

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 7

№ 3

2024

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; in the List of leading scientific magazines journals and other editions for publishing PhD research findings peer-reviewed publications fall within the following research area:

5.9.4. Folklore Studies (Philology Sciences)

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 academics 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); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.9.4. Фольклористика (Филологические науки)

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, PhD, professor, The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland; University College London, 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), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

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

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

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

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

Andrey Moroz, Dr. of Sci. (Philology), professor, HSE University; Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

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

Victoria Novikova, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*editor for English texts*)

Nikita Petrov, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Jonathan Roper, PhD, University of Tartu, Tartu, Estonia

Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

Yana Savitskaya, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*executive editor*)

Boris Uspensky, Dr. of Sci. (Philology), professor, HSE University, Moscow, Russian Federation

Hans-Jörg Uther, Dr. of Sci. (Philology), professor, Brüder Grimm-Gesellschaft, Kassel, Germany

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

Executive editor:

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

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
(РГГУ)

Главный редактор

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

Редакционная коллегия

Флорентина Бадаланова-Геллер, доктор философии, профессор, Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии; Университетский Колледж в Лондоне; 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, Санкт-Петербург, Российская Федерация

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

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

Виктория Новикова, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*редактор английских текстов*)

Никита Петров, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

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

Надежда Рычкова, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

Яна Савицкая, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*выпускающий редактор*)

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

Ганс-Йорг Утер (Hans-Jörg Uther), доктор философии, профессор, Общество Братьев Гримм, Кассель, Германия

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

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

Ответственный за выпуск:

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук (РГГУ)

Contents

Papers

IN MEMORY OF E.S. NOVIK

<i>Belodedova M.G.</i> “Here Malo grew up, and here he hunts and fishes”: functions of Nenets nyukubts songs.....	10
<i>Kulaevskaya A.N.</i> Solar-lunar mythology of North and Eastern Asia. Several correlations	33
<i>Veselova I.S., Lysikova K.M.</i> Story and story-telling: communicative roles, social status and speech acts	58
<i>Dobzhanskaya O.E.</i> Modern processes in the musical folklore of Narym Selkups	81

Reviews

<i>Belodedova M.G.</i> Review of the works of Elena Sergeevna Novik	95
<i>Anikeeva T.A.</i> Research on Crimean folklore: works of Anastasia M. Zherdeva. Book Review: Skazki, legendy i anekdoty, sobrannye V. Radlovym v khode krymskoi ekspeditsii 1886 g. [Fairy tales, legends and anecdotes collected by V. Radlov during the Crimean expedition of 1886] / transl., introductory article, comment. by A.M. Zherdeva. Simferopol': N. Orianda, 2021. 383 p.	128

Scientific Life

<i>Neklyudov S.Yu.</i> Twenty years later... ..	137
<i>Adan'kina A.V.</i> Anniversary Round Table: on the 20 th anniversary of Center for Typology and Semiotics of Folklore and the 15 th anniversary of the master's program “Folklore and Mythology”	142
<i>Yusupova E.V.</i> The 5 th Readings in memory of Elena Sergeevna Novik	147

Содержание

Статьи

ПАМЯТИ Е.С. НОВИК

Белодедова М.Г.

«Здесь вырос Мало, и здесь он промышляет»:
функции ненецких песен нюкубц 10

Кулаевская А.Н.

Солярно-лунарная мифология Северной
и Восточной Азии: некоторые корреляции 33

Веселова И.С., Лыскова К.М.

Рассказы и рассказывания: коммуникативные роли,
социальные статусы и речевые действия 58

Добжанская О.Э.

Инновационные процессы
в музыкальном фольклоре нарымских селькупов 81

Рецензии и обзоры

Белодедова М.Г.

Обзор работ Елены Сергеевны Новик 95

Аникеева Т.А.

Исследования по крымскому фольклору:
работы А.М. Жердевой. Рецензия на книгу:
Сказки, легенды и анекдоты, собранные В. Радловым
в ходе крымской экспедиции 1886 г. / пер., вступ. ст.,
коммент. А.М. Жердевой. Симферополь:
Н. Оріанда, 2021. 383 с. 128

Научная жизнь

Неклюдов С.Ю.

Двадцать лет спустя... 137

Аданькина А.В.

Юбилейный круглый стол: к 20-летию ЦТСФ
и 15-летию магистерской программы
«Фольклористика и мифология» 142

Юсупова Е.В.

V Чтения памяти Елены Сергеевны Новик 147

ПАМЯТИ Е.С. НОВИК

УДК 398(470.111)

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-10-32

«Здесь вырос Мало, и здесь он промышляет»: функции ненецких песен нюкубц

Маргарита Г. Белодедова

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

Аннотация. Песни *нюкубц* – ненецкий жанр, который часто сопоставляют с колыбельными песнями, в частности с колыбельной русской традиции. Эти жанры могут сравниваться в связи с их принадлежностью одновременно к материнскому и к детскому фольклору: и колыбельные песни, и песни *нюкубц* могут исполняться как взрослыми для маленьких детей, так и самими детьми для своих младших братьев и сестер. Однако, несмотря на их частое сопоставление, эти жанры имеют довольно заметные различия, наиболее важные из которых проявляются в контекстах их исполнения. Важнейшей (но не единственной) функцией колыбельных русской традиции можно назвать «усыпляющую» (по терминологии В.В. Головина). Однако для ненецких *нюкубцев* их использование для убаюкивания детей скорее побочная возможность, свойственная лишь небольшой части песен. Среди функций, характерных для песен *нюкубц*, прослеживаются также и другие, сходные с выделяемыми для колыбельных песен русской традиции В.В. Головиным. Среди таких функций, помимо усыпляющей, можно отметить охранительную, прогностическую, эпистемологическую. Но главной для жанра песен *нюкубц*, судя по всему, является функция «ласкательная», позволяющая исполнителю песни выражать чувства по отношению к ее адресату. Статья посвящена описанию функций, характерных для детских песен *нюкубц*.

Ключевые слова: детская личная песня, личная песня, *нюкубц*, ненецкий детский фольклор, материнский фольклор

Дата поступления статьи: 10 ноября 2023 г.

Дата одобрения рецензентами: 28 декабря 2023 г.

Дата публикации: 27 сентября 2024 г.

Для цитирования: Белодедова М.Г. «Здесь вырос Мало, и здесь он промышляет»: функции ненецких песен нюкубц // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 3. С. 10–32. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-10-32

“Here Malo grew up, and here he hunts and fishes”: functions of Nenets nyukubts songs

Margarita G. Belodedova

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

Abstract. Nyukubts songs are a Nenets genre that is often compared to lullaby songs, in particular, to the lullaby of the Russian tradition. These genres can be compared, in particular, due to their belonging to both maternal and children's folklore – both lullabies and nyukubts songs can be sung by adults for young children and by children themselves for their younger siblings. Despite their frequent comparison, however, these genres have quite marked differences, the most important of which are evident in the contexts in which they are performed. The most important (but not the only) function of lullabies in the Russian tradition can be called ‘putting to sleep’ (according to the terminology of V.V. Golovin). However, for Nenets nyukubtsy, their usage for lulling children to sleep is rather a side feature peculiar to only a small part of songs. Among the function's characteristic of the Nenets nyukubts songs there are also other functions similar to those identified for lullaby songs of the Russian tradition by V.V. Golovin. Among such functions, in addition to the lulling function, one can mention protective, prognostic, epistemological functions. But the main function for the genre of nyukubts songs seems to be the ‘caressing’ function, which allows the performer of the song to express feelings towards its addressee. The article is devoted to the description of the functions of children's nyukubts songs.

Keywords: personal song, nyukubts, Nenets children's folklore, maternal folklore

Received: November 10, 2023

Approved after reviewing: December 28, 2023

Date of publication: September 27, 2024

For citation: Belodedova, M.G. (2024), “‘Here Malo grew up, and here he hunts and fishes’: functions of Nenets nyukubts songs”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 3, pp. 10–32, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-10-32

Что такое *нюкубц*? Этот песенный жанр практически не попал в поле зрения исследователей, а в 80-е годы XX в. собирателями ненецкого фольклора¹ описывался как ненецкий эквивалент русских колыбельных песен.

Одним из немногочисленных сходств жанра *нюкубц* с колыбельными песнями русской традиции оказывается их адресат – ребенок. Песни *нюкубц* поют для детей и обычно в их присутствии, и каждая исполняемая песня имеет прямое отношение к конкретному ребенку – она принадлежит ему (ПМА 2022, 2023). Песни *нюкубц* создаются кем-то из ближайших родственников ребенка, и считается, что они передаются ему в дар [Добжанская 2017b]. Они исполняются обычно в узком семейном или соседском кругу и только теми взрослыми, которые хорошо знают ребенка, часто его видят и проводят с ним время (ПМА 2022; ПМА 2023). В этих песнях малыш часто предстает богатым оленеводом, кочующим теми же дорогами, что и его предки, а если песня адресована девочке, то она оказывается замечательной мастерицей и хозяйкой богатого чума. Но прекрасному будущему детей посвящены не все песни *нюкубц*, также распространены песни, которые созданы по следам какого-то события в жизни малыша или описывают его характерные черты и привычки.

Нобту' нэй мантанив-эй,
Олекора мантнив-эй.
Тэтакочаров нив'наңэй.
Сэр яхантов нарка ервэй!
Сэр яхантов нарка тэтов.
Выдукадэй нэсянганей
Туңгусей" тет тобов,
Маңгханей выдуянэй.
Олеков мантанивэй,
Неняңгарэй мантнивэй!²

Вот послушайте³,
Как Олеко Ненянг
Поет свою песенку:
Любимец семьи,
Живу на Соленой речке,
Ее хозяин я.
Ничего, что однажды
Под нарты упал я.
Но выжил Ненянг
И растет веселым парнем,
Послушным сыном растет!⁴

¹ Собирателями фольклора, принадлежащими к национальной интеллигенции, в частности Л.П. Ненянг и В.Н. и С.Н. Няруй.

² Олеко Ненянг *нюкубц* (Детская песня Сергея Прокопьевича Комарова).

³ Здесь и далее текст на ненецком дается в орфографии источника. Переводы также повторяют авторские переводы каждой песни из приводимых источников. Необходимо помнить, что авторские поэтические переводы не всегда в точности передают все нюансы оригинального текста.

⁴ Ненянг Л.П. Песни над белым безмолвием: взрослые личные и детские песни *нюкубц* таймырских ненцев на русском и ненецком языках. Красноярск, 2006. С. 20–21.

Название жанра, вероятно, происходит от глагола *нюкуць*⁵ (ласкать⁶) – считается, что песни имеют соответствующее названию содержание (см.: [Добжанская 2017b; Раздымаха 2020]): как отметила во время интервью одна из моих собеседниц, *нюкубц* поется тому ребенку, которого любишь (Инф-С5).

Песня *нюкубц* индивидуальна, она может принадлежать лишь одному ребенку и исполняется только для него. Среди прочего, эта принадлежность песни одному человеку роднит жанр *нюкубц* с жанром личных песен, который распространен у многих народов Сибири [Шейкин 2002, с. 261–263]. Так, этномузыковед О.Э. Добжанская определяет *нюкубц* именно через жанр личных песен: «Это детская личная песня, песня-ласкание, песня-пожелание» [Добжанская 2017b, с. 577]. Отношение *нюкубцев* к жанру личных песен отмечают и другие исследователи (в частности, см.: [Шейкин 2002; Скворцова 1997; Niemі 1999]), а в качестве синонима к названию жанра *нюкубц* часто используется обозначение «детская личная песня», ставящее эти песни в один ряд с песнями «родительского» жанра.

Исследователи выделяют некоторые признаки личных песен, которые оказываются характерными также и для *нюкубцев*. И тем и другим, в частности, свойственны импровизационность текста; принадлежность песни одному человеку; ограничения исполнения песни в присутствии ее автора или «хозяина»; выражение в песне особых личных характеристик этого человека или связанных с ним locusов и событий [Шейкин 2002; Добжанская 2017a; Добжанская 2017b, Скворцова 1997; Пушкарева 2001; Niemі 1999].

Несмотря на специфические особенности бытования песен *нюкубц* и их прямую связь с личными песнями, они продолжают восприниматься многими как колыбельные песни ненецкой традиции. Такое прямое сопоставление, как кажется, может быть основано на описательных работах ненецких писательниц и собирательниц взрослых и детских личных песен, в которых названия этих жанров синонимичны и взаимозаменяемы. В.Н. Няруй в одной из своих работ так описывает ненецкие колыбельные песни: «Колыбельные песни тундры – это короткие, но самостоятельные песни-импровизации, в которых слова и мелодии могут изменяться в зависимости от разных жизненных обстоятельств»⁷. Это описание соответствует жанру *нюкубц*, однако В.Н. Няруй называет

⁵ *Нюкуць* – ласкать (человека) (Ненецко-русский словарь / сост. Н.М. Терещенко. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 2003. С. 329).

⁶ В качестве синонима слову *нюкубц* мои собеседники часто использовали обозначение «ласкательная песенка» (ПМА 2022; ПМА 2023).

⁷ Няруй С.Н., Няруй В.Н. Ненецкая песня: методическое пособие: В 2 ч. Ч. 1. Салехард, 1993. С. 10.

такие песни «колыбельными» тундры. Схожее сопоставление прослеживается и в работах Л.П. Ненянг. В одной из подробных предваряющих статей к сборнику песен она отмечает: «*Детская личная песня* сопровождает ребенка до его совершеннолетия. Человек вырос, его *колыбельная песня*⁸ становится произведением фольклора, сам же он, став взрослым, для себя сочиняет уже взрослую личную песню»⁹. Вслед за В.Н. Няруй и Л.П. Ненянг, смешение песен *нюкубц* и колыбельных последовало и в исследовательские работы¹⁰. Однако насколько обоснованным оказывается такое сопоставление жанров, еще не было исследовано. В данной работе я постараюсь обозначить, соответствует ли функциональному полю жанра *нюкубц* его сопоставление с жанром колыбельной песни русской традиции и можно ли благодаря этой постулируемой синонимии проследить жанровые особенности песен *нюкубц*.

Для того чтобы иметь возможность выделить функции песен *нюкубц*, мной был собран корпус, основой которого стали публикации этих песен в сборниках собирателей ненецкого песенного фольклора Л.П. Ненянг¹¹, В.Н. Няруй и С.Н. Няруй¹². Большая часть песен была ими записана в собственных полевых поездках. Кроме того, часть песен была найдена в источниках другого рода (в книгах, авторских сборниках и газетах)¹³, а также несколько

⁸ Курсив мой. – М. Б.

⁹ *Ненянг Л.П.* Пою о тундре. Хой' сё' мэнгадм': Ненецкие песни. Красноярск: Красноярское кн. изд-во, 1988. С. 3.

¹⁰ Если точнее, оно прослеживается в статье С.Е. Раздымахи, посвященной материнскому фольклору ненцев: «Как же рождались колыбельные песни *нюкубц* у ненцев?» [Раздымаха 2020, с. 73]. Такой перенос жанрового обозначения из русской традиции в ненецкую может быть связан с общей для коренных народов проблемой прямого «перевода» жанров в рамках жанровой системы русской традиции, без уточнения функционального поля и других жанровых особенностей индигенных текстов. О проблеме различий между индигенными и русской жанровыми системами см., в частности: [Новик 2019].

¹¹ *Ненянг Л.П.* Ненецкие песни / сост. Л. Масленников. Красноярск: Красноярское кн. изд-во, 1985. 33 с.; *Она же.* Пою о тундре...; *Она же.* Песни над белым безмолвием...

¹² *Няруй С.Н., Няруй В.Н.* Ненецкая песня...; *Няруй С.Н.* Праздник тундры: Сборник песен. М.: Дижена, 1995. 97 с.; Старинные и современные ненецкие песни в обработке Семена Няруя / сост. Ю. Юнкеров. Салехард: СПЭЙБ, 1997. 44 с.; *Няруй В.Н., Няруй С.Н.* Колыбельная для тундровичка: Ебцотако нюкубц; сборник песен. СПб.: Просвещение, 2001. 31 с.

¹³ *Лар Т.Н.* Нети сё = Песни Нети: сборник песен / сост. Ю. Юнкеров. Салехард: СПЭЙБ, 2012. 56 с.; *Сусой Е.Г.* Из глубины веков. Тюмень: Ин-т

фрагментов песен мне удалось записать во время полевой работы (ПМА 2022; ПМА 2023). Составленный мной корпус сегодня состоит из 77 песен, если включать варианты произведений, различающиеся от источника к источнику (и из 56 песен без таких вариантов). Корпус двуязычен – каждый оригинальный текст на ненецком языке снабжен как авторским переводом на русский язык, взятым из того же сборника, так и подстрочным переводом, на котором построен анализ текстов.

В дополнение к самим текстам песен в рамках полевой работы собирался и контекст их исполнения. Полевая работа проходила в 2022 и 2023 гг. в нескольких подмосковных городах (Кашира, Звенигород, Серпухов) и в Салехарде, где мне удалось пообщаться с представителями разных поколений (от 18 до 60 лет) и уроженцами разных мест (от Сеяхинской тундры до Салехарда¹⁴).

Кроме того, для исследования контекста бытования песен *нюкубц* были использованы немногочисленные исследовательские работы [Добжанская 2017b; Раздымаха 2020], а также описательные работы¹⁵, в части которых, как уже отмечалось выше, песни *нюкубц* представлены как эквивалент колыбельных песен. Функциональное поле песен *нюкубц* рассматривалось с опорой на работу В.В. Головина, посвященную колыбельным песням русской традиции [Головин 2000].

В своей статье О.Э. Добжанская на материале детских песен таймырских ненцев обозначила разделение песен на колыбельные напевы (*нҕацекы шё / нҕацецы нюкубц*) и детские личные песни (*нюкубц*), отмечая их различие не только в прагматическом плане, но и в музыкальном [Добжанская 2017b]. С.Е. Раздымаха в работе рассматривала жанр *нюкубц* в контексте других жанров ненецкого материнского фольклора и их способность транслировать гендерные стереотипы.

Нюкубцы исполняются в рамках коммуникации с ребенком, в качестве одной из форм обращения к нему. Их поют, чтобы под-

проблем освоения Севера СО РАН, 1994. 173 с.; Турутина П.Г. Детские личные песни // Личные песни лесных ненцев Пуровского района. URL: <https://lit89.ru/upload/iblock/8e1/gvbp4fr7thkx2tqrpuzytfkpvqmb305o3.pdf?ysclid=lfzfu7p5kip204940308> (дата обращения 15 октября 2023).

¹⁴ Подробнее см. в списке информантов в конце статьи.

¹⁵ Часть песенных сборников снабжена подробными вступительными статьями с описанием некоторых песен и жанров, к которым они принадлежат. Для данной работы я использовала такие статьи из указанных выше сборников: Няруй С.Н., Няруй В.Н. Ненецкая песня...; Они же. Колыбельная для тундровичка, описания из книги Е.Г. Сусой «Из глубины веков», а также описательную статью В.Н. Няруй [Няруй 2014].

бодрить ребенка, расшевелить и развеселить или чтобы успокоить, укачать, в связи с чем прослеживается сходство с функциями материнского фольклора для детей младшего возраста.

На мой взгляд, для песен *нюкубц* характерны как функции, пересекающиеся с теми, которые выделил В.В. Головин для колыбельных песен русской традиции, так и функции, свойственные непосредственно этому ненецкому жанру. По моим полевым данным и материалам собранного корпуса, к функциям песен *нюкубц* можно отнести следующие: ласкательную, эпистемологическую, охранительную, прогностическую и функцию усыпления¹⁶.

Ласкательная функция

Для колыбельных песен функцией, во многом определяющей жанр, является функция усыпления. Для песен *нюкубц* таковой можно назвать ласкательную функцию. Именно в связи с ней жанр получил свое название (*нюкубц* – «ласкательные песенки») и воспринимается в традиции соответствующим образом: о песнях говорят как о хвалебных, нежных и ласкательных (ПМА 2022; ПМА 2023).

Песни *нюкубц* исполняются в рамках общения с ребенком: когда его хотят порадовать, приободрить, поприветствовать или выразить свою любовь и нежность:

Вот сидит он, играет, и ты смотришь на него, какой он чудной, сидишь и поешь ему песню. «Вот у меня пупсик такой классный, как он играет». И вот поется песня для такого ребенка, а не просто, там, уложить спать. Других, там, всяких магических свойств у этих песен нет. Вот: «Какой у меня пупсик хороший, чтобы ты дальше таким был» [Инф-С5].

В связи с ласкательной функцией определяется и период исполнения песен – их поют весь детский возраст. Исполнять их взрослым людям не принято¹⁷, а подростки, услышав свою детскую песню, очень смущаются (ПМА 2022, 2023). Ограничение ситуаций исполнения, как кажется, тоже выводится из

¹⁶ Для обозначения части функций (эпистемологической, охранительной, прогностической, усыпления) я использую терминологию В.В. Головина [Головин 2000].

¹⁷ Тем не менее несколько моих собеседниц отмечали, что в интимной обстановке родитель может исполнить *нюкубц* своему ребенку и во взрослом возрасте, импровизируя текст под конкретные обстоятельства.

этой функции – песни исполняются во время «прилива чувств» к ребенку, и присутствие адресата песни в такой ситуации совершенно необязательно, песню можно исполнить и в одиночестве (ПМА 2022, 2023).

Кроме того, в связи с этой функцией ограничивается и круг лиц, которые могут исполнить ребенку его *нюкубц* – как уже отмечалось выше, мои собеседники указывали на то, что люди, которые незнакомы с ребенком или знакомы поверхностно, не знают его характера и привычек, не могут исполнять его *нюкубц* (ПМА 2022; ПМА 2023). Часто посторонние или малознакомые люди не могут даже услышать *нюкубц* ребенка, поскольку их исполнение предполагает близкие отношения всех присутствующих (ПМА 2022; ПМА 2023). Таким образом, исполнение *нюкубца* маркирует близкие, внутрисемейные отношения и интимную, домашнюю обстановку.

В контексте ласкательной функции важно отметить также и *нюкубцы*, которые создаются для любимых питомцев (также «детского возраста»): ручных оленят, щенят. Подобные *нюкубцы* создаются как взрослыми, так и самими детьми по основным правилам жанра и связаны обычно именно с выражением нежности к конкретному питомцу, в отличие от песен для детей, имеющих и другие важные функции (ПМА 2022).

Использование жанра *нюкубц* в качестве способа выразить адресованную любовь и нежность может говорить о том, что эти песни принимают черты речевой стратегии. На признаки, позволяющие обозначить песню как речевую стратегию, обратила внимание С.О. Куприянова для жанра колыбельных песен русской традиции: «Направленность на младенца, выделенность в потоке речи за счет особой интонации, ритма или определенных напевов, на которые могут накладываться “свои слова”» [Куприянова 2022, с. 82].

Все эти признаки свойственны и песням *нюкубц*. Кроме того, стоит добавить, что и колыбельные русской традиции, и *нюкубцы* существуют в интертекстуальном поле конструирования дискурса, в котором не только участвуют агенты отдельного акта коммуникации (такие как, например, мать и ребенок), но также задействовано множество факторов, которые, в свою очередь, формируют реплики и реакции его участников. Среди таких факторов можно назвать конкретное историческое время, в которое происходит коммуникация, предыдущая и последующая (возможная) коммуникации этих участников, отношения между ними и общий культурный контекст. В рамках речевой стратегии *нюкубцы*, в дополнение к выделенным признакам, будут иметь конкретную цель, которая также будет влиять на формирование каждой

реплики. Целью исполнения *нюкубца* может быть успокоение, усыпление ребенка или, наоборот, подбадривание или выражение любви и заботы, а также комментирование его поведения (ПМА 2022; ПМА 2023). Таким образом, каждое адресное «выражение любви», заботы и внимания с помощью исполнения *нюкубца* для ребенка будет сформировано и общим культурным контекстом, в котором *нюкубцы* оказываются знаком нежности по отношению к ребенку, и конкретной ситуацией исполнения – ее участниками (исполнителями, наблюдателями, «получателем»), взаимоотношениями между ними, конкретной целью исполнения, предыдущими ситуациями исполнения и реакциями ребенка на них.

Функция усыпления

Для колыбельных песен русской традиции именно эта функция является основной – без необходимости уложить ребенка спать ему не будут петь колыбельную. Кроме того, колыбельные песни обычно поют младенцам [Головин 2000]. Однако не ограничения в периоде исполнения колыбельных, которые не сходятся с ограничениями для песен *нюкубцы*, возмущала многих моих собеседников, когда речь заходила о сопоставлении колыбельных с *нюкубцами*. Несопоставимым им казалось именно различие в целях – направленность колыбельных на успокоение ребенка, на подготовку его ко сну не сходилась с тем, для чего, по их мнению, исполняется *нюкубцы*. Часть моих собеседников отрицала даже возможность исполнить засыпающему ребенку *нюкубцы*, поскольку он может его, наоборот, разбудить и раззадорить, ведь большинству *нюкубцев*¹⁸ свойствен энергичный напев и слова восхваления, характерные для жанра, могут действовать так же – вместо успокоения будут мешать ему уснуть. Однако часть моих собеседников все же соглашались, что, если у конкретной песни *нюкубцы* достаточно протяжный напев и «успокаивающий» смысл, ее можно петь и во время убаюкивания (ПМА 2022; ПМА 2023).

К тому же важно помнить, что *нюкубцы* для ребенка могут создаваться и «по случаю», а количество *нюкубцев* для одного ребенка не ограничено. В связи с этим можно предположить, что создание *нюкубца* непосредственно для ситуации убаюкивания вполне могло бы иметь место. В собранном мной корпусе есть несколько песен *нюкубцы*, в текстах которых встречаются элементы утверждения или призыва сна, что также может указывать¹⁹ на ситуацию их исполнения.

¹⁸ По мнению моих собеседников.

¹⁹ Контекст их исполнения, к сожалению, неизвестен.

Хов, хов, хонёёв,
 Вакоцёв хонёёв,
 Хов, хов, хэёв
 Нацярэй хэёв,
 Хов, хов, хэёв
 Ёрманзей Хэёв.
 Хов, хов, тутнов
 Нацярэй тутнов,
 Хов, хов, танов
 Халяковм' татнов²⁰.

Хов, хов, пусть поспит,
 Ваконька пусть поспит.
 Хов, хов, пусть пойдёт,
 Папа твой пойдёт
 Хов, хов, пусть пойдёт
 На рыбалку пусть пойдёт,
 Хов, хов, придет,
 Твой отец придет,
 Хов, хов, принесет,
 Рыбку принесет²¹.

Для утверждения или призыва сна в песнях используются следующие формулы: 1) имя + утверждение сна (как в примере выше: *Вакоцёв хонёёв*); 2) призыв персонажа Ёмунзи²², свойственный авторским песням (*Ёмунзикоцёв, мераркарка' ту' мов*²³ – Ёмунзи, приходи скорее²⁴); и 3) описательная отсылка к ребенку + утверждение сна (*Пук ямбкоми, нюкцями, хонёя*²⁵ – Длинноногая моя, детка моя, засыпай²⁶).

Охранительная функция

Относительно колыбельной песни русской традиции В.В. Головин отмечал, что «вследствие специфического состояния младенца и его статуса в восприятии носителей традиционного сознания, колыбельная песня, как и всякий текст ритуала вокруг ребенка, не может обойти охранительную функцию» [Головин 2000, с. 67]. Эта функция также свойственна и *нюкубцам*.

Несколько моих собеседников сравнивали песни *нюкубц* с оберегом, амулетом, который охраняет человека на протяжении всей жизни:

А колыбельная²⁷ вообще несет такую роль, как, самую главную, – это оберег, да, что ли, со стороны матери к своему малышу <...> это слово,

²⁰ Песня Вако.

²¹ *Няруй С.Н., Няруй В.Н.* Ненецкая песня. С. 16.

²² Ёмунзи – иносказ. сон; *хонад, Ёмунзи тутта* – ложись спать, Ёмунзи придет (Ненецко-русский словарь. С. 420).

²³ Фрагмент из песни «Недакоца не нямна цёда сё» (колыбельная для Недако), слова и напев Т. Лар.

²⁴ *Лар Т.Н.* Нети сё = Песни Нети... С. 36–37.

²⁵ Фрагмент из песни «Пук Ямбкоми», слова и напев Н. Яптунай.

²⁶ *Няруй В.Н., Няруй С.Н.* Колыбельная для тундровичка. С. 14.

²⁷ Имеется в виду *нюкубц*.

это оберег, это печать, это, можно сказать, тот же самый крестик, амулет (Инф-СЗ).

При этом колыбельная, она же еще и как песня-оберег, которая защищает от негативной энергии, злых духов, от чего хочешь <смеется> (Инф-К1).

Это восприятие *нюкубцев* не позволяло некоторым моим собеседникам исполнить собственные песни *нюкубц* или даже напеть их мелодии.

Охранительная функция может проявляться и иначе. Например, посредством обозначения принадлежности, что также отмечал В.В. Головин для колыбельной песни русской традиции: «Постоянное использование притяжательного местоимения “мой”, которое имеет “подсознательный” охранный смысл (мой – не чужой)» [Головин 2000, с. 69]. Для ненецкого фольклора в целом, как и для песен *нюкубц* в частности тема принадлежности героя пока не исследована, однако почти в каждом *нюкубце* ребенок обозначается суффиксами принадлежности (которые в основном переводятся как «мой» или «наш»). В *нюкубце*, созданном Т.Н. Лар, прослеживается суффикс «ми» (мой):

Недакоця неңэй Ньюми' сава
ньюми', Ньюми' вадёдана, Недэй
нарамдана. Недакоця неңэйм'
Вадёдаваханда Царка" я
Нумэй', Ньюми' лэтамбадэй.

Недакоця моя, хорошая дочь.
Она подрастет, она растёт.
А пока она растёт, пусть
Всемогущий Бог ее хранит²⁸.

Может ли обозначение принадлежности ребенка²⁹, выраженное с помощью суффикса «ми» или другим способом, выступать в качестве охранительного элемента, как это характерно для материнского фольклора русской традиции³⁰, еще предстоит исследовать.

В приведенном отрывке присутствует и другой охранительный элемент, отмечавшийся В.В. Головиным, – призыв помощника, защитника. В целом, как кажется³¹, *нюкубцам* не свойственен мотив призыва внешних помощников. Однако для колыбельных песен русской традиции этот мотив оказывается важным и довольно распространенным: в песнях часто обращаются

²⁸ Лар Т.Н. Нети сё = Песни Нети... С. 36–37.

²⁹ Обозначение принадлежности к говорящему может относиться лишь к особенностям системы эвиденциальности в ненецком языке.

³⁰ В частности, для колыбельной песни – по исследованию В.В. Головина.

³¹ На основе собранного мной корпуса песен.

к ангелам, Богородице или Богу с просьбой охранять малыша. Можно предположить, что в приведенном *нюкубце* прослеживается как раз влияние русской колыбельной традиции, вплетение ее образов, мотивов и функций в традицию создания и исполнения песен *нюкуби*. Сама создательница этого *нюкубца* в личной беседе отмечала его сходство с колыбельной песней.

В дополнение к вышеназванным проявлениям охранительной функции важно отметить еще одно. В песнях *нюкуби* часто декларируется уже взрослое состояние ребенка, его конкретные занятия, наличие жены или мужа, возможно, даже с указанием на его или ее род. Будущее ребенка не описывается «в вакууме» – его встраивают в систему взаимоотношений с соседями, с животными (промысловыми и собственными), включают в определенную местность, обычно вполне реальную и уже знакомую младенцу. В песнях могут приводиться описания конкретных локусов или их названия. К примеру, в *нюкубце* может присутствовать название реки, рядом с которой будет жить ребенок. Кроме того, могут появляться утверждения, что ребенок вернется в те места, где родился и вырос:

Портаей Саляханов
 Пыдар сояңансей,
 Портей саляханов
 Пыдар вадёңансей,
 Сяхари' нэбтаңодэй
 Пыдар тэвангунэй.
 Санаей ялёв' хадэй',
 Мерця выварңансей,
 Няря́ нарка мя"мов",
 Яхад пангадановм',
 Нюкцякони' нэва' ни'
 Ниров" хавадаңгу"!
 Советанд ила' емнёв
 Маня" пёдавацей,
 Нюкэця' мандэйнидмэй' –
 Илма" савуманёв",
 Теда" ти хамэдадэй,
 Илма" нерня' миңов³².

В селении Нового Порта
 Ты родился,
 В Новом Порту ты подрастал,
 Когда-нибудь
 Приедешь сюда.
 Несколько дней подряд
 Как ветер буйствовал,
 Красный наш чум,
 К земле прикованный,
 На головку моего сыночка
 Не повалите.
 За лучшую жизнь
 Мы боролись.
 Сын мой, я тебе так скажу:
 «Жизнь наша легче стала,
 Ты сам посмотри вокруг,
 Жизнь движется вперед»³³.

Часть *нюкубцев* выглядят так, будто бы они будущие личные песни этих детей. *Нюкуби* такого типа создается по правилам

³² Слова и напев Н.Т. Няруя.

³³ Няруй С.Н., Няруй В.Н. Ненецкая песня... С. 24.

личных песен и исполняется от лица ребенка таким образом, словно он исполняет собственную песню, в которой описывает свою уже прошедшую жизнь. Подобная песня как бы является свидетельством того, что ребенок благополучно вырос и ведет взрослую успешную жизнь, таким образом реализуется защитная, охранительная функция песни.

Прогностическая функция

«...Есть вещие слова, которые, они... через какое-то время они сбываются» (Инф-СЗ).

В одной из своих статей В.Н. Няруй называет песни *нюкубц* «песнями надежды»³⁴, имея в виду вкладываемые в них создателями этих песен (часто матерями) детальные пожелания благополучного будущего для своего ребенка. Маленькому адресату песни часто желают вырасти успешным, богатым человеком, иметь много оленей, славиться красотой и добрым нравом. О песне *нюкубц* говорят как о «даре» ребенку, что может быть связано также и с этим вложенным благопожеланием.

Под благопожеланием понимается такой текст, который содержит «пожелание добра и ритуал его произнесения. Занимая пограничное положение между формами речевого этикета и заклинательно-магическими текстами, благопожелание регламентирует и взаимоотношения между людьми, и контакты человека со сверхъестественными силами, способными обеспечить благополучие»³⁵. Стоит разделить обыденную этикетную форму с выхолащенной семантикой (например, приветствия) и собственно заклинательный текст с магической целью воздействия на действительность. Благопожелания, включенные в колыбельные песни, и, судя по всему, также и в *нюкубцы*, относятся ко второй группе.

Грамматические конструкции, с помощью которых производится попытка влиять на действительность, описала С.М. Толстая. Они подразделяются на несколько типов: 1) конструкция с оптативной частицей «да» («пусть», «бы», «чтобы»); 2) форма повелительного наклонения предиката желаемого состояния (императив); 3) форма инфинитива; 4) форма прошедшего времени со значением уже совершенного желаемого действия или достигнутого состояния; 5) название желаемого блага без предиката или с подразумеваемым предикатом [Толстая 2021, с. 133–135].

³⁴ Няруй С.Н., Няруй В.Н. Ненецкая песня... С. 10.

³⁵ Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995. С. 188.

Важно отметить, что в *нюкубцах* часто появляются детали, с помощью которых описывается конкретный ребенок, – это могут быть как уже проявившиеся черты характера и привычки, так и особенности внешности. Кроме того, в *нюкубцах* могут появляться воспоминания о каком-то важном событии, произошедшем с адресатом песни. Таким событием может стать момент рождения ребенка, и тогда в песне может быть описано место и обстоятельства рождения или сезон, в который это произошло. Подобные биографические элементы встречаются, к примеру, в уже приводившейся выше песне, созданной Н.Т. Няруем для своего сына. В ней прослеживаются обстоятельства рождения ребенка – он появился на свет в штормовую погоду в красном чуме в поселке Новый Порт.

В песнях *нюкубц* не всегда легко отличить биографическое описание от описания будущего, поскольку и то и другое появляется в песне в форме описания события как уже произошедшего. Те качества или умения, состояние или события, которые желают ребенку, выражаются с помощью констатации. При этом в связи с принадлежностью песен *нюкубц* к жанру личных песен в них зачастую описаны обстоятельства рождения ребенка, свойства его характера или уникальные черты внешности. По этим деталям, как по своеобразному паспорту, можно практически безошибочно узнать, о каком ребенке сложена песня и кому адресованы все пожелания.

Следует также отметить, что, поскольку не всегда можно четко отделить пожелание какой-то, к примеру, черты характера или физической особенности от обозначения той, что в реальности присуща малышу³⁶, можно говорить о перформативности песен *нюкубц*: «...очень часто одно и то же предложение используется двояко – и перформативно, и констатино – в зависимости от различных ситуаций высказывания» [Остин 1986, с. 66].

Такая констатация будущего, по Дж. Остину, может оказать либо успешной, либо неуспешной, но никак не ложной или истинной: «В случае перформативного высказывания мы уделяем наибольшее внимание иллокутивной силе и отвлекаемся от того измерения, которое касается соответствия фактам» [Остин 1986, с. 116].

³⁶ В одной песне могут присутствовать как черты, в действительности свойственные ребенку (например, обозначение его как «маленького», «младшенького», «светленького»), так и те, которые ему желаются (к примеру, обозначение ребенка как «хозяина» и «богача»). Наиболее сложно разделить по категориям «реального» и «желаемого» описания отношения к ребенку (в *нюкубцах* встречаются обозначения ребенка как «любимого», «нужного»).

Пожелания будущего для детей разного пола могут различаться: среди пожеланий девочкам встречается «красота», «трудолюбие» и возможность стать хозяйкой богатого чума, в пожеланиях мальчикам также прослеживается трудолюбие, богатство (которое может состоять в оленях), успех в промысле.

Нядэнадо' хасавадо'
Хасавадо' нэва сэре́й",
Сидя мадам', нарка мадам'
Хасавадо'сервией,
Ханяинэй пьанакэда?
Ертида нядангуда,
Хасавадо'пэдаваси"³⁷.

Нядэна-мальчик-мужчина
Светловолосый наш
Две большие кисы надел,
Наш мужчина обулся,
Куда же он собрался?
Рыбакам он поможет,
Он ведь трудолюбив,
Он молодец"³⁸.

Одной из черт внешности, часто описываемых в песнях *нюкуби*, является красота:

³⁷ Песня Нядэна // Няруй С.Н., Няруй В.Н. Ненецкая песня... С. 12.

³⁸ Важно отметить, что авторские переводы часто не отражают смысла, характерного для оригинальных текстов песен *нюкуби*. В сборнике В.Н. Няруй описывает эту песню так: «Сын Нядэна родился тогда, когда родители на время перешли на оседлый образ жизни. Отец вместе с другими рыбаками ловил неводом рыбу, мать занималась домашним хозяйством. Нядэна – это человек, “родившийся во время стоянки”» (Няруй С.Н., Няруй В.Н. Ненецкая песня... С. 12). Однако имя мальчика также может указывать на человека, осевшего и занимающегося промыслом из-за утраты оленей, то есть вынужденно. Именно олени в ненецкой традиции символизируют богатство (даже в приведенных песнях *нюкуби* можно проследить слово *тэта*, которое часто переводится на русский язык как «богатый», но обозначает «имеющий оленей»), а оседлость может указывать на бедность, неудачу или постигшую оленевода беду. При том что в песнях *нюкуби* часто встречаются пожелания богатства, «олениности», их нет в песне Нядэна – в ней обозначены его черты и пожелание трудолюбия («Хасавадо' пэдаваси» от слова *пэдава* – «1. послушный, исполнительный, неленивый (преимущественно о ребенке); 2. молодец». См.: Ненецко-русский словарь. С. 502). Кроме того, в переводе песни Нядэна не обозначена его бедность, которая прослеживается в оригинальном тексте. Указание же на биографический элемент – светлые волосы – может также маркировать его и как *хаби*, относящегося к родам хантыйского происхождения, которые часто были малооленными и были вынуждены промысливать рыболовством. За указание на особенности трактовки имени и окружающий его культурный контекст благодарю рецензента.

Малоей' мандигангов,
 Ноей едялахов.
 Сингэй' хэвхано-ов
 Сялейм' нгабтамбе-эй.
 Сюнс ней Малоей',
 Малоей' сядотов,
 Ноей едялахов.
 Пирця не Малоей',
 Сэр' не Малоей'.
 Ноей едялахов,
 Нярайяна ненгэй,
 Нелёкоця ненгэй³⁹.

Над чумом нежный голосок
 Напев выводит свой.
 А песня эта, чья она?
 Ее поет Неле Малой,
 Похожая на лоскуток
 Из красного сукна.
 Она пока мала, но срок
 Настанет, красотой
 Всех поразит она,
 Румянощекая Малой,
 Похожая на лоскуток
 Из красного сукна⁴⁰.

Причем пожелание красоты характерно для *нюкубцев* детей обоего пола:

Едэй Хасава,
 Пэдавов хасава,
 Сатаков хасавов,
 Мэбетов хасавов.
 Чёняковм хаданггу,
 Тэвасим хаданггу,
 Нохоком хаданггу,
 Хоркым хаданггу.
 Ненянггэй париков,
 Ненянггэй сядотов,
 Ненянггэй ерваков,
 Ненянггэй тэтак⁴¹.

Едэй Хасава⁴² –
 Быстрый мальчик,
 Шустрый мальчик,
 Сильный мужичок.
 Он лисичку добудет,
 И зайца добудет,
 Добудет песца.
 И куропатку тоже.
 Чернявый Ненянг,
 Красивый Ненянг,
 Любимый Ненянг,
 Дорогой всем Ненянг⁴³.

³⁹ Детская личная песня Малой Нелё (Малой' Нелё нюкубц).

⁴⁰ *Ненянг Л.П.* Пою о тундре. С. 49–50.

⁴¹ Едэй Хасава нюкубс (Детская личная песенка Едэй Хасава).

⁴² *Ненянг Л.П.* Ненецкие песни. С. 17–18.

⁴³ Как упоминалось выше, авторские переводы неточны, в них часто прослеживается «вымывание» большей части культурного контекста, который присутствует в оригинальном тексте, а также включение текста в культурные рамки традиции, на язык которой совершается перевод (т. е. в данном случае русский). Так, в песне Едэй Хасава мальчик описывается как красивый («*Ненянггэй сядотов*»), черненький («*Ненянггэй париков*» от *пари*: «*ңэбт пари* черноволосый; *ңэва пари* – черноголовый; *сэв пари* – черноглазый»). См.: Ненецко-русский словарь. С. 447), богач («*Ненянггэй тэтак*» от *тэта* – «1. имеющий оленей; 2. уст. богач-оленовод, кулак, оленщик»). См.: Ненецко-русский словарь. С. 692),

Столь же распространено пожелание богатства и успеха:

Мань тэхэбини
Икудо' севолма,
Хэбиду' ядалма.
Мань тэхэбини,
Мань авкыни
Тэхэт мерета",
Тэхэт' мэбета".
Ольне сядонга,
Ольне пэдава.
Нгадьдяко
Сатакоця не⁴⁴.

Олени мои всех оленей быстрее и сильнее.
Руками двумя, да и то не обхватишь их шеи.
Бока у оленей широкого шага длинней,
Люблю я оленей.
И ездить на них я умею.
Но это я все про оленей сказала.
А вот – я сама.
Как все говорят,
Может быть, повторять и негоже:
«Красавица Ольне, веселая Ольне.
Ума смышленного.
Да и во всем остальном она,
Ольне, пригожа...⁴⁵»

В связи с благопожелательным характером некоторых песен *нюкубц* довольно любопытным кажется «укоренение» возможно-го будущего ребенка через вписывание его в уже существующие отношения (с людьми, животными) и в существующие локусы, к которым ребенок уже имеет или будет иметь отношение:

хозяин («*Ненянггэй ерваков*» от *ерв* – «1) хозяин; 2) начальник, командир; 3) *уст.* чиновник; 4) *миф.* дух-хозяин». См.: Ненецко-русский словарь. С. 103), трудолюбивый («*Пэдавов хасав*») и сильный («*Сатаков хасав*»), тогда как в авторском переводе на русский язык он описан как «чернявый», «красивый», «любимый» и «дорогой всем».

⁴⁴ Детская личная песня Малой Ольне (Малой' Ольне нюкубц) // Ненянг Л.П. Пою о тундре. С. 55–56.

⁴⁵ Для песен *нюкубц* важно гендерное разграничение, которое выражается в пожеланиях будущего (детям разного пола желают в будущем успеха в разных занятиях и удачи в разных сферах жизни), однако черты характера или особенности поведения у мальчиков и у девочек могут выражаться одними и теми же словами. Как, например, в песнях Едеэй Хасавы (выше) и Малой Ольне дети описаны словами «*сата*» (*сата* – «1) сильный, крепкий; 2) ловкий, быстрый, проворный; 3) резкий, громкий – о звуке; 4) свирепый, лютый – о морозе; 5) строгий». См.: Ненецко-русский словарь. С. 537: «*Сатаков хасавов*» и «*Сатакоця не*») и «*пэдава*» (трудолюбивый: «*Пэдавов хасавов*» и «*Ольне пэдава*»). Однако в переводах эти слова переданы по-разному для детей разного пола, и девочка Ольне описывается лишь как «красавица» («*Ольне сядонга*» от *сядо-та* – «1. красивый – о лице); 2. красавец». См.: Ненецко-русский словарь. С. 596) и «пригожа». Я хотела бы выразить благодарность рецензенту за то, что он обратил мое внимание на эту любопытную особенность авторских переводов.

Широкой Малов,
 Широкой тэтов,
 Широкой ервэй.
 Нгавнахавандов,
 Нгавнахавандов
 Нгарка ен сянгэй
 Сид' ёта серэй
 Санго моёпатов,
 Широкой тэтов,
 Широкой Малов,
 Понггам' пядрингу,
 Халям' хадарингу.
 Тики манзаида
 Ёльчемяхаданда,
 Мара Саля нингэй
 Юрм' сембядатовм'
 Хамчадтенггов.
 Есям' сахалтангов",
 Халям' сахалтангов,
 Юрм' сембядатовм'
 Техэй яхандов
 Сюрормахадандов,
 Илебтям' яданггов,
 хораковм' хаданггов.
 Янгготям' мярангу,
 Нохоком' хадангу,
 Тэвасим' хадангу.
 Широкой тэтов
 Тикадов нганивэй⁴⁶.

Хозяин широкой протоки он – Сюрня
 Мало.
 Он сети не раз еще ставить здесь будет.
 Всегда на большие уловы ему везло –
 Мало и сегодня здесь рыбки добудет.
 Со ста поплавками сегодня свой невод
 возьмет,
 На длинной косе, где всегда он рыбачит,
 Тем неводом рыбу уверенно зачерпнет
 И будет он рад, как обычно, удаче.
 А стужа наступит, покроется льдом вся
 река –
 До новой путины свой невод уложит,
 На диких оленей охотиться будет пока,
 Капканы на зайца поставить он может.
 Хозяин широкой протоки он – Мало
 Сюрня.
 Здесь вырос Мало. И здесь он
 промышляет,
 Хозяином здесь называют Мало не зря:
 Рыбак и охотник он – все это знают⁴⁷.

В этом разделе кажется важным отметить также и то, как относятся некоторые мои (взрослые) собеседники к собственным песням *нюкубц* – для них это песни, которые сбылись. Некоторые из них удивлены, что их мама (создательница *нюкубца*) каким-то образом знала о том, какая их ждет судьба: «Как она могла знать?!» [Инф-С6]. Некоторые констатировали, что для многих их родственников жизнь сложилась именно так, как было описано в их *нюкубце* (ПМА 2022)⁴⁸.

⁴⁶ Детская личная песня Мало Сюрни (Мало Сюрня нюкубц).

⁴⁷ *Неянг Л.П.* Пою о тундре. С. 61–62.

⁴⁸ Такую же уверенность в связи судьбы человека и его песни *нюкубц* можно проследить и в некоторых описательных работах, посвященных этому ненецкому жанру. В частности, см.: *Няруй С.Н., Няруй В.Н.* Ненецкая песня...

Эпистемологическая функция

Педагогическую функцию для таких жанров материнского фольклора, как колыбельные песни, пестушки и потешки, выделяли многие исследователи [Виноградов 2009; Мартынова 1997; Головин 2000]. В.В. Головин, в частности, в отношении колыбельных отмечал, что это «не утилитарный жанр, социализирующий личность, а жанр, через который происходит стихийное включение в культуру» [Головин 2000, с. 180]. Песни *нюкубц* начинают исполнять ребенку с довольно юного возраста, в связи с этим можно предположить, что с их помощью оказывается то же воздействие, включающее ребенка в культурный контекст, который отмечал В.В. Головин для колыбельных песен.

Для русских колыбельных песен эпистемологическая функция проявляется через четыре группы категорий, описанные В.В. Головиным [Головин 2000]. Среди них можно назвать, во-первых, категории пространства и времени, к которым относятся обозначения базовых для младенца пространственных и временных точек и «комплексов» и которые вводят ребенка в «систему мифологического пространства». Во-вторых, в колыбельных появляются категории «своего» и «чужого» пространства, очерчиваются границы между ними и обозначается опасность одних и безопасность других. В-третьих, жанру свойственно обозначение категорий рода и семьи, которые относятся к «своим», к защитникам, в отличие от «чужих» или вредителей. И наконец, в колыбельных появляются категории жизни и смерти. Это разделение не вполне свойственно песням *нюкубц* из собранного мной корпуса. Категории жизни и смерти мне не встретились вовсе. Разделение на «свое» и «чужое» пространство встречается, но не в таком виде, какой характерен для колыбельных песен – в *нюкубцах* появляются локусы, как бы «закрепленные» за конкретными детьми, посредством которых, возможно, обозначается принадлежность ребенка к определенному роду или описывается биография ребенка. Однако маркирование пространства через полюсы «опасного /безопасного», на мой взгляд, нехарактерно для жанра. Особенно важной для *нюкубца* оказывается категория рода и семьи, которая часто встречается в песнях, но для ненецкой традиции она несет скорее обозначение принадлежности к конкретному роду. В дополнение к категориям, выделенным В.В. Головиным для колыбельных русской традиции, в *нюкубцах* также прослеживается категория обозначения пола адресата (и персонажа) песни.

Для ненецкой традиции обозначение пола – довольно важный элемент, который, по мнению С.Е. Раздымахи, через актуализацию (в частности, в песнях *нюкубц*) может транслировать гендерные

стереотипы [Раздымаха 2020; Сэрпиво 2016]. *Нюкубцам* действительно свойственно гендерное разделение. От того, какого пола ребенок, будет зависеть и характер того благопожелания, которое будет вложено в его *нюкубц*.

В дополнение к уже отмеченным педагогическим возможностям песен *нюкубц* некоторые мои собеседницы отмечали, что с помощью *нюкубца* родители могут показывать детям, как себя вести не следует, а также могут ругать ребенка или советовать, как лучше себя вести в похожих ситуациях. Все эти советы могут быть оформлены в песню *нюкубц*, созданную импровизационно в рамках конкретной коммуникативной ситуации (ПМА 2022).

Таким образом, жанр *нюкубц* и жанр колыбельной песни русской традиции обладает рядом схожих функций, в частности охранительной, эпистемологической и прогностической. Однако в контексте бытования песен *нюкубц* важно помнить, что их уже ставшее привычным приравнивание к колыбельным песням русской традиции кажется не соответствующим действительности, поскольку основная для русских колыбельных песен функция усыпления оказывается для *нюкубцев* скорее побочной, проявляющейся только ситуативно и в связи с характеристиками конкретной песни.

Важнейшей для песен *нюкубц* функцией является ласкательная: она ограничивает и ситуации исполнения этих песен, и круг людей, которые могут их исполнять. Кроме того, *нюкубцы* могут петься и для взрослого уже человека – те же родители, ближайшие родственники и старшие братья и сестры, которые пели ему *нюкубц* в детстве, могут спеть его детскую песню и во взрослом состоянии, чтобы выразить свои чувства по отношению к нему, что кажется невозможным в рамках жанра колыбельной песни.

Благодарности

За помощь в уточнении некоторых неизвестных мне деталей ненецкой традиции и за прояснения контекста исполнения песен *нюкубц* благодарю Елену Тимофеевну Пушкареву.

Acknowledgments

I thank Elena Timofeevna Pushkareva for help in clarifying some unknown details of the Nenets tradition and for clarifying the context of the performance of Nyukubts songs.

Список информантов

- Инф-С3 – м., 1983 г. р. Зап. М. Белодедова, 2022.
 Инф-С5 – ж., 1993 г. р., Ямальский район. Зап. М. Белодедова, 2022.
 Инф-С6 – м., 1971 г. р., Ямальский район. Зап. М. Белодедова, 2022.
 Инф-К1 – м., 1992 г. р. Зап. М. Белодедова, 2022.

Список сокращений

- ПМА 2022 – интервью и наблюдения, проведенные автором в г. Кашире и г. Салехарде в 2022 г.
 ПМА 2023 – интервью и наблюдения, проведенные автором в г. Серпухове и г. Звенигороде в 2023 г.

Литература

- Виноградов 2009 – *Виноградов Г.С.* Этнография детства и русская народная культура в Сибири. М.: Восточная литература, 2009. 894 с.
 Головин 2000 – *Головин В.В.* Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Турку: Åbo Akademi University Press, 2000. 451 с.
 Добжанская 2017a – *Добжанская О.Э.* Личные песни тундровых ненцев Таймыра // Культура и цивилизация. 2017. Т. 7. № 2В. С. 565–575.
 Добжанская 2017b – *Добжанская О.Э.* Ньюкубц – жанр детской песни в музыкальном фольклоре таймырских ненцев // Культура и цивилизация. 2017. Т. 7. № 2В. С. 576–584.
 Куприянова 2022 – *Куприянова С.О.* Убаюкивание как культурная практика, или О волчке на краю. СПб.: Пропповский центр, 2022. 288 с.
 Мартынова 1997 – *Мартынова А.Н.* Детский поэтический фольклор: Антология. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. 577 с.
 Новик 2019 – *Новик Е.С.* К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Миф и ритуал народов Сибири: избранные статьи. М.: РГГУ, 2019. С. 52–66.
 Няруй 2014 – *Няруй В.Н.* О духовной силе колыбельных мелодий ненцев // Исследования по культуре ненцев / отв. ред. Н.В. Лукина. СПб.: Историческая иллюстрация, 2014. С. 256–264.
 Остин 1986 – *Остин Дж.Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 17: Теория речевых актов / сост. и вступ. ст. И.М. Кобозевой, В.З. Демьянкова. М.: Прогресс, 1986. С. 22–130.
 Пушкарёва 2001 – *Пушкарёва Е.Т.* Специфика жанров фольклора ненцев и их исполнительские традиции // Фольклор ненцев / сост. Е.Т. Пушкарёва, Л.В. Хомич. Новосибирск: Наука, 2001. С. 23–49.

- Раздымаха 2020 – *Раздымаха С.Е.* Особенности материнского фольклора ненцев и его роль в воспитании ребенка // Культура и цивилизация. 2020. Т. 10. № 3А. С. 70–75.
- Скворцова 1997 – *Скворцова Н.М.* Ненцы // Музыкальная культура Сибири. Т. 1: Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 1: Традиционная культура коренных народов Сибири / гл. ред. Б.А. Шиндин. Новосибирск: Новосибирская государственная консерватория им. М.И. Глинки, 1997. С. 62–86.
- Сэрпиво 2016 – *Сэрпиво С.Е.* Женское пространство в культуре ненцев. СПб.: Историческая иллюстрация, 2016. 152 с.
- Толстая 2021 – *Толстая С.М.* Благопожелание: семантика и грамматика // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 1. С. 131–137.
- Шейкин 2002 – *Шейкин Ю.И.* История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование. М.: Восточная литература, 2002. 718 с.
- Niemi 1999 – *Niemi J.* The genres of Nenets songs // Asian music. Autumn 1998 – winter 1999. Vol. 30. No. 1. P. 77–132.

References

- Austin, J.L. (1986), “Word as action”, in Kobozeva, I.M. and Demyankov, V.Z., comps., *Novoe v zarubezhnou lingvistike* [New in foreign linguistics], iss. 17, Progress, Moscow, USSR, pp. 22–130.
- Golovin, V.V. (2000), *Russkaya kolybel'naya pesnya v fol'klore i literature* [Russian lullaby song in folklore and literature], Åbo Akademi University Press, Turku, Finland.
- Dobzhanskaya, O.E. (2017), “Personal songs of tundra Nenets of Taimyr”, *Culture and Civilization*, vol. 7, no. 2B, pp. 565–575.
- Dobzhanskaya, O.E. (2017), “Nyukubts is a genre of children’s song in the musical folklore of the Taymyr Nenets”, *Culture and Civilization*, vol. 7, no. 2B, pp. 576–584.
- Kupriyanova, S.O. (2022), *Ubayukivanie kak kul'turnaya praktika, ili O volchke na krayu* [Lulling as a cultural practice, or About the wolf on the edge], Proppovskiy tsentr, Saint Petersburg, Russia.
- Martynova, A.N. (1997), *Detskii poeticheskii fol'klor: Antologiya* [Children’s poetic folklore: Anthology], Dmitry Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Niemi, J. (1999), “The genres of Nenets songs”, *Asian Music*, vol. 30, no. 1, pp. 77–132.
- Novik, E.S. (2019), “Towards a typology of genres of non-fairy tale prose in Siberia and the Far East”, in Novik, E.S., *Mif i ritual narodov Sibiri: izbrannye stat'i* [Myth and ritual of the peoples of Siberia: selected articles], RGGU, Moscow, Russia.

- Nyarui, V.N. (2014), "On the spiritual power of the Nenets' lullaby melodies", in Lukina, N.V., ed., *Issledovaniya po kul'ture nentsev* [Studies on the culture of the Nenets], Istoricheskaja illustratsiya, Saint Petersburg, Russia, pp. 256–264.
- Pushkareva, E.T. (2001), "Specifics of Nenets folklore genres and their performing traditions", in Pushkareva, E.T. and Khomich, L.V., eds., *Fol'klor nentsev* [Nenets folklore], Nauka, Novosibirsk, Russia, pp. 23–49.
- Razdymakha, S.E. (2020), "Peculiarities of Nenets maternal folklore and its role in child rearing", *Culture and Civilization*, vol. 10, no. 3A, pp. 70–75.
- Skvortsova, N.M. (1997), "Nenets", in Shindin, B.A., ed., *Muzykal'naya kul'tura Sibiri*. [Musical Culture of Siberia], vol. 1, book 1, Novosibirsk State Conservatory named after M.I. Glinka, Novosibirsk, Russia, pp. 62–86.
- Sheikin, Yu.I. (2002), *Istoriya muzykal'noi kultury narodov Sibiri: sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie* [History of musical culture of the peoples of Siberia: Comparative-historical research], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Serpivo, S.E. (2016), *Zhenskoe prostranstvo v kul'ture nentsev* [Women's space in the Nenets culture], Istoricheskaja illustratsiya, Saint Petersburg, Russia.
- Tolstaya, S.M. (2021), "Well-wishing: semantics and grammar", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 1, pp. 131–137.
- Vinogradov, G.S. (2009), *Etnografiya detstva i russkaya narodnaya kul'tura v Sibiri* [Ethnography of childhood and Russian folk culture in Siberia], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.

Информация об авторе

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

ORCID ID: 0009-0004-7184-6422

Information about the author

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

ORCID ID: 0009-0004-7184-6422

Солярно-лунарная мифология Северной и Восточной Азии: некоторые корреляции

Анастасия Н. Кулаевская

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, kulaevskaya.ans@mail.ru*

Аннотация. В статье представлена попытка доказать наличие корреляции встречаемости мифологических мотивов противоположного содержания («Солнце – мужчина, Луна – женщина», «Солнце – женщина, Месяц – мужчина», «Солнце и Месяц – мужчины», «Солнце и Луна – женщины», «Солнце – женщина», «Двуполое Солнце», «Двуполая Луна /Месяц») с характеристиками категории грамматического рода в языках народов Сибири, Дальнего Востока и Монголии. Сделана попытка выявления причин сосуществования мотивов противоположного содержания внутри мифологических систем изучаемых народов. Также проведены анализ имен изучаемых персонажей и сопоставление их с грамматическим родом (при наличии) слов «солнце», «луна», «месяц», а также анализ ролей, которые играют Солнце и Луна /Месяц в конкретных мотивах. Исследование проведено с опорой на указатель мифологических мотивов Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина. В работе рассмотрены народы следующих языковых семей: алтайской (группы: тунгусо-маньчжурская [эвены, эвенки]; монгольская [буряты, ойраты, монголы, дархаты]; тюркская [тувинцы, хакасы, алтайцы, телеуты, якуты]), уральской (группы: самодийская [ненцы, энцы, нганасаны, селькупы]; финно-угорская [ханты, манси]), а также палеоазиатские языки (енисейская семья [кеты, юги]; чукотско-камчатская группа языков [коряки, чукчи, ительмены]); юкагирская семья [лесные юкагиры]). В результате на основе выбранного материала однозначно установить или опровергнуть наличие корреляции между встречаемостью мотивов с противоположным содержанием и наличием грамматической категории рода не удалось. Среди исследуемых народов только в языках народов енисейской языковой семьи, кетов и югов, есть категория рода. Но гендер светила в мифологии этих народов не совпадает с грамматическим родом обозначающего его слова в их языках. В мифологических

системах более чем половины остальных народов встречаются мотивы противоположного содержания. Невозможность подтвердить наличие данной корреляции также доказывается анализом ролей, которые играют изучаемые персонажи.

Ключевые слова: солярные мифы, лунарные мифы, Северная Азия, Восточная Азия, солнце, луна, гендер, корреляция

Дата поступления статьи: 18 декабря 2023 г.

Дата одобрения рецензентами: 24 января 2024 г.

Дата публикации: 27 сентября 2024 г.

Для цитирования: Кулаевская А.Н. Солярно-лунарная мифология Северной и Восточной Азии: некоторые корреляции // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 3. С. 33–57. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-33-57

Solar-lunar mythology of North and Eastern Asia. Several correlations

Anastasia N. Kulaevskaya

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, kulaevskaya.ans@mail.ru*

Abstract. In the article I will try to prove the existence of the correlation between the occurrence of mythological motifs of opposite content (“Sun – man, Moon – woman”, “Sun – woman, Moon – man”, “Sun and Moon – men”, “Sun and Moon – women”, “Sun – woman”, “Ambiguous Sun”, “Ambiguous Moon”) and the characteristics of the category of grammatical gender in the languages of the peoples of Mongolia, Southern, Western and Eastern Siberia and the Far East. An attempt was made to identify the reasons for the coexistence of motifs of opposite content within the mythological systems of the mentioned peoples. Also, the characters’ nominations were analyzed and compared with the grammatical gender (if exists) of the words “sun” and “moon”. The roles played by the Sun and Moon in specific motifs were analyzed as well. The study is based on the index of mythological motifs by Yu.E. Berezkin (<https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>). The work considers the peoples of the Altai (groups: Manchu-Tungus [Evens, Evenks]; Mongolic [Buryats, Oirats, Mongols, Daur]; Turkic [Tuvans, Khakas, Altai, Teleuts, Yakuts]), Uralic (groups: Samoyedic [Nenets, Enets, Nganasans, Selkups]; Finno-Ugric [Khanty, Mansi]) families, as well as Palaeo-Siberian languages (Yenisei family [Kets, Yugh]; Chukchi and Kamchatka group of languages [Koryak, Chukchi, Itelmen]; Yukagir family [forest Yukagirs]). As a result, based on the selected material, it was not possible to unambiguously establish

or refute the presence of this correlation. Among the studied peoples, only in the languages of the peoples of the Yenisei language family, the Kets and the Yughs, there is a category of grammatical gender. But the gender of the celestial body in the mythology of these peoples does not coincide with the grammatical gender of the denoting it in their languages. In the mythological systems of more than half of the other peoples there are motifs of opposite content. The inability to say precisely whether this correlation exists is also confirmed by analyzing the roles played by the studied characters.

Keywords: solar myths, lunar myths, North Asia, Eastern Asia, Sun, Moon, gender, correlation

Received: December 18, 2023

Approved after reviewing: January 24, 2024

Date of publication: September 27, 2024

For citation: Kulaevskaya, A.N. (2024), "Solar-lunar mythology of North and Eastern Asia. Several correlations", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 3, pp. 33–57, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-33-57

В статье рассматривается проблема гендерной принадлежности персонажей, олицетворяющих Солнце и Луну /Месяц, в мифологии народов Северной и Восточной Азии (Сибирь, Дальний Восток, Монголия). По указателю мифологических мотивов Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина¹, на территории Сибири, Дальнего Востока и Монголии встречаются такие мотивы, как А3 «Солнце – мужчина, Луна – женщина», А4 «Солнце – женщина», А5 «Солнце и Месяц – мужчины», А6 «Солнце и Луна – женщины», А6А «двуполая Луна /Месяц», А6В «двуполое Солнце».

Итак, мотивы А3, А4, А5, А6А, А6В с очевидно противоположным содержанием встречаются на одной и той же территории. Более того, в ходе работы выяснилось, что эти мотивы сосуществуют внутри одной и той же мифологической системы у многих народов. Согласно бурятским шаманским призываниям, на солнце обитали 9 его сыновей, а на луне – 8 дочерей, следовательно, солнце почитается бурятами как мужчина, а луна как женщина².

¹ Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения 7 ноября 2023). Резюме мотивов Базы, из которых в работе приводятся цитаты, проверены по текстам источников.

² Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 2. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1959. С. 119.

Однако в других «бурятских мифах <...> Солнце называлось госпожой Налуй, а Луна – господином Халуй» [Манжигеев 1978, с. 60] (от *нара* ‘солнце’ и *хара* ‘луна’), а в одном бурятском мифе солнце и месяц являются отцами соответственно светлых и темных божеств. А у эвенков, например, встречаются все перечисленные мотивы. Но есть и те народы, у которых встречается только один либо два не противоречащих друг другу мотива (А4 «Солнце – женщина» и А6 «Солнце и Луна – женщины»).

В научной литературе тема кросс-культурного исследования гендерной принадлежности светил недавно была предложена Ю.Е. Березкиным [Березкин 2023, с. 51–79]. Он рассматривает пол Солнца и Луны в мировой мифологии в связи с распределением мотивов по миру и древними миграциями, однако в предлагаемом ниже ракурсе на материалах Северной и Восточной Азии эта тема до сих пор не рассматривалась.

В основу работы легло предположение, что существует корреляция между наличием грамматической категории рода в языках изучаемых народов и встречаемостью мотивов с противоположным содержанием.

Для рассмотрения были взяты следующие народы: Монголии и Южной Сибири (алтайцы, телеуты, тувинцы, хакасы, монголы, буряты, дархаты, ойраты (в том числе торгуты)); Западной Сибири (ханты, манси, ненцы, энцы, нганасаны, селькупы, кеты, юги); Восточной Сибири (якуты, эвенки, эвены); Дальнего Востока (коряки, чукчи, ительмены, лесные юкагиры).

Данные народы говорят на языках четырех семей: алтайской (группы: тунгусо-маньчжурская [эвены, эвенки]; монгольская [буряты, ойраты, монголы, дархаты]; тюркская [тувинцы, хакасы, алтайцы, телеуты, якуты]), уральской (группы: самодийская [ненцы, энцы, нганасаны, селькупы]; финно-угорская [ханты, манси]) семьи, а также палеоазиатских (енисейская семья [кеты, юги]; чукотско-камчатская группа языков [коряки, чукчи, ительмены]; юкагирская семья [лесные юкагиры]).

В языках всех народов, за исключением тех, которые говорят на енисейских языках (в данной работе это кеты и юги), отсутствует грамматическая категория рода.

Я составила таблицу встречаемости мотивов у данных народов (табл. 1). Получилось, что у эвенов встречается мотив А4; у эвенков – А3, А4, А5, А6, А6А, А6В; у бурят – А3, А4, А5, А6, А6В; у ойратов – А3, А4, А6; у монголов – А3, А4, А6; у дархатов – А4, А6; у тувинцев – А3, у хакасов – А3, А5; у алтайцев – А4, А5, А6В; у телеутов – А4; у якутов – А4, А5, А6, А6А, А6В; у селькупов – А4, А5; у энцев – А4; у нганасанов – А4, А6; у ненцев – А3, А4, А5, А6А; у манси – А4, А5, А6; у хантов – А4; у кетов – А4; у югов – А4;

у коряков – А3, А4, А5, А6В; у чукчей – А4, А5; у ительменов – А5;
у юкагиров (лесных) – А4, А5, А6.

Таблица 1

Таблица встречаемости рассматриваемых
мифологических мотивов среди изучаемых народов

мотивы	эвены	эвенки	буряты	ойраты	монголы	дархаты	тувинцы	хакасы	алтайцы	телеуты	якуты
А3		+	+	+	+		+	+			
А4	+	+	+	+	+	+			+	+	+
А5		+	+	+				+	+		+
А6		+	+	+	+	+					+
А6а		+									+
А6b		+	+	+					+		+

мотивы	селькупы	энцы	нганасаны	ненцы	манси	ханты	кеты	юги	коряки	чукчи	ительмены	лесные юкагиры
А3				+					+			
А4	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+		+
А5	+			+	+				+	+	+	+
А6			+		+							+
А6а				+								
А6b									+			

Как видно из таблицы, более чем у половины народов алтайской и уральской языковых семей, за исключением эвенов, тувинцев, телеутов, энцев, хантов и ительменов, у которых встречается только по одному мотиву, и дархатов и нганасан, у которых встречаются не противоречащие друг другу мотивы, имеются мотивы противоположного содержания. Таким образом, противоречие присутствует не только между мифологиями разных этносов, но и внутри многих конкретных традиций и, хотя скорее в единичных случаях, даже внутри одного и того же текста, о чем речь пойдет ниже. Отчасти это подтверждает мое предположение: действительно, у многих народов, не имеющих в языках грамматическую категорию рода, присутствуют мотивы противоположного содержания. Но тем не менее достаточно большая часть исследуемых народов не вписывается в данную систему.

У енисейцев противоречащие по содержанию мотивы отсутствуют, с чем и было связано мое предположение: наличие грамматической категории рода в языке «задает» неизменяющийся гендер светил – Солнце всегда женщина, а Луна (Месяц) – мужчина. Но при этом грамматический род слова «солнце» у кетов не совпадает с гендером светила: «солнце» имеет мужской род, при наличии единственного мотива А4 «Солнце – женщина».

Соответственно, на данном этапе работы изученного материала не хватает для установления корреляции. В дальнейшем планируется расширить исследование для более точного установления или опровержения предполагаемой корреляции.

Далее я выделила имена, которыми обозначаются персонажи Солнца и Луны /Месяца в текстах резюме из базы Ю.Е. Березкина, и сравнила их со словами, обозначающими эти объекты, в языках исследуемых народов. Довольно часто имена образованы от названий светил, или включают их в себя, или же созвучны с ними (например, телеутская Солнце-женщина Күн-Ене и «күн» – солнце; эвенкийская Солнце-женщина Энин дылача и «дылачā» – солнце, бурятская Луна-женщина Хара и «хара» – луна и др.). Но есть и отличающиеся, например, у тех же бурят, как указано у Березкина, и Солнце, и Луна (но чаще Солнце) встречаются и под именем Юурэн³, и под другими именами (при этом у бурят встречаются почти все мотивы). Также иногда светила называют такими словами, как «старик» (ханты) или «отец /мать + само слово солнце /луна». В связи с этим у меня

³ Этим словом, не имеющим устойчивой этимологии (возможно, связано с үүр 'рассвет, заря'), у бурят иногда называется некое верховное женское божество, скорее небесное, см.: [Дугаров 1981]. Благодарю С.Ю. Неклюдова за эту информацию.

возникло предположение, что персонаж может быть больше привязан к гендеру, если его имя включает в себя эпитеты подобного рода, потому что пол, например, отца /матери очевиден. Для того чтобы это проверить, я сравнила количество различных противоречащих друг другу мотивов со встречаемостью имен подобного происхождения у исследуемых народов.

К сожалению, примеров имен такого типа в источниках мало. В исследуемом регионе они встречаются только у эвенков, хантов и кетов. И у кетов, и у хантов встречается только мотив А4 «Солнце – женщина». Ханты в мифологических текстах называют Солнце «Сюнк, Торум анки» (жена Торума), а Месяц у них называется «Ики» – старик. У кетов встречается имя Месяца (что, конечно же, не противоречит мотиву А4, несмотря на то что имени Солнца в текстах резюме вообще нет) – «Бангдэхып’» (Сын земли). Но при этом в кетском языке род слов «солнце» и «луна» не совпадает с гендером персонажей. К тому же эвенки, у которых встречается наибольшее количество мотивов, в именах Солнца (в случае, когда это женский персонаж) используют слово «энин» – мать («Энин дылача» либо «Энин шивун»).

Таким образом, из-за слишком маленькой выборки нельзя точно сказать, являются ли эвенки исключением, или такой корреляции просто нет. На основе того материала, который вошел в эту статью, такой однозначной корреляции тоже не наблюдается.

Далее я рассмотрела роли, которые играют интересующие меня персонажи в мотивах. Сначала описала Луну /Месяц.

В мотиве А3 («Луна – женщина, Солнце – мужчина») Луна выступает в ролях:

1) матери – абстрактно, например у нганасан Луна-мать (Кичеда-нямы), или конкретно чья-то мать, например у бурят и западных эвенков, причем у последних это сопряжено с историей о забытом ребенке, довольно часто встречающейся в регионе;

2) жены Солнца (при этом смена дня и ночи объясняется тем, что жена-Луна забыла что-либо (котелок /ребенка) на стоянке и отстала) – у сымских и западных эвенков;

3) жены эпического персонажа Күчүн – у хакасов;

4) подруги Солнца;

5) места жительства;

6) глаза антропоморфного существа (подробнее см. далее).

Также нередко встречается элемент становления Луны, приобретения гендерного статуса. В этом мотиве он встречается в четырех разных вариантах:

– вариант 1: приобретение Солнцем и Луной пола путем кражи ребенка – ойраты, монголы;

- вариант 2: сватовство к Луне (сопряжено с интерпретацией расположения и перемещения Плеяд) – тувинцы, ненцы;
- вариант 3: дети, которых родители сделали светилами – ненцы;
- вариант 4: девушка стала Луной (в данном мотиве, то есть в мотиве А3, становление из девушки сопряжено с ролью жены эпического героя: девушку за верность превратили в Луну – хакасы).

Есть упоминание о том, что Солнце в подземном мире выглядит так же, как наверху Луна. Подобный сюжет мы встретим и далее.

Таблица 2
Таблица встречаемости вариаций мотива А3
(касательно Луны /Месяца)

	жена Солнца	мать	жена героя	становление	кража ребенка	сватовство	подруга	отставание	место	глаз
буряты		+								
ойраты				+(1)	+					
монголы						+ Плеяды				
тувинцы				+(2)		+ Плеяды				
хакасы			+	+(3)	+					
ненцы				+(4)		+	+		+	+
с. эвенки	+							+		
з. эвенки	+							+		

Мотив А4 «Солнце – женщина» дает большое разнообразие сюжетов и ролей, относящихся к Солнцу и Луне. Также гораздо больше, чем мы видели в мотиве А3, случаев отдельных (то есть встречающихся единожды у конкретного народа) историй или интерпретаций роли, которую играет тот или иной персонаж.

- В мотиве А4 Луна /Месяц выступает в роли:
- 1) мужа солнца (алтайцы, ханты, селькупы, кеты);
 - 2) отца – абстрактно «отец-месяц» или «отец-месяц» с упоминанием имени (Ай-ада, Юурэн) (алтайцы, телеуты, буряты);

- 3) сына солнца – называется «великим владыкой» (монголы);
- 4) сестры солнца (монголы);
- 5) персонажа, за которого хочет выйти замуж солнце (в таблице 3 – «жених») (кеты, юги);
- 6) матери (абстрактной, как объяснялось ранее) (нганасаны);
- 7) старика /дедушки (также абстрактно) (кеты, ханты, манси);
- 8) отца солнца (кеты);
- 9) бабушки (ненцы) – см. пояснение далее;
- 10) помощника солнца (ханты, кеты);
- 11) прародителя (как и солнце) (ханты).

По источнику XIII в., монголы также называют солнце матерью луны, потому что она получает свет от солнца⁴.

Также встречается трактовка затмений как поедание самих себя Солнцем и Месяцем, для людей это является предупреждением об опасности (ханты), а также два варианта объяснения смены лунных фаз: месяц умирает и оживает (сопряжено с ролью мужа солнца – ханты, селькупы) и месяц толстеет и худеет (сопряжено с одним из вариантов становления (6 – из человека) – юкагиры).

Есть в мотиве А4 и варианты историй о становлении Луны:

- вариант 3: детей сделали светилами – ненцы;
- вариант 4: месяц из девушки – дархаты;
- вариант 5: месяц из половины кого-либо (например, человека / шамана) – ненцы, ханты, селькупы, кеты;
- вариант 6: месяц раньше был Солнцем, теперь старик – кеты;
- вариант 7: юноша становится месяцем и умирает, а затем оживает – кеты. В данном случае история также пересекается с пятым вариантом становления: «юноша нырнул в колодец, чертовка вытащила его, съела половину, где сердце; Солнце его оживляет, но он каждый раз умирает вновь, становится Месяцем»⁵.

В шестом варианте становления читается также мотив А29В («Разорванный месяц»).

Интересно, что есть еще сюжеты, которые связаны с другими мотивами. В мотиве А3 один из вариантов становления месяца – из персонажей-детей. Подобная история есть и в мотиве А4. И в А3, и в А4 она связана с мотивом прилипшего к луне жениха

⁴ Карпини Дж. дель П. История монгалов // Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрика / ред., вступ. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. М.: Гос. изд. географ. лит., 1957. С. 31. Благодарю С.Ю. Неклюдова за эти сведения.

⁵ Ю.Е. Березкин по: Дульзон А.П. Кетские сказки и другие тексты // Ученые записки Томского государственного педагогического института. 1965. Т. 22. № 46. С. 113–115.

(шаман, ворожей) (у ненцев). Эта история также является одним из вариантов развития событий в сюжете на мотив А32J («Шаман на луне»). В мотиве А3 у ненцев есть представление о солнце и о луне как о глазах Нума, что также подходит под мотив А46 («Солнце и Луна из глаз существа»), но в указателе Ю.Е. Берёзкина (в версии на декабрь 2023 г.) в этом мотиве отсутствует область Западной Сибири, соответственно, данный пример в него не входит. Также в мотиве А4 у тех же ненцев Луна называется «лунный глаз – моя бабушка». А у дархатов в истории о становлении Луны из девушки встречается отсылка к мотиву А32А («Лунный кролик»): «на луне есть черноглазый заяц, он выглядит как пятна»⁶. У монголов также прослеживается связь с этим мотивом: «*Арга-чаган-туулай* (чаган-туулай – белый заяц) пожирал скот, людей; Очирвани-бурхан бросил в него свой очир, разрубил пополам; верхнюю половину укрепил на солнце, нижнюю на луне; теперь это пятна»⁷. Интересно, что в этой истории тоже есть элемент разрывания кого-либо пополам, но из половины формируется не Месяц / Луна, как в остальных случаях, а пятна. (Оговорю, что в этом тексте Солнце – старшая сестра, Луна младшая, то есть оба светила женского пола.)

У монголов также в одной из историй встречается частая для А3 трактовка ежемесячного сближения Луны с Плеядами.

Отдельно, как мне кажется, нужно выделить роль Луны как места действия или обитания кого-либо, поскольку отдельным персонажем она в этом случае не является. Тем не менее упоминания о Луне как о месте встречаются в резюме к мотиву А4, поскольку там присутствует косвенная привязка к гендеру, например, когда на Луне обитает персонаж или персонажи, по их полу Луну относят к тому или иному гендеру (то же самое мы увидим касательно Солнца).

Возможно, это разнообразие ролей отчасти связано с непостоянством гендера Луны (Месяца) в мотиве А4, где конкретизирован только гендер персонажа Солнца – женщина.

⁶ Монгольская экспедиция РГГУ – 2006 // Мифо-ритуальные традиции Монголии: Материалы фольклорных экспедиций ЦТСФ РГГУ в Монголию. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm#31> (дата обращения 24 ноября 2023).

⁷ Ю.Е. Березкин по: *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и центральная Монголия: Путешествие Г.Н. Потанина, 1884–1886. Т. 2. СПб.: Имп. Рус. геогр. о-во, 1893. С. 315, 317.

Таблица 3

Таблица встречаемости вариаций мотива А4
(в отношении Луны /Месяца)

	мать	отец	муж	сестра Солнца	брат	старик	дедушка	бабушка
алтайцы		+	+					
телеуты		+						
буряты		+						
монголы				+				
дархаты				мотив зайца				
манси						+		
ненцы								+
нганасаны	+							
энцы								
ханты			+			+		
селькупы			+					
кеты			+					
юги								
юкагиры								

Продолжение табл. 3

	жених	становление	место	умирание	помощь	предупреждение	толстеет/худеет	сын	прародители
алтайцы									
телеуты									
буряты			+						

Окончание табл. 3

монголы			+					+	
			Плеяды						
дархаты		+(5) + заяц							
манси			+						
ненцы		+(4,6)							
нганасаны									
энцы									
ханты		+(6)			+	+			+
селькупы		+(6)							
кеты	+	+(5,6,7)			+				
юги	+								
юкагиры							+		

Наиболее частые роли Месяца в мотиве А5 – это:

- 1) чей-либо отец (в отличие от предыдущих мотивов, не абстрактный; обычно у него есть дочь, которая часто является женой какого-нибудь персонажа) – буряты, алтайцы, якуты, байкальские эвенки;
- 2) муж какого-либо персонажа – буряты, коряки, ительмены;
- 3) брат Солнца – буряты, ойраты, хакасы, манси, южные селькупы, западные эвенки;
- 4) брат Огня – буряты, хакасы, манси;
- 5) сын Грома – буряты, хакасы.

Причем последние три роли чаще всего объединены в одном сюжете. Обычно эта история подобна бурятской: «Гром имел трех сыновей; принял вид незнакомца, сказал им, что их родители умирают; старший и младший братья бросились домой, средний остался сперва пообедать; отец сделал его вечно умирающим Месяцем; старшего – Солнцем, среднего – Огнем»⁸.

⁸ Ю.Е. Березкин по: *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. 332.

- Кроме этого, Месяц выступает в ролях:
- 6) брата Земли – манси;
 - 7) сына Земли и Неба – южные селькупы;
 - 8) отца Солнца – западные эвенки;
 - 9) старика – западные эвенки;
 - 10) персонажа, который дает злые чары шаманам – чукчи;
 - 11) персонажа, который крадет детей (как в А3) – чукчи;
 - 12) человека – ненцы;
 - 13) хана – алтайцы.

Что касается становления Луны, в мотиве А5 истории о нем встречаются трижды. Всегда это становление из человека, но сюжетное наполнение разное:

- вариант 8: наказание за кражу девушки (Месяц хочет украсть девушку, но она связывает его и отпускает, только когда он обещает стать Месяцем и отмерять время) – чукчи;
- вариант 9: толстеющий и худеющий человек – лесные юкагиры;
- вариант 10: история о сыновьях Грома, которая описывалась выше – буряты.

Интересно, что у западных и байкальских эвенков набор ролей полностью различается: у западных эвенков это Месяц – брат Солнца, Месяц – отец Солнца и Месяц-старик, а у байкальских – Месяц-отец (чей-либо).

Таблица 4
Таблица встречаемости вариаций мотива А5
(касательно Луны /Месяца)

	отец	становление	сын Грома	брат Солнца	брат Огня	брат Земли	сын Земли и Неба	отец Солнца	старик	дает чары	крадет детей	муж	человек	хан
буряты	+	+(10)	+	+	+							+		
алтайцы	+													+
хакасы			+	+	+									
ненцы													+	
манси				+	+	+								

Окончание табл. 4

ю. селькупы				+			+							
якуты	+													
з. эвенки				+				+	+					
б. эвенки	+													
чукчи		+								+	+			
чукчи		(8)												
коряки												+		
ительмены												+		
л. юкагиры		+												
л. юкагиры		(9)												

В мотиве А6 («Солнце и Луна – женщины») разнообразие ролей Луны сильно меньше, чем во входящем в А6 мотиве А4, что подтверждает мое предположение о связи этого обстоятельства с тем, что в мотиве А4 Луна не прикреплена к конкретному гендеру.

В мотиве А6 я выделила семь ролей:

1) мать (абстрактно, как описывалось ранее) – нганасаны, юкагиры;

2) сестра Солнца – буряты, ойраты, якуты;

3) одна из трех девушек – Луна (в тексте также называется водоношей), Солнце, Серебряная женщина) – западные эвенки;

4) место обитания женщины, которая не кормит персонажа – манси;

5) дочь тэнгрия Эсэгэ – буряты;

6) сестра Огня – буряты.

Становление Луны присутствует в двух вариантах:

– вариант 4: из девушки – дархаты;

– вариант 11: из зеркала («люди летали по воздуху, сами сыпали искры, не нуждались в солнце и луне; один заболел; Бог послал *Отучи-гелюнга* искать лекарства; тот взял гигантскую трость, стал шарить на дне океана; спугнул сперва одну, затем другую *аряген-бурхын* (деву-бога), они взлетели на небо; нашел одно, затем второе блестящее зеркало, поместил на небо; с тех пор на земле светло⁹) – ойраты.

Что примечательно, в истории о становлении Луны из человека снова фигурирует заяц, который выглядит как пятна на Луне.

⁹ Ю.Е. Березкин по: *Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии...* С. 191.

Таблица 5

Таблица встречаемости вариаций мотива А6
(касательно Луны /Месяца)

	мать	сестра Солнца	сестра Огня	водоноша	место	дочь тэнгрия	становление
буряты		+	+			+	
дархаты							+ + заяц
ойраты		+					+
монголы							
нганасаны	+						
манси					+		
якуты		+					
з. эвенки				+			
юкагиры	+						

В разделе мотивов А6А («Двуполая Луна /Месяц» и А6В («Двуполое Солнце») в указателе Ю.Е. Берёзкина приведенные резюме полностью идентичны. Это резюме мифов народов Восточной Сибири – якутов и эвенков. У эвенков (западных и илимпийских) приведены примеры двух противоречащих друг другу сюжетов: Луна – младший брат Солнца и Луна – одна из трех девушек (Солнце, Луна, Серебряная женщина), из-за этой двойственности их и отнесли к мотиву А6А. В ходе работы я нашла больше подобных противоречий в мифологических системах разных народов. Гораздо интереснее получается с якутами. У них приведен один сюжет: «Девушка отправилась за водой; подул сильный ветер, подхватил ее вместе с коромыслами и ведрами, наполненными водой; посадил на березу с большими ветвями и затем унес на небо; там девушку взял к себе месяц; она и коромысла до сих пор видны на небе; эта девушка – ый иччитя (дух-хозяин луны)»¹⁰. В этом

¹⁰ Ю.Е. Березкин по: Пекарский Э.К., Попов Н.П. Среди якутов: случайные заметки. Иркутск: Власть труда, 1928. С. 5.

сюжете противоречие не между разными вариантами, а внутри одного текста. Месяц мужского пола – забирает девушку, и в то же время она сама становится духом-хозяином луны, что в мотивах, приведенных выше, относилось Луну к женскому гендеру. Причем эти два персонажа: девушка-дух луны и Месяц – не только напрямую взаимодействуют, но даже общаются: девушка просит Месяц забрать ее, потому что не справляется с работой.

Таким образом, разные мотивы реализуются в различных сюжетах, поэтому практически нет развернутых историй с одинаковым наполнением, в которых гендер персонажей разнится (например, гипотетически в одном случае, допустим А3, Луна оставляет ребенка на стоянке, поэтому догоняет Солнце, а в другом, допустим А4, Солнце оставляет ребенка и догоняет Луну); могут разниться только конкретные роли (Луна – сестра Солнца, Луна – брат Солнца). Исключение составляет история о краже ребенка /детей – красть может как Луна, так и Месяц вне зависимости от гендера.

Как было сказано в начале статьи, у кетов и югов присутствуют только не противоречащие друг другу мотивы А4 и А6. Тем не менее в процессе разбора ролей Месяца (который, в противоположность Солнцу, мужского гендера) я заметила интересную деталь. В одном из кетских мифов становления светила говорится, что Месяц раньше был Солнцем, а теперь старик. Соответственно, во временной перспективе Солнце изначально было мужского пола, а потом (основываясь именно на этой истории) – неизвестно. Исходя из логики получается, что либо Солнце изменило пол (с мужского на женский), либо Месяц (с женского на мужской), что отсылает нас к мотивам А6А и А6В («Двуполая Луна / Месяц» и «Двуполое Солнце» соответственно). И это в значительной мере опровергает мою гипотезу о корреляции наличия грамматической категории рода в языке и встречаемости мотивов противоположного содержания в мифологических системах. Но, на мой взгляд, приведенный выше пример не слишком выразительный, так как выводы о нем приходится делать логически, так что я все еще придерживаюсь мысли, что на данном объеме материала нельзя однозначно сказать о наличии или отсутствии описанной корреляции.

Также в процессе работы были выявлены пересечения изучаемых мотивов с другими: А29В («Разорванный месяц»), А32J («Шаман на Луне»), А32А («Лунный кролик»), но в рамках поставленной проблемы эти пересечения не добавляют информации.

Над персонажем Солнца я провела аналогичную работу.

В мотиве А3 «Солнце-мужчина, Луна-женщина» Солнце выступает в роли:

- 1) мужа Луны – буряты, эвенки;
- 2) абстрактного отца (Солнце-отец) – буряты;
- 3) персонажа, убегающего от Луны (может быть в варианте: Луна отстала от Солнца), – ненцы, эвенки;
- 4) глаза (добрый глаз Нума; «солнечный глаз – мой дедушка») – ненцы;
- 5) брата Луны – коряки;
- 6) места (страны, где живут люди Солнца, конкретно мужчины, его дочь и сын) – коряки.

При этом в резюме из базы Березкина почему-то присутствует сюжет, где Солнце упоминается в женской роли (женщина стран Рассвета, которая лечит головную боль): «В песнопениях женщина стран Рассвета рассматривается как солнце: чтобы вылечить дочь от головной боли, Создатель идет на восход; приходит к жилищу женщины; из объяснений женщины-информатора, от которой записаны песнопения, это сама Солнце»¹¹.

Истории о становлении Солнца или приобретении им пола тоже присутствуют. Варианты становления (соотнесены с вариантами становления Луны, которые описывались выше):

- вариант 1: кража ребенка – ойраты;
- вариант 3: детей делают светилами (в данном случае мальчика – Солнцем) – ненцы;
- вариант 5: создание из половины кого-либо (тут надо пояснить, что в случае Солнца это не полноценный, как был у Луны, пятый вариант становления, а скорее деталь: «Однажды девочка пошла за водой к реке и, забыв про работу, долгое время там играла; подошедшие в это время Солнце и Луна взяли ее к себе (вариант становления 1), разделив пополам; верхнюю часть взяло Солнце, а нижнюю часть взяла Луна (вариант становления 5); с тех пор Солнце стало мужчиной, а Луна – женщиной» (Ю.Е. Березкин по: [Эрдэнэболд 2012, с. 23]); в чистом виде из половины кого-либо появляется обычно Месяц) – ойраты.

Также хотелось бы добавить к описанию третьего варианта становления светил то, что этот сюжет встречается только в тех мотивах, где у Солнца и Луны противоположный пол, то есть крадут всегда мальчика и девочку; случаев, где украли бы двух девочек или двух мальчиков, я не встретила.

¹¹ Ю.Е. Березкин по: *Jochelson W. The Koryak*. Leiden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert, 1908. (The Jesup North Pacific Expedition. Edited by Franz Boas. Memoire of the American Museum of Natural History, New York. Vol. VI.) P. 62.

Таблица 6

Таблица встречаемости вариаций мотива А3
(в отношении Солнца)

	муж Луны	отец	убегает от Луны	глаз	брат Луны	место	женщина Рассвета	становление
буряты	+	+						
ойраты								+(1;5)
ненцы			+	+				+(3)
эвенки	+		+					
коряки					+	+	+	

Далее я рассмотрела роли Солнца в мотиве А4 («Солнце-женщина»):

1) жена Месяца (в табл. 7 «жена 1») – алтайцы, ненцы, селькупы, кеты;

2) жена какого-нибудь персонажа (Торума /человека /шамана) (в табл. 7 «жена 2») – ханты, селькупы, кеты;

3) дочь тэнгрия Эсэгэ Малана (в табл. 7 «дочь 1») – буряты, эвенки;

4) дочь Месяца (в табл. 7 «дочь 2») – кеты, эвенки;

5) сестра Огня (в табл. 7 «сестра 1») – буряты;

6) сестра Луны /Месяца (в табл. 7 «сестра 2») – буряты, монголы;

7) мать Луны (в табл. 7 «мать 1») – монголы;

8) абстрактная мать (Мать-Солнце); часто называется Матерью матери (в табл. 7 «мать 2») – алтайцы, телеуты, буряты, нганасаны, эвенки, лесные юкагиры;

9) мать света (яле набе) (в табл. 7 «мать 3») – ненцы;

10) конкретная мать (имеет сына /дочь) (в табл. 7 «мать 4») – ханты, манси, энцы, селькупы, эвенки;

11) приемная мать (в табл. 7 – «мачеха») – юги;

12) место (женщина на Солнце не кормит персонажа; на Солнце убегает сын лошади Юно Нью) – буряты, манси, ненцы, коряки;

13) старуха – манси, ханты, эвенки, чукчи;

14) глаз («солнечный глаз – мой дедушка») – ненцы;

15) прародительница людей (вместе с Месяцем) – ханты;

16) персонаж, который периодически оживляет разорванный месяц (в табл. 7 «оживляет») – ханты, селькупы, кеты;

17) персонаж, пытающийся взять человека на небо при тех или иных обстоятельствах (в табл. 7 «берет») – кеты;

18) персонаж, который хотел пойти замуж за Месяца (в табл. 7 – «невеста») – кеты, юги;

19) одна из трех девушек (Луна, Солнце, Серебряная женщина) (в табл. 7 «девушка») – эвенки;

20) хозяйка неба (в табл. 7 «хозяйка») – эвенки;

21) покровительница охоты, зверей, растительности – эвены.

Встречается и несколько вариантов становления:

- вариант 3: детей сделали светилами (девочку – Солнцем) – ненцы;
- вариант 4: из девушки (жена Сына Семи Небес стала Хаер – Солнцем) – ненцы;
- вариант 5: разорванный муж – Месяц, его жена стала Солнцем (я объединила варианты, где светилom становится разорванный Месяц и где светилom становится его жена, так как это части одной истории) – ненцы, селькупы, кеты;
- вариант 6: месяц раньше был Солнцем – кеты;
- вариант 11: из зеркала – ойраты.

Таблица 7

Таблица встречаемости вариаций мотива А4
(в отношении Солнца)

	жена 1	жена 2	дочь 1	дочь 2	сестра 1	сестра 2	мать 1	мать 2	мать 3	мать 4
алтайцы	+							+		
телеуты								+		
буряты			+		+	+		+		
монголы						+	+			
ойраты										
ханты		+								+
манси										+
ненцы	+	+							+	
энцы										+
нганасаны								+		
селькупы	+	+								+

Продолжение табл. 7

кеты	+	+		+		+				
якуты						+				
эвенки				+		+		+		+
эвены						+				
л. юкагиры								+		

Окончание табл. 7

	мачеха	место	старуха/бабушка	глаз	прародительница	оживляет	берет	невеста	девушка	хозяйка	покровительница	становление
алтайцы												
телеуты												
буряты		+										
монголы												
ойраты												+(11)
манси		+	+									
ненцы		+		+дедушка								+(3,4,5)
нганасаны												
энцы												
ханты			+		+	+						
селькупы						+						+(5)
кеты						+	+	+				+(5,6)
юги	+							+				
якуты												
эвенки			+						+	+		
эвены											+	
юкагиры												
чукчи			+									
коряки		+										

В мотиве А4 в резюме касательно Солнца также встречаются случаи, где пол изменен.

В сюжете, где Солнце превращается в Месяц, о котором я писала выше, в данном случае противоречия нет, так как гендер Луны / Месяца не конкретизирован. Но есть случаи, где Солнце имеет именно мужской гендер, что странно для этого мотива:

- Солнце – место обитания девяти юношей (ранее гендер светила в таких случаях определялся по полу персонажей, на нем живущих) – буряты;
- Солнце-мужчина, на нем живут человек, его дочь и сын – коряки.

В обоих случаях Солнце выполняет функцию места.

Как и в случае с Месяцем /Луной, у Солнца в мотиве А4 большой разброс ролей. В мотиве А5 («Солнце и Месяц – мужчины») я выделила такие роли персонажа Солнца:

1) отец доброй дочери Манзан Гурмэ от создательницы Эхе Бурхан (от нее пошли западные божества) (в табл. 8 «отец 1») – буряты;

2) брат Огня – буряты, хакасы, манси;

3) брат Месяца /Луны – буряты, хакасы;

4) сын Грома («сын 1») – буряты, хакасы;

5) брат Плеяд – ойраты;

6) хан – алтайцы;

7) брат Нуми-Торума – манси;

8) внук Торума (хозяина неба) – манси;

9) брат Земли (здесь Земля имеет женский гендер) – манси;

10) сын матери-земли и неба (в табл. 8 «сын 2»);

11) Господин-Солнце – якуты;

12) Хозяин неба – эвенки;

13) вдовец – эвенки;

14) сын Месяца (в табл. 8 «сын 3») – эвенки;

15) старик – эвенки;

16) отец конкретного персонажа (имеет дочь, сына), например, «две речки Ярхадан – дочери реки Коркодон и Солнца»¹², шаманки Күтгэлдьин-Куо (в табл. 8 «отец 2») – якуты, алтайцы, юкагиры;

17) муж женщины /девушки – чукчи, коряки;

18) место: страна, где живут люди Солнца, мужчина с сыном и дочерью – коряки;

19) персонаж, оживляющий Эмемкута (в табл. 8 «оживляет») – ительмены;

¹² Ю.Е. Березкин по: Фольклор юкагиров верхней Колымы (хрестоматия). Ч. 1–2 / под ред. И.А. Николаевой; сост. Л.Н. Жукова, И.А. Николаева, Л.Н. Демина. Ч. 2. Якутск: Якутский государственный ун-т, 1989. С. 66.

- 20) муж Вши – ительмены;
 - 21) человек, который толстеет и худеет – лесные юкагиры.
- Интересно, что не встречаются истории о становлении светил.

Таблица 8
Таблица встречаемости вариаций мотива А5
(в отношении Солнца)

	отец 1	брат Огня	брат Месяца	сын 1	брат Плеяд	хан	брат Нуми-Торума	внук Торума	брат Земли	сын 2	Господин-Солнце
буряты	+	+	+	+							
ойраты					+						
алтайцы						+					
хакасы		+	+	+							
манси		+					+	+	+		
селькупы										+	
якуты											+

Продолжение табл. 8

	отец 2	хозяин неба	вдовец	сын 3	старик	муж девушки	место	оживляет	муж Вши	толстеет, худеет
буряты										
ойраты										
алтайцы	+									
хакасы										
манси										
селькупы										
якуты	+									
эвенки		+	+	+	+					

Окончание табл. 8

чукчи						+				
коряки						+	+			
ительмены								+	+	
Л. юкагиры										+

В мотиве А6 («Солнце и Луна – женщины») Солнце выступает в ролях:

- 1) дочери тэнгрия Эсэгэ Малан (об этой роли уже говорилось в описании мотива А4) – буряты;
- 2) сестры Огня – буряты;
- 3) сестры Луны – буряты, монголы, якуты;
- 4) матери (абстрактная роль) – нганасаны, лесные юкагиры;
- 5) места действия (женщина на Солнце не кормит персонажа) – манси;
- 6) одной из трех девушек (Солнце, Луна, Серебряная женщина) – эвенки.

Встречаются ранее описанные варианты, где светилом становится зеркало, которое держит в руках девы-бога аряген-бурхын (вариант 11) – ойраты, и где светилом становится девушка в ранее не встречающемся виде: девушка Гоадуар по велению Тэнгри становится дагиной Солнца (ее сестра Ширбигул – дагиной Луны)¹³ (вариант 4) – монголы.

Таблица 9

Таблица встречаемости вариаций мотива А6
(в отношении Солнца)

	дочь тэнгрия	сестра Огня	сестра Луны	мать	место	девушка	становление
буряты	+	+	+				
ойраты							+(11)

¹³ Ю.Е. Березкин по: *Егупова К.М.* Сказки монгольских народов: ордосские, бурятские и халхаские традиции: Выпускная квалификационная работа специалиста («Филология») / Российский государственный гуманитарный ун-т. М., 2012. С. 72–77.

Окончание табл. 9

монголы			+				+(4)
нганасаны				+			
манси					+		
якуты			+				
эвенки						+	
л. юкагиры				+			

Мотивы А6А и А6В («Двуполая Луна /Месяц» и «Двуполое Солнце» соответственно) в указателе подробно не расписаны.

В отношении этой части исследования планируется провести более глубокий анализ частных видов мотивов, пока же, на данном этапе, я ограничилась их исчислением.

Таким образом, результаты, полученные на основе исследования ролей Солнца, не противоречат сделанным ранее выводам: на данном этапе невозможно подтвердить или полностью опровергнуть гипотезу о корреляциях между наличием грамматической категории рода в языке и встречаемостью мотивов с противоположным содержанием, а также между наличием гендерно окрашенных эпитетов в именах персонажей Луны и Солнца и степенью привязки их к конкретному гендеру. Возможно, рассмотрев большее количество источников, можно будет более точно сказать о наличии таких корреляций.

Литература

- Березкин 2023 – *Березкин Ю.Е.* Солярная мифология Восточной Азии и других регионов // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2023. Т. 6. № 4. С. 51–79.
- Дугаров 1981 – *Дугаров Д.С.* К этимологии терминов юурэн, уур, уури // *Советская этнография.* 1981. № 1. С. 98–102.
- Манжигеев 1978 – *Манжигеев И.В.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: Опыт атеистической интерпретации. М.: Наука, 1978. 127 с.
- Эрдэнэболд 2012 – *Эрдэнэболд Л.* Традиционные верования ойрат-монголов: конец XIX – начало XX в. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2012. 194 с.

References

- Berezkin, Yu.E. (2023), "Solar mythology of East Asia and other regions", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 4, pp. 51–79.
- Dugarov, D.S. (1981), "On the etymology of the terms yuuren, uur, uuri", *Sovetskaya etnografiya*, vol. 1, pp. 98–102.
- Erdenebold, L. (2012), *Traditsionnye verovaniya oirat-mongolov: konets XIX – nachalo XX v.* [Traditional beliefs of the Oirat-Mongols: late 19th – early 20th century], Izdatel'stvo Buryatskogo nauchnogo tsentra SO RAN, Ulan-Ude, Russia.
- Manzhigeev, I.V. (1978), *Buryatskie shamanisticheskie i doshamanisticheskie terminy: Opyt ateisticheskoi interpretatsii* [Buryat shamanistic and pre-shamanistic terms. Experience of atheistic interpretation], Nauka, Moscow, USSR.

Информация об авторе

Анастасия Н. Кулаевская, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; kulaevskaya.ans@mail.ru

ORCID ID: 0009-0006-3284-4859

Information about the author

Anastasia N. Kulaevskaya, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; kulaevskaya.ans@mail.ru

ORCID ID: 0009-0006-3284-4859

Рассказы и рассказывания:
коммуникативные роли, социальные статусы
и речевые действия

Инна С. Веселова

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

Ксения М. Лысикова

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия, kslysikova99@mail.ru*

Аннотация. В статье рассмотрены коммуникативные особенности устного рассказывания о вещих сновидениях и описаны коммуникации внутри рассказа – между его персонажами. Материалом стали записанные авторами два варианта рассказа об одном и том же сновидении, услышанные в двух разных ситуациях. Коммуникативная структура рассматриваемой серии рассказов представлена взаимодействиями на трех коммуникативных уровнях: 1) между участниками интервью – в данном случае между собирателями-фольклористами и их собеседницей; 2) между персонажами рассказов – участниками событий, о которых идет речь; 3) между персонажами в «рассказах в рассказе» – например, в пересказе сновидения. Для анализа устного рассказывания в ситуации непосредственного межличностного общения была переработана схема коммуникативных уровней художественного нарратива В. Шмида. На каждом уровне мы последовательно рассмотрели фигуры коммуникантов (их номинации и обращения) и первичные речевые жанры общения. Доминантными ролями во внутренних коммуникациях рассказов о вещих снах являются перцепиенты (сновидцы), конфиденты (толкователи), а жанрами – обращения за советами, просьбы о помощи, а также толкования и советы. Самой заметной из особенностей внутренних коммуникаций является их «открытость», когда беспрепятственно общаются живые и мертвые, далекие и близкие, духи и люди. Открытость коммуникации всех со всеми и навык подобного общения, по нашему предположению, и составляет предмет рассказывания о вещих сновидениях. На уровне межличностной коммуникации рассказчика и слушателей рассказ

позволяет сообщить о собственной метафизической чуткости и магической компетентности.

Ключевые слова: устный нарратив, рассказ о вещем сне, коммуникативные уровни, устная речь, речевой жанр

Дата поступления статьи: 9 января 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 29 января 2024 г.

Дата публикации: 27 сентября 2024 г.

Для цитирования: Веселова И.С., Лысикова К.М. Рассказы и рассказывания: коммуникативные роли, социальные статусы и речевые действия // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 3. С. 58–80. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-58-80

Story and story-telling: communicative roles, social status and speech acts

Inna S. Veselova

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

Ksenia M. Lysikova

*Saint Petersburg State University,
Saint Petersburg, Russia, kslysikova99@mail.ru*

Abstract. The article examines the communicative features of oral storytelling about prophetic dreams and communications presented within the story, involving its characters. The material consists of two versions of the story about the same dream recorded by the authors, heard in two different situations. The communicative structure of the series of stories is represented by interactions on three communicative levels: 1) among the participants of the interview – in this case between collectors of folklore and their interlocutor; 2) among the story characters – participants in the events represented; 3) among characters in “stories within a story” – for example, a retelling inside a dream. The scheme of communicative levels of V. Schmid’s artistic narrative has been adapted for analyzing oral storytelling in direct interpersonal communication situations. At each level we consistently examined the figures of communicants (their nominations and addresses) and primary speech genres of communication. One of the most notable features of internal communications is their “openness”, when the living and the dead, distant and close, spirits and people communicate freely. According to our assumption, the subject of stories about prophetic dream is the openness of communication between everyone and everyone.

At the level of interpersonal communication between the narrator and the listeners, the story allows to express their metaphysical sensitivity and magical competence.

Keywords: mythological story, narrative, story about a prophetic dream, communicative parameters, oral speech

Received: January 9, 2024

Approved after reviewing: January 29, 2024

Date of publication: September 27, 2024

For citation: Veselova, I.S. and Lysikova, K.M. (2024), "Story and story-telling: communicative roles, social status and speech acts", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 3, pp. 58–80, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-58-80

Устное рассказывание историй как особым образом организованная речевая деятельность представляет ничуть не меньший интерес, чем тексты рассказов, рассмотренные в композиционном, семантическом и прочих аспектах. Однако анализ исполнения сказок, легенд, быличек с точки зрения прагматики затруднен тем, что записи фольклорных произведений в ситуации интервью отличаются от «естественной» речевой практики. Мы предлагаем поискать следы спонтанных нарративных практик внутри рассказа о вещем сне, записанного в ходе неструктурированного интервью-беседы. Следями спонтанных практик мы называем реплики диалогов персонажей фольклорного нарратива, в которых сообщается об обсуждении, интерпретации событий рассказа и рекомендациях. Сравнение записанной фольклористами сессии story-telling и следов спонтанных рассказываний, по нашему предположению, даст возможность охарактеризовать коммуникативные конвенции устного рассказывания о сверхъестественных событиях. Материалом анализа стали полевые записи авторов.

Во время фольклорной экспедиции 2018 г. в одну из отдаленных деревень Мезенского района Архангельской области мы записали два варианта рассказа о вещем сне Н.Е., женщины 1958 г. р. Оба варианта связаны с трагическим для нее событием – гибелью ее полуторагодового сына. Это событие – одно из череды драм в жизни Н.Е., о которых она рассказала вскоре после знакомства. Рассказы стали частью особого общения, в устройстве, целях и эффектах которого мы поставили целью разобраться в рамках данной статьи. Непосредственное участие в беседах одной из нас и наличие качественной записи дает возможность учесть многие коммуникативные параметры рассказывания, в том числе и те, которые остаются за рамками текста рассказа.

Рассказывание о вещих снах – актуальная культурная практика в современном российском обществе. Ее разделяют и принимают те, чей жизненный опыт и мировоззрение часто расходятся по непересекающимся измерениям. В Фольклорном архиве СПбГУ, электронном архиве «Российская повседневность» и личном архиве одного из авторов статьи хранятся многочисленные записи рассказов о сновидениях и ситуациях их исполнения, сделанные от городских и деревенских жителей, пожилых и молодых мужчин и женщин, людей с высшим образованием и с едва законченным средним, состоятельных и едва сводящих концы с концами. Вера в ценность сновидческих образов и в их связь с обстоятельствами бодрствования разделяется многими.

Вследствие распространенности практики и обилия записанного материала рассказы о вещих снах регулярно становятся предметом анализа фольклористов. Одни рассматривают рассказы о вещих снах как тематический подвид жанра мифологического рассказа, другие выделяют их как отдельный жанр [Лазарева 2018]. Исследователи изучают нарративную структуру рассказов о вещих снах [Веселова 2002; Живица 2004], области тематизации [Мороз, Петров 2020, с. 10–19], связь с культурными стереотипами и снотолковательными системами [Лазарева 2018]. Рассказы о вещих снах рассматриваются и как речевая практика, подчиняющаяся особым коммуникативным конвенциям [Мигунова 2002; Левкиевская 2008; Черванева 2016]. Резюмируя реконструкции контекстов рассказывания произведений мифологической прозы, В.А. Черванева перечисляет три типа ситуаций, «когда текст возникал спонтанно, без целенаправленного вопроса на “мифологическую” тему»:

- «классическая» ситуация – «непринужденная беседа на досуге, обмен репликами людей, которые состоят в доверительных отношениях» (диалог равных по статусу собеседников. – *Авт.*);
- ситуация «передачи опыта» – «...характерным признаком такой ситуации является коммуникативное доминирование рассказчицы, ее стремление воздействовать на собеседника, убедить его в достоверности сообщаемой информации» (диалог неравных по статусу собеседников. – *Авт.*);
- ситуация «доверительного сообщения» – «...при этом у самого рассказчика нет “правильного” ответа, он сам находится в состоянии когнитивной неопределенности, ожидает эмоциональной поддержки от собеседника. Наиболее часто такая ситуация наблюдается при экспликации рассказов о снах» (статусы равны или рассказчик ниже по статусу. – *Авт.*) [Черванева 2016, с. 149–151].

Важно отметить, что В.А. Черванева описывает типологию естественных ситуаций коммуникации, в которых обсуждаются сверхъестественные события. В рамках нашего исследования мы говорим о рассказах в ситуации фольклорного интервью. Однако полагаем, что начинающееся с просьбы о разрешении записать беседу на диктофон и с объяснения причин нашего интереса интервью быстро переходит к известному нашим собеседникам фрейму естественной беседы. Чаще всего рассказчики достаточно быстро выбирают подходящий формат для рассказывания. Вопрос, как именно происходит переключение «формального» регистра беседы на естественный, требует отдельного рассмотрения, так что оставим подробное изучение за рамками данной работы.

Ситуации бесед, в которых нами были записаны рассказы, в соответствии с изложенной типологией В.А. Черваневой скорее можно отнести ко второму типу, так как рассказчицей была старшая по возрасту и статусу женщина (хозяйка дома). Однако коммуникативного доминирования и явно обозначенной цели убеждения в своей правоте в ее исполнении не слышится, кроме того, коммуникация явно инициирована фольклористами. К третьему типу доверительного общения ситуацию тоже не отнести, так как рассказчица не находилась в состоянии когнитивной неопределенности, а сам рассказ был связным и давно сложившимся. В свою очередь, на слушательниц рассказ произвел сильное впечатление. Мы сопереживали нашей хозяйке, но при этом испытали трудность из-за непохожести наших конвенций общения с незнакомыми людьми на ее речевое поведение. Открытость в предъявлении рассказчицей своего тяжелого опыта показалась нам несколько чрезмерной, нам сложно было следить за репликами и действиями многочисленных персонажей – участников событий тридцатилетней давности, а также мы далеко не всегда понимали значения символов, на которые обращала внимание рассказчица. В общем, многое из первого рассказывания потребовало уточнений и обсуждения между собой.

В поиске ответа на вопросы о том, как роли и статусы коммуникантов связаны с целями рассказывания, мы используем методику, разработанную И.С. Веселовой и А.В. Степановым при анализе коммуникативной структуры рассказов о сверхъестественных «встречах» [Веселова, Степанов 2019]. Исследователи обратили внимание на то, что в состав рассказа входят предшествующие рассказывания о взволновавших событиях и интерпретации этих событий разными слушателями. «Звучащие» внутри устных рассказов голоса предшествующих рассказываний дают нам возможность увидеть их значимость в ситуациях, когда собиратели не влияют на исполнение. Для определения ролей коммуникантов

в ситуации, близкой к той, которую В.А. Черванева характеризует как третий тип («доверительного общения»), И.С. Веселова и А.В. Степанов предложили термины *«перципиент»* и *«конфидент»*. По их определению, *перципиентом* «является участник событий, который непосредственно испытал ощущения в результате воздействия необъяснимых сил», а *конфидентом* – «компетентное лицо, связанное с ситуацией и могущее, по мнению рассказчика, идентифицировать /объяснить происшедшее» [Веселова, Степанов 2019, с. 11–24].

Как мы уже сказали, нами были записаны два варианта рассказа об одном сновидении, которые были включены в два нарративных цикла, прозвучавшие в двух разных ситуациях с разницей в две недели. Ситуации различаются количеством участников, временем и местом, составом и последовательностью рассказов. Первый рассказ был услышан и записан нами в первые сутки знакомства дома у рассказчицы во время совместного приготовления обеда (вернее, рассказчица готовила его в русской печке и поясняла, как она это делает, городским девушкам), второй – через две недели, при посещении деревенского кладбища, расположенного за рекой от деревни. При первой записи присутствовали две собирательницы, при второй – шесть. Первое рассказывание представляло собой последовательность из трех рассказов, первым из которых был нарратив о месте постройки дома, в котором происходила беседа и с которым связаны трагические события, вторым – переходный элемент от мнений о «лешачьем месте», на котором стоит дом, к совету отнести рубаху местночтимому святому Юде Трофимовичу («К Богу не обращайся...») при поиске тела утонувшего сына, третьим – собственно рассказ о вещем сне и связанных с ним событиях.

Вторая запись, расшифровку которой мы приводим в приложении, но подробно не разбираем, была сделана, когда Н.Е. показывала группе деревенское кладбище. На кладбище есть несколько достопримечательностей – крест в память самосожжения на этом месте старообрядцев в конце XVII в., а также почитаемая могила упоминаемой в рассказе Агафьи Кирилловны. С рассказа о похоронах Агафьи Кирилловны и об утраченной с ее креста старинной иконе начинается второй цикл. Он продолжается рассказом о вещем сне Н.Е., затем вставлен эпизод с относом рубахи Юде Трофимовичу, и заканчивается серия подробным описанием событий, последовавших за сном.

Приведем первый цикл рассказов.

Да, прясла, вот это, прясла, да, прясла... вот жито... жито вот вешали раньше, поля были, здесь поля были. Ну бывает такое, что как-то в лес

заходишь и вот, говорят, начинает водить, ты вроде идешь правильно, думаешь: «Ага, я правильно иду», а тебя уже давно завернуло, ты уже не в ту сторону пошла. Вот... *Ну скажут: «Это водит».*

<А кто водит?>

Не знаю вот, кто водит, но... вот так природа, вот как-то, природа, вот, действительно, вот так вот может это... И вот прясла-то, ну вот когда это... *тетя Настя-то сказала, бабушка-то вот эта, что... «Н., у вас дом на лешачьем месте построен, тут раньше люди уходили и их начинало водить, они не знали, как выйти в деревню даже».*

<На лешачьем месте?>

Да... Ну... что... ну так старики приговаривали, что лешачье место, что лешаки водят... это как бы *старики говорят: «Лешаки водят».* Какие-то там... И вот мы даже... *я тоже не слыхала, сказала: «Там к Богу обращающаяся»,* да...

Вот Д-с-то <сын> когда утонул, *она же и сказала: «Н., Богу не молись, не проси».* А откуда я знаю, и кто он такой, она сказала... *говорит: «Сходи на развилки».* В лесу, если есть развилки, ну дороги расходятся в разные стороны, вот шла дорога, потом раз – тут пошло две от этой дороги. *«Сходи на развилки и чё-нибудь повесь и попроси не Бога, а Юду Трофимовича¹».* И вот мы сделали, я купила сходила рубаху, и с мамой, с Л-й <свекровь> пошли на развилки здесь за рекой, тут есть развилки, повесили рубаху... и через день нашли...

<И что-то говорили, когда вешали?>

Нет, просто постояли, рубаху повесили и всё, постояли и всё... ну старуха сказала, посоветовала, вот...

<И нашли потом?>

Да, нашли-нашли... через день, наверное... Не через день, вот мы съездили сначала свесили... повесили рубаху...

А потом на другой день мама с папой съездили на кладбище... они как бы тоже там... у кого они просили, у какой-то... у какой-то... В общем, были раньше старики, делали добро, и старики были, делали зло, были, да, как и сейчас, старухи есть – лечат, а есть калечат... и вот которая старушка лечила, *они обращались к этой...*

<На кладбище?>

Да, на кладбище, как бы они там пообедали у ней, поели, как бы как обед провели и привезли подарок, а я не знала... А мне приснился сон...

<Что за сон?>

¹ Юда Трофимович – Юда Белошельский, местночтимый святой д. Белошелье Лешуконского р-на Архангельской обл. К Юдиной пустыни, где жил святой, ходят в паломничества жители всего района. В рассказе речь идет о подношении «рубахи» святому с просьбой о помощи не у Юдиной пустыни, а на развилке дорог.

Мне приснился сон... Вот эту старушку... говорят она была очень богатая, к которой они ездили, а когда её хоронили, дак тогда, видите, кто может богатый, тот... в общем дом у неё разворовали, стали хоронить, и не в чем было еще похоронить...

<Даже так?>

Что у ней детей не было, она как бы одна осталась тут и вот, когда хоронили, покупали, ну вот купили новое, ткань, ситец, все на живую нитку ей сшили платьё... но это уж потом рассказывали, когда нашли уж... мама, они увезли отрез, отрез уж купили ткань, отрез, кусок может метра три, завернули и в пакетик повесили к ней на столбик.

<Как подарок?>

Да, как подарок, да *как бы просили, чтобы найти-то Д-са-то проси... обращались-то.*

А мне приснился сон. Вот эта старуха, я-то вижу старый дом, старинный дом, ну я-то представляю, что такое старинные дома, они... и вот вижу эту старуху, незнакомая старуха, но старуха... На день рождение, народ собрались, а мы, как обычно, Т-ка <муж> бригадир же фермы был, а я продавец, мы обычно, куда-то нас приглашают, мы опаздываем... мы же... прийти с работы и тому и другому очень поздно, пока обряжаемся, да, в общем дети, накормить, тогда идем к кому-то там, на день рождение там, на юбилей или чего-то. В общем опоздали, и мы подарок привезли как бы... этой старухе вручам подарок, *а она вот говорит... говорит: «Мне, – говорит, – отрез-то на платье не надо, а косынку мне бы тёплую, платок тёплый».* И я вот... Мне сон приснился, я и побежала к родителям рассказывать, что сегодня вижу во сне какую-то старуху, старинный дом, она даже в повойнике, длинное вот платье, ну старинный наряд... Где-то... *«Но старуху, – говорю, – я не знаю, но она в повойнике...»* Такая как шапка блестящая надевали, не представляете, не знаете? Вот повойник называется <показывает руками вокруг головы>. Ну вот мать-то и говорит, что... *«Мы ездили вчера к Агафье Кирилловне, везли обед и увезли, – говорит, – ей отрез... на платье... только что я, – говорит...»* Мне-то она еще сказала: *«Мне бы отрез-то на платье с петухами, – главное я вот запомнила, – не надо».* Мать-то говорит: *«Девка, мы вот везли отрез-то, а петухи ли, не петухи, я даже и не помню».* Ну вот, я пошла опять в магазин, купила косынку, этот тёплый платок и поехали, съездили, с Т-кой, наверное, по-быстрому потому что съездили, этот платок ей повесили и посмотрели, что за отрез-то. Действительно, отрез с петухами.

<Ого!>

Да-да, и вот... вот... вот уже потом уже через день-то нашли... папа... папа-то поплыл, у Т-ки отец».

<А когда на кладбище родители ездили, вы не знали, что они поедут?>

Нет-нет, не знали, тогда искали, да как бы друг другу не говорят уже, обращались, кто к кому, было не до того тут. А она как бы чувствовала за собой грех, мать-то, на ней был-то ребёнок-то оставлен, она уже на пенсии была, она зашла в дом, а что там это... чё оставить на мостках, вот как бы я оставила? Год и четыре... только ребёнок заходил, вот он сидит-то, вот, видите, видите, какой малюсенький...²

Для анализа устного рассказывания в реконструируемой нами по рассказам ситуации непосредственного межличностного общения была использована переработанная И.С. Веселовой схема коммуникативных уровней художественного нарратива В. Шмида [Веселова, Степанов 2019]. Речевые взаимодействия в приведенном рассказе происходят на трех уровнях:

1) на уровне рассказывания – между участниками беседы / интервью,

2) внутри рассказа – между персонажами,

3) в «рассказах в рассказе» – между персонажами сновидения.

Схемы каждого из речевых взаимодействий представлены в таблицах. В табл. 1 каждой коммуникации соответствует отдельная ячейка. В верхнем левом углу ячейки представлен адресант коммуникации, в правом нижнем – адресат. Мы указываем курсивом те номинации коммуникантов, которые были использованы в рассказе, а в скобках даем пояснения, кто кем является в рассказе. Например, в разговоре между рассказчицей и ее свекровью после увиденного сна свекровь, объясняя значение сна, обращается к невестке «*девка*», как и принято при обращении женщин к подругам или младшим родственницам в деревне.

В трех частях табл. 2 расписаны характеристики коммуникантов: адресат /адресант, конфиден /перципиент, старший /младший, более высокий /менее высокий социальный статус.

Таблица 1

Схемы коммуникативных уровней рассказывания

Первый коммуникативный уровень (интервью)				
Н. Е.	Второй коммуникативный уровень (коммуникации между персонажами рассказов)			студентки
	Персонажи в рассказе 1 («Лешаки водят»)	Персонажи в рассказе 2 («Вот Денис-то когда утонул...»)	Персонажи в рассказе 3 («А мне пришлось сон...»)	

² ФА СПбГУ, Mez22–232. Ж., 1958 г. р. Езевец, 2018.

Продолжение табл. 1

Н. Е.	старики, тетя Настя³ блуждающие на «лешачьем месте»	тетя Настя Н-я (Н. Е.)	хоронившие старуху («говорили») другие односельчане	студентки
		я, мама (Н. Е., ее свекровь) Юда Трофимович	я (Н. Е.) мама (свекровь Н. Е.)	
			я, мы (свекровь и свекор) девка (Н. Е.)	
			Третий ком- муникатив- ный уровень (коммуника- ции во сне) старуха (Н. Е.) мы (свекровь и свекор) Агафья Кирилловна	

³ Через косую линию представлены коммуниканты конкретных речевых взаимодействий (адресанты и адресаты). Курсивом даны номинации персонажей, употребленные в рассказах. В скобках номинации поясняются с точки зрения собирателей.

Таблица 2

Характеристика коммуникативных ситуаций,
адресатов и адресантов рассказываний
на каждом коммуникативном уровне

Коммуникативные уровни	Коммуникативные ситуации	Коммуниканты
I. Первый коммуникативный уровень	I.1. Коммуникация во время интервью	Адресант серии рассказов: Н. Е., хозяйка дома, информантка 60-ти лет; Адресаты серии рассказов: две студентки, фольклористки из Санкт-Петербурга 18 и 19 лет. Половозрастной статус адресанта выше статуса адресатов, но образовательный статус – ниже; социальные роли – хозяйка дома и гости, что тоже дает преимущество рассказчице. Роли перцепиентов и конфидентов не работают в этом общении.
II. Второй коммуникативный уровень	II.1. Разговоры о причинах блуждания на «лешачьем месте»	Адресанты: старики, тетя Настя, которые выносили суждение о том, почему терялись люди, и сообщали пострадавшим свое мнение («Лешаки водят»). Их субъектность выражена сказуемым 3 лица мн. ч. в неопределенно-личном предложении («Ну скажут: “Это водит”»), а потом уточнены в номинации «старики» («...ну так старики приговаривали, что лешачье место, что лешаки водят... это как бы старики говорят: “Лешаки водят”). Адресаты – люди, которые терялись на месте, где вешали прясла, и среди них Н-я, рассказчица. Адресанты – старики. Возрастной статус адресантов выше адресатов, в коммуникации их роли – интерпретаторы и конфиденты для своих слушателей.

Продолжение табл. 2

II. Второй коммуникативный уровень		Адресанты: старики, тетя Настя, которые выносили суждение о том, почему терялись люди, и сообщали пострадавшим свое мнение («Лешаки водят»). Их субъектность выражена сказуемым 3 лица мн. ч. в неопределенно-личном предложении («Ну скажут: “Это водит”»), а потом уточнены в номинации «старика» («...ну так старики приговаривали, что лешачье место, что лешаки водят... это как бы старики говорят: “Лешаки водят”»). Адресаты – люди, которые терялись на месте, где вешали прясла, и среди них Н-я, рассказчица. Адресанты – старики. Возрастной статус адресантов выше адресатов, в коммуникации их роли – интерпретаторы и конфиденты для своих слушателей.
	II.2 Разговор с тетей Настей (конфидентом). Тетя Настя говорит, что дом построен на «лешачьем месте», а при поиске тела нужно обращаться за помощью не к Богу.	Адресант интерпретации причин трагического события в жизни рассказчицы: тетя Настя. Адресат советов и интерпретаций: Н-я. Возрастной статус адресанта выше адресата, она интерпретатор и конфидент для своей слушательницы.
	II.3. Обращение за помощью к Юде Трофимовичу	Адресанты – женщины, обращающиеся с просьбой: я (так о себе говорит рассказчица, потерявшая сына), «мама», «Лия» (свекровь рассказчицы). Адресат просьбы: Юда Трофимович. Адресанты (просители) в трудной жизненной ситуации обращаются к давно умершему святому, чей авторитет у местных жителей очень высок. Коммуникативные роли – просителя и подателя информации о месте поиска тела.

Продолжение табл. 2

II. Второй коммуникативный уровень	II.4. Разговор об обстоятельствах смерти старухи	Адресант рассказа о старухе: люди, которые участвовали в похоронах старухи. Адресаты сообщения о старухе: конкретно не определены, но среди них была и сновидица (рассказчица). Адресанты (рассказчики) более, чем слушатели, осведомлены о ритуальных обстоятельствах старухи – местной знающей, чей авторитет при жизни и после смерти очень высок. Знание об обстоятельствах смерти дает возможность предполагать, что потребуется умершей на том свете.
	II.5. Рассказ об увиденном сне свекрови во время поиска тела сына	Адресант сообщения об увиденном сне: я (рассказчица, Н. Е.). Адресат рассказа о сне: «мама», «мать», Лия – свекровь Н. Е. (возможно, адресатом является также свекор, потому что рассказчица говорит, что «побежала к родителям рассказывать»). Адресант (рассказчица) рассказывает о своем сне свекру и свекрови. Она младше их по статусу, но ситуативно ее роль более значима, она – переживающая трагедию мать. Тем не менее адресант – перцепиент странного сна и находится в ситуации когнитивной неопределенности, а слушательница – конфидент.
	II.6. Объяснение свекровью сна	Адресант интерпретации: я (свекровь рассказчицы), мы (свекровь с мужем). Адресат интерпретации: девка (рассказчица). Адресант (свекровь) старше слушательницы по статусу, в данном случае она выступает в коммуникативной роли интерпретатора-конфидента.

Окончание табл. 2

III. Третий коммуникативный уровень (коммуникации в «рассказах в рассказе»)	III.1. Коммуникация в сновидении. Старуха требует платок	Адресант сновидения: <i>старуха</i> . Адресат сновидения: сновидица (рассказчица Н. Е.) никак не названа адресантом требования. Во сне давно умершая знающая старуха, пользовавшаяся при жизни и после смерти среди местных жителей безусловным авторитетом, требует дар.
	III.2. Обращение за помощью к Агафье Кирилловне (пересказ свекрови)	Адресант: « <i>мы</i> », свекровь и свекор рассказчицы. Адресат: <i>Агафья Кирилловна, «которая старушка лечила, они обращались к этой»</i> . Адресанты (просители) в трудной жизненной ситуации обращаются к давно умершей знающей, чей авторитет у местных жителей очень высок. Коммуникативные роли – просители и помощница.

Сравним ситуацию рассказывания вещего сна фольклористкам с внутринаративными коммуникациями. На уровне интервью Н. Е. рассказывает малознакомым фольклористкам (I.1), поселившимся в ее доме на месяц, трагическую историю смерти сына, поисков его тела и связанный с этими событиями вещий сон. Роли хозяйки дома и заинтересованных в общении гостей создали условия для беседы, в которой прозвучало эмоциональное повествование. Хозяйка сама выбрала, что рассказать гостям о себе, предъявляя значимый для себя опыт.

Теперь посмотрим, как общаются персонажи внутри рассказов и как распределены их коммуникативные роли. Внутри первого рассказа («Лешаки водят») неназванные *старики* и *тетя Настя* сообщают односельчанам о «лешачьем месте» и о том, что дом (в котором, кстати, поселились фольклористы) построен именно на нем. Однако на эту информацию от Н. Е. слушательницы не обращают особого внимания, и рассказ переходит на другую

ситуацию, в которой мнение тети Насти было значимо для рассказчицы – «Вот Д-с-то когда утонул» (второй рассказ). Внутри второго рассказа общаются уже только *тетя Настя* и *Н-я*, переживающая потерю сына (II.2). В рассказе звучит череда реплик тети Насти, обращенных к соседке («*Н., у вас дом на лешачьем месте построен, тут раньше люди уходили и их начинало водить, они не знали, как выйти в деревню даже*»; «*Н., Богу не молись, не проси*»; «*Сходи на развилки*»), но в рассказе не слышны реплики младшей. О критической ситуации в жизни младшей соседки уже известно старшей (как и слушателям, поскольку с сообщения о ней начинается рассказ), и от старшей требуется помощь и совет. Старшая женщина выстраивает причинно-следственную связь между неправильно выбранным местом для постройки дома и смертью ребенка и дает конкретную рекомендацию («*Попроси не Бога, а Юду Трофимовича*»). Тетя Настя обладает необходимыми для роли *интерпретатора* компетенциями (понимание ситуации, знание прецедентов – случаев блуждания, знание истории места и местных метафизических авторитетов, умение выстраивать причинно-следственные цепочки). Между коммуникантами нет ни половозрастного, ни коммуникативного равенства: тетя Настя старше, опытнее и компетентнее в ритуальной сфере, и в полном смысле ни тетя Настя, ни старики не являются конфидентами. Мы не знаем, как они узнали о критических обстоятельствах (о блуждании и о пропаже сына), но мы знаем их интерпретации и советы.

В рассказе «А мне приснился сон...» воспроизведена ситуация «первого рассказывания» сновидения рассказчицей ее свекрови (II. 5). Рассказчица обращает внимание на то, что она «*побежала*» рассказывать о сне со *старухой*, что говорит о значимости увиденного. Сон удивил Н.Е., обратил на себя внимание, ей требовалось услышать объяснение непонятным образам (*незнакомая старуха*; «*Но старуху, – говорю, – я не знаю, но она в войнике...*»). Это ситуация третьего типа по типологии В.А. Черваневой – доверительное общение в ситуации когнитивной неопределенности, или «коммуникативная ситуация первого, конфиденциального рассказа» перципиента и конфидента, подразумевающая неравенство компетенций коммуникантов, по определению Веселовой и Степанова [Веселова, Степанов 2019, с. 19]. Сновидица стала *перципиентом* сверхъестественного сообщения, а роль *конфидента* была отведена ею свекрови, которую она, как и положено в русской деревенской культуре, называет в рассказе *мамой*. Пересказ сновидения введен в нарратив как «рассказ в рассказе», что выделено морфологически – реплика в прошедшем времени «А мне приснился сон» является рамкой «рассказа в рассказе», за которой следует повествование в настоящем времени о сне, в котором

встречается незнакомая старуха в повойнике с непонятными требованиями (*а она вот говорит... говорит: «Мне, – говорит, – отрез-то на платье не надо, а косынку мне бы тёплую, платок тёплый»; Мне-то она еще сказала: «Мне бы отрез-то на платье с петухами, – главное я вот запомнила, – не надо»*).

Свекровь истолковала события сна и нашла пересечения между пространством сна и реальностью сновидицы. В результате общения свекрови и невестки сон «разгадывается»: приснившаяся старуха определяется как Агафья Кирилловна – «которая старушка лечила», к могиле которой успели съездить свекор со свекровью (*«Мы ездили вчера к Агафье Кирилловне, везли обед и увезли, – говорит, – ей отрез... на платье... только что я, – говорит...»; Мать-то говорит: «Девка, мы вот везли отрез-то, а петухи ли, не петухи, я даже и не помню»*).

Во время обсуждения сна две женщины, во-первых, вырабатывают совместную стратегию магических действий, во-вторых, рассказывание о сновидении становится общей, матери и бабушки, работой по переживанию горя. В-третьих, магические практики, к которым обращаются женщины, дают им возможность объединить усилия по поиску тела ребенка. Рассказчица обращает внимание на отсутствие координации между родственниками в поиске тела мальчика (*«Тогда искали, да как бы друг другу не говорят уже, обращались, кто к кому, было не до того тут»*). Ритуалы бедствия действительно нередко берут на себя «функцию коммуникативных каналов между разными группами общества (младших и старших, родственников и односельчан), координируют действия, находят язык для критического опыта» [Веселова 2008]. Первое рассказывание о сновидении стало своего рода коммуникативным прорывом между невесткой и свекровью, между матерью, утратившей ребенка, и бабушкой, оставившей внука без присмотра. В соответствии с трактовкой сна свекровью знающая старуха Агафья Кирилловна «отвергла» дар свекрови («отрез на платье с петухами»), и исправить ситуацию представляется шанс невестке (привезти требуемую теплую косынку).

Продолжение истории переводит нарратив из «рассказа в рассказе» к обычному повествованию: сон Н.Е. приобретает статус вещего. Быстрое исполнение невесткой услышанной во сне просьбы старухи (*«Ну вот, я пошла опять в магазин, купила косынку, этот тёплый платок, и поехали, съездили, с Т-кой, наверное, побыстрому потому что съездили, этот платок ей повесили и посмотрели, что за отрез-то. Действительно, отрез с петухами»*.) приводит к исполнению просьбы о нахождении тела сына (*«Вот уже потом уже через день-то нашли... папа... папа-то поплыл, у Т-и отец»*). Трагедия привела родственников и родственников

к кооперации на магическом и практическом уровнях для поисков тела мальчика. Рассказ об утрате и сновидении становится своего рода прощением для свекрови (хотя вину за ней Н. Е. продолжает числить: «А она как бы чувствовала за собой грех, мать-то, на ней был-то ребёнок-то оставлен, она уже на пенсии была, она зашла в дом, а что там это... чё оставить на мостках, вот как бы я оставила? Год и четыре... только ребёнок заходил, вот он сидит-то, вот, видите, видите, какой малюсенький»).

При анализе коммуникативных уровней рассказа и разыгрывания мы видим, что ритуальное обращение за помощью к сверхъестественным авторитетам (Агафье Кирилловне и Юде Трофимовичу) зеркально обращению за помощью к авторитетам живущим – тете Насте и свекрови. Как младший обращается к старшему за помощью, так старший находит адресатов просьбы среди сверхъестественных авторитетов. Статусы сверхъестественных авторитетов подтверждаются их номинацией по имени-отчеству, в то время как все остальные в рассказе именуются личными именами, или социальными терминами (*девка, мама, папа*), или термином родства в сочетании с именем (квазиродства, как в случае с *тетей Настей*).

Нарратив с его многоуровневой коммуникативной структурой демонстрирует объединение двух женщин для кооперации усилий и общего переживания, выражения эмоций, признания «греха» и прощения.

Мы видим, что в рассказе регулярно звучат сообщения о случившихся взаимодействиях по поводу «метафизических» обстоятельств, но они ни разу не происходят в ситуации общения равных по статусу собеседников. Мы видим ситуации, в которых актуализируется коммуникативная роль *интерпретаторов* и *советчиков* – это общения со стариками по поводу «лешачьего места» и с тетей Настей по поводу места постройки дома и гибели сына; в этом случае звучат реплики старших. Следующий тип общения, при котором важен диалоговый режим, – это взаимодействие *перципиента* и *конфидента*, в этом случае рассказ сохраняет реплики обеих сторон взаимодействия. Ритуальные коммуникации актуализируют роли *просителей* и *подателей*. Рассказчица сообщает, что и у Юды Трофимовича, и у Агафьи Кирилловны она с мужем, она со свекровью и свекром просили, сопровождая просьбу материальными дарами (относы рубахи, отреза или косынки) (*Сходи на развилки и чё-нибудь повесь и **попроси** не Бога, а Юду Трофимовича; с мамой, с Л-й <свекровь> пошли на развилки здесь за рекой, тут есть развилки, повесили рубаху; мама с папой съездили на кладбище... они как бы тоже там... у кого они **просили**; как бы **просили**, чтобы найти-то Д-са-то **проси**...*). А вот ответы

на просьбы приходят или в виде сновидческого требования замены дара, или в форме выполнения просьбы.

Рассказывание сна в доверительной ситуации свекрови приводит к тому, что старшая женщина «делегирует» ритуальные полномочия невестке и тем самым «посвящает» ее в сообщество равных. Смеем предположить, что именно сообщение о собственной метафизической чуткости, высокой магической компетентности, полученной через опыт горя, и было целью рассказывания хозяйки дома о вещем сне малознакомым студенткам. Опыт горя и его метафизического проживания давал ей право на авторитет, который невозможно было не признать гостям из большого города, приехавшим изучать русскую глубинку.

Рассказ о вещем сне передает ситуацию разделения общего эмоционального состояния как внутри рассказа, так и в ситуации рассказывания. Мы можем определить участниц события, переживших утрату и объединенных в общей горе и плаче, а также слушающих рассказ участниц экспедиции как эмоциональное сообщество. Из анализа речевых взаимодействий на разных коммуникативных уровнях видно, что конвенции рассказа о сновидении как речевого жанра предполагают взаимодействие ищущих совета и отзывающихся на просьбу, причем для этих интеракций важно не созидание границ, но их размыкание. Общение происходит поверх физических, социальных и эмоциональных границ: между мертвыми и живыми, между профанами и авторитетами, между виноватыми и обвиняющими, между жительницей далекой глубинки и горожанками. Ключом к размыканию границ является несправедная просьба и признание в слабости (младших по отношению к старшим, старших по отношению к авторитетам), которые запускают цепочки проговаривания и проживания кризиса, дают возможность намекнуть на обиду, поддержать, сочувствовать, жалеть и взаимодействовать.

Приложение

Второй вариант рассказа

Она, говорят богатая была, мама-то, рассказывали, что... Она богатая была, дом у неё большой был, но её... как бы у неё все разворовали, она одна была... и вот её хоронили, вот, говорят, стали хоронить, а вообще ящики пустые, а хоронили, покупали материал ситец, на живую нитку все зашивали и, когда вот Д-ску-то искали, они вот на этот... они ездили... распятие там такое было. Всю жизнь ездили приклонялись – никто, никогда, городские заездили и вот кто-то увезли, вы

понимаете? Вот распятие... <Показывает крест.> Вот этот столбик, вот видите...

<Тоже крест такой старинный, да? Или что?>

Ну там распятие, оно отпечаталось, оно большое такое. Оно, наверное, вот... старинное очень, так оно дорогое, наверное...

<Прямо на могилке было?>

Да-да... вот оно... было... вот это распятие <нрзб>. Была большая, красивая... <нрзб.> ездили, обедали, когда Д-ску искали, и вот она приснилась. <Идем к могиле Агафьи Кирилловны, голос Н.Е. тонет в шуме передвижений.> Я вот откуда знаю там... Приснился большой дом... большой-большой, старуха в повойнике, в этом всё старинном таком, я щас все эти сны помню так чётко.

<И она ситец, да, попросила? Девочки рассказывали...>

Да, мы... да, мы... мы как бы тоже, мы... У неё там день рождения, все деревенские там, мы обычно... он же бригадир фермы, мы поздно всегда заканчивали, я в магазине поздно, надо же ещё скот обрядить, дома детей покормить, и приходим, куда б если на день рождение ни пригласили, мы опаздываем, и тут тоже опаздывам, последние пришли... И я вот... я подношу ей вот этот отрез-то, а она говорит: «Мне бы... это... на платье-то, – говорит, – не надо материал-то с петухами, мне бы платок тёплый...». Вот. Я побежала сразу матери-то рассказывать, что Д-са-то <погибший сын> мы не нашли, побежала рассказывать сон-то. А она говорит: «Девка, дак мы вчера были у Агафьи Кирилловны... обедали на могиле... обед делили... как бы суп, каша, кисель, всё ели, попросили её, чтобы она помогла как бы... ещё найти вот Д-са...» И вот она говорит: «Мы увезли, отрез повесили, только я не помню какой: с петухами или не с петухами». И мы вот с Т-кой <муж> по-быстроу в магазин, эту косынку покупаем и едем туда, это... <нрзб.>. Точно, висит отрез с петухами. <И вы что, на платок поменяли?> Да, на платок поменяли. Ну мы вот ещё... Настасья Никитична приехала, говорит, это... «К Богу не обращайтесь». Она прилетела... ну как бы... ещё после этого она прилетела с Мурманска, ну сын с Мурманска, а она с Лешукони, но она здешняя <нрзб.> бабушка, вот дом сзади нас, там не живут-то никто, что это... «Попросите, – говорит, – сходите на развилки или вот здесь в деревне вот расходятся дороги по́ бору или там напротив нас тоже, на развилки повесьте рубаху и попросите Юду Трофимовича какого-то». Вот мы с мамой покупаю эту рубаху и идём, вот так вот тоже, тихо, солнышко... Мы только поднялись в бор, переехали реку, пошли в бор, а там тоже дорога широкая, как тракторная... и, вы понимаете, тишина... и тут такой ветер, лес зашумел и под ногами – джить – заяц! Мы как схватились друг за друга и стоим, ты понимаешь, сцепились, так страшно! А чего? Вдруг откуда-то? Правда говорят... ну нету никакой... вот поверишь, вот действительно, поверишь. Пришли... взяли друг друга

под ручку, перешли-перешли и пошли в тишину... Зашли, там берёза, там уже вешали кто-то тоже платочки. Мы вот рубаху эту повесили, обратно развернулись, пошли, все тихо, солнышко, тишина такая. И вот... ещё вот день... на другой день мы поехали за реку с Т-кой, у нас уже маленький телёночек был: ему премию дали, мы поехали ветки рябиновые ломать ему. Ну а скоро <нрзб.> мотор делать, ну, а папа <свекор> крикнул нам... дедушка К. <свекор> говорит: «Я поеду». Ну мы с утра уже сплывали до Цемы, тут до речки... ищем... искали Д-са. А папа говорит: «Я сплываю опять ещё». Думает, может где не подняло его, ну так... И вижу, он немножко подплыл... А приехали сахаровские мужики, привезли в магазин груз и рассказывают... ему там кричат: «Приверни там в курью, там какая-то игрушка плавает, мячик». Я-то уже <нрзб.> поняла: «Мячик!» Шапка-то у него вязана, треугольниками куплена, полоса красная, синяя... <То есть это не мячик...> Не мячик, не мячик, головку подняло, ну папа-то и привез наш. Тоже тут не рассказал. Сидят, дядя Паша приехал с Нарьян-Мара, сидят у нас. Мы с Т-кой-то устали, дак чего, спать ляжем, а они сидят там на кухне разговаривают и слышу... Дяде Паше рассказывают, как нашёл... Дядя Паша-то с ума сходил по нему, приезжал, у него две девочки, вот парня надо было... дак вот это... «Еду, – говорит, – вижу, что это никакая там не игрушка, что Д-с, что головка... выпрыгнул вот в реку, не помню, – говорит, – вот только схватился, вышел, вышел в реку-то, в воду, взял и заплакал, и реву: «Д-ся, я иду, иду». Он рассказывает, а я плачу лежу. <Рассказывает сейчас и тоже плачет.> Так-то тоже не рассказал, что нашли, перенесли, а всё же слышишь. «Нашёл вот и потом, – говорит, – брезент расстелил на песке, поплакал-поплакал, ну чё, нет, надо ехать, везти домой его». А мы с Т-кой всё ещё за рекой. Он... это... в лодку погрузил его, мама вышла на берег-то, а он кричит ей: «Неси простынь!». Я за рекой слышу... Ах... <И вы всё поняли...>

Да. «Т-ка, поехали домой, папа Д-ску нашёл».

(ЭА «Российская повседневность» DTxt18-140_Arch-Mez. Зап. от женщины, 1958 г. р., ур. д. Сафоново, в д. Езевец Быченского с/с Мезенского р-на Архангельской обл. 16.07.2018 г. К.А. Оникпо, А.А. Чепурновой, А.А. Пospelовой, А.О. Захаровой, А.П. Святохой, К.М. Лысиковой).

Список информантов

Н.Е. – женщина, 1958 г. р., ур. д. Сафоново. Зап. в д. Езевец Быченского с/с Мезенского р-на Архангельской обл.

Сокращения

ЭА «Российская повседневность» – Электронный архив «Российская повседневность».

ФА СПбГУ – Фольклорный архив СПбГУ.

Литература

Веселова 2002 – *Веселова И.С.* Структура рассказов о снах // Сны и видения в народной культуре / сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2002. С. 171–180.

Веселова 2008 – *Веселова И.С.* Случай: дискурсивные и поведенческие измерения // *Natales grate numeras?*: сборник статей к 60-летию Георгия Ахилловича Левинтона / [ред. А.К. Байбурун и др.]. СПб.: [Европейский ун-т в Санкт-Петербурге], 2008. С. 179–191.

Веселова, Степанов 2019 – *Веселова И.С., Степанов А.В.* Опыт по ролям: перципиент, конфиден и другие (коммуникативные основы композиции мифологических нарративов Русского Севера) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 10–24.

Живица 2004 – *Живица Е.Ю.* Устная народная снотолковательная традиция (на материале рассказов о снах): автореф. дис. ... канд. филол. наук / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. М., 2004. 19 с.

Лазарева 2018 – *Лазарева А.А.* Символика сновидений в народной культуре: фольклорные модели и личные нарративы: дис. ... канд. филол. наук / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького. М., 2018. 335 с.

Левкиевская 2008 – *Левкиевская Е.Е.* Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / сост. А.С. Архипова*, М.А. Гистер, А.В. Козьмин. М.: РГГУ, 2008. С. 341–363.

Мигунова 2002 – *Мигунова Е.А.* К вопросу о функции мифологического рассказа // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве: в честь Наталии Михайловны Герасимовой / [сост. А.Г. Бобров, И.Ф. Данилова, Е.Л. Мадлевская, Е.В. Хворостьянова]. СПб.: Европейский дом, 2002. С. 243–252.

Мороз, Петров 2020 – *Мороз А.Б., Петров Н.В.* Предисловие // «С четверга на пятницу...»: Рассказы о сновидениях в фольклоре Русского севера / сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров, А.Л. Захарова, В.А. Комарова, Н.А. Савина. М.: Редкая птица, 2020. С. 3–21.

* Минюст России внес А.С. Архипову в список «иностранных агентов».

Черванева 2016 – Черванева В.А. Мифологические рассказы как феномен коммуникации // Вестник Воронежского государственного ун-та. Серия: Филология. Журналистика. 2016. № 1. С. 148–152.

References

- Chervaneva, V.A. (2016), “Mythological stories as a phenomenon of communication”, *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo un-ta. Seriya: Filologiya. Zhurnalistika*, no. 1, pp. 148–152.
- Lazareva, A.A. (2018), *Simvolika snovidenii v narodnoi kul'ture: fol'klornye modeli i lichnye narrativy* [Dream symbolism in folk culture: folklore models and personal narratives], Ph.D. Thesis (Philology), Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.
- Levkievskaya, E.E. (2008), “Bylichka as a speech genre”, in Arkhipova*, A.S., Gister, M.A. and Koz'min, A.V., eds., *Kirpichiki: fol'kloristika i kul'turnaya antropologiya segodnya: Sbornik statei v chest' 65-letiya S.Yu. Neklyudova i 40-letiya ego nauchnoi deyatel'nosti* [Bricks: folkloristics and cultural anthropology today. Collected articles in honor of the 65th anniversary of S.Yu. Neklyudov and the 40th anniversary of his scientific activity], RGGU, Moscow, Russia, pp. 341–363.
- Migunova, E.A. (2002), “On the question of the function of a mythological story”, in Bobrov, A.G., Danilova, I.F., Madlevskaya, E.L. and Khvorostyanova, E.V., comps., *Traditsionnye modeli v fol'klоре, literature, iskusstve: v chest' Natalii Mikhailovny Gerasimovoi* [Traditional models in folklore, literature, art: in honor of Natalia Mikhailovna Gerasimova], Evropeiskii dom, Saint Petersburg, Russia.
- Moroz, A.B. and Petrov, N.V. (2020), “Preface”, in Moroz, A.B., Petrov, N.V., Zakharova, A.L., Komarova, V.A. and Savina, N.A., comps., *“Schetverga na pyatnitsu...”*: *Rasskazy o snovideniyakh v fol'klоре Russkogo severa* [“From Thursday to Friday...”: Stories about dreams in the folklore of the Russian North], Redkaya ptitsa, Moscow, Russia, pp. 3–21.
- Veselova, I.S. (2002), “The structure of stories about dreams”, in Khristoforova, O.B., comp., *Sny i videniya v narodnoi kul'ture* [Dreams and visions in folk culture], RGGU, Moscow, Russia, pp. 171–180.
- Veselova, I.S. (2008), “Case: discursive and behavioral dimensions”, in Baiburin, A.K. and al., eds., *Natales grate numeras?: sbornik statei k 60-letiyu Georgiya Akhillovicha Levintona* [Natales grate numeras?: collected articles for the 60th anniversary of Georgy Akhillovich Levinton], European University at St. Petersburg, Saint Petersburg, Russia, pp. 179–191.
- Veselova, I.S. and Stepanov, A.V. (2019), “Experience by roles: percipient, confident and others (communicative basis of the composition of mythological narratives of the Russian North”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 10–24.

Zhivitsa, E.Yu. (2004), *Ustnaya narodnaya snotolkovatel'naya traditsiya (na materiale rasskazov o snakh)* [Oral folk dream interpretation tradition (based on stories about dreams)], Abstract of Ph.D. dissertation (Philology), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

Информация об авторах

Инна С. Веселова, кандидат филологических наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11; *veselinna@mail.ru*

Ксения М. Лыскова, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11; *kslysikova99@mail.ru*

Information about the author:

Inna S. Veselova, Cand. of Sci. (Philology), Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; 11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034; *veselinna@mail.ru*
ORCID ID: 0000-0002-6479-8491

Ksenia M. Lysikova, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; 11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034; *kslysikova99@mail.ru*
ORCID ID: 0009-0004-0672-7451

Инновационные процессы в музыкальном фольклоре нарымских селькупов

Оксана Э. Добжанская

*Арктический государственный институт культуры и искусств,
Якутск, Россия, dobzhanskaya@list.ru*

Аннотация. В статье обсуждаются процессы развития инновационного музыкального фольклора нарымских селькупов на основе анализа сборника «Обские напевы селькупов Нарымского края» (составители В.П. Тузакова и И.А. Коробейникова). Современный музыкальный фольклор южных селькупов обнаруживает тенденцию стремительного отхода от традиции под влиянием русского фольклора и советской массовой песни, развивается творчество самодельных селькупских композиторов (мелодистов). В произведениях современного музыкального фольклора основным маркером национальной идентичности является селькупской язык. Проявления «селькупского» музыкального стиля (звукоряд, организация мелодического движения) частично сохраняются, но отступают на второй план перед определяющими музыкальный стиль новых песен аранжировками, инструментальным сопровождением, свойственными современной музыке квадратными структурными построениями и другими средствами популярных жанров. Широкое применение в современных фольклорных произведениях находят звукоподражания голосам животных и птиц, которые ассоциируются с традиционным для селькупов таежным ландшафтом и привносят в современные композиции «образ места». Это позволяет рассматривать инновационный фольклор селькупов в свете концепции звучащих ландшафтов Арктики.

Ключевые слова: музыкальный фольклор, инновационный фольклор, самодельные композиторы, селькупы, коренные малочисленные народы Сибири

Дата поступления статьи: 24 января 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 4 февраля 2024 г.

Дата публикации: 27 сентября 2024 г.

Для цитирования: Добжанская О.Э. Инновационные процессы в музыкальном фольклоре нарымских селькупов // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 3. С. 81–94. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-81-94

© Добжанская О.Э., 2024

Modern processes in the musical folklore of Narym Selkups

Oksana E. Dobzhanskaya

*Arctic State Institute of Culture and Arts, Yakutsk, Russia,
dobzhanskaya@list.ru*

Abstract. The article discusses the processes of development of modern musical folklore among the Narym Selkups based on the analysis of the publication “Ob tunes of Narym Selkups” (compiled by V. Tuzakova and I. Korobeynikova, Tomsk, 2015). Russian folklore and Soviet mass song are influencing the modern musical folklore of the southern Selkups, and the creativity of amateur Selkup composers (melodists) is developing. In the works of modern musical folklore, the main marker of national identity is the Selkup language. Manifestations of the “Selkup” musical style (scale, organization of melodic movement) are partially preserved, but new stylistic features come to the fore: arrangements defining the musical style of new songs, instrumental accompaniment, square structural constructions peculiar to modern music and other means of popular musical genres. Onomatopoeia of the voices of animals and birds, which are associated with the traditional taiga landscape for the Selkups and bring the “image of a place” to modern compositions, are widely used in modern folklore works. This allows us to consider the modern musical folklore of the Selkups in the light of the concept of the sounding landscapes of the Arctic.

Keywords: musical folklore, modern folklore, amateur composers, Selkups, indigenous peoples of Siberia

Received: January 24, 2024

Approved after reviewing: February 04, 2024

Date of publication: September 27, 2024

For citation: Dobzhanskaya, O.E. (2024), “Modern processes in the musical folklore of Narym Selkups”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 3, pp. 81–94, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-81-94

Музыкальное творчество малочисленных народов Севера весьма стремительно меняется под воздействием медиаресурсов XXI в., в том числе глобальных. Источниками изменений становятся доминирующие в массовой культуре направления и жанры популярной музыки (эстрадные песни, рок и поп-музыка, рэп и другие), современные технические средства звукового оформления (фонограммы, компьютерная музыка), музыкальные видеоролики в популярных соцсетях. В связи с этим возникает ряд исследовательских вопросов. До какой степени современная

музыка народов Севера, Сибири и Дальнего Востока сохраняет связь с устным народным творчеством? Представляет ли она собой локальный вариант глобальных изменений в музыкальной культуре? Как и с помощью чего в современном музыкальном творчестве народов Сибири проявляется национальная идентичность? Какие компоненты народной музыкальной культуры остаются стабильными в современном культурном процессе? Эти вопросы новы и интересны для изучения, и ответить на них, как нам кажется, стоит сначала на конкретном материале – в настоящей статье это будет музыкальный фольклор южных (нарымских) селькупов. После того как подобным образом будут проанализированы и другие музыкальные культуры народов Сибири, возможно будет произвести научное обобщение и осмыслить происходящие изменения как новый этап в развитии музыкального творчества народов региона.

Нарымскими селькупам называют группу южных селькупов, живущих в Томской области в селах Каргасок, Парабель, городе Колпашево и др. Они занимаются рыболовством и оседло живут по берегам средней Оби и ее притокам: Кеть, Тым, Парабель и Васюган. Примерно с начала XVII в. южные селькупы находятся в тесном контакте с культурой русских (строительство Томского острога в 1604 г., Кетского острога в 1608 г. обозначает вехи вхождения территории в Российскую империю).

По данным Всероссийской переписи населения 2020 г., в стране проживает 3491 селькуп, из них 1009 человек – на территории Томской области¹. Современная языковая ситуация селькупов критическая, особенно плохо сохранен язык в локальной группе южных селькупов: «Носителей всех остальных селькупских диалектов вместе взятых сегодня, по оценкам томских лингвистов, осталось не более 10–15 человек, и все они старше 70 лет»². Перепись 2020 г. подтверждает выводы лингвистов: в Томской области селькупским языком владеют 11 селькупов и 2 кета³, а русским – все 1009 человек, указавших себя в переписи селькупам. В основном язык используют в образовании, книгоиздании и средствах массовой информации.

¹ Итоги ВПН–2020. Т. 5: Национальный состав и владение языками // Федеральная служба государственной статистики. URL: https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladenie_yazykami (дата обращения 4 января 2024).

² Селькупский язык // Языки народов Сибири, находящиеся под угрозой исчезновения. URL: <https://lingsib.iea.ras.ru/ru/languages/selkup.shtml> (дата обращения 4 января 2024).

³ Итоги ВПН–2020. Т. 5...

При увеличении сфер функционирования селькупский язык сдает свои позиции в самой важной для существования языка сфере – сфере семейного общения: все меньше детей усваивает язык естественным путем в семье от своих родителей, все больше молодежи переходит на русский язык. Южные селькупские диалекты уже почти мертвы⁴.

Обратимся к истории изучения музыкального фольклора южных селькупов. Жанровая классификация фольклора «томских самоедов» была произведена в XIX в. финским филологом М.А. Кастреном, который выявил шаманские песни, богатырские песни, лирические песни, сказки, записал ряд фольклорных текстов [Тучкова 2005, с. 378–379]. Первые известные звуковые записи селькупских мелодий сделал Кай Доннер, в 1912 г. побывавший в Западной Сибири. В 1965 г. транскрипции мелодий из коллекции Кая Доннера были опубликованы в сборнике А.О. Вяйзненена⁵. Я. Ниemi критически проанализировал эти транскрипции и предложил собственные варианты нотаций селькупских мелодий из коллекции Доннера [Niemi 1995]. Исследования российских собирателей и музыковедов А.М. Айзенштадта, И.А. Богданова, Т.Ю. Дорожковой, Ю.И. Шейкина посвящены главным образом северным (Тазовский район, поселки на реке Енисей) и енисейским селькупам. В частности, Т.Ю. Дорожкова выделяет в музыкальной культуре селькупов шаманскую, мифоэпическую и песенную традиции, а также инструментальную музыку [Дорожкова 2005, с. 382], определяет основные характеристики песенной мелодики селькупов [Дорожкова 1997, с. 120–124]. В конце 1990-х г. был выпущен сборник песен северных селькупов «Старинные и современные селькупские песни»⁶, содержащий нотный материал и тексты на селькупском языке. К сожалению, хранящиеся в Фонограммархиве Института русской литературы коллекции селькупских фонозаписей, собранные в начале XX в. В.И. Анучиным, И.И. Суловым, Н.К. Каргером, а также фонозаписи из личных коллекций собирателей Э.И. Белимова, А.М. Айзенштадта, Т.Ю. Дорожковой нотированы лишь частично и не опубликованы. Шаманская музыка селькупов в контексте обрядовых музыкальных традиций самодийских народов изучена автором статьи [Добжанская 2008, с. 71–80].

⁴ Селькупский язык...

⁵ Väisänen A.O. Samojedische melodien. Helsinki, 1965. 66 s. (Suomalais-Ugrilainen Seura; vol. 136)

⁶ Старинные и современные селькупские песни / сост. и муз. ред. Ю. Юнкеров. Салехард: СПЭЙБ, 1999. 64 с. (Сборник песен народов Севера; вып. 3)

В настоящей статье рассматриваются песни на селькупском языке из сборника «Обские напевы селькупов Нарымского края»⁷. Это первая российская публикация музыкального материала по южным селькупам. Сборник включает 35 нотных образцов, снабженных текстами на селькупском и русском языках, к нему прилагается компакт-диск с напевами и песнями южных селькупов (28 фонограмм).

Методологической основой для анализа музыкальных материалов сборника «Обские напевы селькупов Нарымского края» является понятие «инновационный фольклор», введенное Ю.И. Шейкиным. Инновационный фольклор – это народная музыка, которая акустически и жанрово ориентирована на интонационное наследие композиторской культуры [Шейкин 2002, с. 11–12].

У народов Сибири инновационный фольклор связан с появлением авторских песен и музыкальных произведений, основанных на подражании композиторским сочинениям. Авторы таких песен и музыкальных композиций в современных национальных культурах Сибири стали называться мелодистами (характерно, что не композиторами и не поэтами). В некоторых случаях созданные мелодистами песни могут основываться на структурных принципах и попевках традиционного фольклора. <...> Довольно часто такие песни транслируют представители национальной интеллигенции, организаторы фольклорных ансамблей [Шейкин 2002, с. 12].

Попытаемся конкретизировать понятие «мелодист» на примере авторов сборника.

Большинство песен сборника сочинила Вера Петровна Тузакова – представитель селькупской культуры, профессиональный музыкант, хормейстер. Она с детства слышала песни и частушки от родственников и односельчан (село Ласкино Парабельского района, Томская область) и усвоила интонационные нормы музыкального фольклора селькупов. В.П. Тузакова исполняет селькупские песни и выступает со своим ансамблем песни и танца «Варг Кара» на разных площадках⁸. «В.П. Тузакову можно назвать селькупским композитором-мелодистом, черпающим вдохновение в певческих традициях родной культуры и адаптирующим их к новым сценическим условиям исполнения»⁹.

⁷ Обские напевы селькупов Нарымского края / сост. В.П. Тузакова, И.А. Коробейникова. Парабель: Томск: ТМЛ-Пресс, Вайар, 2015.

⁸ Ансамбль фольклорной песни «Варг Кара» // Районный Дом культуры с. Парабель. URL: <https://parabel.tom.muzkult.ru/8selpuskij-ansambl-ehtnicheskoj-pesni-i-tanca-varg-kara> (дата обращения 4 января 2024).

⁹ Обские напевы селькупов Нарымского края... С. 65.

И.А. Коробейникова – автор статей и переводов на русский язык песен в сборнике, педагог и автор селькупско-русского детского картинного словаря и разговорника. Как общественный деятель она ставит задачу возрождения языка и культуры нарымских селькупов.

Сборник содержит 12 статей мемориального характера, написанных И.А. Коробейниковой и В.П. Тузаковой. Читая эти тексты, находим ценную информацию не только о традиционной музыкальной культуре селькупов (в частности, музыкальных традициях шаманского обряда, музыкальных инструментах, отдельных носителях певческих и сказительских традиций), но и о процессах постепенного изменения традиций во второй половине XX в. Это яркие воспоминания о том, как в семьях составителей сборника бытовали частушки и русские народные песни¹⁰, о звучавших с пластинок в 1950-е гг. военных песнях¹¹, о пароходе «Красный чум» и роли советских фильмов в формировании музыкального кругозора селькупов Оби¹² и др. Таким образом, статьи мемориального характера – важная часть сборника, которая вводит в проблематику инновационного фольклора селькупов.

В сборнике 35 песенных текстов на селькупском и русском языках (все они нотированы). На компакт-диске 28 аудиозаписей, при этом 3 песни представлены в двух вариантах исполнения: сольно и в обработке для ансамбля/хора. Прямая корреляция между сборником и компакт-диском отсутствует, по-видимому, у составителей не было такой задачи. Так, из 35 опубликованных песенных текстов на диске звучат только 22, но там есть мелодии, которых нет в сборнике: «Солнце светит высоко» Т.Ф. Прокиной и «Песня рыбака» в исполнении Э.Г. Кашеутова.

Поскольку составители не являлись профессиональными фольклористами или музыковедами, в сборнике нет четкой классификации (песни не распределены по жанрам, исполнителям, локальным или другим признакам). Однако мы уверены, что напевы необходимо классифицировать, чтобы разобраться в их многообразии. Составители преследовали цель сохранить песенное творчество селькупов Парабельского и Каргасокского районов Томской области, поэтому в сборнике представлена моно-локальная традиция. Цель авторов конкретизирует и эпиграф: «Всем жителям исчезнувших селькупских поселков на Оби, и прежде всего – жителям юрт Ласкиных посвящается...» Классификация по исполнителям также кажется затруднительной,

¹⁰ Там же. С. 27–29.

¹¹ Там же. С. 23.

¹² Там же. С. 30.

поскольку большинство напевов исполнено В.П. Тузаковой и артистами ансамбля «Варг Кара» из села Парабель.

Наиболее релевантным кажется жанровый подход к классификации. В сборнике представлены: авторские песни на селькупском языке, частушки и плясовые песни с влиянием русского фольклора, колыбельные, селькупские женские импровизации. Охарактеризуем каждую жанровую группу.

Самая обширная группа – авторские песни – включает в себя 25 текстов на селькупском и русском языках. В.П. Тузакова сочинила 16 из них: 14 песен полностью ее авторства, песня «Я селькупка» написана ею на слова А. Кривошапкина, а в песне «Медведь спит» В.П. Тузакова написала текст. Другие авторы: Н. Молдавская из поселка Копыловка (1 песня), Е. Зубарев (2 песни), И. Малькова (2 песни), В. Калинкина (1 песня), В. Фрайнд и Н. Калинникова (1 песня). К этой же группе примыкают «Песня рыбака» без указания авторства (исполнена Э.Г. Кашеутовым), «Песня рыбачки» (в нотной записи Е. Станишевского).

Авторские песни обычно исполняются с музыкальным сопровождением (аккомпанементом) – часто это фонограмма либо инструментальный ансамбль (гитара, бубен, балалайка, варган, синтезатор в различных сочетаниях). В сопровождении фонограммы на диске звучат песни В.П. Тузаковой «Мать-Сибирь», «Самодийская девушка», «Рожденные на Севере», которые носят явно выраженный патриотический характер – воспевание родной сибирской земли, гордость за селькупский народ, его язык и культуру. Такие песни часто звучат на концертах, официальных мероприятиях, их исполнение нацелено на укрепление этнокультурной идентичности народа при помощи музыкального творчества.

Источники мелодики авторских песен – советская массовая песня («Давно» И. Мальковой, «Воронья деревня» В. Тузаковой и др.), жанры популярной танцевальной музыки (вальс И. Малькова «Ворон»), марши («Мать-Сибирь», гимн «Мы – коренные» и др.). Для этой музыки характерна мажоро-минорная тональная организация, движение мелодии по звукам аккордов, регулярная метроритмическая структура. Зачастую песни пишутся в куплетной форме с припевом («Чобортко», «Моя нарымская земля», «Воронья деревня» В. Тузаковой и др.). Обратим внимание на характерный прием – использование в припеве тембровых слов и слогов («Кай-най-най-най, кай-най-най-на» в песне «Мать-Сибирь» В. Тузаковой, «Эй-хэй-хэй-хэй, хэй-хэй-хэй!» в песне «Обласок» Н. Молдавской и др.), которые могут ассоциироваться с возгласами из хозяйственно-культурной жизни селькупов и создают в авторских песнях особый «северный» колорит.

Хотелось бы остановиться на композиции «Мадур» («Богатырь»), авторы – В. Тузакова, И. Коробейникова (селькупский текст), Н. Михеева (русский текст). В основе лежит селькупский эпический сюжет, зафиксированный в 1840 г. в Нарыме А.М. Кастреном¹³. Это театрализованная композиция: в музыкальной партитуре сольная мелодия (женское исполнение) чередуется с эпизодами речевого чтения стихов (в мужском исполнении), кроме того, есть несколько музыкальных эпизодов, рисующих битвы богатырей и рассчитанных на сценическое воплощение, а также характеризующее врагов мужское ансамблевое пение. Мини-спектакль «Богатырь» (длительность 9 минут 45 секунд) исполняется на двух языках: небольшое эпическое вступление на селькупском, а затем всё повествование – на русском. Сюжет украшают знаки «звучащего ландшафта», звукоподражания: завывания ветра и пурги, восклицания погонщиков, голоса птиц. В музыкальном сопровождении важную роль, помимо синтезатора, играют бубен и варган.

Есть и другие музыкальные композиции, предполагающие сценическое воплощение. Например, «Тү мешалба» («Танец огня»), сочиненный В. Тузаковой на сюжет сказителя Г. Тагаева¹⁴. Это диалог поющих персонажей – Юноши и Синильги; вокальное вступление на слоги «Эй-хэй-хэй!» должно придать музыке некий северный колорит. Исполнение песни «Селькупы мои»¹⁵ обнаруживает в композиции две части – хоровую (квартетный напев) и танцевальную (исполненную в сопровождении бубна и возгласов «хэй!», с явным влиянием чукотско-камчатской танцевально-песенной традиции).

Как видим, авторские композиции достаточно разнообразны, они представляют собой разные жанры массовой песни и ориентированы на сценическое исполнение, что кажется вполне логичным, так как современные культурные традиции селькупов (как и других народов Севера) транслируются главным образом усилиями работников учреждений культуры. С другой стороны, авторские песни заслуживают внимания как источник изучения музыкального фольклора селькупов: «В некоторых случаях созданные мелодистами песни могут основываться на структурных принципах и попевках традиционного фольклора» [Шейкин 2002, с. 12]. Такие попевки в виде непереводаемых тембровых слов сохраняются в припевах некоторых авторских песен, которые обсуждались выше.

¹³ Там же. С. 117–120.

¹⁴ Там же. С. 115–116.

¹⁵ Там же.

Следующую жанровую группу можно обозначить как «частушки и плясовые», их стилистику определяет влияние русского фольклора. Частушки появились в фольклоре народов Севера в середине XX в. и были заимствованы из современного русского фольклора. Исследователь селькупского фольклора Н.А. Тучкова пишет: «...следует отметить о возникновении в середине XX в. и расцвете в конце века нового жанра – “селькупских частушек”». На селькупский язык знатоки родной речи переводят популярные русские (нередко авторские) частушки и исполняют их в концертах самодеятельности по-селькупски и обязательно по-русски» [Тучкова 2005, с. 379]. В сборнике представлены четыре частушки. Две звучат на диске: «Паря» (обозначен как напев Тузаковых) в исполнении женского ансамбля под гармонь и балалайку (затем к аккомпанементу подключается синтезатор) и «Песня рыбака» (напев Г. Коваленко из поселка Каргасок), звучит под балалайку. Еще две частушки находим в текстовом варианте: «Я одна ходил тайга» (напев М. Молдавского из поселка Каргасок, С. Тузакова из села Парабель) и «Шла я, шла я на вечерку» (напев народный). К частушкам примыкает и песня «Бабушка Мадо», в припеве которой заметно явное влияние русской плясовой песни «Барыня».

Исполнители частушек и плясовых с юмором смотрят на мир, источником сюжетов являются комические ситуации из повседневной жизни. Частушки поются на селькупском и сразу же на русском языке. Для русских текстов характерно нарочитое использование неправильных грамматических форм (либо искажение фонетики), что создает особый комический эффект, обрисовывая портрет поющего – не знакомого с литературным языком простака-селькупа из тайги. Например, в «Песне рыбака» мужчина с самоиронией рассказывает, как когда-то чуть не утонул:

Раз поехал на рыбалку, буря был большая там.
Обласка перевернулся, я тонул, как стара хлам <...>
Рассказал я вам, ребята, про своя несчастна жизнь.
Раз потонешь, два потонешь – перестанешь водка пить¹⁶.

В плясовой «Аджюка Мадо» («Бабушка Мадо») использован подобный прием:

Лесом еду – лес пою.
Бурундук в сельпо сдаю.
Одна палка – два струна,
я хозяин вся тайга¹⁷.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 110–111.

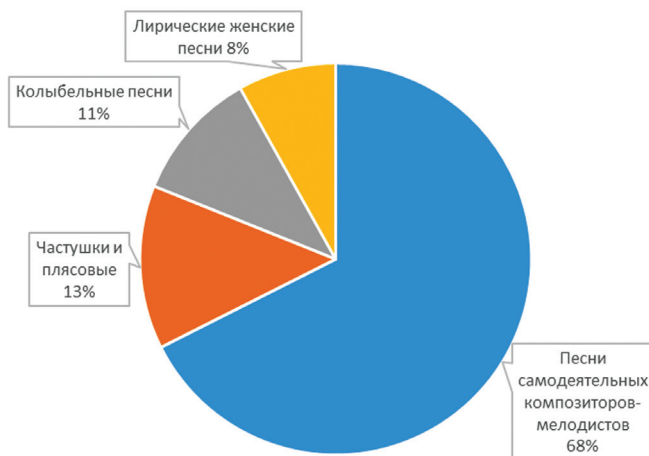
Комический эффект в частушке «Шла я, шла я на вечерку» достигается путем замены звонких согласных на глухие:

Я куляю-веселюсь,
тятю с мамкой не поюсь,
тятю Сифку продаст,
на кулянку деньги таст¹⁸.

Укорененность этих приемов в жанре частушки, возможно, связана не только с присущим селькупам чувством юмора, но и с существовавшим в советское время социальным заказом на создание образа недалекого простака-аборигена.

С музыкальной точки зрения селькупские частушки и плясовые похожи на русские плясовые: это двудольные мелодии нисходящей направленности движения с четкой ритмической организацией, силлабическим строением напева (слог-нота) практически без распевов. Вопрос об источниках частушечных мелодий интересен для дальнейшего исследования. Чтобы ответить на него, необходимо сравнить селькупские мелодии с нотными публикациями частушек разных регионов. На диске две частушки звучат в сопровождении балалайки, плясовая «Бабушка Мадо» – под аккомпанемент бубна, ударных и фонограммы. В частушках есть припевные тембровые слова, отсылающие к культуре селькупов: «айга-айга» («Песня рыбака»), «шир-швар, шир-швар» («Бабушка Мадо»), «кына-кыргын, кына-кыргын», «чобор-чобор» («Паря»), «челдэл-ши, челдэл-ши, все селькупки хороши» («Я одна ходил тайга»). Колыбельные песни на диске и в сборнике представляют, как нам видится, образцы аутентичного музыкального фольклора селькупов. «Если бы я знала» (с напевом А. Мальковой) звучит на компакт-диске в двух вариантах исполнения: сольным (И.А. Коробейникова) и хоровом, а *капелла* (ансамбль «Варг Кара»); многократное повторение припевного слова «пишка» создает неповторимый интонационный облик напева. Нужно сказать, что подчеркнуто эмоциональный стиль исполнения этой песни накладывает отпечаток на восприятие ее жанра: колыбельная песня переосмысливается исполнителем и превращается в лирическую. Другие колыбельные представлены только в нотных записях, это три мелодии – «Пёнэге» («Бука»), «Кондалбэлдэл лэрика», «Песня Таси», они обозначены как «родовые напевы Тузаковых». Во всех колыбельных Тузаковых есть припевные слова «кугыр-кугыр-кугыргу» («баю-бай») и «кондаджлел-кондлел» («спи-засыпай»).

¹⁸ Там же. С. 79.



*Рис 1. Песни сборника
«Обские напевы селькупов Нарымского края».
Распределение по жанрам*

Самую малую часть сборника составляют композиции, которые можно отнести к женским песням-импровизациям: исполненная В.П. Тузаковой «Песня о матери» (из сборника Ю. Юнкерова), «Солнце летом высоко, ярко светит» в исполнении Т.Ф. Прокиной, а также напев «Вставай, Элле» в нотной записи В. Калинкиной. Все они поются сольно без какого-либо инструментального сопровождения (что типично для традиционного исполнения селькупов). Содержание песен близко личным напевам-импровизациям: «Песнь о матери» – о судьбе женщины из рода язевых людей, которая в детстве осталась сиротой¹⁹; в «Солнце летом высоко» женщина поет о шитье²⁰; «Вставай, Элле» – наказ девочке не лениться, а помогать взрослым делать работу по домашнему хозяйству²¹.

На диаграмме (рис. 1) представлено распределение песен сборника по жанрам, это дает нам довольно ясную картину современного состояния музыкального творчества южных селькупов. Всего в сборнике «Обские напевы селькупов Нарымского края» и на компакт-диске 37 песен, большинство из них – авторские (25), кратно меньше образцов других жанров: частушки и плясовые (5), колыбельные (4), лирические женские песни, близкие по сюжетам личным напевам-импровизациям (3).

¹⁹ Там же. С. 104.

²⁰ Там же. Компакт-диск. № 24.

²¹ Там же. С. 128.

Подводя итоги, хотелось бы акцентировать внимание на некоторых аналитических наблюдениях.

Выявлены две основные разновидности инновационного музыкального фольклора южных селькупов:

1. Авторские произведения самодельных композиторов (мелодистов):

а) произведения песенного жанра, которые можно разделить на песни современной направленности (гимн «Мы – коренные», «Рожденные на севере» и др.) и авторские песни с уклоном в фольклоризм (в них в качестве маркеров фольклорных жанров используются запевные слова («пынгыргыр», «айга-айга», «чобор-чобор» и др.), а также звукоподражания для воплощения природного ландшафта);

б) театрально-сценическое воплощение обработанных самодельными авторами нарративных жанров музыкального фольклора (легенд, сюжетных песен);

2. Заимствованные из русского фольклора частушки и плясовые песни.

Основные стилевые черты инновационного музыкального фольклора:

1. Использование свойственной европейской музыке стилевой парадигмы (мажоро-минорная система, регулярные акцентные метроритмы, периодические песенные структуры);

2. Использование стилевых приемов русского фольклора (жанр частушки, плясовые ритмы, балалайка);

3. Жанровое переосмысление песен (колыбельная – лирическая песня);

4. Инструментальное сопровождение песен (бубен нува/нуна, варган пынгыр, балалайка, электромузыкальные инструменты, различные ударные и шумовые инструменты);

5. Имитация природных звуков в обработке песен: звукоподражаний голосам животных и птиц, звукам пурги, ветра и т. д.

Нельзя не согласиться с мнением Н.А. Тучковой, которая пишет о положительной роли концертов самодельного творчества: «Само участие потомков селькупов в таких концертах и исполнение ими подобных “национальных номеров” на сегодняшний день играет важную этноконсолидирующую роль в системе функционирования современного селькупского этноса» [Тучкова 2005, с. 379]. В настоящее время, когда традиционная культура южных селькупов практически утрачена, инновационные песни оказываются живым функционирующим жанром народного творчества, а также важным источником для изучения мелодики этого народа.

Благодарности

Статья выполнена в рамках гранта АНО «Центр управления проектами НОЦ “Север”», проект «Развитие интеграционных процессов в сфере науки, высшего образования и индустрии»; соглашение о предоставлении гранта № П-14 от 15.09.2023.

Acknowledgements

The article was completed within the framework of the grant ANO “Project Management Center of the North Research Center”, the project “Development of integration processes in science, higher education and industry”; grant agreement No. P-14 dated 09/15/2023.

Литература

- Добжанская 2008 – *Добжанская О.Э.* Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края. Норильск: АПЕКС, 2008. 272 с.
- Дорожкова 1997 – *Дорожкова Т.Ю.* Кеты и селькупы // Музыкальная культура Сибири: В 3 т. Т. 1: Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 1: Традиционная культура коренных народов Сибири / гл. ред. Б.А. Шиндин; Ком. по культуре Администрации Новосиб. обл., Новосиб. гос. консерватория им. М.И. Глинки. Новосибирск, 1997. С. 103–129.
- Дорожкова 2005 – *Дорожкова Т.Ю.* Музыка // Народы западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин, З.П. Соколова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Ин-т археологии и этнографии СО РАН. М.: Наука, 2005. С. 382–383. (Народы и культуры)
- Тучкова 2005 – *Тучкова Н.А.* Фольклор // Народы западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин, З.П. Соколова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Ин-т археологии и этнографии СО РАН. М.: Наука, 2005. С. 378–379. (Народы и культуры)
- Шейкин 2002 – *Шейкин Ю.И.* История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование. М.: Восточная литература, 2002. 718 с.
- Niemi 1995 – *Niemi J.* Transcriptions of Nenets songs in A.O. Vaisanen's “Samojedische melodien” re-evaluated // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. 1995. Vol. 86. P. 129–166.

References

- Dobzhanskaya, O.E. (2008), *Shamanskaya muzyka samodiiskih narodov Krasnoyarskogo kraja* [Shaman music of the people of Krasnoyarsk region], APEKS, Noril'sk, Russia.
- Dorozhkova, T.Yu. (1997), "Kets and Selkups", in Shindin, B.A., ed, *Muzykal'naya kul'tura Sibiri* [Musical culture of Siberia], vol. 1, book 1, Novosibirsk, Russia, pp. 103–129.
- Dorozhkova, T.Yu. (2005), "Music", in Gemuev, I.N., Molodin, V.I. and Sokolova, Z.P., eds., *Narody zapadnoi Sibiri: Khanty. Mansi. Sel'kupy. Nentsy. Ents. Nganasany. Kety* [The people of Western Siberia: Hanty. Mansi. Selkups. Nenets. Enets. Nganasans. Kets], Nauka, Moscow, Russia, pp. 382–383.
- Niemi, J. (1995), "Transcriptions of Nenets songs in A.O. Vaisanen's "Samojedische melodien" re-evaluated", *Journal de la Societe Finno-Ougrienne*, vol. 86, pp. 129–166.
- Sheikin, Yu.I. (2002), *Istoriya muzykal'noi kul'tury narodov Sibiri: Sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie* [The history of musical culture of Siberian people: Comparative historical research], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Tuchkova, N.A. (2005), "Folklore", in Gemuev, I.N., Molodin, V.I. and Sokolova, Z.P., eds., *Narody zapadnoi Sibiri: Khanty. Mansi. Sel'kupy. Nentsy. Ents. Nganasany. Kety* [The people of Western Siberia: Hanty. Mansi. Selkups. Nenets. Enets. Nganasans. Kets], Nauka, Moscow, Russia, pp. 378–379.

Информация об авторе

Оксана Э. Добжанская, доктор искусствоведения, доцент, Арктический государственный институт культуры и искусств, Якутск, Россия; 677000, Россия, Якутск, ул. Орджоникидзе, д. 4; dobzhanskaya@list.ru
ORCID ID: 0000-0002-9435-0882

Information about the author

Oksana E. Dobzhanskaya, Dr. of Sci. (Art Studies), associate professor, Arctic State Institute of Culture and Arts, Yakutsk, Russia; 4, Ordzhonikidze St., Yakutsk, Russia, 677000; dobzhanskaya@list.ru
ORCID ID: 0000-0002-9435-0882

УДК 001.32:398

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-95-127

Обзор работ Елены Сергеевны Новик

Маргарита Г. Белодедова

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

Аннотация. В статье предложен обзор основных научных работ фольклориста, антрополога, исследовательницы обрядового и несказочного фольклора народов Сибири Елены Сергеевны Новик. Статья разделена по тематическому принципу – каждый блок посвящен проблемам, занимавшим исследовательницу в определенный период ее академической деятельности, при этом для тематических разделов сохранена хронологическая последовательность выхода рассматриваемых работ. Такое разделение позволило не только отобразить основные проблемы, которыми занималась исследовательница, но и сохранить логику их пересечений. Среди обозначенных тематических разделов можно найти, во-первых, исследования сказки, которые Е.С. Новик проводила на заре своей академической карьеры. Впоследствии исследовательница продолжила изучение схожих теоретических проблем, но уже на материале обрядового фольклора сибирских народов – этот переход отображен в следующем разделе. Е.С. Новик увлекала и проблема фольклорного жанра, которой она посвятила несколько работ, а также изучение прагматики и семиотики коммуникации. В дополнение к частям обзора, посвященным рассмотрению статей и монографий исследовательницы, в нем выделен раздел, в котором отображены визуальные проекты Е.С. Новик и публикации ее работ разных лет. В обзор также включена краткая биография исследовательницы.

Ключевые слова: Е.С. Новик, сказка, шаманизм, фольклористика, обрядовый фольклор, семиотика, исследования коммуникации

Дата поступления статьи: 8 сентября 2023 г.

Дата одобрения рецензентами: 15 октября 2023 г.

Дата публикации: 27 сентября 2024 г.

Для цитирования: Белодедова М.Г. Обзор работ Елены Сергеевны Новик // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 3. С. 95–127. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-95-127

Review of the works of Elena Sergeevna Novik

Margarita G. Belodedova

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

Abstract. The article offers an overview of the main scientific works of Elena Sergeevna Novik – a folklorist, anthropologist and researcher of ritual and non-fairy-tale folklore of the peoples of Siberia. This review is divided according to the thematic principle: each section is devoted to the problems that occupied the researcher in a particular period of her academic activity, while the chronological order of the works is preserved within each thematic section. This division allowed not only to depict main theoretical issues, that the researcher dealt with, but also to preserve the logic of their intersections. Among the identified thematic sections one can find, firstly, the studies of fairy tales, which E.S. Novik was engaged in at the dawn of her academic career. Subsequently, the researcher continued the study of similar theoretical problems, but already on the material of the ritual folklore of Siberian peoples, – this transition is reflected in the next section. E.S. Novik was also fascinated by the problem of folklore genre, to which she devoted several works, as well as the study of pragmatics and semiotics of communication. In addition to the parts of the review devoted to the consideration of articles and monographs, the review includes a thematical section displaying E.S. Novik's visual projects and publications of her works from different years. The review also includes a brief biography of the researcher.

Keywords: E.S. Novik, fairy tale, shamanism, folkloristics, ritual folklore, semiotics, communication studies

Received: September 08, 2023

Approved after reviewing: October 15, 2023

Date of publication: September 27, 2024

For citation: Belodedova, M.G. (2024), "Review of the works of Elena Sergeevna Novik", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 3, pp. 95–127, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-95-127

Елена Сергеевна Новик (1941–2014), фольклорист и антрополог, представительница московско-тартуской семиотической школы, известна в первую очередь работами в области обрядового фольклора коренных народов Сибири. Но начинала она свою академическую карьеру со структурно-семиотического изучения сказок и первые научные статьи посвятила системе персонажей волшебной сказки. Вместе с С.Ю. Неклюдовым и Д.М. Сегалом Е.С. Новик посещала домашние семинары Е.М. Мелетинского,

на которых они занимались анализом структуры сказочных текстов и разработкой модели сказки, продолжая исследования В.Я. Проппа в этом направлении, заданном его «Морфологией сказки». Каждый участник семинара взял на себя отдельную тему для структурно-семиотических изысканий, что позволяло вести всестороннее изучение данного жанра. В этих рамках Е.С. Новик занималась системой персонажей волшебной сказки. В 1971 г. выпущенные статьи по результатам совместной работы на семинаре принесли его участникам международную премию Питре по фольклористике [Неклюдов, Христофорова 2015].

Вместе с коллегами по семинару Е.С. Новик была постоянной участницей семиотических конференций в Тарту¹. Ее первые научные доклады были представлены в рамках Тартуских летних школ по вторичным моделирующим системам, и первые научные статьи увидели свет там же – в сборнике «Труды по знаковым системам» Тартуского университета². Статьи эти были посвящены волшебной сказке – ее модели, структуре и семантическому анализу, и все были написаны в соавторстве с другими участниками семинара Е.М. Мелетинского.

«Научными родителями» Е.С. Новик были не только Е.М. Мелетинский, у которого она училась, будучи студенткой, и В.Я. Пропп, на чьих работах были основаны первые исследовательские построения. Е.С. Новик к своим учителям относилась также и П.Г. Богатырева – его семиотический подход к народной культуре в свое время ее потряс. Важными для нее были и работы К.В. Чистова, в особенности посвященные культурной коммуникации, и исследования А.Ж. Греймаса.

Помимо научной работы Е.С. Новик занималась издательской деятельностью – на протяжении восьми лет, с 1966 по 1974 г., она работала младшим редактором в издательстве «Искусство». В ее редакции выходит, в частности, книга П.Г. Богатырева «Вопросы теории народного искусства» [Богатырев 1971]. С 1974 по 1989 г. Е.С. Новик работает в Фольклорной комиссии Союза композиторов СССР, что позволяет ей, в частности, заниматься полевыми исследованиями фольклора народов Сибири³. После защиты

¹ Летние школы по вторичным моделирующим системам проводились Тартуским университетом под руководством Ю.М. Лотмана в 1964, 1966, 1968, 1970, 1974 и 1986 гг.

² См.: Список научных трудов Е.С. Новик // Новик Е.С. Миф и ритуал народов Сибири: избранные статьи / сост. С.С. Макаров; отв. ред. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2019. С. 437–438.

³ Именно по собранным в экспедициях Фольклорной комиссии полевым материалам Е.С. Новик написала кандидатскую диссертацию.

кандидатской диссертации⁴ Е.С. Новик работает научным сотрудником Института этнографии АН СССР (с 1989 по 1992 г.). В 1992 г. исследовательница начинает работать в РГГУ: до 2004 г. она была ведущим научным сотрудником Института высших гуманитарных исследований, основанного ее учителем и старшим коллегой Е.М. Мелетинским, а в 2004 г. Е.С. Новик перешла в основанный к тому моменту Центр типологии и семиотики фольклора.

Первые исследования

Результаты многолетнего изучения актантной модели волшебной сказки представлены в статье «*Система персонажей русской волшебной сказки*», вышедшей первоначально в 1975 г. в сборнике статей памяти В.Я. Проппа [Новик 1975] и опубликованной впоследствии в коллективной монографии «Структура волшебной сказки» в 2001 г. [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001].

В статье представлена разработка следующей гипотезы: всех персонажей волшебной сказки можно рассматривать в качестве персонификации каких-то свойств или состояний (о чем писал и В.Я. Пропп в «Исторических корнях волшебной сказки»). Так, действия персонажа оказываются зависимы от того, «что он собой представляет», а сам сюжет строится на «разворачивании» семантических признаков персонажа: «Если отец – умерший и этот признак обыгрывается в сюжете, то следует эпизод, в котором он одаривает сына; если в фокусе повествования оказывается его старость или слепота, то следует отправка сыновей за живой водой и молодильными яблоками; если фиксируется его вдовство, сказка разворачивает сюжет об инцестуальном преследовании дочери или о втором браке отца и преследовании мачехой падчерицы» [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001, с. 126]. Представляя, таким образом, персонажа волшебной сказки как «действующий» пучок семантических признаков, Е.С. Новик отмечает, что сами признаки, определяющие персонажа, подразделяются на 4 группы (индивидуальное, семейное, сословное и локальное состояния персонажа), которые, в свою очередь, построены на системе оппозиций (например, богатый /бедный, обитает в своем /чужом пространстве). Важной

⁴ Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук на тему «Типология и функции шаманского обряда (на материале сибирских традиций)» была защищена Е.С. Новик в 1984 г. в Ленинградском отделении Института этнографии АН СССР.

для структуры персонажей сказки оказывается ее героецентричность – все характеристики персонажей будут приведены в «гармонию» в соответствии с характеристиками героя и будут показывать исключительно его трансформацию, а не свою собственную. Так, если на внутрисюжетном уровне сказки конкретный персонаж будет демонстрировать те действия, которые соотносятся с его семантическими признаками, то на межсюжетном уровне персонаж может быть «пересобран» не только через выделение соответствующих семантических признаков из присущего ему «пучка», но и через гармонизацию его с характеристиками героя – это позволяет персонажам выступать в очень разных качествах внутри сюжета конкретной сказки.

В середине 70-х годов Е.С. Новик начинает работать во Всесоюзной фольклорной комиссии Союза композиторов СССР, где на протяжении более 10 лет она занимается активной полевой работой и ведет направление «Фольклор на экране»⁵, для которого организуются съемки исполнителей фольклора и создается специальный киноархив. Она принимает участие в экспедициях, организованных Фольклорной комиссией для сбора фольклорного и обрядового материала коренных народов Сибири: в Якутию в 1977 и 1980 гг., на Чукотку в 1981, 1983 и 1986 гг. и в Хабаровский и Приморский края в 1984 г.

Интерес Е.С. Новик к обрядовым практикам народов Сибири появляется вовсе не из-за новой возможности их наблюдать (и собирать) в многочисленных фольклорных экспедициях. Одна из первых ее работ, посвященных шаманским мистериям, вышла еще в 1973 г. [Новик 1973], т. е. до начала работы в Фольклорной комиссии, что позволяет предположить наличие интереса к сибирскому материалу уже тогда. Однако более прицельно Е.С. Новик стала им заниматься, когда обнаружила его ценность для исследования соотношения обрядовых практик и фольклорного повествования, поскольку именно в сибирском материале сохранилось их единство: «...И обрядовые комплексы, и устно-поэтическая традиция носили здесь (у народов Сибири и Севера. – М. Б.) до недавнего времени продуктивный характер и были зафиксированы этнографами в их живом бытовании; многие фольклорные жанры (включая такие развитые, как богатырская сказка и эпос) были не только тесно связаны с обрядами по своей тематике, но и использовались в обрядовых целях» [Новик 2004, с. 14].

⁵ Руководил направлением коллега Е.С. Новик этномузыковед Э.Е. Алексеев (1937–2021).

*Переход к сибирскому материалу:
обряд и фольклор*

В своих исследованиях Е.С. Новик разрабатывала несколько ключевых для фольклористики тем. В первую очередь ее занимала связь фольклорных текстов с обрядами, интерес к чему зародился еще, вероятно, во времена «сказочного» семинара у Е.М. Мелетинского – подробно рассматривая наследие В.Я. Проппа, все участники семинара были хорошо знакомы с его исследованиями в области генезиса волшебной сказки [Пропп 1946]. В.Я. Пропп выводил волшебную сказку из инициационного обряда и привлекал в качестве доказательного и иллюстративного материала фольклорные и обрядовые данные огромного количества традиций, исключая при этом сибирский материал в связи с его неоднородностью и сложностью идентификации элементов, заимствованных и исконно присущих конкретной традиции: «Азия – древнейший культурный континент, котел, в котором потоки народов пересекались, смешивались и вытесняли друг друга. На пространстве этого континента мы имеем все стадии культуры, от почти первобытных айну до достигших высочайших культурных вершин китайцев, а ныне – и социалистическую культуру СССР. Поэтому в азиатских материалах мы имеем смешение, которое чрезвычайно затрудняет исследование. Якуты, например, рассказывают сказку об Илье Муромце наравне со своими, вероятно исконными, якутскими мифами. В вогульском фольклоре упоминаются лошади, которых вогулы не знают. Эти примеры показывают, как легко здесь ошибиться, принять пришедшее и чужое за исконное» [Пропп 1946, с. 17–18]. Е.С. Новик же, наоборот, считала необходимой для выявления связи фольклора и обряда работу именно с сибирским материалом, поскольку традиция продолжала оставаться продуктивной, а мифологическая проза кое-где сохраняла свою связь с обрядовыми практиками [Новик 2004, с. 15].

В статье «*Поэтика шаманских легенд (к вопросу о соотношении обряда и фольклора)*» (1978) исследовательница ставит задачу «дешифровки» фольклорного нарратива и обрядового текста, в чем ей должен помочь выбранный для работы материал: мифологическая проза народов Сибири тесно связана с обрядовыми практиками. Е.С. Новик выделяет две группы шаманских легенд (по их сюжетному распределению: «1) легенды о шаманских чудесах, состязаниях и подвигах и 2) легенды о рождении первых шаманов, о получении шаманского дара, своего рода “биографии” великих шаманов прошлого и т. д.» [Новик 2019, с. 24]) и соотносит их с конкретными видами обрядов («первая – [соответствует. – М. Б.] камланиям, вторая – церемониям

шаманских посвящений и обрядам почитания шаманов, ставших объектом культа» [Новик 2019, с. 24]). В статье исследовательница анализирует только первый из названных видов нарративов и обрядов, сопоставляет элементы их сюжетных структур между собой. Структура камланий трехчастна: она состоит из трех блоков, актантная модель имеет три пары персонажей (податель-получатель, помощник-противник, субъект-объект), целью взаимодействия является передача некоего блага (сообщения, силы, ценности). В первом блоке нарративной структуры камлания обозначается некая недостача, призывается помощник – шаман. Во втором блоке демонстрируется путешествие шамана, его столкновение с духом болезни и передача ценности. В третьем блоке обозначается возвращение шамана и передача ценности заказчику. В шаманских легендах также прослеживается трехчастная структура, но она оказывается более вариативной. Первый блок может быть выражен иным по модальности способом (не просьба что-то сделать, а недоверие, что он способен это сделать), а второй блок может редуцироваться. Тем не менее и в нарративе, и в обряде сохраняется трехчастная структура. При этом внутри шаманской легенды как бы встроено несколько возможных способов варьирования фабулы: смена точки зрения, изменение сущности персонажа-антагониста, инверсия функций (например, вместо беды у заказчика беда появляется у самого шамана), перераспределение ролей.

Е.С. Новик продолжает изучать тему взаимосвязи обряда и фольклора в статье *«Маньчжурское сказание “Предание о Нишанской шаманке” в сопоставлении с обрядовым фольклором Сибири»* (1979). Это предание согласно А.В. Гребенщикову⁶, работавшему с ним, не только имеет корни в местной фольклорной традиции, но также напрямую связано с шаманистским комплексом обрядов. Эта особенность предания позволяет Е.С. Новик сопоставить его с нарративными фольклорными формами различных сибирских традиций и также со структурой камланий. Само предание представляет собой текст письменной культуры, в котором, однако, сохранилось подробное описание обрядового шаманского действия. Сравнение, с одной стороны, элементов структуры обрядовых

⁶ А.В. Гребенщиков (1880–1941) – маньчжуровед, доктор филологических наук, профессор Государственного дальневосточного университета (ГДУ). В 1907 г. защитил магистерскую диссертацию «Обозрение маньчжурского памятника шаманства на маньчжурском языке», посвященную, в частности, разбираемому в статье Е.С. Новик литературному памятнику. В последние годы жизни возглавлял секцию маньчжуроведов в Институте востоковедения Академии наук СССР.

практик, с другой – фольклорных текстов и с третьей – предания, которое является текстом письменной культуры с фольклорными корнями, показывает удивительные, практически детальные совпадения.

Исследованию той же проблемы посвящена статья «*Структура шаманских действий (к статье Д.К. Зеленина “Идеология сибирского шаманства”)*» (1979), где впервые появляется разработанная Е.С. Новик структура камланий, которая впоследствии станет важной частью в основной работе исследовательницы по взаимосвязи фольклора и обряда⁷. В этой статье Е.С. Новик вступает в диалог с Д.К. Зелениным и его работой «Идеология сибирского шаманства», в которой была предпринята попытка исследовать «теоретическое содержание шаманской религии» [Зеленин 1935, с. 709] и ее генезис. Зеленин пришел к выводу, что все шаманские практики, вне зависимости от своих функций, произошли от шаманского врачевания. Е.С. Новик же уточняет, что многие элементы шаманских обрядов совпадают с ритуальными вербальными формулами (к примеру, с благопожеланиями и заговорами) и с одноактными магическими действиями, которые могут совершать все члены коллектива. Кроме того, исследуя генезис шаманских практик, нельзя не учитывать единообразие их структуры, сохраняющееся независимо от их типа и прагматической цели. Типы камланий Е.С. Новик выделяет в связи с их сюжетной организацией: «Объектом камланий служила некая ценность, именуемая обычно “душой”, “силой” и т. д., перемещение которой возможно в обоих направлениях: к субъекту камлания (шаман добывает в мире духов ценность и доставляет ее в мир людей – тип I-A) и от субъекта камлания (шаман извлекает принадлежащие человеческому коллективу ценности – душу жертвенного животного, душу покойника и т. д. – и уносит ее в мир духов – тип I-B). Аналогичные операции совершаются и злым духом: попав в мир людей, он вселяется в тело больного, поселяется в стаде, в доме и т. д. (тип I-A) или извлекает душу из тела жертвы и уносит ее в мир духов (тип I-B). В этом случае действия шамана повторяют серии акций типа I: шаман отправляется в мир духов, добывает там похищенную душу и возвращает ее владельцу (тип II-A); шаман находит духа болезни в теле больного, извлекает его наружу и отправляет его в мир духов (тип II-B)» [Новик 2019, с. 44]. Именно путешествия шамана, целью которых является «перемещение» некой ценности, и отличают камлания от магических действий, доступных

⁷ Речь идет о монографии Е.С. Новик «Фольклор и обряд в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур» (М.: Наука, 1984), переизд.: [Новик 2004].

всем членам коллектива. Кроме того, их выраженная сюжетная организация предполагает устойчивую систему действующих лиц (или персонажей) – ее Е.С. Новик предлагает описать по модели А.Ж. Греймаса⁸ (податель – объект → получатель; помощник – субъект ↗ противник [Новик 2019, с. 44]). Согласно этой модели, в камлании будут принимать участие шесть групп персонажей: заказчик, искомая ценность, духи-хозяева, шаман, злой дух, духи-помощники шамана, а отношения между ними будут формироваться по трем основным «осям» («передача (отсоединение/присоединение) силы, сообщения и ценности» [Новик 2019, с. 45]). При этом действия по каждой из осей могут быть как позитивными, так и негативными, в связи с чем мы получаем всего четыре основных типа камланий⁹, элементы структуры которых могут иметь некую вариативность в зависимости от прагматической цели, репрезентации действий героя (шамана) и связи между действующими лицами камлания.

Монографическое исследование обряда и фольклора

Венцом исследования связи обряда и фольклора можно назвать монографию *«Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур»*, которая вышла впервые в 1984 г. и с исправлениями и дополнениями автора была переиздана в 2004 г.

В данной работе исследовательница делала попытку сопоставления системы обрядов народов Сибири с теми фольклорными нарративами, которые были частью именно обрядового комплекса.

Проанализировав множество разнообразных по целям камланий, Е.С. Новик пришла к выводу, что их внешняя вариативность имеет не просто региональную или индивидуальную специфику, а является принципом существования обрядового комплекса. Кроме того, камлания, различающиеся по цели, имеют тем не менее общую синтагматическую структуру. Эта структура, в свою очередь, оказывается сходной со структурой нарративов (шаманских легенд), разобранной по методу, предложенному В.Я. Проппом в «Морфологии сказки». «Сюжет» камлания строится вокруг некой ценности, которую шаману необходимо вернуть в мир духов или, наоборот, добыть там. В роли ценности, которую необходимо добыть, может выступать, например, удача

⁸ А.Ж. Греймас (1917–1992) – литовский и французский лингвист, фольклорист, один из основателей Парижской семиотической школы.

⁹ См. приведенную выше цитату и схему камланий [Новик 2019, с. 50].

в промысле или душа болеющего человека, тогда как ценностями, которые необходимо вернуть, будут, к примеру, духи болезни или души умерших.

Сами камлания Е.С. Новик делит на четыре типа¹⁰. При этом типы камланий группируются в два «класса» по принципу неравномерного распределения ценностей: «...Ценности, которые должны принадлежать человеческому коллективу, находятся в мире духов (типы I и ПА), и, наоборот, ценности, которые должны принадлежать миру духов, находятся в человеческом мире (типы I и ПБ)» [Новик 2004, с. 58].

Несмотря на прослеживаемые сходства камланий и шаманских легенд, Е.С. Новик отмечает невозможность утверждать их прямое родство¹¹, поскольку их различия оказываются не менее существенными. Во-первых, в нарративах сюжет построен вокруг испытаний героя, тогда как в обряде, как отмечалось выше, центром становится перераспределение ценностей. Во-вторых, в нарративах субъект и герой сливаются в одном персонаже, в обрядах же они всегда различаются. И, в-третьих, в камланиях все сюжетные блоки будут присутствовать только в том случае, если каждый из них имеет положительный результат (т. е. шаман в каждом «сюжетном повороте» имеет успех: ему удастся созвать духов, они помогают ему установить причину болезни и т. д.), иначе камлание прерывается. В нарративах же положительный результат должен иметь только последний сюжетный блок, остальные будут реализованы вне зависимости от результата.

Так, Е.С. Новик утверждает, что камлания произошли не из нарративов, а в связи с коммуникативной деятельностью, подтверждением чему может служить актантная структура камланий¹², а также их типы, выделенные исследовательницей (в структуре камланий типа II есть «нулевой ход», обозначающий нападение духов, а в камланиях типа I – недостача, что может говорить о различных коммуникативных тактиках духов по отношению к людям – авторитарной и отступательной [Новик 2004, с. 107]). При этом коммуникативная природа обряда, по результатам исследования Е.С. Новик, становится очевидна: обряд оказывается репликой, построенной с учетом ожидания партнера, и имеет цель спрово-

¹⁰ См. описание типов камланий, выделенных исследовательницей (IA, ПА, IB и ПБ), в предыдущем разделе данной статьи.

¹¹ Имеется в виду, что при всей кажущейся легкости вычленять структуру камлания из нарратива шаманской легенды не следует.

¹² Соответствующая выведенной А.Ж. Греймасом системе ролей, группирующихся по осям «податель-получатель», «противник-помощник», «субъект-объект» [Новик 2004, с. 104].

цировать его на выгодную для себя реакцию. При этом, исследуя структуру календарных обрядов, Е.С. Новик приходит к выводу, что они также строятся по модели «рефлексивного управления», но моделируют уже поведение внутри коллектива (а не реакцию «внешнего» адресата).

К интересному выводу исследовательница приходит, сопоставив результаты своей статьи о системе персонажей сказки с обрядовым материалом: «Если роли выводимы из прагматического аспекта высказывания, то основные персонологические характеристики духов тоже оказываются заданными теми позициями, которые занимают партнеры по отношению друг к другу» [Новик 2004, с. 220]. Таким образом, духи, представляющие собой «пучки семантических составляющих», могут быть описаны с помощью трех основных параметров: место обитания, цели и способы их достижения. Из коммуникативности, диалогичности взаимодействия с духами вытекает их восприятие в качестве «подателей», имеющих те ценности, которые необходимы человеку или коллективу: «Модель партнера строится в соответствии с собственными целями» [Новик 2004, с. 221]. Их поведенческие особенности, способы действовать строятся на основе роли, которую они выполняют в коммуникации (податель, помощник, противник).

В этой работе Е.С. Новик также классифицировала шаманские легенды, разделив их на три сюжетные группы:

«— легенды о шаманах-чудотворцах и о шаманах, насылающих порчу (прямое и обращенное преломление первого сюжетного блока камланий);

— легенды о состязании шаманов в силе, об их борьбе со злыми духами, об успешных или безуспешных попытках добыть в мире духов ценности для себя или для своего коллектива (прямое и обращенное преломление второго блока камланий);

— легенды о возможности или невозможности людей использовать достигнутый шаманом результат в своих целях (прямое и обращенное преломление третьего блока)» [Новик 2004, с. 267].

Говоря о фольклорных нарративах народов Сибири, имеющих установку на достоверность, исследовательница подчеркивает, что выявление их коммуникативной структуры может объяснить ряд специфических особенностей. Так, говоря о текстах, описывающих кару за нарушение какого-то запрета, Е.С. Новик отмечает, что их функция регулирования поведения напрямую связана со статусом сообщения, которое они, судя по всему, имеют. Целью таких сообщений является установление каких-то норм поведения, приемлемых для обеих сторон коммуникации. Использование несказочной прозы как «программы» для совершения обряда также объясняется диалогичностью нарративов — из текста

берется информация о том, как провести обряд таким образом, чтобы получить выгодный для себя ответ от его адресата. Кроме того, само произнесение текста (в рамках обряда) может расцениваться в качестве его трансляции партнеру по коммуникации.

«Сюжетные тексты и их осколки в виде императивных запретов, предписаний или поверий и составляют, в свою очередь, мир “представлений”, источником которых в таком случае следует признать не “мировоззрение” как таковое, а сферу коммуникации устного типа» [Новик 2004, с. 276].

Исследование проблемы жанра на сибирском материале

После выхода монографии Е.С. Новик несколько сместила фокус своих исследований с непосредственного взаимодействия обрядового комплекса и фольклорного повествования на другие, смежные проблемы.

Это смещение прослеживается в работе *«К типологии жанров сказочной прозы Сибири и Дальнего Востока»* (1986), целью которой становится уже не изучение структурных сходжений в обрядах и фольклорных текстах, а жанровая атрибуция этих текстов, в частности мифологической прозы.

Так, Е.С. Новик отмечает, что фольклорные жанры сибирских народов страдали от попыток исследователей встроить их в уже готовую, общепринятую жанровую систему, выстроенную при этом в основном на европейском материале. Такая система оказывается не вполне подходящей для сибирских традиций в связи с их спецификой. Исследовательница отмечала необходимость перестроить жанровую систему, опираясь при этом непосредственно на выделенные самой традицией жанры и учитывая особенности материала.

Говоря о типологии жанров, Е.С. Новик вслед за В.Н. Топоровым предлагает понимать ее как «внутреннее членение всего корпуса текстов конкретной устной традиции», причем набор признаков для этого членения может быть универсальным, но комбинация этих признаков будет различаться от жанра к жанру, от традиции к традиции и от одного временного периода к другому внутри одной традиции. Е.С. Новик делает попытку выделить общие для всего сибирского материала принципы членения жанрового пространства, сосредоточившись при этом только на одном разделе всего фольклорного разнообразия – на сказочной прозе¹³

¹³ Говоря о сибирском материале, важно иметь в виду нечеткую жанровую разграниченность в устных традициях.

(имеются в виду нарративы, воспринимаемые носителями традиции как достоверные). Важным для обозначения жанровых границ внутри этого раздела оказывается принадлежность нарратива к какому-то типу времени: «В мифах говорится о начальных временах первотворения, в преданиях действие отнесено к историческому (точнее – квазиисторическому) прошлому, а в быличках – к настоящему или недавно прошедшему времени» [Новик 2019, с. 55]. При этом названные жанровые обозначения, принятые в фольклористике, часто имеют индигенные соответствия в конкретных сибирских традициях. Исследовательница описывает и другие признаки, по которым можно определить жанровую принадлежность конкретного текста: время и место действия, масштаб героя и этиологии [Новик 2019, с. 57]. При этом для текстов сибирских традиций важным остается обозначение типа временного периода, типа героя и уровня локализации, в отсутствие которых у конкретного текста может изменяться жанровая принадлежность (например, без такой привязки текст теряет установку на достоверность и из мифа может превратиться в сказку). Другой особенностью сибирского материала оказывается разграничение текстов по степени сакральности и ритуальности. Так, адресация текста духам (или наоборот) будет иметь столь же важное значение для жанровой атрибуции, как и обозначенные выше признаки.

Исследования прагматики коммуникации

К проблеме структуры фольклорного повествования Е.С. Новик возвращается в статье «*Структура сказочного трюка*» (1993). Продолжая исследование по теме, начатой Е.М. Мелетинским на палеоазиатском материале в его монографии [Мелетинский 1979], Е.С. Новик обращается к трюковым сюжетам без привязки к конкретной традиции. Для анализа столь широкого материала она использует мотивный указатель Томпсона¹⁴. При этом исследование она базирует на результатах работы своего старшего коллеги, выявившего ряд основных предикатов, на которых основаны все трюки Ворона (мнимая угроза, мнимая приманка, коварный совет, подстрекательство, раздраживание, мнимая смерть, мнимое родство, мнимая слабость [Новик 2019, с. 68–69]), и показавшего необходимое для этого типа текстов наличие антагониста-соперника (оно буквально вшито в структуру с помощью предикатов глубинного семантического уровня: *добывание, отчуждение,*

¹⁴ Aarne A., Thompson S. The types of the folktale: a classification and bibliography. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1973.

похищение, предполагающих как героя-добытчика, так и антагониста-хранителя).

Поскольку предикаты, на которых строятся трюки, отличаются от «обычных сказочных функций» [Новик 2019, с. 69], актантная модель трюковых сюжетов также будет различаться с той, которую мы видим в нарративах других типов: «Один и тот же персонаж выполняет здесь сразу несколько ролей, то совмещая их, то меняя по ходу сюжета» [Новик 2019, с. 69]. Так, трюк часто предполагает совмещение трикстером роли реальной и мнимой – той, в которой его должен увидеть антагонист. Он может как маскировать собственную роль (притворяться ценным *объектом*, *дарителем* ценного объекта, *помощником* антагониста, *жертвой*, *могущественным* противником), так и трансформировать роль антагониста (антагонист становится его невольным *помощником* и спасителем, *дарителем*, *жертвой* собственной силы, мнимым *похитителем* ценности, которую до этого похитил сам трикстер, а также ценным *объектом* для трикстера) [Новик 2019, с. 74–77]. Кроме того, сюжетная организация строится по модели «трюк – контртрюк», предполагающей, что меняться ролями будут герой и антагонист. Именно эта «зеркальность» сюжета и является основой структурных различий трюковых нарративов и волшебной сказки. Структура волшебной сказки выглядит как цепочка однотипных элементов (предварительное, основное и идентификационное испытания героя), а сюжет героецентричен, тогда как в трюковых сюжетах будет два центра – герой и антагонист.

Е.С. Новик отмечает особенно важные для трюковых сюжетов моменты: 1) свои действия трикстер основывает на точке зрения антагониста: он учитывает не только его цели, но и его способы действия, конструируя таким образом выгодную для себя ответную реакцию; 2) он выстраивает свои действия как тактические ходы, имеющие цель изменить восприятие себя в глазах антагониста (либо преувеличить свое могущество или силу, либо преуменьшить свою опасность); 3) трикстер провоцирует антагониста на ответные действия (которые оказываются ему выгодны, поскольку он сам же их сконструировал) и использует его как средство достижения собственных целей.

Таким образом, трюковые сюжеты построены на модели межличностной коммуникации и предполагают диалогичность, представление двух точек зрения вместо одной: «Моделирование ответного поведения как глубинная структура трюка приводит к тому, что трикстер и антагонист оказываются связанными друг с другом отношениями реципрокности (взаимности), причем инвертированной: успех одного из них есть одновременно поражение другого» [Новик 2019, с. 82].

Тему диалогичности Е.С. Новик продолжает в программной статье «*Архаические верования в свете межличностной коммуникации*» (1994), в которой ставит вопрос о происхождении ранних форм религии. Исходной точкой исследования сама Е.С. Новик называет работу С.А. Токарева [Токарев 1964], где он выделяет универсалии, присущие всем формам религий. Такими универсалиями, по его мнению, являются фетишизм, анимизм и магия [Новик 2019, с. 85].

Е.С. Новик описывает трансформацию исследовательского восприятия архаических религий, подробно останавливаясь на концепциях Леви-Брюля и Леви-Стросса и отмечая сходство «коллективных представлений» с языком, которое подробно рассматривалось уже в рамках структурно-семиотического подхода¹⁵.

Исследовательница отмечает, что особенностью «первобытного» мировоззрения является не наделение окружающих человека предметов антропоморфными чертами и качествами, как считали первые исследователи магических практик, а скорее восприятие их как живых и действующих агентов коммуникации.

Рассматривая далее типы коммуникации, их каналы и средства кодирования, Е.С. Новик останавливается на межличностном типе и отмечает, что для него контекст имеет особую значимость. Она говорит о жестах, предметах и посторонних звуках как о части коммуникации – они становятся таковыми, если участники вплетают их в свои акты общения. Кроме того, важной частью коммуникации является ее восприятие участниками: «В ситуации непосредственного, прямого общения “сообщением” может оказаться даже то, что отправитель не собирался сообщать, но что получатель расценивает как “имеющее значение”, понимает, толкует и на что он соответствующим образом реагирует. Эти реакции – будь то изменение поведения, сигнал со стороны получателя или его ответное сообщение – в условиях двусторонней коммуникации в свою очередь представляют собой именно ответные действия. В результате текст приобретает характер “реплик”, которыми обмениваются партнеры, причем каждая из них оказывается одновременно и ответной, и провоцирующей на ответ» [Новик 2019, с. 95]. Таким образом, чтобы лучше понимать реплики друг друга, а также иметь возможность провоцировать (или даже конструировать) выгодный себе ответ, каждый из партнеров по коммуникации ставит себя на место другого [Новик 2019, с. 96]. Выходит, что высказывание совмещает в себе три плана информации, которые при этом кодируются разными

¹⁵ Этим, в частности, занимались Вяч.Вс. Иванов и В.Н. Топоров [Иванов, Топоров 1974], А.К. Байбурин [Байбурин 1981].

способами: когнитивный (о предмете), модальный (об интенциях адресанта) и прагматический (провоцирует на ответ). Это положение Е.С. Новик иллюстрирует разнообразными примерами из сибирских традиций, показывая, что названные особенности межличностного типа коммуникации распространяются также на взаимодействие с «воображаемым» адресатом: к примеру, охотник будет выстраивать собственные действия, учитывая поведение объекта своей охоты как его «реплики».

С этой точки зрения можно рассматривать и «архаические верования»: адресант, руководствуясь своим пониманием тех правил, по которым существует и осуществляет коммуникацию адресат, формулирует свое высказывание таким образом, чтобы спровоцировать его на выгодный для себя ответ. В соответствии с этим положением Е.С. Новик рассматривает и три религиозные универсалии по С.А. Токареву:

- *фетишизм*¹⁶, связанный, как представляется, с синкретизмом знаковых систем, превращающим материальные предметы в «чувственно-сверхчувственные» вещи-знаки постольку, поскольку эти предметы оказываются значимыми для воспринимаемого субъекта;
- *анимизм* как следствие диалогической реакции, которая, по очень точному выражению М.М. Бахтина, «персонифицирует всякое высказывание, на которое реагирует»;
- *магию* и жертвоприношение как формы целенаправленного коммуникативного воздействия, призванного спровоцировать партнера на выгодную для отправителя ответную реакцию;
- избранничество и одержимость как формы «принятия роли» партнера;
- шаманство как модель двустороннего общения [Новик 2019, с. 105].

Те предметы и действия, которые оказывались «жестами» в рамках межличностного общения (т. е. выступали показателями намерений коммуникантов), сохраняли за собой знаковый статус и возможность его актуализации в другом акте общения или в ситуации, которая понимается как таковая. Следовательно, в «первобытном мышлении» ряд событий и предметов может быть воспринят в качестве знаков, входящих в определенное высказывание «потустороннего» партнера по коммуникации. Такими знаками обычно признавались какие-то необычные, выбивающиеся из нормы предметы и явления.

¹⁶ Курсив здесь и далее мой. – М. Б.

Е.С. Новик отмечает, что семиотическая интерпретация предметов могла привести к появлению фетишизма¹⁷: предметы не только осознавались частью высказывания, они наделялись способностью «говорить» и действовать самостоятельно (и в таком случае уже с самими предметами человек вступал в двусторонние реципрокные отношения).

Исследовательница приходит к выводу, что магическая акция является специально закодированным высказыванием, которое провоцирует выгодную для адресанта реакцию его партнера по коммуникации. Кроме того, Е.С. Новик говорит о существовании еще одного вида взаимодействия, которое используется для провоцирования партнера на выгодный отправителю ответ, – жертвоприношения. Как уже отмечалось, для того чтобы получить выгодную для себя ответную реакцию, необходимо принять точку зрения получателя сообщения. Примером такого подхода может служить распространенная у многих народов уверенность, что нужно дарить духам то, чего у них нет, – это могут быть как предметы культуры (специфическая, обработанная пища, сшитая одежда и проч.), так и простые, природные вещества (например, питьевая вода для обитающего в соленой воде морского зверя) и существа. Так, по сути являясь адресованными репликами, и жертвоприношение, и магический акт кодируются комбинацией вербального, предметного и акционального кодов. «Общая стратегия этих реплик призвана обеспечить достижение собственной цели путем передачи партнеру такой программы, которая побуждает его на ответную реакцию. Но тактики здесь различны: в магии программа эта строится как выгодная для отправителя, а в жертвоприношении – как выгодная для получателя» [Новик 2019, с. 139].

Наиболее наглядно коммуникативность архаических верований, по мнению Е.С. Новик, демонстрируют шаманы и одержимые – это специалисты, главной функцией которых является взаимодействие с партнером по коммуникации (в данном случае с миром духов). Особенностью шаманов будет при этом их способность воспринимать и передавать сообщения обеих сторон коммуникации: и от духов к людям, и от людей к духам.

Так, в устных культурах фокус смещен с разделения средств кодирования высказывания (сообщение может быть послано как с помощью вербального, акционального или предметного кода, так и комбинацией нескольких или всех одновременно) на его воздействие, на провокацию ответной реплики: «В устных культурах

¹⁷ Фетишизм, по определению С.А. Токарева, это «религиозное почитание неодушевленных материальных предметов, которым приписываются сверхъестественные свойства» [Токарев 1990, с. 33–34].

преодоление пространственно-временных разрывов происходит по модели межличностной коммуникации и потому любая, в том числе и не знаковая, реальность воспринимается как реплика, несущая ожидания своего отправителя» [Новик 2019, с. 147].

В статье «*Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций)*» (1995) Е.С. Новик обращается к проблеме единства обряда и фольклора – она исследует существование фольклорного текста внутри обряда.

По данным исследовательницы, для того чтобы проведенный обряд имел успех, необходимо было сначала сконструировать коммуникативную ситуацию, чему служил выбор места проведения ритуала (вблизи места обитания духов-адресатов), его пространственная организация (подготовка к ритуалу необходимых элементов), а также предметный и акциональный планы самого обряда. Вербальный же компонент имел дополнительную функцию – непосредственное обращение к духам.

Словесные формулы в различных промысловых обрядах имеют в целом единую структуру, построенную вокруг реципрокности и состоящую из следующих элементов: «1) Обращение к духу или животному, которым адресован обряд; 2) приглашение его к трапезе и /или словесное перечисление приносимого в жертву; 3) изложение просьбы; 4) факультативные формулы и диалоги, констатирующие получение просимого и /или обещания в благодарность за содействие в промысле оказать новые услуги, принести новые подарки и т. д.» [Новик 2019, с. 155].

Важной частью формул являлось обращение, обозначавшее конкретного адресата. Оно могло включать как имя духа, так и пространное описание (если имя было табуировано), соответствующее имени: перечисление его родственников, описание его места обитания или внешнего вида и атрибутов. Е.С. Новик отмечает, что иносказательность в обозначении имени духа может предполагать не только его табуированность, но и возможную ориентацию на «потустороннего» слушателя, который, вероятно, не имеет представления о человеческом наименовании духа. Иносказательность, таким образом, преследует цель наиболее точно и понятно для «другой стороны» обозначить адресата дара или высказывания.

Помимо структуры вербальных формул, Е.С. Новик выделяет иерархию адресатов промысловых обрядов: 1) высочайший уровень духа – верховное божество; 2) духи-хозяева мест или стихий; 3) духи предков и духи очага (покровители дома), к которым тоже обращались за помощью в промысле; 4) охотничьи амулеты, обращения к которым также включали словесные формулы; 5) сами животные-объекты охоты, к которым могли обращаться в рамках

комплекса промысловой обрядности (причем обращения могли адресоваться не только к животным как к виду, но также и к конкретным особям).

Обозначив адресатов обрядовых практик, исследовательница обращает свой взгляд на адресантов. Здесь также прослеживается некая иерархия, следующая от социально значимых обрядов до тех из них, что важны исключительно для конкретного охотника. Так, адресантом мог быть как весь коллектив, так и только мужская часть коллектива, либо члены семьи или нескольких семей, группа охотников (артель) либо один охотник.

Особо важным для выделения словесных формул обрядовых практик из обычного потока речи является способ их произнесения: их могли специально растягивать, произносить речитативом, пропевать, шептать, кричать, а также произносить мысленно, про себя. Кроме того, выделенность формулы могла обозначаться и поведением после ее произнесения: исполнитель мог прыгать, пятиться или хохотать, т. е. выполнять действия, ассоциировавшиеся с нормальным поведением духов.

Таким образом, оказывается, что промысловый обряд является средством «рефлексивного управления»: адресант так конструирует свое сообщение, что адресат вынужден действовать выгодным для адресанта образом. «При этом именно словесные формулы превращают обрядовое “дело” (будь то жертвоприношение, кормление, установка ловушки, подготовка снаряжения, магические манипуляции и т. д.) в текст, строящийся с учетом интересов обеих сторон. Достигается это тем, что словесная формула как бы “переводит” план выражения обряда (смысл для адресанта) в план содержания (план для адресата)» [Новик 2019, с. 174].

Е.С. Новик продолжает изучение обрядового комплекса народов Сибири в статье «*Прагматический аспект магических обрядов*» (1995). Чтобы понять магические представления народов Сибири без навязываемых (в частности, религиозоведческими исследованиями) внешних ограничений, исследовательница обращает внимание на прагматическую сторону обрядов.

Е.С. Новик отмечает, что магические обряды следует рассматривать с помощью теории речевых актов, в рамках которой они будут носить характер актов межличностной коммуникации. Такая коммуникация построена «на “прямых” (непосредственных, контактных), “аксиальных” (т. е. направленных точно известному, определенному адресату) и “двусторонних” (при которых партнеры меняются ролями сообщającego и принимающего сообщение) связях» [Новик 2019, с. 180]. Кроме того, каждая реплика в рамках обрядовой коммуникации будет провоцировать конкретный, сконструированный в собственных (отправителя) интересах ответ.

Важным для магического акта как сообщения является смещение означающего и означаемого, а также смещение акцента с семантического на прагматический аспект знаков.

Акциональная часть магического действия, во-первых, содержит обозначение адресата воздействия (например, использование ногтей или волос конкретного человека, его одежды, его следа) и, во-вторых, выражает намерение, которое должно быть передано адресату (и будет побуждать его на соответствующие действия). Вербальная часть магического акта состоит из тех же двух частей: 1) указание на адресата воздействия; 2) выражение намерения, передача «программы» действия. Особенно важным для магии оказывается именно понимание этой «программы» действий в традиции, которая предполагает *обязательную* ответную реакцию.

В 1996 г. Е.С. Новик защитила диссертацию на соискание степени доктора филологических наук. Диссертация в форме научного доклада содержала описание многолетних исследований Е.С. Новик и их результаты. К моменту защиты уже был опубликован ряд знаковых работ исследовательницы, в числе которых можно назвать ее монографию и статью «Архаические верования в свете межличностной коммуникации».

В докторской диссертации, озаглавленной «*Фольклор – обряд – верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры*», Е.С. Новик обозначила основные этапы своей научной деятельности (работа с системой персонажей волшебной сказки, исследование взаимодействия фольклора и обряда, комплексное изучение обрядовых традиций), а также использованную в исследованиях методологию и материал (семиотическое исследование обрядовых комплексов и текстов устной культуры, их структурно-типологический анализ, выявление прагматики и системы персонажей текстов устной культуры).

Е.С. Новик также отметила основные результаты своих исследований, к которым отнесла выявление общей для всех типов шаманских обрядов композиционной схемы и ее связи с нарративной структурой; определение глубинной семантики шаманских обрядовых комплексов и ее связи с внешними деталями обрядов; обозначение способа регулирования социального поведения, «вшитого» в обряды; выявление важных особенностей поэтики архаического фольклора и изоморфизма ритуалов разных типов и целевых назначений. Исследование прагматики фольклора народов Сибири привело исследовательницу к определению религиозных универсалий архаических культур. «Кроме того, прагматическая структура и коммуникативные функции во многом определяют строение и жанровую специфику фольклорных текстов, проясняют целый ряд особенностей их бытования и позволяют

истолковывать народные классификации жанров архаического фольклора» [Новик 1996].

После успешной защиты докторской диссертации по фольклористике Е.С. Новик обращается к вещной культуре коренных народов Севера. В статье «*“Вещь-знак” и “вещь-жест”: к семиотической интерпретации фетишей*» (1998) исследовательница рассматривает структуру взаимодействия с культовыми предметами.

Е.С. Новик отмечает, что вещи-фетиши похожи на языковые средства, которые передают модальности («типа глагольных наклонений или побудительных слов и форм, выражающих ожидание, желание, запрет, побуждение, просьбу или приказание – императив, вокатив, волюнтатив и др.» [Новик 2019, с. 204]) и отличаются от других вещей-знаков тем, что являются как бы «орудием», вещью-действием, перешедшим из семантического в прагматическое измерение коммуникации. Если посмотреть на феномен фетиша с точки зрения теории речевых актов, то сам факт взаимодействия с ним человека соотносится с его коммуникативным намерением, силу фетиша можно расценить как иллокуцию, а его воздействие – как перлокуцию. Поскольку фетиши могут нести как положительные, так и отрицательные намерения, их необходимо различать. Интерпретация посылы, который заложен в фетиш, происходит посредством выявления адресанта и, соответственно, его намерений.

Е.С. Новик предлагает не только взглянуть на фетиши с точки зрения прагматики, но и разграничить «вещи-знаки» и «вещи-жесты» – первые являются частью предметного кода определенного высказывания и наравне с другими кодами выражают его семантику, тогда как вторые представляют уже прагматику высказывания, демонстрируют намерения адресанта. В результате анализа материала исследовательница установила, что понимание фетишей лежит в области прагмасемантики: «Они (фетиши. – М. Б.) непосредственно соотнесены с конкретными жизненными ситуациями, локализованы во времени и пространстве, функционируют в контексте определенной деятельности, имеют определенную цель и, наконец, связаны с конкретными субъектами, моделирование которых в качестве подателей или получателей, адресантов или адресатов и создает феномен фетишей» [Новик 2019, с. 213].

Е.С. Новик продолжает рассматривать прагматику, но уже на материале вербальных текстов, в статье «*Магическая функция фольклорных нарративов в традиционной культуре народов Сибири: прагматическая структура и перлокутивный эффект повествовательного текста*» (1998).

Во время исполнения мифологических текстов (мифов, эпоса) в сибирских традициях особенно важным оказывается обозна-

чение адресованности сообщения (его отправителя и получателя). Сам мифологический текст в таком случае выражает намерение исполнителя или всего коллектива (адресанта сообщения), адресатом же оказываются не присутствующие члены коллектива, а духи, которые, как считается, также присутствуют во время обряда.

Намерение, о котором идет речь, обозначено в тексте имплицитно, а иллокуция выражена косвенно (само исполнение текста принимает вид демонстрации иллокутивной цели, которую преследует адресант): «По преданию, один знаменитый долганский сказитель во время эпидемии в течение трех лет защищал своих людей от болезни тем, что его олонхо “застилили глаза” духу болезни, и тот “не замечал живых людей”» [Новик 2019, с. 222].

Так, вместо привычной структуры магического акта «как..., так и...» здесь текст воздействует на адресата как ширма: сюжет развернутого нарратива «прячет» реальных людей за собой, выступая в качестве оберега. Е.С. Новик, вслед за психологами, называет такое «овеществление» слова «номинальным реализмом». Таким образом, означающее (слово) подменяет собой означаемое (происходящее) и вынуждает адресата реагировать на знак.

Исследование семиотики коммуникации

Статья «*Семиотические функции голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири*» (1999) преследует цель классифицировать представления о голосе в традициях коренных народов Сибири, обозначить семиотические функции и сопоставить с данными архайческого сибирского фольклора.

Поскольку сибирские фольклорные традиции относят к устным культурам, звуки в них оказываются более важны, чем в письменных: «Они расценивались не как “шум” (в информационном смысле), а как “голоса”, за каждым из которых стоит определенное лицо» [Новик 2019, с. 229]. В качестве примера семиотизации звуков Е.С. Новик приводит «язык огня» у эвенков. Считалось, что звуки огня – это язык, которым «разговаривает» огонь: проявляет свои чувства в связи с поведением людей и предупреждает их об опасности. Интерпретации звуков могли основываться на специфическом «словаре», как в случае с «языком огня», или на диалоговой модели «вопрос-ответ».

Интерпретации в устных культурах подвергались все возможные характеристики звука: сам звук, его акустические особенности и воздействие на окружающих или на предполагаемого адресата. При этом звук воспринимался не в отрыве от предмета, а вместе

с ним – как его неотъемлемая часть. Так, те объекты, которые «звучат», понимались как «живые», имеющие «душу».

Важными акустическими знаками были звукоподражания. Они могли использоваться для названия явлений или существ, для выманивания объектов охоты (т. е. в качестве средства провокации адресата на выгодный ответ; адресатом в таком случае оказывается тот, чей голос имитируют). При этом звуки использовались для обозначения как различных существ природы, так и людей. В этой связи можно вспомнить жанр личных песен, распространенный у многих народов Сибири. Он представляет собой индивидуальный стабильный музыкальный мотив и часто импровизированный текст, выражающий чувства и описывающий жизненные перипетии автора песни.

Так, в сибирских традициях голос оказывается неотъемлемой частью человека, той частью, которая выражает его «самость», индивидуальность, выделяет его среди других, обозначает его «душу». Личные песни или напевы встречались не только у людей, но и у местных духов (например, у мансийских пупыгов¹⁸ или родовых духов-покровителей), культовых животных (например, во время медвежьего праздника исполняется ряд песен от лица медведя – так называемых «медвежьих песен») и фольклорных персонажей.

В некоторых сибирских традициях голос оказывается не только обозначением человека, указанием на конкретного персонажа эпического сказания («напев или сама звучащая речь оказывается “голосом” персонажа» [Новик 2019, с. 249]), но и самостоятельным актором в фольклорных нарративах (например, «слово-повествователь» у самодийцев).

В статье *«Представления об индивидуе в традиционных культурах Сибири»* (2000) Е.С. Новик дистанцируется от привычного понимания личности в устных архаических традициях, которое заключается в ее неотделимости от коллектива. На основе предшествующих работ и большого объема географически разнообразных этнографических материалов исследовательница показывает неточность приписывания сибирским культурам таких понятий, как «душа», «двойник» или «множественность душ», которые

¹⁸ Пупыги – «в мансийской мифологии духи-хранители и духи предков (в отличие от злых духов куль)». См.: Хелимский Е.А. Пупыг // Мифы народов мира: Энциклопедия / гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 2008. С. 841. URL: https://archive.org/details/Myths_of_the_Peoples_of_the_World_Encyclopedia_Electronic_publication_Tokarev_and_others_2008/page/n839/mode/2up?view=theater (дата обращения 1 июля 2023).

используются в религиоведческих работах. Ключом к более точному пониманию концепта «самости» в сибирских культурах является их коммуникативность: именно самовосприятие «посредством» другого, глазами партнера по коммуникации реализуется в различных фольклорных текстах. Исследовательница сравнивает представления о личности в культурах народов Сибири с понятием «я-концепция» в социальной психологии, которое обозначает деятельность человека по отношению к самому себе, основанную на предполагаемых реакциях окружающих его людей. «Я-концепция» позволяет человеку одновременно выполнять различные социальные роли и сохранять собственную личностную идентичность.

Е.С. Новик возвращается к исследованию шаманских нарративов в статье *«Иноговoreние в песнопениях сибирских шаманов»* (2008). Иноговoreние в шаманских камланиях имеет функцию перевода посылаемого сообщения с человеческого языка на язык духов. Эта особенность отличает шаманские обряды от «домашних», которые могли совершать рядовые члены коллектива. Е.С. Новик на материале шаманских камланий выделяет общие места и формулы в текстах и сопоставляет их. Способами обозначения языка духов являются особенности «сонорного поведения», вербальные формулы и специфические импровизации (адаптирующие нарратив к конкретной жизненной ситуации, в связи с которой проводится обряд): «Сама фактура шаманского пения, сопровождаемого ударами в бубен и звоном металлических подвесок, различного рода имитации “голосов природы”, речитатив или ритмически организованная речь, асемантические слова и заумь представляют собой своего рода иноговoreние и осмысляются традицией как наиболее действенное и надежное средство, позволяющее установить контакт с духами, прямое общение с которыми запрещено или опасно» [Новик 2019, с. 269].

Специфическое для шаманского пения интонирование воспринимается как средство установления контакта с духами, и голос в таком случае оказывался как бы нитью, соединяющей миры (с чем связано появление в ряде традиций «вторящего», помощника шамана, который подхватывал окончание пропеваемой фразы и повторял ее, пока шаман начинал следующую). Для обозначения прямой речи духов часто использовались различные «нечеловеческие» звуки, такие как хрип, свист, вой и т. д. Маркировались также начало и окончание высказывания духов. Кроме того, важно отметить, что для созывания духов в начале камлания шаман часто использовал звукоподражания голосам различных животных и птиц, а появление конкретного духа, откликнувшегося на его зов, демонстрировалось, в числе других способов, личным напевом

этого духа. Речью же такого духа, которым оказывался одержим шаман, находящийся в трансе, могла выступать глоссолалия.

Возвращаясь к переводу сообщений духов, Е.С. Новик отмечает разные способы иноговорения, используемые шаманом: «Иноговорение может осуществляться в камланиях на разных уровнях текста – лексическом (слова и устойчивые словосочетания), синтаксическом (параллелизм строк как способ синтаксической организации тирады), сюжетном (риторические приемы, включение дополнительных аргументов и связанных с ними фабульных поворотов)» [Новик 2019, с. 278]. Исследовательница приводит множество примеров иноговорения из разных сибирских традиций и приходит к выводу, что именно они позволяют, меняя «оболочку» высказывания, сохранять ее глубинный смысл.

В статье «*Жанровое пространство фольклора айнов*» (2009) Е.С. Новик анализирует айнский фольклор, собранный Н.А. Невским¹⁹ на острове Хоккайдо в 1919–1922 гг. Исследовательница группирует весь жанровый комплекс в шесть групп, основывая свои наблюдения на данных Е.А. Невского и на описании выделенных самой традицией жанров. Анализ материалов позволяет отнести айнский фольклор к архаическому. Е.С. Новик отмечает, что по названиям жанров у айнов прослеживается противопоставление фольклорного и обычного языков: «противопоставление “обычных слов” (*яян’итак*) “словам напевным” (*сакороитак*) дополняется выделением в последних собственно “голоса” (*хау*), “слов” или “разговоров” (*итак*), прозаических или речитируемых рассказов (*увепекер*), песенного сказа (*юкар*)» [Новик 2019, с. 305]. Важной для айнской традиции является указание на адресантов практически во всех названных жанрах. Песни, «сказы» и «слова» оказываются репликами конкретных духов, предков или богов: «Традиционная пятислоговая строфа, повторы, параллелизмы и другие словесные формулы и тропы (т. е., по сути дела, своего рода “художественный код” айнского фольклора) оказываются не просто средством отделить фольклорный язык от общеречевого фона, но и следствием установки на передачу прямой речи персонажей актуальных верований, коммуникация с которыми обеспечивает существование не только собственно фольклорной традиции, но и всей системы традиционного жизнеобеспечения» [Новик 2019, с. 305]. Исследовательница заключает, что

¹⁹ Н.А. Невский (1892–1937) – языковед, японист, тангутовед, доктор филологических наук. Специалист по языкам Восточной Азии, занимался этнографией японских айнов. Преподавал в университетах Киото и Ленинграда, в последние годы жизни работал в Институте востоковедения Академии наук СССР и Государственном Эрмитаже.

такие особенности айнского фольклора, как адресованность текста и установка на точку зрения как бы «изнутри» (от героя конкретного произведения), характерны и для других архаических традиций и способны влиять на их жанровый состав, а также структуру и поэтику текстов.

Е.С. Новик обращается к фигуре исполнителя фольклора в статье *«Способы засвидетельствования и типы повествователя в архаическом фольклоре народов Сибири»* (2012). Исследовательница отмечает важную особенность нарративов в архаических традициях – почти у всех есть установка на достоверность. Отсюда появляется частый элемент в сибирских текстах – обозначение его авторства или «принадлежности», которое может быть как встроено в нарратив, так и предварять его. Другим способом обозначить достоверность становится отсылка к очевидцам описываемых в нарративе событий или указание на тех, от кого текст был услышан. Для обозначения достоверности рассказа в фольклоре народов Сибири существуют также специальные персонажи (духи, нашептывающие нарратив исполнителю, и сам нарратив, существующий и действующий в качестве самостоятельного персонажа внутри текста).

Еще одним способом обозначить достоверность является «передача» функции повествования герою рассказа (исполнение от первого лица встречается, к примеру, в эпических песнях ненцев²⁰). В некоторых традициях (в частности, в ненецкой) можно заметить последовательное отстранение фигуры исполнителя от нарратива, благодаря которому устанавливается его достоверность. Но есть и обратное ненецкой традиции движение, предполагающее, наоборот, включение исполнителя внутрь рассказа, которое наблюдается в тюркоязычных традициях Сибири (исполнитель эмоционально комментирует ход повествования, в связи с чем он сближается с нарративом; кроме того, сказитель «видит» то, о чем рассказывает, в реальном времени).

Таким образом, Е.С. Новик на сибирском материале показывает стремление к обозначению степени достоверности в архаических традициях, которое принимает формы ссылок на источник информации, отсылок к очевидцам и внедрение исполнителя в пространство нарратива.

В статье *«Этика фольклорного исполнительства: цензура и автоцензура в архаических традициях Сибири»* (2013) Е.С. Новик

²⁰ Интересным следствием прикрепленности нарратива к точке зрения персонажа оказываются некоторые особенности варьирования в ненецкой традиции: варианты создаются в связи со сменой точки зрения, т. е. героя-повествователя [Новик 2019, с. 315].

обращается к одному из основополагающих для фольклористики явлений – к феномену сказительства. Так, на сибирском материале исследовательница показывает, что система правил, к которым сводится «цензура коллектива», в своем основании имеет диалогическую природу коммуникации: «Смысл этих правил заключается в ориентации исполнителя на “значимых других”, в “учитывании” партнеров по общению, в диалогической реакции на их требования, т. е. по сути дела – в автоцензуре» [Новик 2019, с. 331]. Е.С. Новик подробно разбирает систему требований к тексту, исполнителю и аудитории и приходит к следующим выводам: этика исполнителя включает бережное отношение к эпической традиции и к благополучию героя нарратива во время исполнения; слушатели должны быть активны на протяжении всего времени исполнения; сказитель и герой нарратива существуют в рамках диалогических отношений реципрокного характера.

Прикладные проекты

Е.С. Новик представляла результаты своих исследований, посвященных сибирскому шаманизму, не только в текстовой форме, – она также занималась этнографическим кино. Совместно с латышским кинодокументалистом Андрисом Слапиньшем и этномузыкологом Эдуардом Алексеевым они создали этнографический фильм «Времена сновидений», в котором подробно рассмотрели шаманистские традиции Сибири на киноматериалах, собранных ими в экспедициях Фольклорной комиссии в 1980–1986 гг. Кроме того, Е.С. Новик была в числе тех, кто способствовал развитию в стране такого направления, как визуальная антропология: она стала одной из создательниц кинофестиваля визуальной антропологии, который проходил в эстонском городе Пярну, затем была многолетним членом жюри антропологических кинофестивалей в Салехарде и Москве, участвовала в научном семинаре Института наследия, посвященном визуальной антропологии.

Последним проектом Е.С. Новик был электронный архив мифологического фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, в котором планировалось представить фольклорные тексты, опубликованные в малодоступных для читателя изданиях (многие сборники фольклора коренных народов Севера выходят очень ограниченным тиражом и хранятся исключительно в региональных библиотеках), указать их жанровую принадлежность и дать информацию о записи («паспортные данные»: информация о собирателе, информанте, месте записи). Работа над архивом продолжается коллегами Е.С. Новик по Центру типологии и семиотики фольклора РГГУ.

Электронные публикации и переиздания работ

На данный момент многие работы Е.С. Новик доступны в интернете (например, на фольклорном портале официального сайта СПбГУ выложена «Хрестоматия по фольклористике» – набор основных работ, среди которых можно найти две статьи Е.С. Новик). Особенно в этом ряду следует отметить сайт Центра типологии и семиотики фольклора²¹, где собрана наиболее обширная в интернете подборка работ исследовательницы, а также выложена и ее докторская диссертация. В 2004 г. в издательстве «Восточная литература» в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока» была переиздана монография «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур» [Новик 2004]. Второе издание монографии вышло спустя двадцать лет после первой публикации и было дополнено авторской статьей «Принцип реципрокности и формы его проявления в архаической культуре».

В 2019 г., уже после кончины Е.С. Новик, вышел сборник ее работ «Миф и ритуал народов Сибири: избранные статьи» [Новик 2019], составленный ее учениками. В сборник вошли статьи, посвященные различным проблемам фольклора народов Сибири, а также полный список научных трудов исследовательницы и материалы к незаконченной статье о медведе в мифологии народов Сибири. Все работы даны в хронологическом порядке (сборник открывает одна из первых статей Е.С. Новик, посвященных фольклору сибирских народов, впервые опубликованная еще в 1978 г., и завершает статья, вышедшая за год до смерти автора), что позволяет читателям проследить путь научных исканий, нелинейный с точки зрения рассматриваемых проблем и концепций, но последовательный и всеобъемлющий. Основное содержание сборника предваряет вводная статья, написанная С.Ю. Неклюдовым, коллегой Е.С. Новик, и ее ученицей О.Б. Христофоровой. В статье дается подробное описание научного пути, основных работ и направлений исследований Е.С. Новик, а также резюмируется ее общий вклад в науку.

Результатом совместной работы участников семинара Е.М. Мелетинского стали две коллективные монографии. Одна из них, уже упомянутая «Структура волшебной сказки», была своеобразным продолжением «Морфологии волшебной сказки» В.Я. Проппа. В 2023 г. в издательстве РГГУ вышло ее дополненное

²¹ Работы Е.С. Новик можно найти как на новой (<https://ctsf.ru/person/elena-sergeevna-novik>), так и на старой (<https://www.ruthenia.ru/folklore/novik1.htm>) версии сайта.

переиздание [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2023]. Переработкой монографии занимался С.Ю. Неклюдов, старавшийся приблизить новое издание к тому ее варианту, который планировалась всеми авторами изначально.

В основу второй монографии легла работа уже не в рамках домашнего семинара Е.М. Мелетинского, а по крупному проекту ИМЛИ РАН, посвященному исторической поэтике. Концептуальной основой работы стало разделение поэтики на три обобщающих типа: архаический, традиционалистский и индивидуально-творческий²² [Историческая поэтика 1994, с. 4]. Поэтикой архаических традиций занимались Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов и Е.С. Новик [Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994]. После выхода этой работы Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов и Е.С. Новик продолжили исследования по этой теме. Монография «Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике» вышла в 2010 г. и стала доработанной версией этого проекта. Недавно монография была переиздана [Мелетинский, Неклюдов, Новик 2021].

Память

В РГГУ с 2015 г. регулярно проводятся международные Чтения памяти Е.С. Новик – междисциплинарная конференция, на которой раз в два года встречаются фольклористы, антропологи, этномузыкологи, культурологи и религиоведы. В 2023 г. была проведена пятая, юбилейная, конференция, собравшая очно и онлайн коллег, друзей и учеников Е.С. Новик из разных уголков страны и мира.

В 2021 г. в честь 80-летия со дня рождения Е.С. Новик вышел посвященный ее памяти номер журнала «Фольклор: структура, типология, семиотика» [Фольклор 2021]. Большую часть выпуска заняли воспоминания коллег, друзей и учеников исследовательницы, проиллюстрированные ее фотографиями разных лет.

²² Традиционалистский тип рассматривал большой коллектив авторов в отдельных статьях. М.Л. Гаспаров посвятил свою статью поэзии и прозе древности. П.А. Гринцер рассмотрел проблему стиля. А.Б. Куделин исследовал проблему авторства в рамках традиционалистской поэтики. Б.Л. Рифтин изучал понимание жанра на материале китайской средневековой литературы. М.Л. Андреев рассмотрел переход от стиля к жанру в литературе итальянского Возрождения. А.В. Михайлов посвятил статью поэтике эпохи барокко. За индивидуально-творческий тип отвечали О.Б. Вайнштейн, описавшая стиль в эпоху романтизма, и Ю.В. Манн, рассмотревший включение автора в повествование.

В опубликованных в номере выдержках интервью, взятых у нее учениками, устами самой Е.С. Новик рассказана история ее жизни: о филфаке МГУ, на котором она училась, о первых поездках на Летние школы в Тарту и впечатлении, которое произвел на нее Ю.М. Лотман, о работе в издательстве, о сибирских экспедициях, о защите докторской диссертации и, конечно, о любимом учителе и коллегах, ставших ее близкими друзьями.

У исследовательницы была обширная научная библиотека с изданиями по этнографии народов Сибири, фольклористике, мифологии и антропологии, теории коммуникации. Наследники Е.С. Новик передали библиотеку ее коллегам в Учебно-научный центр типологии и семиотики фольклора в РГГУ, где исследовательница работала последние десять лет жизни.

Благодарности

За помощь в подготовке обзора благодарю профессора Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ С.Ю. Неклюдова и профессора Центра социальной антропологии РГГУ О.Б. Христофорову.

Acknowledgements

For assistance in preparing the review, I thank Professor S.Yu. Nekluydov of the Center for Typology and Semiotics of Folklore at RSUH and Professor O.B. Khristoforova of the Center for Social Anthropology at RSUH.

Литература

- Байбурин 1981 – *Байбурин А.К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология: Сб. МАЭ. Т. 37 / отв. ред. Б.Н. Путилов. Л.: Наука, 1981. С. 215–226.
- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 544 с.
- Зеленин 1935 – *Зеленин Д.К.* Идеология сибирского шаманства // Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук. 1935. № 8. С. 709–743.
- Иванов, Топоров 1974 – *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. 342 с.
- Историческая поэтика 1994 – *Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания* / отв. ред. П.А. Гринцер. М.: Наследие, 1994. 509 с.
- Мелетинский 1979 – *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. М.: Наука, 1979. 229 с.

- Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания / отв. ред. П.А. Гринцер. М.: Наследие, 1994. С. 39–104.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001. 234 с.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик 2021 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. 2-е изд., стереотип. М.: РГГУ, 2021. 286 с.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2023 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2023. 239 с.
- Неклюдов, Христофорова 2015 – *Неклюдов С.Ю., Христофорова О.Б.* Памяти Елены Сергеевны Новик // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2015. № 7. С. 149–156.
- Новик 1973 – *Новик Е.С.* Камлания шамана как драматизированное описание вселенной // Сборник статей по вторичным моделирующим системам / отв. ред. Ю.М. Лотман. Тарту, 1973. С. 20–25.
- Новик 1975 – *Новик Е.С.* Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В.Я. Проппа (1895–1970) / редкол.: Д.А. Ольдерогге (пред.) и др. М.: Наука, 1975. С. 214–246.
- Новик 1996 – *Новик Е.С.* Фольклор – обряд – верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры: Дис. в форме научного доклада ... д-ра филол. наук / Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького. М., 1996. 55 с.
- Новик 2004 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература, 2004. 302 с.
- Новик 2019 – *Новик Е.С.* Миф и ритуал народов Сибири: избранные статьи / сост. С.С. Макаров; отв. ред. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2019. 451 с.
- Пропп 1946 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1946. 340 с.
- Токарев 1964 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964. 399 с.
- Токарев 1990 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 621 с.
- Фольклор 2021 – Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 2.

References

- Baiburin, A.K. (1981), "Semiotic status of things and mythology", in Putilov, B.N., ed., *Material'naya kul'tura i mifologiya. Sbornik MAE* [Material culture and mythology. Collection of MAE], vol. 37, Nauka, Leningrad, USSR, pp. 215–226.
- Bogatyrev, P.G. (1971), *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Questions of folk craft theory], Iskustvo, Moscow, USSR.
- Folklore: structure, typology, semiotics* (2021), vol. 4, no. 2.
- Grinzer, P.A., ed. (1994), *Istoricheskaya poetika. Literaturnye epokhi i tipy khudozhestvennogo soznaniya* [Historical poetics. Literary epochs and types of artistic consciousness], Nasledie, Moscow, Russia.
- Ivanov, Vyach.Vs. and Toporov, V.N. (1974), *Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostei* [Studies in the field of Slavic antiquities], Nauka, Moscow, USSR.
- Meletinsky, E.M. (1979), *Paleoaziatskii mifologicheskii epos: Tsikl vorona* [Paleoasian mythological epic. The Raven cycle], Nauka, Moscow, USSR.
- Meletinsky, E.M., Neklyudov, S.Yu. and Novik, E.S. (1994), "Status of the word and the concept of genre in folklore", in Grinzer, P.A., ed., *Istoricheskaya poetika: Literaturnye epokhi i tipy khudozhestvennogo soznaniya* [Historical poetics. Literary epochs and types of artistic consciousness], Naslediye, Moscow, Russia, pp. 39–104.
- Meletinsky, E.M., Neklyudov, S.Yu., Novik, E.S. and Segal D.M. (2001), *Struktura volshebnoi skazki* [The structure of a magic fairy tale], RGGU, Moscow, Russia.
- Meletinsky, E.M., Neklyudov, S.Yu. and Novik, E.S. (2021), *Istoricheskaya poetika fol'klora: ot arkhaiki k klassike* [Historical poetics of folklore. From archaic to classic], RGGU, Moscow, Russia.
- Meletinsky, E.M., Neklyudov, S.Yu., Novik, E.S. and Segal D.M. (2023), *Struktura volshebnoi skazki* [The structure of a magic tale], RGGU, Moscow, Russia.
- Neklyudov, S.Yu. and Khristoforova, O.B. (2015), "In memory of Elena Sergeevna Novik", *RSUH / RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 7, pp. 149–156.
- Novik, E.S. (1973), "Shaman's ritual as a dramatised description of the universe", in Lotman, Yu.M., ed., *Sbornik statei po vtorichnym modeliruyushchim sistemam* [Collected articles for the secondary modelling systems], Tartu, USSR, pp. 20–25.
- Novik, E.S. (1975), "The system of characters of the Russian magic fairy tale", in Olderogge, D.A. and al., eds., *Tipologicheskie issledovaniya po fol'kloru: Sbornik statei pamyati V.Ya. Proppa* [Typological studies of folklore. Collected articles in memory of V.Ya. Propp], Nauka, Moscow, USSR, pp. 214–246.

- Novik, E.S. (1996), *Fol'klor – obryad – verovaniya: opyt strukturno-semioticheskogo izucheniya tekstov ustnoi kul'tury* [Folklore – ritual – beliefs: the experience of structural-semiotic study of texts of oral culture], D. Sc. Thesis, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.
- Novik, E.S. (2004), *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt sopostavleniya struktur* [Rite and folklore in Siberian shamanism: an experiment of structure comparison], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Novik, E.S. (2019), *Mif i ritual narodov Sibiri: izbrannye stat'i* [Myth and ritual of the peoples of Siberia. Selected articles], RGGU, Moscow, Russia.
- Propp, V.Ya. (1946), *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical roots of the magic fairy tale], Leningrad State University, Leningrad, USSR.
- Tokarev, S.A. (1964), *Rannie formy religii i ikh razvitiye* [Early forms of religion and their development], Nauka, Moscow, USSR.
- Tokarev, S.A. (1990), *Rannie formy religii* [Early forms of religion], Politizdat, Moscow, USSR.
- Zelenin, D.K. (1935), “Ideology of Siberian shamanism”, *Izvestiya Akademii nauk USSR, Otdelenie obschestvennikh nauk*, no. 8, pp. 709–743.

Информация об авторе

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

ORCID ID: 0009-0004-7184-6422

Information about the author

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

ORCID ID: 0009-0004-7184-6422

УДК 398(470):82

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-128-136

Исследования по крымскому фольклору:
работы А.М. Жердевой
Рецензия на книгу:
Сказки, легенды и анекдоты,
собранные В. Радловым в ходе крымской экспедиции
1886 г. / пер., вступ. ст., коммент. А.М. Жердевой.
Симферополь: Н. Орианда, 2021. 383 с.

Татьяна А. Аникеева

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
tatiana.anikeeva@gmail.com*

Дата поступления статьи: 15 февраля 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 12 марта 2024 г.

Дата публикации: 27 сентября 2024 г.

Для цитирования: Аникеева Т.А. Исследования по крымскому фольклору: работы А.М. Жердевой. [Рец.]: Сказки, легенды и анекдоты, собранные В. Радловым в ходе крымской экспедиции 1886 г. / пер., вступ. ст., коммент. А.М. Жердевой. Симферополь: Н. Орианда, 2021. 383 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 3. С. 128–136. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-128-136

Research on Crimean folklore:
works of Anastasia M. Zherdeva
Book Review:
Skazki, legendy i anekdoty, sobrannye V. Radlovym
v khode krymskoi ekspeditsii 1886 g.
[Fairy tales, legends and anecdotes collected by V. Radlov
during the Crimean expedition of 1886] / transl.,
introductory article, comment. by A.M. Zherdeva.
Simferopol': N. Orianda, 2021. 383 p.

Tatiana A. Anikeeva

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, tatiana.anikeeva@gmail.com*

© Аникеева Т.А., 2024

Received: February 15, 2024

Approved after reviewing: March 12, 2024

Date of publication: September 27, 2024

For citation: Anikeeva, T.A. (2024), "Research on Crimean folklore: works of Anastasia M. Zherdeva. [Book review]: Skazki, legendy i anekdoty, sobrannye V. Radlovym v khode krymskoi ekspeditsii 1886 g. [Fairy tales, legends and anecdotes collected by V. Radlov during the Crimean expedition of 1886] / transl., introductory article, comment. by A.M. Zherdeva. Simferopol': N. Orianda, 2021. 383 p.", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 3, pp. 128–136, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-128-136

В настоящее время существует сравнительно немного трудов, связанных непосредственно с историей литературы и языка народов, традиционно проживающих в Крыму. В современной российской научной литературе мало работ, посвященных целиком истории, культуре того или иного региона/города Крыма (если речь не идет об археологии); как правило, они рассматриваются в контексте исследования более общих проблем, а особое внимание привлекают немногочисленные исследования, посвященные отдельным областям или городам Крыма. Вопросы, связанные с крымско-татарской филологией, часто освещаются в составе общих работ по филологии и языкознанию тюркских языков или же работ по истории народов Крыма.

Одним из важных периодов в развитии отечественной тюркологии является дореволюционный период, когда происходило зарождение и становление академического востоковедения и его институтов. К началу XX в. было издано довольно много разнообразных учебных пособий по крымско-татарскому языку, разговорников, грамматик¹; Симферополь, наряду с Тифлисом и Баку, являлся научным центром изучения тюркских языков на Кавказе и в Крыму. Однако при этом изучение фольклора и литературных памятников тюркоязычных народов Крыма нельзя назвать систематизированным.

¹ Можно упомянуть, к примеру, деятельность А.С. Боданинского (1810–1874?), преподавателя русского и татарского языков, который был автором-составителем русско-татарского букваря, состоящего из двух частей (азбука и разговорник и грамматический очерк); Османа Заатова, преподавателя Симферопольской русско-татарской министерской школы в 1900-е гг. и автора «Полного русско-татарского словаря крымско-татарского наречия» и учебника крымско-татарского языка, составленного для русского населения; Миная Медичи и многих других. Подробнее см.: [Аникеева 2015а; Аникеева 2015б].

Фольклор тюркских народов Крыма (крымских татар и карачаевцев) второй половины XIX в. запечатлен в собранных В.В. Радловым «Образцах народной литературы тюркских племен». «Образцы...» – фундаментальный многотомный труд академика В.В. Радлова в 10 частях (томах)², фольклорно-этнографический материал для которого был собран в результате нескольких экспедиций и поездок по Алтаю (1860), Семиречью (1868–1869), Хакасии (1863), Крыму (1886). В том, посвященный Крыму, вошли тексты, полученные из Бахчисарая, Гёзлева (Евпатории), южнобережного (Мисхор) и степного Крыма (Карасубазара, Бююк Ходжалар и др.), Северного Крыма (включая короткие сказания об Идиге или Едигее и примыкающие к этому циклу сказания о Чора-Батыре, Ураке (Урак-Мамай мирза) в стихотворной и прозаической форме³).

Эти тексты опубликованы, соответственно, в седьмом томе «Образцов...»: они были приведены в академической транскрипции на языке оригинала. В 2010 г. в Стамбуле выходит издание

² Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 1–10. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1866–1907.

³ Принято считать, что этот довольно поздний в хронологическом отношении эпос изначально появился в ногайской среде, в Золотой Орде, а потому впоследствии стал общим наследием для многих тюркоязычных народов, прежде всего тех, что входили в состав Джучиева улуса. В центре сказаний эпоса – история мурзы по имени Идигей (Эдиге, Едигей), а также его сподвижников и потомков. Хотя источником эпического цикла сказаний об Идигее является памятник средневековой словесности ногайцев, его бытование зафиксировано в разное время во множестве версий среди других тюркских народов – казахов, каракалпаков, кочевых узбеков, туркмен, башкир, у тюркских народов степного Крыма и Южной Сибири (сибирских татар и телеутов). По мнению исследователей, это является еще одним доказательством того факта, что сказание об Идигее сложилось в Ногайской орде: «Широкое географическое распространение сказания... – от Крыма и причерноморских степей до Сибири и Казахстана соответствует исторической рамке, в которой происходили движения ногайцев-кочевников, в особенности после распада ногайского улуса в XVI–XVII вв.» (см.: *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 727 с.). Кроме того, сказание об Идигее, в свою очередь, породило и другие эпические циклы, посвященные уже потомкам ордынского мурзы и также имеющие свою историческую основу, – например, сказание об Ураке и Мамае или же сказание о Чора (Шора)-батыре. В сказании «Урак и Мамай» идет речь о раздорах среди потомков Идиге в XVI в.

этого тома, подготовленное Т. Чулха, на турецком языке⁴. Однако за все прошедшие с издания седьмого тома «Образцов» годы эти тексты никогда не переводились на русский язык и, соответственно, не были доступны широкой публике, не владеющей тюркскими языками. Перевод и комментарии А.М. Жердевой, представленные в издании «Сказки, легенды и анекдоты, собранные В. Радловым в ходе крымской экспедиции 1886 года» (Симферополь, 2021)⁵, отчасти восполняют этот существенный пробел.

В этой книге также есть и предисловие, где довольно подробно и в то же время доступно для широкого круга читателей освещена история собирания и изучения фольклора тюркских народов Крыма в XIX в. и, что особенно важно, в XX в. (исследования, экспедиции, публикации крымско-татарского фольклора были прерваны на долгое время после депортации крымских татар в 1944 г.). Также издание снабжено очерком крымской сказки (сюжетов и персонажей), примечаниями, библиографией и глоссарием, которые тем не менее рассчитаны в большей степени на широкую публику. Едва ли комментарии к сказкам и дестанам можно назвать научными, зачастую из-за отсутствия необходимых отсылок и пояснений, ряда ошибок⁶, однако для читателя, мало знакомого с тюркским и турецким фольклором, они интересны и необходимы. Названия сел, местностей, откуда происходят собранные В.В. Радловым тексты, приводятся в оригинальном виде, однако, что немаловажно, А.М. Жердева приводит современные их названия, которые они получили в советское время (Карасубазар – г. Белогорск, Озенбаш – с. Счастливое и т. д.).

Надо отметить, что объектом внимания А.М. Жердевой и перевода на русский язык стал не весь том «Образцов...», содержащий

⁴ *Radloff W.W. Proben der Volkslitteratur der nördlichen türkischen Stämme. VII. Theil. Die Mundarten der Krym. Haz. T. Çulha. Istanbul, 2010 (Türk dilleri araştırmaları dizisi 57). 916 p.*

⁵ Сказки, легенды и анекдоты, собранные В. Радловым в ходе крымской экспедиции 1886 года / пер., вступ. ст. и коммент. А.М. Жердевой. Симферополь: Н. Орианда, 2021. 383 с.

⁶ Один из многих примеров примечаний: «Шах Исмаил – реальный исторический персонаж, персидский шах <...> “Шах Исмаил испил эликсир любви из рук Сорока...” – Сорок – персонаж в тюркских сказках, который не изучен в фольклористике...». Конечно, следовало бы прежде всего сказать, что Шах Исмаил – это шах Исмаил I Сефеви (1487–1524), знаменитый основатель династии Сефевидов, а персонаж, чье имя переведено как «Сорок», изучен в тюркологии, фольклористике и исламоведении более чем хорошо (см. культ сорока святых, чильтаны и т. д.).

довольно большой объем и разнообразие жанров устного фольклора тюркских народов Крыма (песни-*тюркю*, пословицы и поговорки, религиозные нарративы и др.), а только сказки – волшебные и бытовые, дестаны и анекдоты. Так, в Карасубазаре и в Кёенни Кият В.В. Радловым были записаны уже упомянутые фрагменты эпоса об Эдиге, Нурадиле и Чора-батыре – как в прозаической, так и в стихотворной форме, однако в сборник они не вошли. В то же время исследование и перевод подобных эпических текстов представляется нам совершенно отдельной большой работой, которая все еще ждет своего исследователя.

Отобранные же сказки и дестаны крымских татар и караимов переведены А.М. Жердевой тщательно и бережно, со стремлением сохранить весь «колорит» тюркского крымского фольклорного наследия. Так, например, в предисловии переводчик отмечает, что, дабы избежать «опасности русифицировать крымскотатарскую сказку, в нашем сборнике используются слова “падишах”, а не “царь”, “дэв”, а не “великан”, “аждаха”, а не “дракон”».

В сборник вошли также и караимские дестаны («Дахыр и Зёхре», «Ашик Гариб и Шах Сине», «Шах Исмаил и Гюлизар»), чье происхождение в тюркском фольклоре в целом обычно связывают с арабо-персидской литературной традицией. Одной из особенностей дестанов является смесь прозаического и поэтического текста; в стихотворной форме обычно передавались диалоги героев дестана. К сожалению, автор перевода не взялся переводить поэтические вставки, оставив «только те, которые имеют сюжетообразующее значение». Кроме того, в предисловии почти не упоминается тот факт, что нарративы о Тахире и Зухре, о Шах Сине и Ашике Гарибе крайне широко распространены в тюркском мире, и, таким образом, повествовательная фольклорная традиция Крыма вписана в этот общий контекст. Также автор перевода, видимо, исходя из развития сюжета дестанов (это, как правило, история о трагической любви певца-*ашуга*), называет их образцами «крымскотатарского *романтического* эпоса». На наш взгляд, это не вполне верное обозначение (точнее, применимое к ним лишь в утилитарном, бытовом смысле): ведь романтизм в литературоведении обозначает совершенно иные явления; более точным представляется определение «романический»⁷.

⁷ Здесь можно основываться и на положении Е.М. Мелетинского о необходимости опыта сопоставления пред- и околороманных полужанров фольклорных форм, каковыми являются прозаопоэтические дестаны, о которых идет речь в сборнике В. Радлова, турецкие городские повести, арабские героические жизнеописания, малайские приключенческие повести, китайская повесть *пинхуа*: «Весьма красноречивые результаты

Автор перевода делает доступным и для фольклористов, филологов и всех интересующихся историей Крыма и историей российской тюркологии довольно большой объем материала, и это прежде всего не только собрание сказок, но и часть наследия В.В. Радлова, прежде не публиковавшаяся на русском языке.

К данной работе тематически примыкает еще один труд, подготовленный А.М. Жердевой ранее, – «Крымские легенды как часть мировой культуры» (Симферополь, 2017)⁸. Это исследование, посвященное теоретическому обзору понятия «легенда» и крымским легендам как таковым. Первые две части книги (часть 1: «Легенда как понятие культуры», и часть 2: «Легенды в различных культурах») рассматривают легенду как явление мировой культуры, подходы к изучению этого явления и, наконец, легенду как жанр фольклора.

Подробный обзор изучения крымских легенд и их собирания содержится в третьей части книги. Приводится также и классификация легенд (по сакральным объектам / объектам культурной сакрализации: вода, скалы и т. д.). Отдельная часть книги посвящена послевоенному и советскому времени: здесь рассмотрены крымские легенды, которые подверглись определенной редакции советскими издателями, и легенды, сконструированные непосредственно советской культурой («Красные цветы», «Партизанская речка», «Город славы народной», написанные М.Г. Кустовой, и др.).

дает опыт сопоставления западного... романа с *ближне- и средневосточным романическим эпосом...* (выделено мной. – Т. А.) а также сопоставление различных пред- и околороманных полуфольклорных форм типа европейских народных книг, арабских романизованных героических жизнеописаний (*сират*), дастанного эпоса Средней Азии, малайских приключенческих повестей» (см.: Мелетинский Е.М. Проблемы сравнительного изучения средневековой литературы // Избранные статьи. Воспоминания. М.: РГГУ, 1998. С. 414). «Романические» дестаны опираются не столько на ранее бытовавший устный фольклор, сколько на книжные источники и на литературную средневековую персидскую или арабскую традицию (в качестве примера можно привести бытовавшие в Турции, Средней Азии и на Южном Кавказе дестаны и повести «Лейла и Меджнун», «Ферхад и Ширин». Эти сюжеты пришли в турецкий фольклор из произведений Низами Гянджеви, Амира Хосрова Дихлави, Абдеррахмана Джами), хотя многие тюркские романические дестаны (например, «Ашык Эмрах и Сельви», «Тахир и Зухра») выделяются ярким местным колоритом и не имеют первичного источника в виде литературного произведения.

⁸ Жердева А.М. Крымские легенды как часть мировой культуры. Симферополь: Таврида, 2017. 247 с.

Насколько нам известно, предметом научного исследования в подобном разрезе эти легенды выступают впервые. Автор приходит к выводу, что, будучи формально лишёнными, очищенными от религиозной и национальной тематики, легенды в поздней обработке «сохранили свою аксиологическую функцию», а в свою очередь искусственно созданные советскими писателями легенды также функционируют в соответствии с законами фольклорного жанра, в них «благополучно оживают и функционируют древнейшие мифологемы, распространенные у многих народов мира, которые теперь служат для сакрализации новых ценностей».

Четвертый раздел книги («В поисках Золотой колыбели») посвящен легенде о Золотой колыбели, широко распространенной и бытовавшей в Крыму у разных этнических групп (армян, каримов, крымских татар) и также пережившей в советское время некоторую трансформацию. Автор прослеживает взаимосвязь этого сюжета с турецкой версией легенды и в то же время помещает ее в самый широкий культурный контекст легенд о колыбели у разных народов мира и связанных с ними мифологем.

Тем не менее издание ориентировано прежде всего на широкую публику и, строго говоря, не является сугубо научным изданием. С этим связаны и определенный стиль изложения, очевидно продиктованный стремлением автора сделать материал более доступным («Одна легенда имеет такое же, как и в Крыму, название “Золотая колыбель” (*Altın beşik*). Она похожа на сиквел к крымским текстам»), и непроработанность некоторых аспектов. Так, говоря о функции легенд, в которых сакральным местом выступают могилы и памятники, автор связывает объяснение святости места «благодаря свершившемуся там чуду» и подчеркивает большое количество устных легенд о могилах святых в Крыму (как мусульманских, так и христианских). Вместе с тем игнорируется тот факт, что почитание *азизов* – могил мусульманских святых (к которым, по некоторым сведениям, совершали нередко паломничество и христиане, и иудеи), а также расположенных рядом *текие* (дервишеских обителей) является укоренившейся, известной и крайне устойчивой традицией, связанной с исламизацией Крыма⁹, и, соответственно, бытование разного рода легенд, некогда связанных с местами почитания мусульманских святых, может быть рассмотрено именно сквозь призму истории ислама в советское время и его взаимодействия с институтами власти.

⁹ См. также: Кейбуллаев III. Крым // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова. Т. 1. М.: Восточная литература, 2004. С. 216–219.

Несмотря на то что издание является популярным, оно снабжено научно-справочным аппаратом: картами сакральных мест Крыма (местности, ущелья, овраги, горы, водные объекты и т. д.), библиографией и, что немаловажно, – хронологическим и алфавитным указателями сборников, подробнейшим указателем текстов крымских легенд, о которых идет речь в исследовании; в то же время к этой книге хотелось бы видеть также что-то вроде приложения, где были бы приведены эти тексты по разным изданиям.

Отдельно необходимо упомянуть, что книга проиллюстрирована старыми крымскими открытками разного времени из филокартической коллекции М. Кизилова, на которых изображена часть тех мест, о которых идет речь в легендах. В то же время если открытка с надписью говорит сама за себя, к крайне небольшой части иллюстраций книги, представляющих собой репродукции миниатюр (на с. 45) или фотографии (например, на с. 139), какие-либо подписи (название, время, источник фото) отсутствуют.

Несмотря на определенные недочеты, обе книги вносят свой вклад в изучение фольклора Крыма XIX–XX вв. и шире – тюркского фольклора и литературы. Важно отметить, что эти работы доступны для широкого круга читателей и в определенной степени служат популяризации научных знаний об истории Крыма.

Литература

- Аникеева 2015а – Аникеева Т.А. Исследования А.Н. Самойловича в области крымскотатарского языка и литературы // Российская тюркология. 2015. № 2 (13). С. 57–62.
- Аникеева 2015б – Аникеева Т.А. Исследования по тюркскому фольклору в России в дореволюционный период // Россия и Восток: Взаимодействие стран и народов: Труды X Всероссийского съезда востоковедов. Уфа, 7–10 октября 2015 г. Кн. 2. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2015. С. 361–363.

References

- Anikeeva, T.A. (2015), “Studies of A.N. Samoilovich in the field of the Crimean Tatar language and literature”, *Rossiiskaya tyurkologiya*, vol. 13, no. 2, pp. 57–62.
- Anikeeva, T.A. (2015), “Research on Turkic folklore in Russia in the pre-revolutionary period”, in *Rossiya i Vostok. Vzaimodeistvie stran i narodov: Trudy XX Vserossiiskogo s'ezda vostokovedov. Ufa, October 7–10, 2015*

[Russia and the East. The interaction of countries and peoples. Proceedings of the 10th All-Russian Congress of Orientalists. Ufa, October 7–10, 2015], Institut istorii, yazyka i literatury Ufinskogo federal'nogo issledovatel'skogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk, Ufa, Russia, pp. 361–363.

Информация об авторе

Татьяна А. Аникеева, кандидат филологических наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, д. 12; *tatiana.anikeeva@gmail.com*

Information about the author

Tatiana A. Anikeeva, Cand. of Sci. (Philology), Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 12, Rozhdestvenka St., Moscow, Russia, 107031; *tatiana.anikeeva@gmail.com*

УДК 398

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-137-141

Двадцать лет спустя...

Сергей Ю. Неклюдов

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

Дата поступления статьи: 8 апреля 2024 г.

Дата публикации: 27 сентября 2024 г.

Для цитирования: Неклюдов С.Ю. Двадцать лет спустя... // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 3. С. 137–141.
DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-137-141

Twenty years later...

Sergei Yu. Neklyudov

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

Received: April 8, 2024

Date of publication: September 27, 2024

For citation: Neklyudov, S.Yu. (2024), "Twenty years later...", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 3, pp. 137–141, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-137-141

1

Научная база фольклорно-антропологической школы Российского государственного гуманитарного университета – сформировавшиеся в первой половине XX в. концепции семиотической природы «культурного текста» (вербального, визуального, акционального, предметного и пр.), структурно-типологические и функционально-семантические аспекты рассмотрения устных традиций; кроме того, она связана с исследованиями социальной

организации и социальной психологии обществ (от бесписьменных архаических до постиндустриальных). В нашей стране у истоков данного направления стояли такие ученые, как В.Я. Пропп, П.Г. Богатырев, В.М. Жирмунский, Е.М. Мелетинский, К.В. Чистов, Б.Н. Путилов. Большую роль в выработке ее методологических основ сыграла деятельность возглавляемых Ю.М. Лотманом тартуских Летних школ по вторичным моделирующим системам (1964–1986), в проведении которых активное участие принимали и основатели будущей фольклорно-антропологической школы РГГУ (Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик).

Исследователи, относящие себя к этой школе, объединены общим пониманием предмета изучения и методологическими принципами, выработанными за предшествующий период работы. Они могут быть сформулированы следующим образом.

1. Фольклорная традиция есть базовая (первичная, а до появления письменности единственная) форма культурной коммуникации. Центральной категорией ее анализа является «текст», понимаемый семиотически – как любая последовательность или комбинация знаков (словесных, изобразительных, предметных и т. д.), передающих «культурное сообщение».

2. За десятки тысяч лет своего существования фольклорная традиция выработала систему производства, хранения и передачи «культурных сообщений», весьма устойчивую и по-своему эффективную. Ее основу составляет непосредственно-контактная коммуникация, не предполагающая промежуточного фиксирования текста на каком-либо материальном носителе. Исследованием этой системы, включая ее структурные, семантические, функциональные аспекты, занимается фольклористика.

3. Кроме самих «текстов», фольклористика изучает стоящие за ними коллективные представления (мифологические, квази-исторические, географические, социально-бытовые), которые в своей совокупности составляют картину мира культурной традиции, а также базирующиеся на них разнообразные «практики» («акциональные тексты») – семейные и общественные, обыденные и праздничные, светские и религиозные.

4. Фольклор с его устойчивыми структурами, рассмотрение которых предполагает анализ разных вариантов текста и его компонентов, в большей степени, чем многие другие продукты культуры, проницаем для изучения точными, формальными, статистическими методами. Расширение предметного поля фольклористики, сближение с сопредельными дисциплинами этнологического цикла, перенос акцента с изучения структуры текста на его прагматические контексты, на социально-психологические роли носителей традиции способствует антропологизации данной

области; в этом плане фольклористика является наукой не только филологической (и искусствоведческой), но и в не меньшей степени антропологической.

5. Двухвековой опыт научной фольклористики может продуктивно использоваться при анализе материала, который по своим определяющим признакам не относится к фольклору. Речь идет о парафольклорной словесности (записях и переработках устных текстов, сделанных самими носителями культурной традиции); о «народной» и массовой литературе, во многом следующей «фольклорным» принципам построения; о коммуникационной среде интернета, воспроизводящей ряд черт устного бытования «культурных текстов» (пластичность, вариативность, анонимность) и пр.

Представители Школы считают такое видение предмета адекватным нынешнему состоянию гуманитарного знания, а выработанную на данной основе исследовательскую методологию – продемонстрировавшей свою эффективность. Мы с уважением относимся к другим направлениям изучения фольклора, к другим освещениям фольклористической проблематики, к использованию другой методологии, коль скоро она базируется на корректных процедурах, соответствующих современному научному знанию.

2

Начало фольклорно-антропологическим проектам в РГГУ было положено в июле 1993 г., когда в Институте высших гуманитарных исследований (ИВГИ) состоялся круглый стол, посвященный исследованиям «третьей культуры» и современного фольклора; в том же году к 75-летию Е.М. Мелетинского был издан сборник «От мифа к литературе» (в числе авторов – К. Леви-Стросс, Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров, М.Л. Гаспаров, С.С. Аверинцев и многие другие). Тогда же в ИВГИ появились первые аспиранты, разрабатывающие фольклорно-мифологическую тематику (О.Б. Христофорова, А.В. Рафаева).

В середине 1990-х гг. начал свою работу семинар «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». Его занятия продолжаются по сей день – до 2004 г. в ИВГИ, затем в Центре типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ РГГУ), который был создан в июле 2004 г. как учебно-научное подразделение РГГУ (решение Ученого совета от 21.10.2003, приказ от 23.12.2003). В своей деятельности Центр совмещает решение задач исследовательских (разработка теоретических проблем современной фольклористики) и педагогических – специализированная магистерская программа «Фольклористика и мифология» (с 2009 г.),

аспирантура, докторантура (подготовлено и защищено около трех десятков диссертаций, включая докторские); участие в подготовке студентов по специальности «Филология».

Центр имеет партнерские отношения с рядом российских и зарубежных научных центров. Сотрудники ЦТСФ участвуют в международных проектах и международных научных форумах, а в Центре (ранее – в предшествующем ему семинаре) проходили стажировку молодые фольклористы из США, Италии, Франции, Швейцарии, Нидерландов, Чехии, Украины, Казахстана, Киргизии, Китая и других стран. Проекты Центра постоянно поддерживаются отечественными и зарубежными фондами.

С 2003 г. ежегодно проводятся занятия всероссийской (с международным участием) Школы по фольклористике и антропологии, которые ориентированы на студентов и аспирантов, специализирующихся в данной области. Регулярными являются научные форумы по фольклористике и мифологии – с привлечением специалистов из российских и зарубежных исследовательских центров (состоялось более 100 подобных мероприятий).

Начиная с 2002 г. организуются ежегодные фольклорно-этнографические экспедиции – в России (Смоленская, Воронежская, Саратовская, Нижегородская, Мурманская, Архангельская, Пермская, Кемеровская, Иркутская области, Красноярский край, Алтайский край, республики Удмуртия, Коми, Бурятия, Адыгея, Алтай, Хакасия, Тува, Якутия, города Тамбов, Калуга, Тверь) и за рубежом (Непал, Китай, Монголия, Казахстан, Грузия, Латвия, Литва, Белоруссия, Украина, Молдавия, Румыния, Сербия, Греция, Италия, Испания, Ирландия, Мексика, Колумбия, Куба). К настоящему времени состоялось не менее 120 выездов «в поле» (индивидуальных и групповых, с участием студентов и аспирантов).

Результаты работы фольклорно-антропологической школы РГГУ (в том числе аспирантов и магистрантов ЦТСФ) публикуются на страницах журналов «Фольклор: структура, типология, семиотика» (выпускается с 2018 г.), «Вестник РГГУ» (ежегодные «фольклорные» выпуски в рамках филологических серий) и других профильных научно-периодических изданий («Живая старина», «Традиционная культура», «Шаги/Steps», «Антропологический форум»). С 2001 г. выпускается книжная серия «Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика»; всего вышло 40 томов (РГГУ; в 2015–2016 гг. также издательство «Форум»), с 2007 г. – серия «Антропология/Фольклор» (на менее 10 томов; издательство ОГИ), с 2012 г. – альманах «In Umbra: Демонология как семиотическая система» (11 томов; ИВГИ; ЦТСФ; ЦВИСиНВ РГГУ). Кроме того, исследования по фольклорис-

тике и мифологии размещаются на интернет-портале «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика», где также создаются персональные страницы ученых, вывешиваются объявления о конференциях и семинарах и многое другое.

3

В соответствии с динамикой развития современной фольклористики перспективы дальнейших научных занятий в рамках нашей Школы суть следующие:

- обсуждение функциональных, коммуникативных, структурно-семиотических аспектов устных текстов и традиций, включая их прагматику, герменевтику и риторические стратегии;
- анализ исторической семантики фольклорно-мифологических мотивов / сюжетов / ритуальных практик и их региональных вариантов; разработка принципов строгого описания повествовательных структур, систематизация на этих основаниях фольклорных текстов, в том числе с использованием компьютерных технологий;
- сравнительно-исторические и структурно-типологические исследования устных традиций и их «диалектов» в европейской России, Сибири, Центральной Азии и т. д.; создание банка данных по текстам устных культур народов данных регионов;
- изучение процессов формирования «низовых» урбанистических культур Нового и Новейшего времени (постфольклора), разных форм парафольклорной письменности и «наивной литературы», образов и стереотипов современной мифологии; рассмотрение песенных традиций XX–XXI вв. (поэтические структуры, биографический дискурс, исторический нарратив).

Информация об авторе

Сергей Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; sergey.nekludov@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-4165-4604

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; sergey.nekludov@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-4165-4604

УДК 398

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-142-146

Юбилейный круглый стол:
к 20-летию ЦТСФ
и 15-летию магистерской программы
«Фольклористика и мифология»

Анастасия В. Аданькина

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, aav1407@ya.ru*

Дата поступления статьи: 24 апреля 2024 г.

Дата публикации: 27 сентября 2024 г.

Для цитирования: Аданькина А.В. Юбилейный круглый стол: к 20-летию ЦТСФ и 15-летию магистерской программы «Фольклористика и мифология» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 3. С. 142–146. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-142-146

Anniversary Round Table:
on the 20th anniversary of Center for Typology
and Semiotics of Folklore
and the 15th anniversary of the master's program
“Folklore and Mythology”

Anastasia V. Adan'kina

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, aav1407@ya.ru*

Received: April 24, 2024

Date of publication: September 27, 2024

*For citation: Adan'kina, A.V. (2024), “Anniversary Round Table: on the 20th anniversary of Center for Typology and Semiotics of Folklore and the 15th anniversary of the master's program ‘Folklore and Mythology’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 3, pp. 142–146, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-142-146*

1 апреля 2024 г. в РГГУ в рамках «Гуманитарных чтений РГГУ – 2024» состоялся Юбилейный круглый стол «К 20-летию ЦТСФ и 15-летию магистерской программы “Фольклористика и мифология”»¹, организованный Центром типологии и семиотики фольклора. Мероприятие проходило в смешанном формате – очно и онлайн. В общей сложности собралось более полусотни участников.

Программа круглого стола оказалась достаточно насыщенной: в первой части были представлены доклады, тематически связанные с ЦТСФ: об истории его создания и развития, личные воспоминания, а также ряд выступлений был посвящен анализу современной деятельности Центра; во второй части были представлены творческие материалы магистрантов и выпускников ЦТСФ, в которых осмыслялся опыт обучения в Центре.

Круглый стол открыл доклад основателя и научного руководителя ЦТСФ *С.Ю. Неклюдова* (РГГУ, РАНХиГС, Москва) с заглавием «Двадцать лет спустя...», посвященный тематике «Корни и крона». С позиции связующего звена между «корнями» и «кроной» ЦТСФ Сергей Юрьевич подробно проследил историю создания и развития Центра – «кроны», а также напомнил слушателям о «корнях» – П.Г. Богатыреве, В.Я. Проппе, Р.О. Якобсоне, Б.Н. Путилове, К.В. Чистове, Е.М. Мелетинском, В.Н. Топорове, Вяч. Вс. Иванове, Г.Л. Пермякове, Ю.М. Лотмане и их роли в формировании предпосылок для создания ЦТСФ.

В докладе *Н.С. Петровой* (РГГУ, РАНХиГС, Москва) «Магистратура ЦТСФ в фактах и цифрах» были собраны и систематизированы данные о Центре: обширная география обучавшихся в ЦТСФ (не менее 30 городов России, Казахстана, Беларуси, Украины, Молдовы, Италии, Йемена), количество наборов студентов (15), выпусков (13) и защит магистерских диссертаций (58), число продолживших обучение в аспирантуре (25) и получивших впоследствии кандидатскую степень (6) и степень PhD в зарубежных университетах (3).

Продолжился круглый стол ностальгическим выступлением *С.Ю. Королёвой* (ПГНИУ, Пермь) с докладом «Наука как поиск и коммуникация. Первые фольклорные школы ЦТСФ глазами участника». Автор подробно проследила историю работы фоль-

¹ Программа «Юбилейного круглого стола: к 20-летию ЦТСФ и 15-летию магистерской программы “Фольклористика и мифология”» опубликована в открытом доступе на сайте Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ: Круглый стол к юбилею ЦТСФ // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <https://ctsfr.ru/conference/kruglyy-stol-k-yubileyu-ctsfr> (дата обращения 14 апреля 2024).

клорных школ первых пяти лет, отметила их важность и необходимость в контексте того времени (начало 2000-х гг.) для проведения исследований в сфере фольклора. Докладчица выявила характерную проблематику первых Школ: фольклор воспринимался в достаточно широком смысле, тогда же закрепился термин «пост-фольклор», поднимались вопросы переноса методов фольклористики на смежные сферы, затрагивались проблемы методологии; наиболее актуальными были темы ревизии складывающихся методов и подходов, реконструкций в фольклоре, социальных аспектов фольклора, взаимовлияния фольклора и визуальной сферы культуры. Помимо этого, докладчица поделилась весьма ценными воспоминаниями о Школах и фотографиями из личного архива.

В.А. Воробьев (РГГУ, Москва) представил доклад под названием «Бюрократические и семиотические аспекты работы специалиста по учебно-методической работе». Автор ознакомил слушателей с практиками учебно-вспомогательного персонала ЦТСФ и забавными казусами в условиях необходимости существования и деятельности в бюрократической системе университета. Докладчик выявил наиболее употребительные ошибки административного персонала и абитуриентов в расшифровке аббревиатуры «ЦТСФ»: Центр теологии / технологии / типографии и семиотики фольклора. Было высказано наблюдение о существовании распространенной в университете метонимии – как в случае с ЦТСФ («Типология и семиотика»), так и с ИВГИ им. Е.М. Мелетинского («Мелетинский, заходите!»). Интересной оказалась и традиция различных переименований в неформальных разговорах сотрудников университета, например: специалист по учебно-методической работе (УМР) – «специалист по умру / умрик / сумрик», магистранты и аспиранты – «маги и аспиды». Помимо устной традиции, были приведены материалы, иллюстрирующие взаимоотношения между подразделениями в бюрократической системе (фотографии вручную написанных объявлений о перемещении различных мероприятий в другие аудитории, записки на дверях кабинетов о необходимости надеть маску или снять верхнюю одежду и др.).

Доклад *А.В. Аданькиной* (РГГУ, Москва) «Стереотип “ЦТСФ” в языковой картине мира РГГУ» был подготовлен на основе методики польской этнолингвистической школы Е. Бартминьского. Основная проблема использования указанной методики – невозможность рассмотреть стереотип «ЦТСФ» в диахронической перспективе в связи с отсутствием прецедентной литературы. Вследствие указанной сложности был сделан упор на анализ результатов анкетирования (фокус-группа – студенты, преподаватели и все связанные с Центром волею судьбы) и выявление актуального

представления о ЦТСФ. В ходе исследования выяснилось, что ЦТСФ ассоциируется у респондентов в основном с чаем, наукой и конкретными личностями (Сергей Юрьевич Неклюдов, специалист по учебно-методической работе Василий, преподаватели). В связи с этим автором был сделан вывод о том, что ЦТСФ является не просто обезличенным подразделением РГГУ, совмещающим в своей деятельности только научно-исследовательскую и учебно-педагогическую функции, а независимым и самобытным коллективом друзей и единомышленников, любящих свое дело, и у ЦТСФ есть лицо – связанные с ним люди.

Первую часть круглого стола завершил доклад *М.М. Кузнецовой* (РГГУ, Москва) «“ЦТСФ немного судьба”: нарративы о поступлении в магистратуру». Для настоящего доклада также проводился опрос, но уже по авторской методике, фокус-группа исследования – нынешние и уже выпустившиеся магистранты ЦТСФ. Докладчица – аналогично разбору фольклорного текста на мотивы – выделила таковые в ответах респондентов, систематизировала и составила сюжеты о «сверхъестественных» аспектах, связанных с поступлением в Центр. После перевода результатов опроса на метаязык автор заключила, что ЦТСФ – это «место, о котором ты чудом узнаешь», «место, где ты должен оказаться», «желанное место», а функции абитуриента /магистранта /выпускника Центра схожи с функциями героя волшебной сказки.

Вторую, более неформальную часть мероприятия открыла *С.А. Зайковская* (РГГУ, Москва), прочитав стихотворение собственного сочинения под названием «С благодарностью за все», посвященное поступлению, учебе в ЦТСФ, а также роли Центра в судьбе выпускника.

Далее следовал показ видеоролика «Деятельность ЦТСФ в контексте концепции М. Энгельке», подготовленного магистрантами ЦТСФ 2-го года обучения (*А.В. Аданькина, С.К. Мамонова, Д.С. Олексюк, А.Г. Река, А.Д. Топельберг*). Идея ролика была подсказана статьей Мэтью Энгельке “Angels in Swindon: Public religion and ambient faith in England”: в контексте разбора действия ambient faith приводился пример «рекламного ролика» о Библии. Было принято решение переложить сценарий для фольклористической тематики. Получившаяся в итоге короткая видеозапись представляет собой ролик, «рекламирующий» занятия фольклором, олицетворенные в виде классического труда В.Я. Проппа «Морфология волшебной сказки».

Торжественным завершением круглого стола стало выступление коллектива учащихся ЦТСФ (*А.В. Аданькина, Я.А. Брысов, В.А. Воробьев, С.К. Мамонова, Д.С. Олексюк*) с переработанной студенческой песней «Мама, *специальность* я люблю... (гумани-

тарный факультет)», а также с попури из ряда переписанных под тематику ЦТСФ песен, исследованием которых занимался научный руководитель Центра С.Ю. Неклюдов («Цыпленок жареный», «С одесского кичмана...», «Маруся отравилась», «Бублички»).

Юбилейный круглый стол ЦТСФ собрал на своей площадке большое количество исследователей в сфере мифологии и фольклора, что способствовало плодотворному обсуждению общих научных тем с перспективой последующего сотрудничества.

Информация об авторе

Анастасия В. Аданькина, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; aav1407@ya.ru

ORCID ID: 0009-0009-8997-252X

Information about the author

Anastasia V. Adan'kina, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; aav1407@ya.ru

ORCID ID: 0009-0009-8997-252X

УДК 001.32(470)

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-147-155

V Чтения памяти Елены Сергеевны Новик

Елизавета В. Юсупова

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

Дата поступления статьи: 8 ноября 2023 г.

Дата публикации: 27 сентября 2024 г.

Для цитирования: Юсупова Е.В. V Чтения памяти Елены Сергеевны Новик // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 3. С. 147–155. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-147-155

The 5th Readings in memory of Elena Sergeevna Novik

Elizaveta V. Yusupova

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

Received: November 8, 2023

Date of publication: September 27, 2024

For citation: Yusupova, E.V. (2024), “The 5th Readings in memory of Elena Sergeevna Novik”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 3, pp. 147–155, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-3-147-155

14 сентября 2023 г. в Российском государственном гуманитарном университете состоялись V Чтения памяти Елены Сергеевны Новик, которые проводятся раз в два года. Елена Сергеевна Новик (1941–2014) была выдающимся фольклористом и этнографом, исследовательницей культуры народов Сибири, автором более 150 научных работ, среди которых монография «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур» (М., 1984; 2-е изд., дополненное – 2004). Чтения памяти Е.С. Новик собирают многих ее коллег и учеников, выступающих с докладами

© Аданькина А.В., 2024

на темы, близкие ее научным интересам: типология и семиотика фольклора, структурно-семиотические исследования, теория коммуникации и символический интеракционизм, шаманизм и ранние формы верований, обряд и фольклор Северной и Центральной Азии, визуальная антропология.

В 2023 г. в Чтениях приняли участие исследователи из разных регионов России, а также из-за рубежа. Открыла заседание Л.М. Ермакова (Университет иностранных языков, Кобе, Япония) с докладом «О некоторых материковых мотивах в японской мифологии». Автор попыталась восстановить типологические связи нарративов о правительнице-шаманке Дзингуу и ее сыне, императоре Одзин, с некоторыми фольклорными мотивами Восточной Азии, связанными с чудесным рождением. Во многих случаях в центрально- и восточноазиатском эпосе у новорожденного персонажа-богатыря в одной руке находится волшебное оружие, а в другой – некий дополнительный фрагмент человеческой плоти, в японской версии эти модификации сливаются в одном объекте. Л.М. Ермакова также проанализировала миграцию этих сюжетов вместе с переселенцами с Корейского полуострова, привела исторические данные, которые позволяют сделать вывод о родстве и связанности сюжетов в Японии с материковыми мифологическими представлениями.

В докладе «Купец в стране мертвых: еще один “сибирский след” в средневековой китайской мифологии» А.Б. Старостина (Институт востоковедения РАН, Москва) проанализировала тексты X в., в частности рассказ «Купец из Цинчжоу» из сборника «Цзи шэнь лу», где присутствует упоминание о «стране гуев» (гуй го). Слово «гуй» обычно обозначает душу умершего человека, но используется и для характеристики существ демонической сферы, например упоминаемых в «Шань хай цзин» похожих на человека существ с одним глазом. Докладчица привела тексты, в которых есть объяснения, кто такие гуи, как они выглядят и где располагается гуй го. Рассказ «Купец из Цинчжоу» повествует о купце, который попал в мир духов, где он сам предстает демоном, который приносит болезни, поэтому магический специалист предлагает ему еду, вино и транспортное средство, тем самым изгоняя его. В конце доклада А.Б. Старостина заключила, что такого рода рассказы редки для китайской сюжетной прозы, хотя и отражают местные практики изгнания болезнетворных духов, а о внешнем происхождении рассказа свидетельствует его оформление как истории мореплавателя.

С.Ю. Неклюдов (РГГУ, РАНХиГС, Москва) в докладе «Медвежье супружество: Mot. B601.1.1; B611.1 (AaTh 301, 650)» рассмотрел версии сюжета о браке женщины с медведем (реже – мужчины

с медведицей). Сюжет схож с «невольным супружеством» с диким человеком /демоном, однако заканчивается убийством родителя-медведя подростком сыном, который и становится героем. Бытование этого сюжета исследовал Ф. Панцер, который проанализировал 200 вариантов сюжета и попытался выяснить причину, по которой женщину заставляют в лесу и похищают. С.Ю. Неклюдов заключил, что, по всей вероятности, этот сюжет неразрывно связан с североазиатскими мифами о медведе и восходит к мифам о животном-родителе, который превращается в человека. Североамериканские версии являются самодостаточными и вполне устойчивыми, а с «продвижением» мифа на юг этот сюжет претерпевает изменения, и на месте медведя-супруга оказывается ягуар (а в Азии при аналогичном процессе – тигр или обезьяна).

Продолжая тему «медвежьих» фольклорных сюжетов, М.В. Осипова (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) представила доклад «Сюжетно-мотивный состав айнских и нивхских “медвежьих” мифологических текстов: их универсальные и локальные особенности». Для айнов и нивхов медведь – важное промысловое животное, с которым связан целый ряд мифологических представлений, он был тотемом отдельных родов, их первопредком, с ним был связан детально разработанный комплекс обрядовых действий и запретов, что также нашло отражение в мифах и сказках. Докладчица отметила, что лингвисты и фольклористы (А.А. Бурькин, Е.С. Новик, Ю.Е. Березкин, Е.Н. Дувакин) предпринимали попытки систематизации сюжетов о медведе, однако эта систематизация не охватывала всех текстов и не учитывала записи иностранных ученых, которые и проанализировала в своей работе докладчица. Она выделила сюжеты, встречающиеся в текстах, особо отметив локальные мотивы, которые не нашли свое отражение в указателе Томпсона.

В докладе «Диалоги в жизни и творчестве Юрия Вэллы» Н.И. Новикова (ИЭА РАН, Москва) рассказала про жизнь и деятельность известного ненецкого поэта Юрия Вэллы. В своих работах Юрий Вэлла использовал такие символы мира коренных народов Севера, как олень, чум, молчание. Работа и общественные акции Юрия Вэллы вызывали широкий резонанс и встречали поддержку его сообщества. В своем творчестве он часто обращался к фольклору ненцев, к богатой традиционной культуре. Особое внимание в его работах уделено феномену молчания как коммуникации, что очень распространено у ненцев: через молчание ненцы могут сказать гораздо больше, чем с помощью слов. Творчество Вэллы способствовало распространению знаний о языке и культуре коренных народов Севера. Н.И. Новикова особо отметила недавние публикации собраний его книг, где последний

том содержал не столько работы Юрия Вэллы, сколько рассказы людей о нем. Творчество ненецкого поэта предстает как диалог с обществом, природой и миром, а также корпорациями, так как промышленное освоение Севера сопряжено с непониманием важности сохранения культуры.

О.Э. Добжанская (Арктический государственный институт культуры и искусств, Дудинка) в докладе «Инновационные процессы в музыкальном фольклоре нарымских селькупов» провела анализ современного музыкального фольклора южных селькупов. В качестве основы для анализа были выбраны публикации «Обские напевы селькупов Нарымского края» В. Тузаковой и И. Коробейниковой, а также публикации мелодий в сборнике А.О. Вайзынена. Рассмотрев современные авторские песни, песенно-танцевальные композиции, частушки, колыбельные и напевы, докладчица пришла к выводу, что музыкальный фольклор селькупов имеет тенденцию отхода от традиции под влиянием русского фольклора и советских песен. Однако в современных композициях сохраняются традиционные элементы селькупского музыкального стиля: звукоряд, организация мелодического движения. Также докладчица сделала интересное замечание о том, что в современных фольклорных произведениях активно используются звукоподражания голосам животных и птиц, которые характерны для таежного ландшафта селькупов.

В.А. Пушкина (Санкт-Петербургский университет) в докладе «Голос пения: как о нем говорят и почему о нем говорят в прошедшем времени» рассмотрела голос певца как феномен, а также категории, которыми пользуются деревенские певцы, когда говорят о голосе. Для анализа были взяты материалы Фольклорного архива СПбГУ, а также личные полевые записи автора, собранные в экспедициях 2021 и 2023 гг. в деревне Вожгора Лешуконского района Архангельской области. Анализируя предикаты, связанные с голосом, докладчица пришла к выводу, что голос может выступать как материальный объект, который можно передать, как персонификация, как знак социального статуса, а также как сигнал ситуации кризиса («реветь», «кричать» и т. д.). В.А. Пушкина отметила, что голос может изменяться, и с его изменением может меняться репертуар, часто о нем говорят в прошедшем времени («был голос хороший»). Смена голосовых регистров может быть связана с ритуалом, со сменой настроения, социального положения, а также с изменой, порчей и другими подобными ситуациями, которые считаются в деревенском сообществе ненормальными.

М.Г. Белодедова (РГГУ, Москва) в докладе «“Здесь вырос Мало, и здесь он промышляет”: функции ненецких песен нюкубц» проанализировала ненецкие детские личные песни, которые

обычно исполняются от лица ребенка взрослыми. Ньюкубц можно сравнить с русскими колыбельными песнями, однако их функциональное поле оказывается гораздо шире. М.Г. Белодедова привела примеры функций, которые присущи как колыбельным, так и ньюкубц. Эпистемологическая функция, например, посредством которой происходит включение ребенка в традицию, охранительная функция, когда песня воспринимается как оберег, или прогностическая функция – в песне описывается будущее именно того ребенка, которому она исполняется. Функция усыпления, которая является неотъемлемой частью колыбельных, присуща не всем песням ньюкубц, а только тем, которые обладают подходящим мотивом. Наиважнейшей функцией ньюкубц является ласкательная – с помощью песен родные выражают свои чувства по отношению к ребенку. Другим важным отличием является тот факт, что в русской традиции колыбельные исполняют только детям, а ньюкубц может быть исполнена и взрослому человеку.

В докладе «Олонхо и обрядовые формы якутского фольклора: к соотношению жанровых картин мира» *С.С. Макаров* (ИМЛИ РАН, Москва) проанализировал соотношение якутского героического эпоса с обрядовыми жанрами фольклора, такими как благопожелания, тексты молений, словесный компонент шаманских камланий. Повествовательные жанры нередко заимствуют песенные, речитативные компоненты ритуалов, а также включают в себя сцены ритуальных действий, которые могут быть важной частью эпического сюжета. Автор проанализировал список формальных словосочетаний, выявленный из фиксаций якутского героического эпоса олонхо, и сравнил их с сочетаниями, встречающимися в записях обрядовой поэзии. Докладчик пришел к выводу, что оба этих жанра используют общий «высокий» стилиевой регистр, основывающийся на образцах кратких ритмизованных сочетаний, вероятно, восходящих к фразам культового характера, однако показательными могут выступать тематические группы общей для эпоса и обрядовых жанров лексики. Таким образом, в докладе была предпринята успешная попытка очертить на конкретном материале точки соприкосновения картин мира двух жанровых сфер якутского фольклора – повествовательного и ритуального.

А.Н. Кулаевская (РГГУ, Москва) в докладе «Солярно-лунная мифология народов Северной и Центральной Азии: некоторые корреляции» проанализировала мотивы противоположного содержания внутри мифологических систем народов Монголии, Сибири и Дальнего Востока. Рассматривая мотивы солярно-лунной мифологии («Солнце – мужчина, Луна – женщина», «Солнце – женщина, Месяц – мужчина», «Солнце и Месяц – мужчины», «Солнце и Луна – женщины», «Солнце – женщина», «Двуполое

Солнце», «Двуполая Луна /Месяц»), автор сделала упор на категории грамматического рода в языках исследуемых народов. Гендер светила в мифологии народов енисейской языковой семьи совпадает с грамматическим родом обозначающего его слова в их языках. В ходе исследования А.Н. Кулаевская сравнила имена персонажей со словами «солнце», «луна» и «месяц» на языках изучаемых народов и предположила, что встречаемость мотивов коррелирует с именами, образованными от эпитетов (например, «отец», «мать») в языках, в которых нет деления на роды. В ходе исследования был сделан вывод, что эта гипотеза верна только для эвенков, хантов и кетов. Однозначно сказать, есть ли корреляция между встречаемостью противоположных мотивов и наличием категории рода, нельзя, так как у большей части народов исследуемого региона встречаются мотивы противоположного содержания и отсутствует категория рода, а в кетском языке родовая отнесенность слов «солнце» и «луна» не совпадает с гендером персонажей, обозначаемых этими лексемами.

О.Б. Христофорова (РГГУ, РАНХиГС, Москва) в докладе «Луна, девочка и шаман: мифологические мотивы и их приключения» рассмотрела распространенные в Северной Азии мотивы, объясняющие пятна на луне. Более всего в регионе встречается мотив «девочка с коромыслом», а вторым по распространенности, но не менее важным является мотив «шаман на луне». Девочка может быть послана злой матерью или мачехой ночью за водой; посредством мольбы она оказывается на луне. Другой вариант – девочка дразнила луну и была наказана, третий вариант повествует о девочке, которая не слушалась матери и была наказана луной за это. Шаман же может отправиться на луну и остаться там, хвалится перед луной и оказывается ею наказан или же совершает плохие поступки и также оказывается наказан луной. О.Б. Христофорова предполагает, что мотив девочки, широко распространенный по всему миру, встречается на территории севера Сибири с мотивом шамана, и их встреча дает несколько трансформаций. В частности, к трансформациям относятся сюжеты про людоеда Тильбегена / Чилбегена, которого забрала луна, у алтайцев и хакасов.

В продолжение темы исследования Сибири *Е.В. Коровина* (Институт языкознания РАН, Москва) представила доклад «И комары... сибирские тексты о происхождении комаров», в котором рассмотрела сюжеты, связанные с появлением этих кровососущих насекомых. Рассматривая сибирские сюжеты, взятые из каталога Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина, докладчица пришла к выводу, что существуют два основных сюжета, которые объясняют появление комаров. Первый из них повествует о чудовище (часто людоеде), которое было уничтожено, а потом из его праха возникли

различные насекомые. Некоторую трансформацию этого сюжета мы можем найти у эвенков и западных якутов: согласно их текстам, комары появляются из испражнений или газов некоторого существа. Второй же сюжет рассказывает о том, что комары были выпущены из какого-то вместилища, в котором хранились. Также Е.В. Коровина отметила существование промежуточного сюжета, согласно которому комары появились из дыры в земле, проделанной отрицательным персонажем. Есть также и единичные варианты, которые не входят в этот спектр сюжетов, например появление комаров из волоса.

Доклад *Д.Ю. Доронина* (РГГУ, РАНХиГС, Москва) «Память о духе: мифологические представления кетов в фольклорных записях 2020–2023 гг.» был посвящен «мифологической памяти» у современных кетов. Материалом для исследования послужили полевые записи автора во время путешествия по Енисею в 2020–2023 гг., а также более ранние записи исследователей кетской мифологии. Докладчик проанализировал, как в современных ритуальных, хозяйственных, повседневных ситуациях манифестируются и сохраняются представления о неантропоморфных сверхъестественных существах, а также рассмотрел использование культурного наследия «этническими предпринимателями». Проанализировав нарративы о семейных духах-охранителях, духах – хозяевах природных локусов, подземных и небесных божествах, культурных героях, докладчик подчеркнул, что в ответах собеседников на первом плане оказывалось не мифологическое содержание, а, например, язык или материальная культура, спасение которых представляется для людей более важным, чем сохранение фольклора и мифологии.

И.С. Веселова (СПбГУ, Санкт-Петербург) в докладе «Коммуникативные ошибки и провалы как событие в нарративе» проанализировала устные рассказы из Фольклорного архива СПбГУ и электронного архива «Российская повседневность» и представила список жизненных ситуаций, которые становятся триггерами для рассказывания. Жизненные ситуации разделяются на категории, первая из которых «Угроза жизни и здоровью» включает в себя прежде всего жизненные ситуации, связанные с прямыми угрозами физическому существованию и благополучию человека. Вторая категория «Социальные институты и отношения» состоит из подразделов, в которых события сгруппированы по масштабу и качеству социальных связей в том или ином институте (например, личные, семейные, рабочие). Раздел «Ритуальный опыт и ритуальные конвенции» состоит из текстов, в которых рефлексировались ритуальные переживания, например опыт участия в праздниках, родах, похоронах. Категория «Речевые конвенции»

собрала в себе жизненные ситуации, в которых происходит нарушение норм и правил коммуникации, такие как брань, проклятия, обвинения и т. д. Докладчица сосредоточилась на этой последней категории нарративов, представила статистику по основным речевым ситуациям, которые выделяют рассказчики, а также описала основные сюжеты, персонажей, обстоятельства и эмоции, связанные с такими рассказами.

В докладе «Коммуникативные уровни рассказов о вещем сновидении: мир без границ» *К.М. Лыскова* и *И.С. Веселова* (СПбГУ, Санкт-Петербург) исследовали нарративы о вещих снах. Анализ был проведен на основе полевых записей, сделанных во время фольклорной экспедиции СПбГУ в 2018 г. в д. Езевец Мезенского р-на Архангельской обл., где были зафиксированы нарративы о вещем сновидении от женщины 1958 г. р. Рассказ о вещем сне становится способом пережить критическую жизненную ситуацию. В рассказах происходит взаимодействие на трех коммуникативных уровнях: 1) между участниками интервью; 2) между персонажами рассказов; 3) в «рассказах в рассказе» внутри второго уровня. Проанализировав коммуникацию на каждом уровне, докладчицы выявили их коммуникативные и семантические особенности. Заметной чертой является «открытость» коммуникации на нарративных уровнях, когда «равноправно» общаются живые и мертвые, далекие и близкие, духи и люди. Открытость и доступность коммуникации всех со всеми и есть предмет сообщения рассказа о вещем сновидении.

В заключение Чтений *А.С. Архипова** (Высшая школа социальных наук, Париж, Франция) представила доклад «Семиотика уличных визуальных высказываний», в котором была проанализирована коммуникация людей в сложной кризисной ситуации с помощью стрит-арта. Предметом исследования послужил так называемый «тихий /слабый /молчаливый протест», выступающий способом сопротивления в случае, когда это затруднительно или невозможно. *А.С. Архипова** представила классификацию типов уличной коммуникации, среди них прямое послание; обращение к потенциальному союзнику; авторитетное высказывание, которое использует цитаты из известных произведений; контрпослание, ломающее официальный сигнал в момент получения; маскировка или шифровка сигнала; пустой знак; метатекст, или надпись о надписи. В заключение докладчица привела несколько возможных интерпретаций мотивировки этих посланий, например, для избежания цензуры или для более эффективной демонстрации и продвижения своей позиции (на основе использования

* Внесена Министерством юстиции РФ в реестр «иностранных агентов».

когнитивной теории восприятия абсурдных и юмористических текстов, которые легче запомнить, чем прямое послание).

Чтения памяти Е.С. Новик вызвали большой интерес у исследователей, как пришедших в РГГУ, так и присоединившихся к заседанию онлайн. Программа Чтений и сборник тезисов опубликованы на сайте Центра типологии семиотики фольклора РГГУ¹.

Информация об авторе

Елизавета В. Юсупова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *eejusupova@yandex.ru*

ORCID ID: 0009-0008-7028-0171

Information about the author

Elizaveta V. Yusupova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; *eejusupova@yandex.ru*

ORCID ID: 0009-0008-7028-0171

¹ Программа Чтений и тезисы докладов находятся в открытом доступе на сайте ЦТСФ: V Чтения памяти Е.С. Новик // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <https://ctsf.ru/conference/v-chteniya-pamyati-es-novik> (дата обращения 1 ноября 2023).

Научное издание
Фольклор: структура, типология, семиотика
Том 7 • № 3 • 2024

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

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 20.09.2024
Выход в свет 26.09.2024
Формат 60×90¹/₁₆
Уч.-изд. л. 9,7. Усл. печ. л. 9,8
Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 2039

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