́ говори́ли, что его́ обде́ри́ха задра́ла. Обде́ри́ха мо́жет задра́ть в ба́не, не ходи́ туда́ после́ двена́дцати. Ба́ня была́ че́рным ме́стом, обде́ри́ха жи́ла* (ПИН. Кеврола). То же подтверждается материалами других исследователей: «Как и ба́ни́ха, ба́йница, обде́ри́ха – “хозяйка бани”. Она душит, “задирает” моющихся»⁹.

Лексемы *буче́ри́ха* (*буча́ри́ха*) мотивированы одним из значений глагола *бучить*: «кипятить, парить белье, пряжу, отбеливать в результате кипячения» (АОС, 2, с. 194). Как мы уже говорили, *буче́ри́ха* составляет пару с *бу́чером*. Лексемы *борову́ха* и *лешачи́ха* мотивированы лексемами *бор* и *лес*. Обычно эти лексемы используются для обозначения МП леса. На Русском Севере лес и вода часто представляют собой единое пространство (лесные ручьи, болота), поэтому мифологические хозяева других локусов «вторгаются» и в пространство бани. Имеет место смешение, перенос или сдвиг значения – хозяйка леса (*борову́ха*, *лешачи́ха*) и хозяйка бани мыслятся как одна сущность: **Борову́ха то́же в ба́не. Ле́ший есть да лешачи́хи есть, же́на́-то его́. Борову́ха – э́та са́ма лешачи́ха и есть. Борову́ха в ба́не** (ПИН. Сура).

Внимание акцентируется не на привязке к локусу, а именно на функциях демонологического персонажа. М.Н. Власова отмечала, что иногда при описании *боровухи* важным становился не столько статус «лесной хозяйки», сколько опасные для человека модели поведения данного МП¹⁰. Если сейчас бани располагаются на усадебной территории или в нежилой части дома, то раньше они строились у ручьев, рек, озер.

Лексема *демону́ха* мотивирована лексемой *демон* и употребляется как собирательный образ нечистой силы: **Вот та́кая демону́ха-то в ба́не жи́ла, бу́кой зва́ли** (В-Т. Сефтра). Это подтверждают материалы других исследователей. Л.Н. Виноградова писала: «Если попытаться систематизировать персонажную сферу восточнославянской демонологической системы, то она может быть представлена в виде некоторой последовательности МП, расположенных между крайними точками оппозиции “человек”» –

⁹ Власова М.Н. Указ. соч. С. 297.

¹⁰ Там же. С. 43.

“не человек (демон)” <...> К полюсу “демон” приходится отнести всё многообразие мифических образов нечистой силы» [Виноградова 2001, с. 17–18]¹¹.

Лексема *жихорница* мотивирована лексемой *жихорь*: *В бáne жихорь с жихорницей живёт* (КАРГ. Лёкшмозеро). Данная многозначная лексема употребляется как для обозначения хозяина дома, главы семьи, так и для обозначения МП, возможно, в функции эвфемизма. М.Н. Власова отмечала, что «названия банника “жихарь”, “пастырь”, “хозяин” отражают представления крестьян о нем как об исконном обитателе и “хозяине” бани»¹². В АОС «Жихорь – мифическое существо, злой дух, черт» (АОС, 14, с. 238)¹³.

Для обозначения банного духа в его женской ипостаси используются термины родства: *матушка*, *бабушка*: *Матушка в парной бáньке. Хозяюшка матушка в парной бáньке* (КАРГ. Кречетово). *В бáne и в кóмнате я ложусь – обязательно перекрещусь: «Дедушко оведушко, бабушка овбабушка, дайте мне спокойно отдохнуть»* (ПИН. Кеврола). В последнем примере также имеет место смешение локусов. *Бабушка овбабушка* употреблена и как мифологическая хозяйка бани, и как демонологический персонаж дома.

Термины родства могут быть использованы для номинации любого демонологического персонажа, мифологического хозяина определенного пространства. Номинации *матушка*, *батюшка*, *бабушка*, *дедушка* и т. д. выполняют комплиментарную функцию, отражая почтительное отношение человека к мифологическим персонажам. И.Б. Качинская отмечала, что термины родства активны и в языческой, и в христианской мифологии, однако в языческой традиции, помимо привычных для христианского мировосприятия терминов родства *отец*, *сын*, *мать*, присутствуют и другие термины кровного родства: *бабушка ~ дедушка*, *мать ~ отец*, *сестра ~ брат*, *тетка ~ дядя* [Качинская 2018, с. 24]. Так, лексема *дедушка*, возможно, спровоцирована связью с *дедом*, *дедушкой* как хозяином мифологического пространства: *Сейчас бáni по-белому, говорят, так там нёт дедушкхи, а в бáne по-чёрному – так там ёсть* (ЛЕШ. Вожгора).

Словосочетание *матушка саламандрушка*, с одной стороны, связано с термином родства (с лексемой *матушка*), а с другой – как и словосочетание *Марья Соломидушка*, может являться

¹¹ См. об этом также: Между мифом и историей... С. 128.

¹² Власова М.Н. Указ. соч. С. 24.

¹³ См. также: Словарь русских народных говоров. Вып. 9. Л.: Наука, 1972. С. 198.

отражением христианской традиции в народном мировоззрении. *Бабушка Соломонáюшка, Марья Соломíдушка, Соломíя (Исаломи́я), матушка саламáндрушка*, «по народным представлениям, женщина, принимавшая на свет Христа, совершая все те действия, которые выполняет повитуха»¹⁴, поэтому именно к ней обращены заговоры и поэтому именно она противопоставляется *обдерихе*: *Мáтушка саламáндрушка, пусти́ меня помы́ться, погрéться, здоро́вьица набра́ться* (ПИН. Нюхча). *Мáрья Соломíдушка, пусти́ помы́ться-попа́риться с ма́леньким младе́нчиком. Го́споди благосло́ви, Го́споди Христóс* (ЛЕШ. Кысса).

В данной номинации отражается представления о мифологической помощнице, бабке-баннице, бабке-повитухе, которое восходит к христианской традиции и связывается с образом бабушки Соломони́ды, восприемнице Христа, но в своей основе может переплетаться с языческими верованиями, проявляющимися в номинации *саламандрушка*, которая может восходить и к представлению о саламандре как о духе огня. В.И. Даль писал: «По сказкам, саламандра – несгораемая, саламандрой зовут и сказочных духов огня»¹⁵. На формирование народных представлений о бане как о мифологическом, «чужом» пространстве повлияла связь огня и воды в их специфическом сочетании. А.К. Байбурин отмечал: «Культ воды и культ огня, переплетаясь, приобретают новые значения, соотношенные с конечным результатом “борьбы” огня с водой» [Байбурин 2005, с. 41].

Лексемы *хозяйка, хозяйюшка* отражают уважительное отношение человека к МП: *В ба́ню ну́жно проси́ться: «Хозя́ин и хозы́юшка, пусти́те попа́риться, здоро́вье пола́дить»* (ПИН. Кушкопала).

В конце статьи приведена диаграмма, на которой с учетом частотности примеров представлены номинации «хозяйки» бани (рис. 1). Чаще всего для обозначения МП бани используются лексемы, связанные с местом появления персонажа (*банница*). На втором месте по встречаемости – лексемы *обдериха* и *задериха*, мотивированные функциями персонажа. Частотны также термины родства (*матушка, бабушка*) и номинации, отражающие социальную функцию (*хозяйка*). Менее частотны лексемы, имеющие общее собирательное значение нечистой силы (*демонуха*),

¹⁴ Мужское и женское в русской традиционной культуре: Иллюстрированная энциклопедия / Д.А. Баранов, О.Г. Баранова, Т.А. Зимина и др. СПб.: Искусство-СПБ, 2005. С. 458.

¹⁵ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка // [Соч.] В.И. Даля. Ч. 3. М.: О-во любителей рос. словесности, учр. при Имп. Моск. ун-те, 1865. С. 117.

и номинации, обозначающие МП других локусов (*лешачиха*). Наименее частотны как номинации МП бани имена собственные (*Марья Соломидушка*).

Внешний облик женского МП бани

Хозяйка бани может представлять как в антропоморфном, так и в зооморфном облике, может быть невидима или принимать вид какого-то предмета. М.Н. Власова отмечала, что в большинстве примеров банника нельзя увидеть, он обнаруживает себя шумом, но если показывается, то предстает как страшное существо. Это «черный мохнатый человек, иногда огромного роста, с длинными волосами, с железными руками, когтями, которыми душит или “запаривает” моющихся»¹⁶.

Как и МП дома, женский демонологический персонаж бани может принимать зооморфный облик (кошки или зверька): *Так вóт говорíли, что онá, обдерíха, мóжет в кóшку, а мóжет и не кóшкой. Дá, говорíли, говорíли* (ПИН. Кушкопала). *Мáша, кíска, кíска на кáмнице! Я скорéй на кáмнице обкатíла, дак онá ребéнка схватíла да убежáла. Дак кíсочка вот такáя малёхонька, и на камёнье сидíт* (ПИН. Кеврола). *Зверюшка такáя в бáне живёт – бáнница* (ВИН. Борок). *Бучерíха* врёде, навёрно, звéря (ПИН. Сура).

Хозяйка бани может представлять и в антропоморфном облике. В этом случае показательны номинации *бабка, бабушка, матушка*, что может косвенно отражать информацию о внешности: *банница* представляется пожилой женщиной, старушкой: *Не бóйся, бáбка бáнница не испугáет* (ВИН. Уйта). В некоторых примерах облик персонажа объясняется через сравнение с демонологическими персонажами дома: *Дéдушка бáйничек да бáбушка бáнница, как домовы́е* (ПИН. Вальтево).

Если мифологические персонажи дома принимали облик живых или умерших родственников, человека обыкновенной внешности, то *обдериха* предстает как страшное существо, наделенное необычными чертами, например косматостью или высоким ростом. Она лишь напоминает человека. Это сближает хозяйку бани с МП леса и воды: О хозяйке леса: *Лешачíхи-те чё́рны, все во́лосы распúщены* (ЛЕШ. Лебское). О хозяйке воды: *А руслáнка чё́рная такáя, водя́ница зовётся, на кáмне сидíт, во́лосы чёшет* (ПЛЕС. Рыжково). У *обдерихи* длинные когти, которыми она может «задрать», убить человека, и большие зубы. Часто в ее описании фигурирует черный, темный цвет, что-то грязное, «нечистое».

¹⁶ Власова М.Н. Указ. соч. С. 24.

Иногда персонаж может не иметь четкого описания, его облик сводится к чему-то темному, черному, неопределенному: *Страшнá обдерѣ́ха. Фся в шѣрсти, вѣлосы распѹщены, на ногáх не нѣгти, а кѣгти, онá обдира́ет* (ПИН. Веркола).

Некоторую информацию о внешности демонологического персонажа можно почерпнуть из примеров, в которых поведение и внешность человека сравниваются с поведением и внешностью МП. Хозяйка бани предстает как неряшливо или плохо одетая женщина, грязная и растрепанная, с распущенными волосами: *Дѣвочки обдерѣ́хи боя́тся, а сáми как обдерѣ́хи. По звáнью мѡжно понять, что обдерѣ́ха, – грязна. Ны́нче кикѣморáми одева́ются, так скáжут, как обдерѣ́ха одѣлась* (ПИН. Сура).

Модели поведения женского МП бани

МП бани наделяются особыми характеристиками, им свойственны определенные функции, модели поведения. Разделение нечистой силы, обитающей в бане, на «вредителей» и «помощников» свидетельствует об амбивалентности духов-хозяев. С одной стороны, номинации *задерѣ́ха, сдерѣ́ха, обдерѣ́ха* свидетельствуют о том, что мифологические персонажи могут восприниматься как вредоносные духи, враждебно настроенные к людям, как нечистая сила, избавиться от которой можно, прочитав молитву и перекрестившись: *Моли́тву не сотвори́ – обдерѣ́ха тебѣ́ пужá* (ПИН. Веркола). С другой стороны, номинации *матушка, хозяйюшка* и др. отражают почитание мифологического хозяина пространства, уважительное отношение к нему. Возможно, данные номинации выполняют исключительно апотропеическую функцию, то есть используются для задабривания МП: *«Дѣдушко овѣдушко, ба́бушка овба́бушка, пусти́те ба́енку истопи́ть, погрѣ́ться-попа́риться, помы́ться-пожа́риться», – перекрести́ться на́ть и попроси́ться обяза́тельно, когда́ в ба́ню иди́шь* (ПИН. Кеврола).

Иногда мифологическим хозяевам бани присущи человеческие черты характера. В этом МП бани сближаются с домовыми. Они живут как семейная пара, моются, ходят в гости: *А в ба́не говоря́т: а тепѣ́рь вѣ́, хозя́ин и хозяйю́шка, мо́йтесь* (КАРГ. Кречето́во). А *обдерѣ́ха* из соседской ба́ни зовет (подружку): *пошли́ в гости́, к друго́й обдерѣ́хе* (ПИН. Сура).

По народным поверьям, после полуночи или в полночь в бане моется нечистая сила: *Ба́нница в ба́не мы́лась* (ШЕНК. Верхопаденьга). *Не ходи́ в ба́ню по́сле двена́дцати – там сдерѣ́ха е́сть. В ба́не обдерѣ́ха мо́ется в по́лночь* (ПИН. Нюхча). *В ба́не обдерѣ́хи*

какие-то. Скажут: с 11 по 12-ти в бане не мыться, там **обдериха** (ПИН. Кушкопала).

Существуют противоречивые представления о том, надо ли оставлять воду в бане для «хозяина» и «хозяйки». С одной стороны, считалось, что «хозяев» бани нужно отблагодарить и обязательно оставить воду, приглашая их, в свою очередь, вымыться: *Вот это говорили, что после двенадцати хозяинушко будет мыться – воды нать оставить, всю не выливать* (ХОЛМ. Сия). С другой стороны, банные духи – нечистая сила, которая может причинить вред человеку, если от нее не защититься: *Воду надо закрыть хоть полешечком, чтоб обдериха, лешачиха ли, не мылись в этой воде. Обдериха уже не залезет в воду* (ПИН. Нюхча).

Понимание бани как «чужого» пространства подчеркивается и запретом заходить в баню с нательным крестом: *В баню нельзя с крестом – баенник задушит* (ПИН. Шардомень).

Нечистая сила в бане может не губить человека, а наказывать, когда человек нарушает определенные правила поведения в бане: «Нарушение правил влекло за собой появление “страшного” банника, который мог зацекотать, задушить»¹⁷. Чтобы мифологическая хозяйка не вредила человеку, он не должен был нарушать запретов, установленных нечистой силой: *Ходило такое поверье, один попросился в баню ночевать. Раз попросился – она его и бережет* (ПИН. Кеврола). Обдериха может ломать оставленные в бане вещи, пугать, выгонять хозяев из бани, убивать, «задирать» людей, нарушивших запреты. Она ломает вещи: *Мамушка, банница квашонки все переломала!* (ВИН. Борок); пугает: *Обдериха вытуга(т)* (ПИН. Веркола). *У нас женщина пошла в баню после 12 часов – всё залетало, завывало: пугало* (ПИН. Кушкопала); выгоняет из бани: *Обдериха выгнала* (ПИН. Веркола); убивает: *На полку задрала обдериха, в нашем роду это было. На полку увидели – лежит, дак обдериха задрала. Зажарел, наверно. Обдериха может задрать в бане, не ходи туда после двенадцати* (ПИН. Кеврола).

Традиционные представления о связи женского МП бани с родильным обрядом

Представления о мифологической хозяйке бани часто связываются с родильным обрядом. Обдериха появляется в бане только после того, как в бане вымоют новорожденного: *А обдериху, говорят, запускает роженца* (ПИН. Сура). *Нового мальшиа*

¹⁷ Там же. С. 25.

родішь – обдері́ха появиться (ПИН. Кушкопала). *Пе́рвый ра́з в ба́ню сно́сят, и обдері́ха* появиться (ПИН. Кеврола). Но в но́вой ба́не не пуга́ет, а е́жели ма́лого ребёнка вь́моешь, вот уже *обдері́хи* появля́лися, гово́рят, а по́ка ма́лого ребёнка не мь́ть, новорожде́ного в ба́не не мь́ть, не долж́но пуга́ть. Гово́рили. Я слы́хал тако́й разгово́р. А уже́ ребя́т ма́лых помо́ют – вот уже́ там бу́дет э́та *обдері́ха*. Бо́лтали, бо́лтали (ПИН. Кушкопала).

М.Н. Власова отмечала: «Появление банной бабушки иногда непосредственно связано с родами: она сопровождает роженицу и ребенка; обычно доброжелательна к слабым, больным»¹⁸. Об этом же писал С.В. Максимов¹⁹. То же встречается и в многочисленных примерах в АОС: *А та́к-то фсе́ ра́ньше гово́рили, е́сли же́ница ро́дит одна́, пойдёт в ба́ню, та́м и бу́чері́шка* ока́жется (ПИН. Нюхча).

Роды часто проходили в бане, однако вступать в интимные отношения в бане было нельзя. Нарушение запрета приведет к наказанию со стороны мифологических хозяев бани – ребенок родится с отклонениями в развитии: *А инт́имного-то в ба́не нель́зя де́лать, а то обдері́ха-то, ребёнок бу́дет гли́п-от* (ПИН. Нюхча).

В отличие от домовых хозяев, которые, по народным представлениям, присматривают за детьми, *обдері́ха* может подменить младенца, оставленного матерью в бане: *Ма́лого ребёнка нель́зя оста́влять в ба́не. Обдері́ха* мо́жет обме́нить. Она́ то́т же ве́ник преврати́т в ребёнка, тебе́ и подсу́нет, а то́го ребёночка заберёт себе́. Обменённый, так он и не растёт, то́лько ча́хнет, ча́хнет. Нель́зя оста́вить-то, там *обдері́ха* е́ще́ обме́нит, та́м ли ка́к. Там нечи́сты обме́нят в ба́йны ребёнка (ПИН. Веркола). Подмененный ребенок не будет расти, не научится ходить и говорить, но будет очень много есть. Д.К. Зеленин отмечал, что такой ребенок мог сам превратиться в нечистую силу по аналогии с утопленниками, которые «становятся работниками водяного, девушки – русалками, а нередко и его женами» [Зеленин 1991, с. 416]. Как и умершие неестественной смертью, «настоящий», обмененный в бане ребенок становился частью потустороннего, мифологического мира: *Обдері́ха* мо́жет оборо́тником сде́лать (ПИН. Веркола).

¹⁸ Там же. С. 22.

¹⁹ См.: Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Полисет, 1994. 446 с.

Модели поведения человека по отношению к МП бани

К мифологическому хозяину бани обращались и при гадании, в этом банные духи соотносятся с домовыми хозяевами, которые тоже могли предсказывать судьбу. Издревле гадали именно в бане – в народном сознании это место мыслилось как ритуально нечистое, а «для угадывания будущего было необходимо посредничество духов, нечистой силы, умерших, ритуалы. Г<адания> осмыслялись как дело нечистое, грешное и опасное»²⁰. В доме, как в пространстве освященном, гадали реже, избирая для обряда мифологически маркированные места: порог, печь и т. д. В православном мире гадание воспринималось как реликт языческого миропонимания и подлежало устранению, однако в народном сознании христианская вера переплеталась с языческими поверьями, поэтому, несмотря на то что гадание воспринималось как нечто запрещенное, оно было неотъемлемой частью человеческой жизни: *Баенный, покажи суженого мне* (КОН. Климовская).

В настоящей публикации представлена мотивация обозначающих «хозяйку» бани мифонимов, зафиксированных лишь в архангельских говорах. Однако эта работа может дать возможность исследователям использовать этот материал для проведения сравнительного анализа с похожими материалами, собранными на Русском Севере и в других регионах.



Рис. 1. Мифологическая хозяйка бани. Мотивация номинаций (по результатам исследования автора)

²⁰ Славянская мифология... С. 100.

Список сокращений

АОС – Архангельский областной словарь. М.: Наука, 1980–2023. Т. 1–23 –.

МП – мифологический персонаж

Районы Архангельской области:

В-Т. – Верхнетоемский

ВИН. – Виноградовский

КАРГ. – Каргопольский

КОН. – Коношский

ЛЕШ. – Лешуконский

ПИН. – Пинежский

ПЛЕС. – Плесецкий

ПРИМ. – Приморский

ХОЛМ. – Холмогорский

ШЕНК. – Шенкурский

Литература

Байбурин 2005 – *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М.: Языки славянской культуры, 2005. 217 с.

Виноградова 2001 – *Виноградова Л.Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения: Дис. в виде научного доклада ... д-ра филол. наук / Институт славяноведения РАН. М., 2001. 96 с.

Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 507 с.

Качинская 2018 – *Качинская И.Б.* Термины родства и языковая картина мира (по материалам архангельских говоров). М.: Индрик, 2018. 285 с.

Криничная 2004 – *Криничная Н.А.* Русская мифология: мир образов фольклора. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. 1005 с.

Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа. М.: Астрель, 2000. 526 с.

References

Baiburin, A.K. (2005), *Zhilishche v obryadakh i predstavleniyakh vostochnykh slavyan* [Dwelling in the rituals and beliefs of the Eastern Slavs], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia.

Kachinskaya, I.B. (2018), *Terminy rodstva i yazykovaya kartina mira (po materialam arkhangel'skikh govorov)* [Terms of kinship and the linguistic

- picture of the world (based on materials from Arkhangelsk dialects)], Indrik, Moscow, Russia.
- Krinichnaya, N.A. (2004), *Russkaya mifologiya: mir obrazov fol'klora* [Russian mythology. The world of folklore images], Akademicheskii proekt; Gaudeamus, Moscow, Russia.
- Levkievskaya, E.E. (2000), *Mify russkogo naroda* [Myths of the Russian people], Astrel, Moscow, Russia.
- Vinogradova, L.N. (2001), *Slavyanskaya narodnaya demonologiya: problemy sravnitel'nogo izucheniya* [Slavic Folk Demonology: Problems of comparative study], Abstract of Ph.D. dissertation, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.
- Zelenin, D.K. (1991), *Vostochnoslavyanskaya etnografiya* [East Slavic ethnography], Nauka, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Дарья А. Анненкова, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ленинские горы, д. 1; dasha.dobk@yandex.ru

Information about the author

Daria A. Annenkova, Moscow State University, Moscow, Russia; 1, Leninskie gory, Moscow, Russia, 119991; dasha.dobk@yandex.ru

УДК 398.224 + 821.512.157.0

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-110-116

Материалы по фольклорной традиции

Олёкминского района Якутии

Рецензия на книгу:

Фольклор олёкминских якутов /

Сост. Ю.П. Борисов, А.Ф. Корякина, Р.Н. Анисимов.

Якутск: Алаас, 2021. 283 с.

Семен С. Макаров

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,

Москва, Россия, others3@mail.ru

Для цитирования: Макаров С.С. Материалы по фольклорной традиции Олёкминского района Якутии. [Рец.]: Фольклор олёкминских якутов / Сост. Ю.П. Борисов, А.Ф. Корякина, Р.Н. Анисимов. Якутск: Алаас, 2021. 283 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 4. С. 110–116. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-110-116

Materials on the folklore tradition
of Olyokminsky district of Yakutia

Book review:

Materialy po fol'klornoi traditsii Olekminskogo raiona

Yakutii [Folklore of Yakuts of Olyokma] /

Ed. by Yu.P. Borisov, A.F. Koryakina, R.N. Anisimov.

Yakutsk: Alaas, 2021. 283 p.

Semen S. Makarov

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,

Moscow, Russia, others3@mail.ru

For citation: Makarov, S.S. (2023), "Materials on the folklore tradition of Olyokminsky district of Yakutia. [Book review]: Materialy po fol'klornoi

traditsii Olekminskogo raiona Yakutii [Folklore of Yakuts of Olyokma] / Ed. by Yu.P. Borisov, A.F. Koryakina, R.N. Anisimov. Yakutsk: Alaas, 2021. 283 p.”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 4, pp. 110–116, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-110-116

Как уже неоднократно отмечалось исследователями, заметной тенденцией последних десятилетий в российском культурном пространстве стало более осознанное отношение к имиджу территорий, создание и использование различных локальных «брендов»¹. Стремление оттенить при этом культурное своеобразие того или иного города или региона нередко выдвигает фольклор на роль той концептуальной основы, вокруг которой и выстраиваются современный образ места, локальная или этнотерриториальная идентичность его жителей. Естественно, полноценный имидж территории немыслим без таких составляющих, как история и традиции, которые играют в нем, если можно так выразиться, структурообразующую роль. Конкретные примеры названного процесса, думаем, читатель сможет без труда привести самостоятельно. Мы же решили коснуться этого вопроса в связи с недавним изданием по фольклору одного из тридцати четырех улусов (районов) Якутии.

В последние годы благодаря привлечению международной и государственной поддержки в этом регионе страны заметно усилилось внимание к этническим устным традициям. Существенный толчок этому был дан включением ЮНЕСКО в 2005 г. якутского героического эпоса в число шедевров устного и нематериального культурного наследия человечества. Таким образом, он стал вторым артефактом в стране (после фольклора семейских Забайкалья), отмеченным международной организацией. В немалой степени благодаря этому внешнему интересу и предложенному позитивному контексту устные традиции были избраны в Якутии явлением, репрезентирующим во многом «лицо» всего региона. Стоит отметить и тот факт, что вся культура этих территорий еще сравнительно недавно была представлена практически исключительно фольклором.

Работа по популяризации устных традиций народов Якутии, их возможной актуализации в современных условиях, проводимая вот уже в течение ряда лет, возымела свои результаты. Регулярные и довольно разнообразные выставочные, концерт-

¹ См., например, содержательный сборник научных статей «Воображаемая территория: от локальной идентичности до бренда», подготовленный М.В. Ахметовой и Н.В. Петровым по результатам одноименной научной конференции [Ахметова и др. 2018].

ные и образовательные мероприятия, а также научные форумы, посвященные главным образом якутскому эпическому фольклору, дают возможность иным наблюдателям говорить о нем как об одном из «самых живых» на территории страны, создают впечатление неугасающего феномена. Действительно, научные, образовательные и развлекательные проекты в регионе, связанные с фольклорным наследием, поиском новых форм его презентации «внутри» традиции и вовне, обрели системный характер. Разумеется, не все формы обращения к этнической культуре и ее экспонирования являются совершенно новыми. Например, программа мероприятий, приуроченных к Году столетия якутской автономии, в 2022 г. замыкалась масштабным представлением оперы «Ньургун Боотур» М.Н. Жиркова и Г.И. Литинского по мотивам национального героического эпоса в литературной обработке на новой сцене ГАБТ в Москве – своеобразным ремейком постановки 1957 г., в чем видится закономерная, но в то же время удивительная рифма времени. Вместе с тем обращают на себя внимание и новшества, выделяющие современный этап на фоне прежних сценариев и практик.

В последние десятилетия в Якутии заметно интенсифицировалась публикация фольклорных материалов. Регулярными стали издания записей, накопленных большей частью еще в первой половине прошлого века. Наиболее распространенным видом изданий при этом стали сборники и антологии текстов с краткими комментариями. Безусловно, схожие по структуре издания фольклора появлялись и ранее – вспомним, например, замечательный сборник «Якутский фольклор» 1936 г. (сост. и пер. А.А. Попова). Специфика последнего времени заключается в более частном, локальном характере изданий²: это связано и с усилившимся интересом к фольклорным «диалектам» традиции в науке, и с желанием самих административных образований иметь подобные издания. Нередко они подготавливаются в рамках проведения ежегодных переходящих летних фольклорных фестивалей Ысыах Олонхо – также завоевания наших дней. В канун проведения очередного фольклорного форума в Олёкминском улусе и было опубликовано рецензируемое издание. Его состав и структура в целом типичны для современных трудов подобного рода.

Несмотря на довольно общее название, во главу угла во всей работе поставлен именно героический эпос. Книга состоит из пяти частей, содержащих материалы, относящиеся большей частью

² Сходное замечание делает и Е.Л. Клячко, говоря об издании текстов эвенкийского фольклора, собранного в этом же регионе [Клячко 2022, с. 135].

к местной эпической традиции, описываемой и изучаемой начиная с рубежа XIX–XX вв.

В первый раздел книги помещены републикации двух переводных сюжетов *олонхо* (т. е. якутского героического эпоса), собранных в этих краях и изданных в конце XIX в. археологом и этнографом М.П. Овчинниковым. Информативные статьи А.Ф. Корякиной, предваряющие каждый из текстов, разъясняют историю источников, а также вводят в проблемы описания локальных особенностей олёкминских *олонхо*, главной из которых оказывается заметное воздействие русской сказочной традиции. Важным является и наблюдение о длительно существующем в этом районе как на периферии якутской традиции культурном двуязычии. Следует отметить, что исторически Олёкминский район не вошел в круг мест, ставших центрами собирательской и этнографической работы в Якутии (этому, вероятно, помешала значительная его удаленность от столицы региона). По этой причине каждый текст, записанный в этих местах, безусловно, имеет большое значение для реконструкции и изучения локальной фольклорной традиции в прошлом. Она же приводит к неизбежной в силу немногочисленности материалов гипотетичности построений.

Второй раздел книги составили собственно полевые материалы экспедиции 2018 г. сотрудников Института Олонхо СВФУ им. М.К. Аммосова в Олёкминский район. Приведены биографические справки и данные о репертуаре 19 сказителей разного времени и разного масштаба из девяти наслегов, сведения о которых сохранились в памяти современных жителей улуса и в архивных документах. Для многих персоналий из-за произошедших со временем утрат не удалось установить точных дат жизни, других деталей биографии, подробных сведений о репертуаре (в той мере, в какой можно об этом говорить в отношении устной традиции); несколько более подробно информация представлена по Хоринскому, II Нерюктяинскому и Абагинскому наслегам. Однако и этот сравнительно небольшой материал позволяет судить о достаточной временной углубленности, развитости и разнообразии практик исполнения эпоса в данном районе.

Третий сравнительно небольшой, однако не менее значимый раздел посвящен локальным особенностям якутского кругового танца *осуохай*. Приведены выдержки из интервью с современными жителями различных наслегов улуса, рассказы о прежних и новых практиках (возраст информантов колеблется от 54 до 84 лет). В область рефлексии носителей традиции по данной теме попадали большей частью дифференциальные черты местных танцевальных «правил»: редуцированность словесного начала (присутствовал лишь характерный рефрен), варьирование мотивов

и танцевальных шагов, многоголосная форма исполнения напевов. Отдельного внимания заслуживает представленный здесь же рассказ о традициях схожего по форме эвенкийского кругового танца *дэвэйдэ*.

Наиболее объемный четвертый раздел книги составлен из ранее изданных, а также полученных в ходе полевой работы текстов устной мифологической прозы. В общей сложности представлено более 180 записей разного объема. Их тематический состав довольно разнообразный, равно как и временные отрезки, в которые они были зафиксированы. Имеются записи рубежа XIX–XX вв., сделанные М.П. Овчинниковым, И.И. Майновым, тексты конца 1960–1990-х гг., собранные местными краеведами и учащимися школы (участниками краеведческого кружка), а также данные наших дней, записанные составителями издания. Объединяются они, с одной стороны, общим местом записи – территорией современного Олёкминского района, с другой стороны, в них ведется речь об этом месте, его прежнем и современном населении и различных объектах на его территории. Среди представленных материалов – рассказы о примечательных людях прошлого (силачах, шаманах, богачах, охотниках, певцах, глазливых и т. д.), о быте и межплеменных столкновениях эвенков, о местах с петроглифами, о сверхъестественных происшествиях, о празднике *ысыах* и о гражданской войне. Имеются записи местных вариантов некоторых этиологических сюжетов («Почему на луне бывают черные пятна», «О происхождении комаров»). Обращают на себя внимание разный масштаб описываемых ситуаций и их различное положение на условной шкале «историчности» (ср.: история происхождения якутов – история организации фольклорного ансамбля). Вместе с тем это, безусловно, полезный и пока еще немногочисленный в якутском регионоведении опыт публикации локальной мифологической прозы. Если ранее мы имели дело в основном с несколько унифицирующей практикой издания под единой обложкой «якутского фольклора» как словно бы монолитного общенационального явления, то в последнее время, в немалой степени благодаря переходящему фольклорному фестивалю Ысыах Олонхо, стали все чаще появляться издания, дающие возможность осмыслять его локальное многообразие, вероятно, не всегда совпадающее с административным делением территорий. Все тексты сопровождаются данными о месте записи, имени и возрасте информантов. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что многие записи, публикуемые в этом и предыдущих двух разделах, приведены только на якутском языке, что, вероятно, затруднит работу с изданием для широкой читательской аудитории.

Заключительный пятый раздел издания содержит сведения о собирателях и исследователях фольклора Олёкминского района, а также современных педагогах, рассказчиках эпоса и других деятелях, занимающихся популяризацией традиционной культуры. Здесь также представлены более подробные данные о некоторых информантах, сказителях и других исполнителях фольклора. Завершает публикацию список использованной литературы, архивных источников и приложение в виде списка информантов. Кроме респондентов экспедиции НИИ Олонхо 2018–2021 гг. в Олёкминский район, здесь представлены и информанты прежних полевых исследований, материалы которых использованы в публикации. Все это позволяет составить представление также об истории собирания и изучения фольклора Олёкминского района, хотя отдельной статьи, освещающей этот вопрос, в книге нет.

Настоящий сборник материалов был аттестован и опубликован как научно-популярное издание, хотя вполне достоин того, чтобы пройти утверждение и публикацию как научный труд. Часто перед составителями подобных изданий, приуроченных к определенному мероприятию, стоят довольно жесткие сроки подготовки материалов. Вероятно, было бы лучше иметь переводы оригинальных якутских текстов и расширенные комментарии к ним. Пользование изданием также сделали бы более удобным именной и предметно-тематический указатели или указатель сюжетных мотивов. Однако все это замечания из разряда тех, что легче высказать, нежели реализовать. Они несколько не умаляют отмеченных достоинств работы, представившей в едином томе отдельные жанры фольклора конкретного якутского улуса. Специалистам будут интересны характерные детали локальной устной традиции, во множестве рассыпанные на страницах издания. Менее искушенному читателю настоящая публикация может послужить хорошим введением в изучение фольклора рассматриваемого района и всего региона. Что же касается «возврата» на новом этапе автохтонных фольклорных традиций, то, по суеверному якутскому обычаю, воздержимся до срока говорить об этом вслух – «на улице морозно».

Литература

- Ахметова и др. 2018 – Воображаемая территория: от локальной идентичности до бренда: Сб. статей / Сост. М.В. Ахметова (отв. ред.), Н.В. Петров; авт. предисл. Н.В. Петров, М.В. Ахметова, М.И. Байдуз. М.: Неолит, 2018. 224 с.
- Клячко 2022 – Клячко Е.Л. [Рец.]: Фольклор эвенков Олёкмы / НИИ Олонхо Северо-Восточного федерального ун-та им. М.К. Аммосова;

сост. Г.И. Варламова, А.Н. Варламов, М.П. Дьяконова [и др.]. Якутск: Алаас, 2021. 358 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 4. С. 134–137.

References

- Voobrazhaemaya territoriya: ot lokal'noi identichnosti do brenda* [Imaginary territory. From local identity to brand] (2018), in Akhmetova, M.V. (comp., ed.) and Petrov, N.V. (comp.), Neolit, Moscow, Russia.
- Klyachko, E.L. (2022), “[Book review]: Fol'klor evenkov Olekmy [Folklore of the Evenks of Olekma] / Comp.: G.I. Varlamova, A.N. Varlamov, M.P. D'yakonova (etc.), Yakutsk: Alaas, 2021. 358 p.”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 4, pp. 134–137.

Информация об авторе

Семен С. Макаров, кандидат филологических наук, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия; 121069, Россия, Москва, Поварская ул., д. 25а; *others3@mail.ru*

Information about the author

Semen S. Makarov, Cand. of Sci. (Philology), A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 25a, Povarskaya St., Moscow, Russia, 121069; *others3@mail.ru*

УДК 82.09

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-117-123

Рецензия на книгу:

Строганов М.В. Русская считалка: Жанр, типология, указатель сюжетов: Исследование и тексты. М.: Литературный ин-т им. А.М. Горького, 2022. 536 с. (Библиотека Дома национальных литератур)

Дарья С. Олексюк

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

Для цитирования: Олексюк Д.С. [Рец.]: Строганов М.В. Русская считалка: Жанр, типология, указатель сюжетов: Исследование и тексты. М.: Литературный ин-т им. А.М. Горького, 2022. 536 с. (Библиотека Дома национальных литератур) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 4. С. 117–123. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-117-123

Book review:

Stroganov M.V. Russkaya schitalka: Zhanr, tipologiya, ukazatel' syuzhetov: Issledovanie i teksty [Russian nursery rhyme. Genre, typology, type-index. Research and texts], M.: Literaturnyi institut imeni A.M. Gor'kogo, 2022. 536 p. (Biblioteka Doma natsional'nykh literatur)

Daria S. Oleksiuk

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

For citation: Oleksiuk, D.S. (2023), [Book review]: "Stroganov M.V. Russkaya schitalka: Zhanr, tipologiya, ukazatel' syuzhetov: Issledovanie i teksty [Russian nursery rhyme. Genre, typology, type-index. Research and texts], M.: Literaturnyi institut imeni A.M. Gor'kogo, 2022. 536 p. (Biblioteka Doma natsional'nykh literatur)", Folklore: Structure, Typology, Semiotics, vol. 6, no. 4, pp. 117–123, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-117-123

© Олексюк Д.С., 2023

Книга М.В. Строганова¹ «Русская считалка: Жанр, типология, указатель сюжетов», как он утверждает в кратком предисловии, написана с целью уточнить определение жанра считалки, а также классификацию, предложенную Г.С. Виноградовым. Автор говорит, что ключевой работой, от которой он отталкивается в своем исследовании, является труд Г.С. Виноградова «Страна детей», где и были заложены основные направления в изучении считалок. Первая часть книги состоит из трех глав, в которых М.В. Строганов полемизирует с предыдущими исследованиями в этой области и высказывает свои соображения относительно особенностей жанра и типологии считалок, а также рассказывает об основных принципах построения сборника. Во второй же, более объемной части книги, приводятся тексты считалок в соответствии с предложенной автором классификацией. Следует отметить, что в книге представлен исключительно тверской материал, собранный преимущественно в ходе фольклорных экспедиций, подробнее об этом далее.

Первая глава полностью посвящена описанию жанра считалки. В первую очередь М.В. Строганов оспаривает тезис Г.С. Виноградова о том, что игровое поведение детей противопоставлено неигровому поведению взрослых. Он отмечает, что сегодня в терминах теории игр могут быть описаны в том числе взрослые поведенческие стратегии, а значит, следует признать серьезность детского игрового мира и то, что завоевание в нем авторитета, а также успехи и неудачи не менее значимы, чем аналогичные события жизни взрослых. Кроме этого, автор утверждает, на мой взгляд, совершенно справедливо, что при сопоставлении считалки и заговора или гадания многие исследователи говорят о «сниженности мотивов» в детском фольклоре, однако подобные рассуждения снова как бы принижают значимость детских переживаний. «Считалка, – пишет он, – это гадание о том, кто будет водящим» (с. 15), и подобное гадание в детской картине мира не менее важно, чем, например, гадание на жениха.

Особое внимание М.В. Строганов уделяет месту считалки в составе игры. Автор критикует исследователей, которые полагают,

¹ М.В. Строганов – «историк литературы, фольклорист, историк культуры. Окончил Тверской государственный университет (1973). Кандидат филологических наук (1982), доктор филологических наук (1991), профессор (1993). Работал в Тверском государственном университете (1975–2015). <...> В ИМЛИ РАН ведущий научный сотрудник отдела “Литературное наследство” (с 2018)». См.: Строганов Михаил Викторович // ИМЛИ РАН. URL: <https://imli.ru/institut/sotrudniki/4074-stroganov-mikhail-viktorovich> (дата обращения 25 сент. 2023).

что тексты считалок – скорее дополнительный элемент по отношению к самим играм. Он аргументированно доказывает обратное с помощью полевых и исторических материалов, которые показывают, что вербальная составляющая в играх не менее важна, чем невербальная, так как именно текст определяет правила и содержание игры. Ни один ребенок, пишет Строганов, не перепутает игры «Чай-чай, выручай» и «Вороной конь». Взрослому они могут казаться всего лишь вариантами одной игры, но их текстовое оформление четко отделяет одно от другого для играющих. Кроме того, текст может быть неотъемлемой частью действия, а значит, и частью самой игры, как это происходит, например, в игре в молчанку. Слова, предваряющие ее начало, автор приравнивает к считалкам, поскольку они «выявляют “дурака”, который в наказание становится посмешищем для других» (с. 20) – в считалках такой «дурак» оказывается новым водящим.

В первой главе М.В. Строганов пишет и о содержании самого термина «считалка». Он приводит классификацию Г.С. Виноградова, который делит тексты этого жанра на «считалки-числовки», содержащие счетные слова, «заумные считалки» и «считалки-заменки», в которых нет ни счетных, ни заумных слов и которые, по мнению Виноградова, вошли в детский репертуар позднее. На основании такой классификации многие исследователи приходят к выводу, что считалки в первую очередь созданы для обучения счету. Автор утверждает, что подобное мнение ошибочно, поскольку считалка представляет собой не что иное, как специфическое гадание о судьбе – она определяет долю участников игры. Об этом свидетельствуют в том числе народные названия жанра, которые фиксировал еще В.Я. Даль, – «конанье (жребий)» (от слова «кон» – начало, порядок).

Наконец, последние замечания, которые автор делает в этой главе своей книги, касаются «заумного языка» в считалках. Заумь М.В. Строганов вслед за Е.Е. Левкиевской понимает, прежде всего, как искажение слов чужого языка. Помимо этого, он отмечает, что часто дети знают «только звуковой строй, но не значение многих слов» (с. 43). Отсюда в «заумных» считалках появляются «прошмандовки», «балетницы» и «грозные девицы». При выделении этих текстов в отдельную группу создается впечатление, что считалки из других категорий полностью понятны, но это не так (например, сложно объяснить логически текст достаточно распространенной считалки «Шла машина темным лесом»). Считалка оказывается «заумной» только в восприятии взрослого человека, а значит, тексты этой категории следует рассматривать наравне с остальными.

В начале второй главы автор уделяет внимание связи считалки и жеребьевки как своеобразным способам гадания, неважно, идет ли речь о выборе водящего или же о распределении участников игры по командам. При этом считалка оказывается как бы перевернутой жеребьевкой, поскольку представляет собой не действие, а его описание, и вместе с тем происходит редукция акционального ряда. Важно отметить, что выбор, который дает считалка, является иллюзорным. Считалки на выбор имеют не бинарную структуру, часто они содержат, например, три варианта², но на самом деле существует всего два возможных ответа – правильный и неправильный. Рассуждая об этом, автор приводит очень интересный пассаж о том, что жеребьевка может ставить сказочного витязя на распутье, где он, согласно своей модели поведения, выбирает самый трудный путь. При этом ребенок находится в ситуации более сложной, так как должен выбрать наиболее оптимальный вариант.

М.В. Строганов пишет, что существует два способа выбрать водящего с помощью считалки. Первый тип он называет «Водить»: в конце текста указывают на того, кому достанется эта не слишком желанная роль. Как один из самых распространенных текстов такого типа автор приводит считалку «Вышел месяц из тумана», существующую в двух версиях – короткой и расширенной. Второго типа – «Выйди вон», он вызывает большее психологическое напряжение, так как основан на постепенном выбывании участников. Этот тип встречается чаще, чем первый. Относящиеся к нему тексты обычно оканчиваются словами «выйди вон».

Изначально оба типа были близки жеребьевке. Каждому игроку предоставлялся выбор, и если он неправильно этим выбором пользовался, то становился водящим. За пределами этих двух типов оказывается достаточно большое число текстов, которые лишены признаков как жеребьевки, так и обоих типов решения (выходить из круга или же становиться водящим). Относящиеся к этой обширной категории тексты могут иметь фольклорное происхождение или же быть авторскими.

В конце второй главы Строганов пишет об опыте составления указателя сюжетов считалок. Он еще раз напоминает, что для текстов этого жанра релевантными становятся последние строки, в которых:

- 1) игроку предоставляется самостоятельный выбор своей судьбы;
- 2) игроку определяется роль:
 - a. играющего, не-водящего,
 - b. водящего.

² Выбор цвета, марки машины и т. д.: «Со второго этажа / Полетели три ножа: / Красный, синий, голубой. / Выбирай себе любой» (с. 60).

Сюжет считалки автор понимает как «соединение определенного финала с определенным зачином» (с. 78), а названия сюжетов предлагает давать по наиболее узнаваемому фрагменту зачина. Финал же определяет тип текста. Те варианты, которые нарушают общую картину, не выделяются отдельно. Сюжет выделяется как самостоятельный в том случае, если зачин соединяется с определенной концовкой не менее трех раз. Если же сюжет трижды имеет разные концовки, то он относится к разряду *прочие*. Таким образом, весь материал был разделен на четыре типа соответственно финальным строкам текстов: «Выбор», «Выйди», «Водить» и «Сюжеты».

Третья глава книги посвящена построению сборника и репрезентации текстов. В начале этой главы автор подробно рассказывает об источниках, на основании которых составлена коллекция считалок (2194 текста). Большая часть текстов была записана в ходе фольклорных практик студентами Калининского-Тверского университета³ в 1970–2000-е гг. (коллекция М.В. Строганова). Из печатных источников упоминаются публикации В.П. Штейна, однако аутентичность текстов, содержащихся в них, сейчас доказать уже невозможно. Отсутствие достаточного количества материалов в более ранних публикациях практически лишило автора возможности рассмотреть тверской материал в исторической перспективе. Однако в собрании Г.С. Виноградова нашлось 63 считалки, идентифицированные как тверские. Записи были получены Виноградовым от Антонины Яковлевны Козыревой, которая во время учебы в Российском институте истории искусств участвовала в фольклорных экспедициях. Именно эти тексты сделали возможным диахронический анализ материала. При этом М.В. Строганов делает важное уточнение, что применение сформулированных им принципов систематизации к материалу других регионов скорее всего повлечет за собой их корректировку и дополнение.

Кроме считалок, в сборник включены «*Этапы*» (конвенциональные тексты подвижных игр, например заклички, зачины, под-сказки, запреты, предписания и т. д.), «*Молчанки*» и тексты под общим названием «*Игра*», которые представляют собой зачины разных подвижных игр и организуют начало игры, выполняя роль, сходную с ролью считалки. Такие тексты в указатель не включены. Третья группа содержит наименее описанный материал, осмысление которого, однако, кажется автору крайне важным. При этом информанты, от которых были записаны подобные тексты, не отделяют их от считалок, что, как мне кажется, легитимизирует их

³ Ныне Тверской государственный университет.

публикацию в одном издании. При их анализе Строганову удалось выделить три группы:

- 1) тексты узаконенного временного выхода из игры (например, «Я в домике»);
- 2) просьбы игроков о помощи (например, «Чай-чай, выручай»);
- 3) тексты, фиксирующие личный выигрыш игрока (например, «Туки-туки»).

Тексты, которые должны завершать игру, встречаются очень редко, т. е. финальная часть действия не маркируется какими-то определенными устными формулами.

Прежде чем перейти к репрезентации материала, М.В. Строганов считает важным решить проблему нерелевантного варианта. По его словам, при составлении приведенного в книге указателя он не стремился представить материал «в виде одного основного текста и многочисленных вариантов по отношению к нему» (с. 114). Разночтения между несколькими записями одной и той же считалки часто сводятся к одному слову, но при этом нельзя утверждать, что наиболее частотная форма является основной, а все остальные – ее вариантами. Поэтому если два текста различаются хотя бы одним словом, то в указателе представлены оба варианта. Нерелевантные же различия группируются в одном тексте (например, «золотой» и «златой» в считалке «На златом/золотом крыльце сидели»).

В завершение третьей главы автор также указывает, что в процессе унификации паспортов информантов были отброшены отчества исполнителей младше 17 лет, а населенные пункты, которые являются областными и районными центрами, даются в паспортах без указания их статуса.

Далее следуют тексты считалок, сгруппированные по вышеперечисленным параметрам. Несомненно, эта часть книги наиболее интересна, хотя не стоит преуменьшать значение замечаний относительно жанровых особенностей и типологии, которые приведены автором в первой части.

Как мне кажется, книга М.В. Строганова представляет большой интерес как с точки зрения его полемики с авторами более ранних исследований в области считалок, так и с точки зрения опыта составления указателя текстов. На мой взгляд, уточнения, сделанные автором по поводу специфики жанра считалки и восприятия детского фольклора в целом, важны для дальнейшего изучения этого фольклорного жанра. Некоторые вопросы вызывает только сравнительно небольшая теоретическая база работы. Хотя полемика с Г.С. Виноградовым выстроена убедительно, кажется, что было бы продуктивно привлечь больше современных исследований, посвященных считалкам. Тем не менее работа, проведенная

с большим объемом текстов в процессе составления указателя, вызывает только искреннее восхищение.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песня в русской культуре: поэтика, историческая динамика, социальный контекст» (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 “Song in Russian culture: poetics, historical dynamics, social context” (competition “Student project research teams of the RSUH”).

Информация об авторе

Дарья С. Олексюк, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; olekdasha@yandex.ru

Information about the author

Daria S. Oleksiuk, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; olekdasha@yandex.ru

От фольклора индейцев
до «страшных» историй:
исследования американского
детского фольклора

Эста Г. Матвеева

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия; budurik@inbox.ru*

Аннотация. В отечественной традиции открытие жанра детских страшных историй, или «страшилок», – событие, имеющее свою историю, описанную современниками. В 1970 г. на всесоюзной конференции в Новгороде состоялся первый тематический доклад О.Н. Гречиной, которая несколькими годами ранее случайно зафиксировала первые тексты и ввела их в научный оборот. В американской традиции в 1960-х гг. страшные истории стали частью исследований, посвященных детскому нарративу и сопутствующим процессам нарративизации. Другими словами, вплелись в популярную на тот момент тенденцию к изучению спонтанной детской фантазии, и страшные истории, страх, фантазии на тему страха оказались одним из ключевых ее элементов. В данной статье описываются исторические этапы американской науки, которые предшествовали этим событиям и сформировали самобытную традицию изучения детского «страшного» фольклора в Америке.

Ключевые слова: фольклор, детский фольклор, история науки, страх, повествование

Для цитирования: Матвеева Э.Г. От фольклора индейцев до «страшных» историй: исследования американского детского фольклора // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 4. С. 124–146. DOI:10.28995/2658-5294-2023-6-4-124-146

From native American folklore
to “scary” stories.
Survey of research
on American children’s folklore

Esta G. Matveeva

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, budurik@inbox.ru*

Abstract. In the Soviet science tradition the opening of the genre of children’s scary stories or “strashilki” is an event that has its own history, described by contemporaries. In 1970 at the all-union conference in Novgorod the first thematic report was announced by O.N. Grechina, who a few years earlier randomly recorded the first texts and introduced them into scientific circulation. In the American tradition in the 1960s scary stories became part of the research on children’s narrative and related narrative processes. In other words, they were woven into the popular at that time trend towards the study of spontaneous children’s fantasy, and scary stories, fear, fantasies about fear and have proven to be one of its key elements. This article describes the stages in the history of American science that preceded these events and formed an original tradition of studying children’s scary folklore in America.

Keywords: folklore, children folklore, history of science, fear, narration

For citation: Matveeva, E.G. (2023), “From native American folklore to ‘scary’ stories. Survey of research on American children’s folklore”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 4, pp. 124–146, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-4-124-146

За последние столетия образ и статус ребенка в американском обществе претерпел множество fasciniрующих и противоречивых трансформаций. Сперва детей сравнивали с немногочисленными обществами «дикарей», которые, согласно эволюционистской парадигме, находились на менее развитых ступенях человеческой цивилизации. Со временем пришло понимание, что ребенок не так прост, и в мире, которым правят взрослые, у него есть свои секреты. Так, с открытием детского интереса к сверхъестественным практикам возник образ ребенка-волшебника, а с фиксацией таких форм детского устного творчества, как загадки, речевки, детские языки и многообразные повествовательные формы, в ребенке начали видеть интеллектуального и рассудительного человека, озабоченного сложными вопросами жизни и смерти, логики и морали [Tucker 2012]. Однако история

не ограничивается идиллическими трансформациями. В результате печально известного события 1999 г. в школе «Колумбайн»¹ произошла «коллективная демонизация» образа ребенка-подростка [Conrad 2002]. «Невинное дитя», показавшее обществу свою самостоятельность и осознанность, приобрело черты и характер жестокого «монстра» [Tucker 2012, p. 401], способного не только транслировать «страшные» тексты, но и воплощать их в жизнь.

Параллельно менялось восприятие ребенка в научной среде. В предисловии к сборнику «Детский фольклор: материалы» Брайан Саттон-Смит рассказал небольшую историю. В 1977 г. один человек на курсе по изучению детского фольклора в университете Пенсильвании пожаловался ему на невозможность защитить диссертацию в этой области знаний из-за отсутствия хоть какого-то интереса к ней со стороны Американского фольклорного общества (AFS) и университетской кафедры фольклористики. По словам Брайана Саттон-Смита, это обстоятельство побудило его обратиться к коллегам Барбаре Киршенблатт-Гимблет и Тому Бернсу с предложением организовать в рамках Американского Фольклорного Общества их собственное подразделение – Детское Фольклорное Общество (со временем эта идея привела к созданию популярного журнала «Обзор детского фольклора» – “Children’s Folklore Review”). Спустя три года Брайан Саттон-Смит вместе со своими коллегами задумал создать сборник лекций по детскому фольклору. Осуществлению этой идеи были посвящены последующие десятилетия, и только в 1999 г. в свет вышло пособие «Детский фольклор: материалы», которое по сегодняшний день остается актуальным источником обзорных и теоретических работ по культуре детства [Sutton-Smith 1999]. В этой статье мы предлагаем взглянуть на американские исследования в области детского фольклора и их развитие до того, как у этой группы единомышленников возникла идея к продвижению его в академической среде.

Индейцы – хранители прошлого

Изучение фольклора в Америке началось еще до основания в 1888 г. Американского фольклорного общества – первой на континенте официальной профессиональной ассоциации фольк-

¹ Спланированное вооруженное нападение двух учеников старших классов школы «Колумбайн» в штате Колорадо на остальных учеников и персонал школы.

лористов². Как известно, исследование фольклора в Америке началось еще когда на континент прибыли первые европейцы. Фриар Рамон, сопровождавший Колумба в его втором путешествии в 1493 г., был послан для сбора «ритуалов (ceremonies) и древностей (antiquities)» индейских племен Таино. Спустя три года была опубликована книга Фриара Рамона «О древностях индейцев» (“On the Antiquities of the Indians”, 1496), в которой автор по отношению к информантам и собранному материалу придерживался христианско-дидактических интонаций, типичных вплоть до первой половины XIX в. [McNeil 1988, p. 2].

Переломным моментом для академического сообщества стала публикация эволюционной доктрины Чарлза Дарвина в 1859 г., которая с тех пор «пронизывала все науки того времени» [Bronner 1988, p. 6], предлагая совершенно иной взгляд на развитие человека и общества. Ученые-эволюционисты утверждали, что каждое общество в процессе своего развития последовательно проходит определенные этапы. Даниель Гаррисон Бринтон, находящийся под влиянием идей Эдварда Бернетта Тайлора и Генри Льюиса Моргана, продолжателей теоретических разработок Дарвина, в 1885 г. назвал эти этапы: дикость, варварство, частичная цивилизация, цивилизация и просвещение (предполагая, что современная западная культура находится на предпоследнем этапе – цивилизации)³. Эта оптика сформировала определенное отношение к фольклору: мифология, народные традиции и обычаи рассматривались как примеры процессов, проходивших на ранних этапах развития культуры и, благодаря устному бытованию, сохранившихся до наших дней. Поэтому современная культура в этой научной парадигме интересовала исследователей не сама по себе, а лишь как отражение прошлого, так называемых «пережитков», на поиски которых были вдохновлены фольклористы во всем мире. Этот взгляд на фольклор способствовал тому, что на

² Разумеется, появлению этого объединения не предшествовал мировой интеллектуальный вакуум. Британская академия наук на тот момент уже исследовала фольклор в русле общеевропейского романтизма и национализма с присущей им философией – «фольклор содержит отголоски великого исторического прошлого, истоки национальной культуры» (см.: мифологическая школа фольклористики). Британское фольклорное общество было основано в 1878 г. – за десять лет до организации AFS, оно «служило для американцев моделью в понимании предмета фольклористики и методов его изучения» (цит. по: [Grider 1988, p. 26]).

³ С основания AFS в 1888 г. до начала XX в. среди его участников доминировало понимание культуры, разработанное Бринтоном и его коллегами.

протяжении почти всего XIX в. приоритет при выборе предмета исследования (как среди профессионалов, так и среди энтузиастов) все еще отдавался фольклору коренных американцев как культуре, по мнению ученых-эволюционистов, находящейся на раннем этапе развития⁴.

«Ребенок-дикарь» – хранитель прошлого

Культуре детства в эволюционной теории XIX в. была отведена своя роль. Как и в отечественной фольклористике, исследования детского фольклора, в Америке появились в конце XIX в., когда произошло открытие «ребенка-дикаря», за которым не нужно ехать в далекие земли, чья экзотика все время рядом. Детскому сообществу нашлось свое место в эволюционистской концепции линейного развития человеческого общества: «Как ребенок воспитывается родителями, дикарь может быть выведен из примитивного государства представителями цивилизованных народов» [Sutton-Smith 1999, p. 25]. Согласно такому представлению, хотя взрослые и находятся на самой развитой, последней стадии, детям доступны достижения всех прошлых этапов развития.

Наиболее влиятельный исследователь детства этого времени Александр Чемберлен называл ребенка «отцом человека и братом расы»⁵. Исследователь полагал, что в устном творчестве ребенка сохраняются элементы, присущие ранним этапам развития человечества. По той же причине Вильям Велс Ньюэлл рассматривал детские песни как пережитки любовных танцев с европейских судов XIII в. Ньюэлл утверждал, что фольклор умирает и необходимо срочно его собирать, пока еще есть возможность по крупицам восстановить наше прошлое⁶.

Как и в отечественной научной традиции, исследования детского фольклора в Америке в этот период были сконцентрированы на традиционных жанрах, к которым относят, как правило, игры

⁴ Первым, кто занялся более-менее систематическим изучением индейского фольклора, был Генри Роу Скулкрафт (1793–1864) – по словам Вильяма Макнейла, «отец американской фольклористики» [McNeil 1988, p. 2]. Несмотря на отсутствие теоретической ценности, его труды важны, так как несколько лет подряд в них фиксировались нарративы индейцев племени оджибве.

⁵ Chamberlain A. The child and childhood in folk-thought. N.Y.: Macmillan, 1896. P. 7.

⁶ См.: Newell W.W. Games and songs of American children. N.Y.: Harper & Brothers, 1883.

и песни. Эти работы часто представляли собой скорее сборники текстов без анализа и сопроводительных комментариев⁷. Началом серьезных исследований в области детского фольклора в Америке можно считать работу «Игры и песни американских детей» Вильяма Велса Ньюэлла, первого секретаря Американского фольклорного общества. В этом труде представлена единственная к тому времени систематизированная коллекция детских игр и игровых песен, записанных от англоязычных информантов⁸. Ньюэлл первым выделил детский фольклор как область знаний, применил различные подходы к сбору материала, в том числе включенное наблюдение и интервьюирование (исследователь уделял большое внимание детской терминологии)⁹. Тем не менее эволюционистская позиция исследователя по отношению к фольклору, а также некоторые методы по сбору материала современными исследователями не разделяются: Ньюэлл полагал, что детский фольклор (как и фольклор вообще) – явление вымирающее, на данном этапе представляющее собой лишь окаменевшие «пережитки» прошлого. По этой причине исследователь делал акцент на немедленном сборе традиции, в первую очередь в Америке: «Новый Свет сохранил

⁷ См.: *Chandler J.* The young folks' cyclopedia of games and sports. N.Y.: Holt, 1890; *Curtis H.S.* Street games of boys in Brooklyn, N.Y. // The Journal of American Folklore. 1891. Vol. 4. P. 221–237; *Curtis H.S.* American Indian games // Bulletin of the free museum of science and art of the University of Pennsylvania. 1898. Vol. 3. P. 99–116; *Hofer M.R.* Children's singing games old and new. For vacation schools, playgrounds, schoolyards, kindergartens, and primary grades. Chicago: Flanagan, 1901; *Wier A.E.* Songs the children love to sing. N.Y.: D. Appleton, 1916.

⁸ См.: *Newell W.W.* Op. cit. Среди записанных Ньюэллом текстов встречаются интересные для этого периода примеры детских мантических практик. К примеру, любовная магия на цветах (“flower oracles”), прогностические хэллоуинские практики, использующие символику цветов одежды (голубой – к замужеству, белый – к слезам, серый – к потере, недостатке).

⁹ В отечественной традиции изменения такого рода связаны преимущественно с именем Г.С. Виноградова. Он одним из первых обратил внимание на детскую мифологию и ее общие тенденции; первым дал теоретическое определение самого термина «детский фольклор», отделив его от текстов, входящих в репертуар взрослых (за тем исключением, когда они входят в детский репертуар и начинают транслироваться детьми); признал исключительную роль собирательства в этнографической деятельности (ему принадлежит первое практическое руководство по записи детского фольклора); рассмотрел игру во множестве аспектов; обратился к таким темам, как детский тайный язык, сатирическая лирика и др.

то, о чем Старый предпочел забыть»¹⁰. Причем в том, что касается детского фольклора, Ньюэлл отдавал предпочтение старшему поколению, которое, на его взгляд, сохранило «пережитки» в наименее деформированном виде.

Однако из-за роста современных городов, развития экономики, строительства железных дорог и роста этнического разнообразия за счет непрекращающейся эмиграции к концу XIX в. начинают происходить существенные изменения, распространившиеся как на исследовательские парадигмы, так и на само детское сообщество¹¹.

Ребенок – ключ к пониманию детского сообщества

XIX век подготовил почву для антропологической революции в начале XX в. Члены академического сообщества стали отходить от идеи линейного и однообразного развития культур, их непреклонного перехода от стадии к стадии, наивысшая из которых, согласно этой идее, была воплощена в западном типе цивилизации. Исследование индейского населения Америки продолжилось с новой силой, но отношение к обществам такого типа поменялось коренным образом. Их перестали воспринимать как простых посредников между прошлым и настоящим, как серую почву, в которой исследователи ищут остатки забытой старины. Теперь эти культуры были признаны жизнеспособными и самодостаточными системами, традиции которых имеют

¹⁰ Newell W.W. Op. cit. P. 3.

¹¹ С промышленной революцией дистанция между взрослым рабочим миром и детским сообществом увеличивается. Дети начинают формировать собственную закрытую культуру, со своими правилами поведения и взглядами на стремительно меняющийся мир вокруг них. В его урбанистических условиях они начинают создавать собственные сообщества, объединяясь в «субкультуры улиц, игровых площадок и соседства» [Sutton-Smith 1999, p. 19], в свободное от школы время они бродят по своим кварталам, изучая их, организуют свой досуг согласно собственным интересам. Их фольклор на первых порах представляет собой, с одной стороны, адаптацию известной им взрослой традиции, с другой – антитезу массовым культурным феноменам (пародии на рекламные ролики, самобытные игры с куклами Барби, актуальные граффити, стихи и проч.): «...субкультура детства мало чем отличается от любой другой субкультуры; группа, которая мыслит себя отличной от других, как правило, развивает традиции и церемонии, многие из которых выражают оппозицию принятым устоям в обществе» [Sutton-Smith 1999, p. 20].

современный смысл и ценность для каждого члена сообщества [Freud 1988, p. 15]. Вместе с переосмыслением чужих культур пришло новое понимание своей – она перестала восприниматься как «привычная». Иными словами, романтический подход к материалу остался в прошлом, и осознание этого помогло фольклористике и антропологии войти в век новых практических и теоретических открытий.

Коренным изменением, которые произошли в американской науке на рубеже нового века, во многом способствовал «отец американской культурной антропологии» ученый Франц Боас, эмигрировавший из Германии в Соединенные Штаты в 1887 г. В отличие от ученых-эволюционистов, Боас и его ученики видели в развитии культур не последовательное прохождение обязательных стадий, а индивидуальное движение в сторону, наиболее приемлемую для того или иного типа сообществ. Это была новая идеология культурного релятивизма (культурного плюрализма), согласно которой нет культур выше или ниже стоящих, нет их иерархического распределения по степени «правильности», есть сообщества, которые мыслят и видят мир сквозь призму их собственной культуры, выносят суждения согласно их собственным культурно приобретенным нормам [McNeil 1988].

Центральное место в антропологических исследованиях Боас, а затем и его ученики отводили психологии¹² и лингвистике (позже они обменивались идеями с литературоведами)¹³ [Eriksen 2004]. С именем Боаса в США связано возникновение этнопсихологии, которая начиная с 1920-х и вплоть до 1950-х гг. развивалась в рамках школы «Культура и личность». Ее приверженцы целенаправленно занялись исследованием культурных типов личности и ее этноспецифических психических черт. Согласно этому направлению, ключ к пониманию личности лежит в изучении способов воспитания детей, а точнее, самых ранних форм взаимодействия с детьми: кормления, пеленания, купания и проч. Среди представителей этого теоретико-методологического направления были

¹² Немалое влияние на возникновение психологического направления в этнологии США оказали работы З. Фрейда, в частности вышедшая в 1913 г. книга «Тотем и табу» ("Totem und Tabu"), в которой автор применил психоаналитический метод при анализе этнографического материала. Большую роль (в том числе для науки о детстве) сыграло то, что Фрейд обратился к ранним этапам развития человека и осознал влияние, которое они оказывают на формирование человеческой личности.

¹³ См.: *Лурье С.В.* Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы: Учеб. пособие для вузов. 2-е изд. М.: Академический проект; Альма Матер, 2005.

и ученики Ф. Боаса, в том числе Маргарет Мид (1901–1978), научные труды которой во многом обусловили зарождение такой дисциплины, как этнография детства¹⁴. Мид можно считать первым этнографом, для которого мир детства стал основным предметом изучения. Кроме того, начав в 1925 г. свои полевые исследования в Полинезии на острове Самоа, Мид впервые в рамках культурной антропологии стала использовать психологические тесты (в частности, тест Роршаха), анализировать детские рисунки и игры, а также взяла в руки фото- и кинокамеру¹⁵.

Итак, на рубеже XIX и XX вв. в науке произошел большой теоретический поворот – акцент сместился с «исследования происхождения на исследование значения» фольклора [Sutton-Smith 1999, p. 30]¹⁶. После того как наука отошла от идеи универсального развития человечества и приняла постулаты культурного релятивизма, внимание исследователей сконцентрировалось на личности и влиянии различных факторов на ее развитие и формирование индивидуального мировосприятия. Однако упомянутые изменения по большей части касались исследований взрослого фольклора. После первого всплеска интереса к детскому фольклору в конце XIX в. исследования его традиционных жанров проводились sporadически. Первая и Вторая мировые войны, Великая депрессия – все эти социальные потрясения не способствовали развитию академического интереса к культуре детства. Предпочтения, как правило, все еще

¹⁴ См., например, ее книги «Взросление на Самоа» (“Coming of Age in Samoa”, 1928) и «Детство в Новой Гвинее» (“Growing Up In New Guinea”, 1930). Первая спустя десятилетия стала важным источником вдохновения для радикальных молодежных субкультур, распространивших свою деятельность в Америке середины и начала второй половины XX в. В книге Мид показывает «гармоничное и счастливое» общество на Самоа без запретов и ограничений. Его описание становится своего рода критикой американского среднего класса с «запуганными, вышколенными и сексуально-фрустрированными подростками» [Eriksen 2004, p. 65].

¹⁵ См.: Лурье С.В. Указ. соч.

¹⁶ Внимание к значению устойчивых элементов было первостепенным при анализе фольклорных нарративов в рамках трех основных теоретических парадигм, захвативших гуманитарное знание в XX в.: психологическая – доступ к скрытому смыслу текста, лежащему ниже сознательного уровня; функционалистская – рассмотрение фольклора в контексте социальной среды (внимание к социализации ребенка); структуралистская – внимание как к поверхностной морфологии, так и к глубинной структуре детского нарратива.

отдавались классическим жанрам: играм и стишкам¹⁷, песням и потешкам¹⁸, шуткам¹⁹, сказкам²⁰.

Однако уже тогда начинают появляться работы, посвященные «нетрадиционным» темам либо отличающиеся новым взглядом на старый материал. Например, Джин Олив Хек интересовался детской рефлексией над собственным фольклором. В работе «Народная поэзия и народная критика, проиллюстрированные детьми Цинциннати в их песенных играх и в их мыслях об этих играх» он представил свои полевые материалы и проанализировал детские комментарии о них²¹. Осуществлялись исследования и на темы, актуальные по сей день, однако интерес к ним проявляли пока преимущественно психологи²².

В этот исторический период появляются и весьма значимые для фольклористики работы. Одной из самых примечательных фигур среди исследователей, занимавшихся в это время детским фольклором, была Дороти Ховард, которая в 1938 г. защитила диссертацию, посвященную детским фольклорным песням²³. Исследователь успешно экспериментировала с методами сбора тради-

¹⁷ См.: *Culin S.* Games of the North American indians. Washington: Government printing office, 1907; *Gardner E.E.* Some counting-out rhymes in Michigan // *The Journal of American Folklore.* 1918. Vol. 31. P. 521–536; *Shiver S.M.* Finger rhymes // *Southern Folklore Quarterly.* 1941. Vol. 5. No. 4. P. 221–234; *Roberts W.* Children's games and game rhymes // *Hoosier Folklore.* 1949. Vol. 8. No. 1. P. 7–34.

¹⁸ См.: *Espinosa A.M.* New-Mexican Spanish folk-lore: X. Children's games, XI. Nursery rhymes and children's songs // *The Journal of American Folklore.* 1916. Vol. 29. P. 505–535.

¹⁹ См.: *Schapera I.* Kxatla riddles and their significance // *Bantu Studies.* 1932. Vol. 6. P. 215–231; *Randolph V., Spradley I.* Ozark mountain riddles // *The Journal of American Folklore.* 1934. Vol. 47. P. 81–89.

²⁰ *Sydow C.W., von.* Folktale studies and philology. Some points of view // *The study of folklore* / Ed. by A. Dundes. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965. P. 219–242.

²¹ См.: *Heck J.O.* Folk poetry and folk criticism, as illustrated by Cincinnati children in their singing games and in their thoughts about these games // *The Journal of American Folklore.* 1927. Vol. 40. P. 1–77.

²² См.: *Blachowskt S.* The magical behavior of children in relation to school // *The American Journal of Psychology.* 1937. Vol. 50. P. 347–361; *Dudycha G.J., Dudycha M.M.* Childhood memories. A review of the literature // *Psychological Bulletin.* 1941. Vol. 38. P. 668–682.

²³ См.: *Howard D.* Folk jingles of American children. A collection and study of rhymes used by children today: D. Sc. Thesis. N.Y.: New York University, 1938.

ционного материала, например записывала тексты напрямую у детей, избегая интервью со взрослыми информантами. Тем не менее ее исследования так и не стали широко известными среди профессионалов²⁴.

Отдельно необходимо выделить практику автобиографических исследовательских работ, посвященных культуре детства. В 1942 г. Зора Ниэл Херстон, африкано-американская фольклористка, родившаяся в Итонвилле, штат Флорида, опубликовала свою автобиографию с описанием детских мальчишеских и девичьих игр²⁵. Чуть позже, в 1959 г., Мими Клар рассказала о песнях из своего детства, проведенного в Калифорнии²⁶. Спустя три десятилетия вышла наиболее детализированная и структурированная коллекция автобиографических описаний от Дороти Миллс Ховард про детство в 1902–1910 гг.²⁷ [Howard 1977].

Если раньше, в рамках культурно-эволюционной парадигмы, ценность детского фольклора видели в его связи с прошлым, то в начале XX в., на волне антропологической революции и благодаря коренным изменениям, произошедшим в исследованиях, посвященных взрослому фольклору, пришло осознание самостоятельности и уникальности детской устной культуры. Отныне она становится ключом к пониманию сложного и уникального феномена детского сообщества. Тем не менее исследования все еще преимущественно сконцентрированы на традиционных жанрах и темах, эта ситуация начинает меняться только к середине XX в.

От традиционных текстов к культурной уникальности

В 1960-х гг. получившая развитие культура хиппи и демонстрации против Вьетнамской войны напомнили американцам, что молодые люди способны сопротивляться социальным и политическим структурам взрослых. После периода беспорядков в боль-

²⁴ Двумя десятками лет позднее за успешное применение тех же методов по сбору материала, своих подходов к его интерпретации и публикации прославились английские исследователи Питер и Иона Опи.

²⁵ См.: Hurston Z.N. Dust tracks on a road. Philadelphia; L.; N.Y.: J.B. Lippincott Company, 1942.

²⁶ См.: Clar M. Songs of my California childhood // Western Folklore. 1959. Vol. 18. No. 3. P. 245–250.

²⁷ Книга состоит из глав, каждая из которых посвящена отдельному году ее жизни, от рождения до 7–8 лет (домашний быт, ежедневная и праздничная одежда, игры и песни).

шинстве университетов были ослаблены традиционные ограничения, а ученые, проявляющие интерес к детской и подростковой культуре, обратили пристальное внимание на паттерны современных молодежных сообществ [Tucker 2008, p. 7].

В это время актуализируется интерес к детским макро- и микросообществам. Появляются исследования, посвященные жизни детей в различных закрытых пространствах временного пребывания вне дома: в летних лагерях²⁸, в медицинских учреждениях²⁹ [Beuf 1979; позже Krell 1980³⁰] и проч. Отдельного упоминания заслуживает осознание школы как самостоятельного объекта исследований – событие, которое принято связывать с именем американского антрополога Г. Спиндлера³¹. Вместе с тем интерес начинают представлять тексты закрытой для взрослых детской культуры, выходящие за рамки традиционных жанров: тайные языки, заклинательные формулы и гадательные практики³².

²⁸ См.: Influence of camp activities upon camper behavior / Ed. by J.J. Gumperz, D. Hymes. Detroit: Wayne State University, 1955. Из всех учреждений, в которых бытует практика рассказывания легенд, наибольшее количество фольклористических работ до сих пор было посвящено детским лагерям [Tucker 2008, pp. 39–42].

²⁹ См.: *Berkovits R.* Children in the hospital. N.Y.: International Universities Press, 1965.

³⁰ Среди прочего, Крелл фиксирует и приводит в работе развернутую расшифровку ситуации рассказывания в палате так называемых “ghost stories” [Krell 1980, pp. 227–230]. Также в статье есть примеры стихотворной прозы, розыгрышей (зубная паста на сиденьях унитаза, хлопья на простыне, размоченный в желе тампон, подобранный в чью-то кровать, и проч.), того, что автор называет, “‘dirty’ songs” и др.

³¹ См.: *Howard D.M.* Folklore in the schools // New York Folklore Quarterly. 1950. Vol. 6. No. 2. P. 99–107; *Spindler G.D.* Education and anthropology. Stanford: Stanford University Press, 1955; *Sutton-Smith B.* The games of New Zealand children. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1959; *Jackson Ph.W.* Life in classrooms. N.Y.: Teachers College Press, Columbia University, 1968; Folklore in the elementary schools / Cons. by Howard D. Lincoln: University of Nebraska, 1968.

³² См.: *Millard E.L.* Children's Charms and Oracles // New York Folklore Quarterly. 1951. Vol. 7. No. 4. P. 253–268; *Millard E.L.* Children's charms and oracles. Part 2 // New York Folklore Quarterly. 1952. Vol. 8. No. 1. P. 46–57; *Millard E.L.* What does it mean? The lore of secret languages // New York Folklore Quarterly. 1954. Vol. 10. No. 2. P. 103–110. Результатом тенденции к изучению закрытых детских сообществ, начавшейся в середине XX в., становится труд американских исследователей Мэри и Герберт Кнапп. В 1976 г. пара публикует ставшую чрезвычайно популярной в мировой

Теперь психологический подход используется и при исследовании детского фольклора. Американский психотерапевт Марта Вольфенштейн за десятилетие до Алана Дандеса – пожалуй, самого популярного исследователя, применившего психоаналитический метод к фольклорному материалу, проанализировала в этой парадигме детский юмор. Вольфенштейн объяснила, что его функцией в детском сообществе является трансформация болезненных тем в смешные³³. Она также осуществила уникальную на тот момент попытку сопоставления различных форм юмора с возрастными категориями детей, следуя идее З. Фрейда о том, что тревога часто выходит через шутку, но сами формы шутки меняются в соответствии с этапами развития ребенка³⁴. Психология и смежные с ней области знания в целом привлекли к себе большое внимание научного сообщества, заинтересованного в изучении детства, из-за выхода на научную сцену таких ярких исследователей детской психологии, как швейцарский психолог Жан Пиаже³⁵ и американский психолог Эрик Эриксон³⁶.

Еще один прорыв касается запрета на публикацию нецензурного детского фольклора. До сих пор издательства отказывались

академической среде работу «Одна картофелина, две картофелины: Тайное воспитание американских детей» (“One Potato, Two Potato: The Secret Education of American Children”). Некоторые исследователи называют ее аналогом работы английских ученых Ионы и Питера Опи «Фольклор и язык школьников» (“Lore and Language of Schoolchildren”, 1959), эта книга и их более поздние исследования произвели фурор среди современников и стали культовыми для последующих поколений. Мэри и Герберт Кнапп собирали фольклор у детей в 43 штатах, в их коллекции есть уникальные на тот момент тексты телефонных розыгрышей, фартлора, фиксация детских игр на поцелуи, детских суеверий и проч. Также авторам принадлежит термин “childhood underground” («детский андеграунд») [Knapp 1976].

³³ См.: *Wolfenstein M.* Children's humor. A psychological analysis. Birmingham: Indiana University Press, 1978. P. 18. (Reprint of the 1954 ed.)

³⁴ Ibid.

³⁵ См.: *Piaget J.* Play, dreams, and imitation in childhood. N.Y.: W.W. Norton & Company, 1951; *Idem.* The language and thought of the child. L.; N.Y.: Routledge & Kegan Paul: The Humanities Press, 1959; *Idem.* The construction of reality in the child. N.Y.: Basic Books, 1964; *Idem.* The child's conception of the world. Totowa, N.J.: Littlefield Adams, 1965; *Idem.* The child and reality. Problems of genetic psychology. N.Y.: Grossman, 1973.

³⁶ См.: *Erikson E.H.* Childhood and society. N.Y.: W.W. Norton & Company, 1950; *Erikson E.H.* Identity and the life cycle. N.Y.: International Universities Press, 1959.

публиковать тексты, демонстрирующие нарушение детьми социальных табу. В 1954 г. Рэй Браун опубликовал сборник, включающий в себя в том числе записи детской ненормативной лексики³⁷. Идею тотальной антицензуры публикуемых текстов в полной мере спустя почти двадцать лет воплотил Саймон Броннер в книге «Американский детский фольклор», чем разрушил представление о детях, как о «невинных» созданиях [Bronner 1988]. Развенчивать стереотипы о детском сообществе продолжили Джозеф Шерман и Т.К.Ф. Вайскопф в работе «Жирные, грязные кишки суслика³⁸: подрывной детский фольклор»: «Пока взрослые ограничивают набор тем, которые можно обсуждать или высмеивать, в детском фольклоре таких “священных коров” не существует. Нет ничего чрезмерно пугающего или отвратительного. Все интересно» [Sherman, Weisskopf 1995, p. 12].

Дети – создатели вымышленных миров

Но действительно важной тенденцией, которая повлияла на обращение к текстам детского «страшного» фольклора, стал растущий интерес к исследованиям детского нарратива как такового. В различных областях знания стало появляться множество работ, посвященных детским и подростковым историям: механизмам их конструирования, возрастным и гендерным особенностям.

В начале 1960-х гг. Эвелин Питчер и Эрнст Прелингер опубликовали сборник рассказов детей дошкольного возраста – первую систематизированную коллекцию историй маленьких рассказчиков³⁹. Основной акцент авторы сделали на анализе психодинамики ранних спонтанных детских фантазий – как темы и персонажи в историях зависят от возраста и половой принадлежности рассказчика. Питчер и Прелингер пришли к следующим выводам: по мере взросления ребенок все чаще и уверенней использует в своих рассказах категорию пространства, главные герои приобретают большую внутреннюю глубину и сложность, хотя все еще мало друг от друга отличаются, событий в истории становится больше, появляется больший простор для воображения. Гендерные различия менее очевидны, чем возрастные, однако можно заметить, что

³⁷ См.: Browne R.B. Children's taunts, teases, and disrespectful sayings from Southern California // Western Folklore. 1954. Vol. 13. С. 190–198.

³⁸ Слова популярной в Америке детской фольклорной песни (известна «как минимум» с середины XX в.).

³⁹ В работе были представлены рассказы 147 детей дошкольного возраста, записанные в 1955–1958 гг.

мальчики в историях зачастую наделяют своих персонажей фантастическими свойствами, а девочки предпочитают более реалистичные характеры⁴⁰.

В 1973 г. Артур Эплби проанализировал корпус рассказов Питчера и Прелингера. Он обратил внимание на то, что по мере взросления дети дошкольного возраста начинают чаще использовать нарративные паттерны («когда-то давным-давно» / “once upon a time”, «и жили они долго и счастливо» / “they lived happily ever after”) и прошедшее время, включают в историю фантастических персонажей и животных, избегают рассказов от первого лица и т. д. Эплби также делится другим наблюдением: если в пять лет дети осознают нереальность истории в целом, то к девяти годам они ставят под сомнение реальность существующих в ней персонажей [Applebee 1973].

В середине 1970-х авторитетный американский исследователь детского фольклора Брайан Саттон-Смит⁴¹ с коллегами провел на тот момент самое обширное исследование детских фантастических рассказов (*fantasy narratives*). Они работали с историями, собранными студентами Саттон-Смита в школах Нижнего Ист-Сайда у детей 5–10 лет в течение 1972–1974 гг.

Во-первых, авторы проанализировали взаимодействие персонажей внутри историй, используя четырехуровневое деление «конфликтов», предложенное в 1971 г. исследователями Элли Конгас и Пьером Маранда в отношении сказочных нарративов [Maranda 1971]. Согласно такому делению, существуют 1) сказки, в которых одна сила побеждает другую, попытки ответить отсутствуют; 2) сказки, в которых слабая сторона пытается ответить, но терпит неудачу; 3) сказки, в которых слабая сторона сводит на нет исходную угрозу; 4) сказки, в которых слабая сторона сводит на нет исходную угрозу и получает вознаграждение. Как показывают материалы, при делении детских историй на предложенные четыре уровня наблюдается существенная возрастная зависимость: дети более старшего возраста в этой выборке склонны рассказывать истории более высокого уровня, то есть истории, в которых не только устраняется угроза, но и изменяются исходные обстоятельства (например, герой уничтожает

⁴⁰ См.: Pitcher E., Prelinger E. Children tell stories. An analysis of fantasy. N.Y.: International Universities Press, 1963.

⁴¹ Более ранние работы автора были посвящены детской игре, с которой Саттон-Смит проводит параллели: «Учиться рассказывать истории – все равно что учиться играть в игры. <...> Приобретение нарративной компетенции – это обучение все более структурированным действиям» [Sutton-Smith, Botvin, Mahony 1976, pp. 2–3].

монстра, возвращается домой, берет в жены принцессу и становится королем).

Во-вторых, пользуясь системой анализа сказочных нарративов Владимира Проппа, авторы обращают внимание на последовательность действий в детских историях и выделяют на их основе два уровня. Первый состоит из двух типов историй, их можно рассматривать как базовые механизмы нарушения и восстановления равновесия (они описывают все сказки Проппа): 1) сказки, в которых сперва есть зло, затем происходит его устранение; 2) сказки, в которых есть недостача, затем происходит ее устранение. Ко второму уровню относятся истории с более конкретным способом передачи первичных функций. Так, зло может быть опосредовано угрозой, нападением, погоней, насилием, пытками и т. д. Оно может быть сведено на нет защитой, побегом, освобождением и поражением. Выборка, которой пользовались авторы, показала, что чем старше становится ребенок, тем большее количество элементов включает в себя рассказ (3 элемента для 5–6 лет, 4 элемента для 7–8 лет, 6 элементов для 9–10 лет).

Заимствуя понятия из когнитивной теории Пиаже, на основе полученных данных авторы выделили три уровня развития детского нарратива. На первом (до 2 лет) находятся самые ранние детские рассказы. Они фрагментарны, в них нет центральной темы, события непоследовательны. История как таковая отсутствует. На втором (а) уровне (2 года) появляется главный герой, он же единственный персонаж в истории, вокруг которого концентрируются все события. На втором (б) уровне появляются второстепенные персонажи, однако они еще не самостоятельны, не взаимодействуют друг с другом и существуют только в связке с главным героем. Действия представляют собой необратимую череду следующих друг за другом событий. На втором (с) уровне (3 года) истории все еще эгоцентричны – все события происходят вокруг героя. Однако уже здесь начинает стабильно появляться второстепенный персонаж, он упоминается несколько раз за историю. И только на втором (д) уровне (4 года) развиваются взаимодействия между второстепенными персонажами. Главная особенность третьего (а) уровня (5–6 лет) – появление полноценного сюжета. Например, закольцованной повествовательной структуры: герой находится в безопасном пространстве, затем перемещается в опасное, где с ним происходят некоторые события, после чего снова возвращается в исходное безопасное место. На третьем (б) уровне (8–9 лет) появляются параллельные основному сюжету события, ребенок способен удерживать в голове несколько линий сюжета [Sutton-Smith, Botvin, Mahony 1976].

Помимо возрастного и гендерного своеобразия детских историй, исследователи также начинают обращаться к прагматике их исполнения и функционированию в различных условиях и контекстах. Так, Жан Умикер-Себок в работе, посвященной спонтанным нарративам детей дошкольного возраста, обратил внимание на существенную разницу между историями, которыми дети делятся друг с другом, и историями, которые они рассказывают взрослым: когда взрослый слушает, истории становятся длиннее и сложнее по своей структуре [Umiker-Sebeok 1979, p. 106]. Брайан Саттон-Смит подчеркнул другую коммуникативную особенность, свойственную младшим школьникам. Первое время на его просьбу рассказать историю дети выдавали всем известные сюжеты про Красную Шапочку и Золушку и только с третьего-четвертого круга начинали рассказывать собственные истории [Sutton-Smith 1981].

Таким образом, к концу 1970-х гг. исследователи пришли к выводу, что на детский нарратив влияют такие факторы, как возраст, отчасти гендер и во многом контекст исполнения. Главный тезис заключается в том, что с возрастом рассказчиков усложняется структура и наполнение их нарративов: увеличивается число действующих персонажей, они приобретают большую внутреннюю глубину и сложность, расширяется задействованное пространство, в историях появляется идея прошедшего времени, все чаще исключается повествование от первого лица, осваиваются нарративные паттерны сказочных жанров – в целом истории становятся более сложными и детализированными.

От «переходных» форм к по-настоящему страшным историям

В то же время исследователи начали изучать не только структурные трансформации детских историй, но и их тематическое наполнение. Спустя несколько лет после публикации первой работы, посвященной детскому нарративу, Брайан Саттон-Смит вернулся к анализу собранного корпуса текстов. На его основе исследователь описал эмоции, которые преобладают в детских рассказах и на которых строится повествование. Согласно данным исследования, с ранних лет детей интересуют истории, в которых обыгрываются злость, страх, отвращение и печаль. Все они связаны со стрессовыми ситуациями: нападением, бегством от опасности, несчастным случаем, нечистотами, одиночеством. Автор делает вывод, что нарративизация этих эмоций и ситуаций на каком-то этапе становится необходимой для борьбы

с негативными состояниями и сохранения здоровой психики [Sutton-Smith 1981].

Подобные наблюдения можно найти и у исследователей, анализирующих детские игровые практики. Так, Розалинда Гулд рассматривала ситуации, в которых детям дошкольного возраста предлагалось самим выбрать, во что играть (“be free at play”). Учителей же попросили в этот момент наблюдать за детьми и записывать их игры. Результаты исследования шокировали воспитателей: темы смерти, насилия, разрушений были общим местом в детских спонтанных играх [Gould 1972].

Другая американская исследовательница, Луиза Б. Эймс, во второй половине 1960-х гг. провела еще одно исследование, посвященное детским историям, она также сосредоточилась на возрастном аспекте нарративизации. Результаты показали, что уже в детсадовском возрасте дети озабочены темой насилия, и это отражается в их вымышленных историях. Со временем меняется лишь форма, в которой эта озабоченность выражается: от историй про телесные наказания до историй про насильственную смерть. Также Луиза Б. Эймс замечает, что на ранних этапах детская история представляет собой контаминацию сказочных сюжетов с сюжетами, основанными на реальных событиях, — здесь, по ее мнению, начинается переход от сказочного вымысла к событиям с претензией на достоверность⁴².

На наличие переходных нарративов обращают внимание и многие другие исследователи. Все они сходятся на том, что, хотя дети с ранних лет интересуются темами, вызывающими страх или тревогу, в чистом виде эти эмоции начинают преобладать в детском репертуаре постепенно, по мере взросления рассказчиков. Чем старше становятся дети, тем больше они стараются отходить от сказочных сюжетов и придумывать своих собственных, немного отличающихся персонажей, новые условия или иные концовки — все это удовлетворяет детскую потребность в самовыражении [Sutton-Smith 1999, p. 200].

Среди таких «переходных» форм — пародии или страшные истории со смешной концовкой (*humorous ghost stories with catch endings, funny-scary story*). Элисон Прис, проанализировав свыше 80 часов записи спонтанных бесед с детьми детсадовского возраста, выделяет 14 типов нарративов, среди которых 70% — анекдотического типа [Preece 1987]. По мнению Сильвии Гридер, это одни из первых традиционных нарративов, которые усваивают и ретранслируют друг другу дети без вмешательства взрослых:

⁴² См.: Ames L.B. Children's stories // Genetic Psychology Monographs. 1966. Vol. 73. No. 2. P. 337–396.

«Младшие школьники смотрят страшные фильмы и участвуют в Хэллоуине, но, рассказывая истории, пока предпочитают контролировать свой страх смешной концовкой или пародией» [Grider 2007, p. 135]. В 1976 г. Элизабет Такер работала с детьми 2–3-х классов и обнаружила, что они очень любят “funny-scary story”, как они сами их называют. Исследовательница утверждает, что детям этого возраста пока непривычно рассказывать и сложно слушать истории, которые заканчиваются страшно. Они только начинают экспериментировать со страшным, поэтому их истории начинаются страшно, но заканчиваются хорошо и смешно – они только начинают осознавать прелести “good scare”⁴³ [Sutton-Smith 1999].

Однако к 10–12 годам, когда на моделях фольклорных сказок и других несложных нарративах ребенок овладевает элементарной литературно-повествовательной техникой, учится контролировать страх, облеченный в конкретные рамки, наступает время осваивать менее структурированные и более реалистичные подростковые легенды (*preadolescence legend*)⁴⁴ с различными и зачастую шокирующими концовками (*legends that have no happy ending*). Кроме того, с возрастом подростки чаще остаются наедине друг с другом (они начинают ходить в школу, ездить в летние лагеря, им можно гулять дольше и дальше от дома и проч.) – им предоставляется больше временной и пространственной свободы, и тогда они начинают рассказывать друг другу уже другие «страшные» истории [Sutton-Smith 1999].

Послесловие

В отечественной традиции открытие жанра детских страшных историй, или «страшилок», – событие, имеющее свою историю, описанную современниками. В 1970 г. на всесоюзной конференции в Новгороде состоялся первый тематический доклад О.Н. Гречиной, которая несколькими годами ранее случайно зафиксировала первые тексты и ввела их в научный оборот⁴⁵. В американской

⁴³ Страх в заведомо безопасной обстановке [Degh, Vázsonyi 1983].

⁴⁴ Однако, как замечает Такер, все зависит и от личности: есть 9-летние дети, которые уже посвящены в локальные городские легенды и активно их транслируют, есть 12-летние, которые отказываются их даже слушать (так же как смотреть страшные фильмы и участвовать в других «страшных практиках») [Children's Folklore: A Source Book 1999, p. 205].

⁴⁵ См.: Чередникова М.П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск: Лаб. культурологии, 1995. Причины, по которым это событие

традиции в 1960-х гг. страшные истории становятся частью исследований, посвященных детскому нарративу и сопутствующим процессам нарративизации. Другими словами, они вплетаются в популярную на тот момент тенденцию к изучению спонтанной детской фантазии, и страшные истории, страх, фантазии на тему страха оказываются одним из ключевых ее элементов.

Отечественные исследователи работают с подобными нарративами в рамках жанровой теории (объединяют все детские истории с ключевым компонентом «страх» в одну группу текстов, которую именуют жанром «детских страшных историй» или эмным терминном «страшилки»), в американской исследовательской традиции отсутствует подобная сегрегация. При описании таких рассказов ключевыми становятся их сюжетные и внесюжетные характеристики: какую эмоцию провоцирует повествование (*frightening tales, scary story legends, funny-scary tales/stories, humorous ghost stories, horror legends, horror tales, humorous anti-legends, playful horror tales*), про кого или про что сюжет (*ghost or monster legends, ghost stories, supernatural narratives of children, fantasy narratives, supernatural legends, stories about legend trips*), где бытует (*horrible camp stories, camp legend, dormitory stories*), кто рассказчик (*adolescent legend*), каковы особенности структуры повествования (*folktales with catch endings*) и т. д. Также при описании используется общепринятая классификация прозаических фольклорных текстов, где под сказкой понимается формульный текст с узнаваемой повторяющейся структурой и позитивной концовкой, а под легендой – история с установкой на достоверность, которая может иметь привязку к конкретному месту или человеку и допускает негативно окрашенную концовку. Кроме того, к определению подключаются термины *history/story/narrative* как максимально общие, использующиеся, в частности, для легенд и сказок.

становится значимым и памятным, кроются в особенностях развития науки, а именно – специфике ее интересов в XIX–XX столетиях. В результате строгой политизированности научных исследований до второй половины XX в. в академический дискурс не проникало никаких новых явлений детской культуры, все официальные исследования были сконцентрированы на замкнутом круге так называемых «классических» примеров детского фольклора: игры, песни, считалки, потешки и пестушки, колыбельные и проч. Разумеется, когда перед консервативно настроенным большинством предстал столь специфический феномен детской культуры как «страшный» фольклор, это событие выделилось из монотонной академической повседневности и приобрело особую значимость.

Литература

- Applebee 1973 – *Applebee A.N.* The spectator role. Theoretical and developmental studies of ideas about and responses to literature, with special reference to four age levels. Ph.D. Thesis. L.: University of London, 1973. 429 p.
- Beuf 1979 – *Beuf A.H.* Biting off the bracelet. A study of children in hospitals. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979. 164 p.
- Bronner 1988 – *Bronner S.J.* American Children's Folklore, August House, Little Rock, Arkansas, 1988. 281 p.
- Conrad 2002 – *Conrad J.* The war on youth. A modern Oedipal tragedy // *Children's Folklore Review*. 2002. Vol. 24. No. 1–2. P. 33–42.
- Degh, Vázsonyi 1983 – *Degh L., Vázsonyi A.* Does the word 'dog' bite? Ostensive action: a means of legend-telling // *Journal of Folklore Research*. 1983. Vol. 20. No. 1. P. 5–34.
- Eriksen 2004 – *Eriksen T.H.* What is anthropology? L.: Pluto Press; Michigan: Ann Arbor, 2004. 180 p.
- Preece 1987 – *Preece A.* The range of narrative forms conversationally produced by young children // *Journal of Child Language*. 1987. Vol. 14. No. 2. P. 353–373.
- Freud 1988 – *Freud H.A.* Cultural evolution, survivals and immersion. The implications for 19th-century folklore studies // *100 years of American folklore studies. A conceptual history* / Ed. by W.M. Clements. Washington: The American Folklore Society, 1988. P. 12–15.
- Gould 1972 – *Gould R.* Child studies through fantasy. N.Y.: Quadrangle Books, 1972. 292 p.
- Grider 2007 – *Grider S.A.* Children's ghost stories // *Haunting Experiences. Ghosts in contemporary folklore*. Boulder: University Press of Colorado, 2007. P. 111–140.
- Grider 1988 – *Grider S.A.* Salvaging the folklore of "Old English" folk // *100 years of American folklore studies. A conceptual history* / Ed. by W.M. Clements. Washington: The American Folklore Society, 1988. P. 26–28.
- Howard 1977 – *Howard D.* Dorothy's world. Childhood in Sabine Bottom, 1902–1910. Bakersfield, New Jersey: Prentice-Hall, 1977. 298 p.
- Knapp 1976 – *Knapp M., Knapp H.* One potato, two potato. The secret education of American children. N.Y.: W.W. Norton & Company, 1976. 274 p.
- Krell 1980 – *Krell R.* At a children's hospital. A folklore survey // *Western Folklore*. 1980. Vol. 39. No. 3. P. 223–231.
- Maranda 1971 – *Köngäs-Maranda E.K., Maranda P.* Structural models in folklore and transformational essays. The Hague; P.: Mouton, 1971. 145 p.
- McNeil 1988 – *McNeil W.K.* Pre-society American folklorists // *100 years of American folklore studies. A conceptual history* / Ed. by W.M. Clements. Washington: The American Folklore Society, 1988. P. 2–5.

- Sherman, Weisskopf 195 – *Sherman J., Weisskopf T.K.F.* Greasy grimy gopher guts. The subversive folklore of childhood. Little Rock, Arkansas: August House, 1995. 248 p.
- Sutton-Smith 1981 – *Sutton-Smith B.* The folkstories of children. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981. 311 p.
- Sutton-Smith, Botvin, Mahony 1976 – *Sutton-Smith B., Botvin G., Mahony D.* Developmental structures in fantasy narratives // *Human Development*. 1976. Vol. 19. No. 1. P. 1–13.
- Sutton-Smith 1999 – Children's folklore. A source book / Ed. by B. Sutton-Smith, J. Mechling, T.W. Johnson, F.R. McMahon. N.Y.: Garland, 1999. 390 p.
- Tucker 2008 – *Tucker E.* Children's folklore. A handbook. Westport; L.: Bloomsbury Academic, 2008. 164 p.
- Tucker 2012 – *Tucker E.* Changing concepts of childhood. Children's folklore scholarship since the late 19th century // *The Journal of American Folklore*. 2012. Vol. 125. No. 498. P. 389–410.
- Umiker-Sebeok 1979 – *Umiker-Sebeok D.J.* Preschool children's intraconversational narratives // *Journal of Child Language*. 1979. Vol. 6. No. 1. P. 91–109.

References

- Applebee, A.N. (1973), *The spectator role. Theoretical and developmental studies of ideas about and responses to literature, with special reference to four age levels*, Ph.D. Thesis, University of London, London, UK.
- Beuf, A.H. (1979), *Biting off the bracelet. A study of children in hospitals*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, USA.
- Bronner, S.J. (1988), *American children's folklore*, August House, Little Rock, Arkansas, USA.
- Conrad, J. (2002), "The war on youth. A modern Oedipal tragedy", *Children's folklore review*, vol. 24, no. 1–2, pp. 33–42.
- Degh, L. and Vázsonyi, A. (1983), "Does the word 'dog' bite? Ostensive action: a means of legend-telling", *Journal of Folklore Research*, vol. 20, no. 1, pp. 5–34.
- Eriksen, T.H. (2004), *What is anthropology?* Pluto Press, London, UK, Ann Arbor, Michigan, USA.
- Preece, A. (1987), "The range of narrative forms conversationally produced by young children", *Journal of Child Language*, vol. 14, no. 2, pp. 353–373.
- Freud, H.A. (1988), "Cultural evolution, survivals and immersion. The implications for 19th-century folklore studies", in Clements, W.M. (ed.), *100 years of American folklore studies. A conceptual history*, The American Folklore Society, Washington, USA, pp. 12–15.
- Gould, R. (1972), *Child studies through fantasy*, Quadrangle Books, New York, USA.

- Grider, S.A. (2007), "Children's ghost stories", in *Haunting experiences. Ghosts in contemporary folklore*, University Press of Colorado, Boulder, USA, pp. 111–140.
- Grider, S.A. (1988), "Salvaging the folklore of 'Old English' folk", in Clements, W.M. (ed.), *100 years of American folklore studies. A conceptual history*, The American Folklore Society, Washington, USA, pp. 26–28.
- Howard, D. (1977), *Dorothy's world. Childhood in Sabine Bottom, 1902–1910*, Prentice-Hall, Bakersfield, NJ, USA.
- Knapp, M. and Knapp, H. (1976), *One potato, two potato. The secret education of American children*, W.W. Norton & Company, New York, USA.
- Krell, R. (1980), "At a children's hospital. A folklore survey", *Western Folklore*, vol. 39, no. 3, pp. 223–231.
- Köngäs-Maranda, E.K. and Maranda, P. (1971), *Structural models in folklore and transformational essays*, Mouton, The Hague, Netherlands, Paris, France.
- McNeil, W.K. (1988), "Pre-society American folklorists", in Clements, W.M. (ed.), *100 years of American folklore studies. A conceptual history*, The American Folklore Society, Washington, USA, pp. 2–5.
- Sherman, J. and Weisskopf, T.K.F. (1995), *Greasy grimy gopher guts. The subversive folklore of childhood*, August House, Little Rock, Arkansas, USA.
- Sutton-Smith, B. (1981), *The folkstories of children*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, USA.
- Sutton-Smith, B., Botvin, G. and Mahony, D. (1976), "Developmental structures in fantasy narratives", *Human Development*, vol. 19, no. 1, pp. 1–13.
- Sutton-Smith, B., Mechling, J., Johnson, T.W. and McMahon, F.R., eds. (1999), *Children's folklore. A source book*, Garland, New York, USA.
- Tucker, E. (2008), *Children's folklore. A handbook*, Westport, Connecticut, USA, London, UK.
- Tucker, E. (2012), "Changing concepts of childhood. Children's folklore scholarship since the late 19th century", *The Journal of American Folklore*, vol. 125, no. 498, pp. 389–410.
- Umiker-Sebeok, D.J. (1979), "Preschool children's intraconversational narratives", *Journal of Child Language*, vol. 6, no. 1, pp. 91–109.

Информация об авторе

Эста Г. Матвеева, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; budurik@inbox.ru

Information about the author

Esta G. Matveeva, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; budurik@inbox.ru

Научное издание
Фольклор: структура, типология, семиотика
Том 6 • № 4 • 2023

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
А.А. Леонтьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018
Периодичность 4 раза в год

Подписано в печать 17.01.2024
Выход в свет 24.01.2024
Формат 60×90¹/₁₆
Уч.-изд. л. 9,0. Усл. печ. л. 9,3
Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 1890

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru