

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 2

№ 4

2019

Folklore: Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tel: +7 495 250 69 31

e-mail: journal_folklore@rggu.ru

Фольклор: структура, типология, семиотика

Научный журнал

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

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

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

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

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

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

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

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

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

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

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

Editor-in-Chief

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

Editorial Board

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

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

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

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Executive editor:

Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), RSUH

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
(РГГУ)

Главный редактор

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

Редакционная коллегия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

Ответственный за выпуск:

Надежда Рычкова, кандидат филологических наук (РГГУ)

Содержание

Образ воплощенный, явленный, восполненный

<i>Александрова Е.В.</i>	
«Тексты Пирамид» и проблема не-«классического» мифа	12
<i>Махов А.Е.</i>	
Нарративные вариации в средневековом бестиарии	31
<i>Антонов Д.И.</i>	
Насилие и допрос: практики экзорцизма в русской агиографии	50
<i>Зенкин С.Н.</i>	
К поэтике интрадигетического образа	72

Филологические расследования

<i>Ахметова М.В., Белова О.В.</i>	
Как литература становится этнографией: судьба одной цитаты	84
<i>Курочкина А.А.</i>	
«Миграция» фольклорных заимствований и стилизаций из романа П.И. Мельникова-Печерского «На горах» в науку и культуру	107

Антропологические наблюдения

<i>Андреева Е.Д.</i>	
Развитие фестивального движения в СССР: Первый и Второй фестивали «Фольклор на экране» в документальных свидетельствах	130

Из истории фольклористики

<i>Густер М.А.</i>	
Призрак формализма: полемика Проппа и Леви-Стросса как коммуникативная неудача	155

Рецензии

Каспина М.М.

[Рец.:] *The Bible in Folklore Worldwide. A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores. Vol. 1 / Ed. by Eric Ziolkowski.* Berlin; Boston: De Gruyter, 2017 170

Реутин М.Ю.

[Рец.:] *Гримм Я. «Германская мифология»:* В 3 т. / Пер. Д.С. Колчигина; Под ред. Ф.Б. Успенского. М.: ЯСК, 2018 175

Чубукова Д.Г.

[Рец.:] *Вайман Д.И. Календарные праздники и обряды немцев Урала в конце XIX – начале XXI в. СПб.: Маматов, 2017 178*

Юбилей

Юдин А.В.

Ежи Бартминьский и польская этнолингвистика 185

Contents

Image embodied, revealed, fulfilled

Ekaterina V. Alexandrova

- The Pyramid Texts and the problem of non-“classical” myth 12

Alexander E. Makhov

- Narrative variations in the Medieval bestiaries 31

Dmitriy I. Antonov

- Violence and interrogation: Exorcism
in Russian hagiography 50

Sergey N. Zenkin

- On the poetics of intradiegetic images 72

Philological investigations

Maria V. Akhmetova, Olga V. Belova

- How fiction becomes ethnography:
the case of one quotation 84

Anna A. Kurochkina

- “Migration” of folkloric borrowings and stylizations
from the novel by Melnikov-Pechersky “On the mountains”
into science and culture 107

Anthropological observations

Evgenia D. Andreeva

- Development of festival movement in the USSR:
First and Second “Folklore on Screen” festivals
in documentary evidence 130

From the history of Folklore Studies

Marina A. Guister

- The spectre of formalism: Polemics between Propp
and Levi-Strauss as a communicative failure 155

Reviews

Maria M. Kaspina

- [Book review]: Ziolkowski, E. (ed.) (2017),
*The Bible in Folklore Worldwide. A Handbook
of Biblical Reception in Jewish, European Christian,
and Islamic Folklores*, vol. 1, De Gruyter, Berlin;
Boston, Germany 170

Mikhail Yu. Reutin

- [Book review]: Grimm, J. (2018), *Germanskaia mifologiya*
[Trans. from: Grimm, J. (1875–1878), *Deutsche mythologie*,
F. Dümmler, Berlin, Germany], 3 vols., IaSK, Moscow, Russia 175

Daria G. Chubukova

- [Book review]: Weiman, D.I. (2017) Calendar holidays
and rituals of the Germans in the Urals at the end
of the 19th – beginning of the 21st century,
Mamatov, Saint-Petersburg, Russia 178

Anniversaries

Aleksey V. Yudin

- Jerzy Bartmiński and Polish ethnolinguistics 185

УДК 251

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-12-30

«Тексты Пирамид» и проблема не-«классического» мифа

Екатерина В. Александрова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, ev-alexandrova@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению подходов к анализу мифа в Египте эпохи Древнего царства. Последние исследования, посвященные «Текстам Пирамид», практически не используют эту категорию. Учитывая, что этот корпус религиозных текстов является важнейшим источником для любых дискуссий о мифе в эту эпоху, такие исследовательские стратегии могут рассматриваться как практическое воплощение тезиса Я. Ассмана об отсутствии мифа в Египте до эпохи Среднего царства. В данной статье основные положения работы Я. Ассмана сопоставляются с современными ей исследованиями Е.М. Мелетинского. Бегло упомянутая Е.М. Мелетинским категория «классического мифа» помогает прояснить суть затруднений, возникающих у египтологов, поскольку отсутствие нарративной организации и этиологической функции в ранних египетских текстах и приводит исследователей к отрицанию существования мифа и поиску иных категорий. Эти проблемы удачно разрешаются в подходе, развиваемом К. Гёбс, предлагающей перспективную модель для описания египетской мифологии и ритуальной практики не только в Древнем царстве, но и в диахронной перспективе.

Ключевые слова: «Тексты Пирамид», миф, ритуал, религия Древнего Египта

Для цитирования: Александрова Е.В. «Тексты Пирамид» и проблема не-«классического» мифа // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 4. С. 12–30. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-12-30

The Pyramid Texts and the problem of non-“classical” myth

Ekaterina V. Alexandrova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, ev-alexandrova@mail.ru*

Abstract. This article analyses several approaches to the study of myth in the Old Kingdom of Egypt. The recent works on the Pyramid Texts by H. Hays and A. Morales seem to regard the category of myth as somewhat irrelevant to this subject. Despite being mentioned in the introduction, the term is not used in analysis and interpretation of the Pyramid Texts as such. Since this corpus of religious texts forms the most important base for any discussion on myth in the Old Kingdom, it seems to be a practical implementation of J. Assmann's hypothesis of the absence of myth in the age of pyramids. The present author reconsiders the main points of Assmann's evaluation of myth in relation to the theory of myth proposed by E.M. Meletinsky. There seem to be a notion of 'classical myth', characterized by narrative organization and etiological function, which is usually regarded as myth *par excellence*. Assmann's argumentation highlights aspects of early Egyptian texts which prevent them from being regarded as 'classical myth'. Usually this results in avoidance of this category altogether as mentioned above. There is however another attitude to myth, developed by K. Goebis, who suggests a very useful model for integral description of Egyptian religion and ritual practice.

Keywords: Pyramid Texts, myth, ritual, Ancient Egyptian religion

For citation: Alexandrova, E.V. (2019), “The Pyramid Texts and the problem of non-‘classical’ myth”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 12–30. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-12-30

Обращаясь в 1971 г. к сравнительному освещению мифов Древнего мира, Е.М. Мелетинский одновременно отметил активное мифотворчество и изменение мифологических систем вместе с соответствующими культурами, но вынужден был пренебречь этими изменениями в собственном исследовании, сосредоточившись на том, что он назвал «классическими формами мифа»:

...Мифотворчество продолжалось во все исторические времена существования древних обществ, эволюция мифотворчества отражала основные этапы их развития. Чтобы отчетливее сопоставить различные исторически сложившиеся древние культуры, в настоя-

щей статье мы будем в основном игнорировать историю мифотворчества в каждом из ареалов и сосредоточимся на классических формах [Мелетинский 2008, с. 184].

И сейчас в египтологии описание исторически различных состояний культуры, религии и мифологии представляет определенные трудности [Большаков 2006, с. 187–188]. И тут указание Е.М. Мелетинским на «классические формы» помогает понять суть проблемы – обратившись к ранней стадии египетской культуры¹, египтологи столкнулись, видимо, с тем, что можно назвать «не-классическим мифом». Связанная с этим дискуссия относительно преимущественно к интерпретации «Текстов Пирамид» – ключевого источника по религиозным представлениям Древнего царства:

Для тех, кому известны этого рода произведения у других народов, здесь найдутся знакомые черты: заговоры, действенность которых основана на вере в силу слова, в силу значения имен существ, с которыми связано загробное благополучие; ссылки на прецеденты из истории богов, а вследствие этого намеки на мифы, нередко для нас непонятные <...> эта богатая сокровищница заключает в себе возгласы и формулы, сопровождающие заупокойные обряды, заклинания против демонов, пресмыкающихся и других врагов умершего царя, молитвы и обрывки мифов, служившие тем же магическим целям².

Это не самый ранний доступный нам письменный религиозный текст, но по объему и степени раскрытия реалий иного мира он, конечно, сильно превосходит все остальные источники, доступные от этой эпохи. Поэтому можно сказать, что изучение мифологии Древнего царства и изучение «Текстов Пирамид» – это не одно и то же, но задачи взаимосвязанные.

В египтологической дискуссии о мифе в Древнем царстве и в «Текстах Пирамид» роль своеобразного камня преткновения играет статья Я. Ассмана 1977 г. «Сокрытость мифа в Египте» [Assmann 1977]. Интересно, что он затрагивает многие из вопросов, к которым обращается и Е.М. Мелетинский в вышедшей годом

¹ Более или менее пространственные письменные памятники в Египте (жертвенные списки, стелы и гробничные надписи) систематически появляются с IV дин. (2540–2440 гг. до н. э.), но их количество и подробность самих памятников возрастают к концу V и при VI дин. (2360–2150 гг. до н. э.).

² Тураев Б.А. Египетская литература. Т. 1: Исторический очерк древнеегипетской литературы. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1920. С. 36–37.

ранее «Поэтике мифа». Но стратегии исследователей в решении этих вопросов скорее противоположны. Ключевое значение играет в этой дискуссии определение мифа. Е.М. Мелетинский отмечает:

Существует бесчисленное количество дефиниций мифа, исходящих из самых различных воззрений на функцию мифологии <...> Но почти все эти дефиниции распадаются на две категории: миф определяется как фантастические представления о мире, система фантастических образов богов и духов, управляющих миром, или как повествование, рассказ о деяниях богов и героев [Мелетинский 2000, с. 171–172].

Это размежевание между мифом как представлениями и мифом как повествованием будет ключевым для финального тезиса Я. Ассмана об отсутствии мифа в Египте по крайней мере до Среднего, а то и до Нового царства. Для Я. Ассмана, продолжающего и уточняющего здесь мысль З. Шотта³, миф – это прежде всего литературно (или сюжетно) оформленная история из мира богов [Assmann 1977, pp. 14–15]. Поскольку такие «истории» не известны от эпохи Древнего царства, исследователь считает необходимым всерьез рассмотреть возможность их отсутствия в эту эпоху и определить специфику сохранившихся дискурсивных практик.

Е.М. Мелетинский, с другой стороны, отметив возможность такого размежевания, возвращается все же к представлению и повествованию как аспектам единого феномена:

На практике мифология не всегда сводится к сумме мифических повествований. <...> К. Леви-Стросс, например, противопоставляет мифологию «эксплицитную» (мифологическое повествование) и «имплицитную» – в виде представлений, которые можно извлечь из анализа обрядов. <...> Однако в первобытной мифологии (и в этом отчасти заключена специфика того, что мы условно назвали «классической формой мифа») эти аспекты обычно совпадают, и модель мира описывается в виде повествования о происхождении отдельных его элементов [Мелетинский 2000, с. 172].

В связи с этим замечанием интересно отметить, что в дальнейших работах Я. Ассман использует понятия имплицитной и эксплицитной теологии, которые, судя по всему, синонимичны упомянутым здесь имплицитному и эксплицитному мифу К. Леви-Стросса. Так, в работе «Египет: теология и благочестие ранней цивилизации» в рамках рассмотрения космического изме-

³ Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag, 1945. S. 8.

рения близости к богу исследователь говорит о космографии как теологии [Ассман 1999, с. 92–101]. Одним из ключевых «источников» здесь являются рельефы солнечного храма Ниусерра – фараона V дин., жившего примерно на 80 лет раньше хозяина первых «Текстов Пирамид» Униса. Другими словами, нужно иметь в виду, что, отрицая существование мифа в эпоху «Текстов Пирамид», Я. Ассман как минимум говорит о существовании имплицитной теологии в эпоху, им предшествующую.

Наконец, Е.М. Мелетинский отмечает совпадение аспекта представления и повествования как специфику «классической формы мифа». И действительно, основную сложность в изучении египетской мифологии эпохи пирамид составило отсутствие не только некой суммы, но мифологических повествований как таковых⁴.

Сама структура статьи Я. Ассмана ярко проявляет установку на терминологическую поляризацию⁵, которая продолжится и в дальнейших западноевропейских исследованиях этой темы: Миф versus Мир богов (Götterwelt); Миф versus Ритуал; «Просветление» (Verklären) versus Рассказ (Erzählen); мифологизация как сакральное истолкование⁶; Повторение (Wiederholung) versus

⁴ Здесь, однако, кажется уместным привести суждение О.М. Фрейденберг, которая, обращаясь к вопросу о происхождении наррации, напротив, отмечает, что повествовательная форма вероятнее всего была несвойственна наиболее древним мифам: «Мифов-нарраций никогда не было и не могло быть; оттого они и не дошли до нас в непосредственной форме. Такие мифы-рассказы имеются только в учебниках по мифологии...» [Фрейденберг 1998, с. 283–284]. В такое понимание если и не «классического», то «нормального» мифа «Тексты Пирамид» как раз прекрасно вписываются.

⁵ Необходимость такой стратегии отчетливо формулирует сам автор, подходя к египтологическим интерпретациям мифа с точки зрения стороннего исследователя: «Он сталкивается в египтологической литературе практически с инфляционным употреблением слов “миф” и “мифический”, в то время как египетская литература не дает ему практически ничего, к чему он мог бы обратиться в привычном смысле этого слова. Корень этой ситуации не только в упомянутых выше предпосылках [об изначальном существовании, но непроявленности мифа], но и в (связанной с этим) размытости египтологического понятия мифа. Дальнейший очерк следует поэтому по пути концептуального разъяснения, более четко, чем ранее, противопоставляя термин миф другим отличным от него терминам» [Assmann 1977, pp. 14–15].

⁶ О «сакральном истолковании» см. также в переводе на русский язык [Ассман 1999, с. 140–146].

Воскрешение в памяти (Vergegenwärtigung)⁷; Миф versus Мифическое высказывание; Действие и (und) Знание; Миф как (als) «Гено-текст» [Assmann 1977].

Интересно, что Е.М. Мелетинским в обзоре теорий мифа и ритуала не раз отмечалось различие между западными и российскими исследованиями в склонности к анализу и синтезу соответственно. По его замечанию, отечественная наука «даже ритуальные прообразы рассматривала в сугубо мировоззренческом плане» [Мелетинский 2000, с. 160]⁸:

Советские авторы обращаются к ритуалу и мифу не как к вечным моделям искусства, а как к первой лаборатории человеческой мысли, поэтической образности. Не отдельные ритуалы трактуются как архетипы определенных сюжетов или целых жанров, а ритуально-мифологические мировоззренческие типы, которые могут трансформироваться в различные сюжеты и жанры, притом что эти трансформации качественно своеобразны [Мелетинский 2000, с. 143].

Такое принятие «глубинного» или же сверхжанрового аспекта мифа не чуждо статье Я. Ассмана – он применяет и предложенное Ю. Кристевой различие гено-текста и фено-текста. Это повторяется и в выводах:

Из неразличения мифа и мифического высказывания происходит у Шотта еще одна трудность – понимание мифа как языковой формы и литературного жанра, как «литературно оформленной истории богов». <...> Миф в сущности жанрово- и медиа-трансцендентен (gattungs-, ja medien-transzendent) и передаваем в форме эпоса, сказки, четверостишия, драмы, танцевального действия и даже изображения на вазе или печати [Assmann 1977, pp. 39–40].

Собственно, Я. Ассман подмечает здесь важную проблему. Например, Е.М. Мелетинский, комментируя ритуальные интерпретации мифа, подчеркивает, что подлинное единство мифа и ритуала не генетическое, а парадигматическое [Мелетинский 2000, с. 154]. Но зачастую в исследованиях речь об этом парадигматическом более высоком уровне «мифо-ритуального единства» также идет как о «мифе», и гено-текстовый и фено-текстовый «миф» обсуждаются вперемешку. На это, кажется, и указывает Я. Ассман.

⁷ Об этих категориях культурологии Я. Ассмана см. также в переводе на русский язык [Ассман 2004, с. 93–98].

⁸ Концепции З. Шотта и Я. Ассмана в понимании соотношения мифа и ритуала больше тяготеют к ритуалистической школе, хотя развивались независимо от нее и не столь радикальны [Baines 1991, с. 83].

В последующих работах Я. Ассман обращается к этой проблеме через понятие «иконы». В статье 1982 г. «Зачатие сына. Изображение, действие (Spiel), повествование и проблема египетского мифа» он отмечает: «Предпочтительным было бы определение мифа, в котором на первый план выходит не его “нарративность”, а его “иконичность”» [Assmann 1982, pp. 40]. Икона понимается как «точка кристаллизации» «мифического высказывания», которое может осуществляться как в форме текста, так и в форме изображения и даже святилища:

Мы здесь имеем дело с такой концептуальной артикуляцией смысла, которая одинаково легко находит конкретное выражение в текстах и в изображениях. Я называю эту форму артикуляции «иконой». Иконы суть существующие в воображении картины, зримые образы различных процессов, действий, событий, происходящих в мире богов; и эти мысленные картины могут найти конкретное воплощение как в текстах, так и в изображениях [Ассман 1999, с. 169].

Впрочем, в 1984 г. о поисках обобщенного определения мифа речь уже не идет – в качестве такого термина употребляется скорее теология, а миф понимается исключительно как речевое измерение близости к богу.

Но финальный вывод Я. Ассмана в 1977 г., основанный на узком понимании мифа как повествования, заключается все же в том, что до Нового царства мифа в Египте не существовало, поскольку не было предпосылок для рассказа историй о богах:

...Только когда в эти атемпоральные или (в смысле орнаментального повторения) неопределенно-временные структуры мира богов проникает осознание прошлого, временной дистанции, позволяющее ему стать предметом повествований, историй, можно говорить о мифе в собственном смысле. <...> Без осознания удаленности от истоков миф немислим [Assmann 1977, p. 41].

Здесь стоит отметить, что сама констатация отсутствия мифологических нарративов в эпоху пирамид была воспринята другими исследователями более активно, чем акцент на атемпоральности. Собственно, Я. Ассман выдвигает тезис о том, что «классическая» форма мифа характеризуется наличием «мифологического прошлого», в соотнесении с событиями которого актуально переживаемый мир обретает свой смысл⁹. В этой перспективе доступные

⁹ Ср. у О.М. Фрейденберг: «Деление на два мира, тот и этот, вносит два различных измерения не только в пространство, но и во время.

нам памятники эпохи Древнего царства характерны не только (и может быть не столько) отсутствием нарративов, которые, как обычно отмечается¹⁰, могли бы не сохраниться или быть ограничены устной традицией. Эти памятники отличаются другим восприятием времени – ориентацией на «мифологическое настоящее».

В таком понимании «классического мифа» Я. Ассман, как кажется, созвучен наблюдениям Е.М. Мелетинского, который характеризует этиологические мифы как мифы *par excellence*:

События мифического времени, приключения тотемических предков, культурных героев и т. п. оказываются своеобразным метафорическим кодом, посредством которого моделируется устройство мира, природного и социального.

Иногда придется говорить отдельно о мифологических представлениях (мироощущении, мифической картине мира) и о мифологическом повествовании (сюжетах, «событиях»), но не следует забывать о принципиальном единстве этих сторон мифа, о том, что космогония и космология в мифе совпадают, что языком протекающих во времени «достоверных» мифических событий описывается космическое и социальное «пространство» [Мелетинский 2000, с. 172].

В сравнении с этим суждением Е.М. Мелетинского Я. Ассман приходит к пониманию «не-мифологической» ситуации в Египте как в определенном смысле зеркальной: языком космического пространства и отношений божественного социума описываются «события» мира людей. «События» человеческого мира здесь могут быть двоякого рода. С одной стороны, это встреча с божественным миром в рамках ритуала¹¹. С другой стороны, это нега-

Появляются две новые категории – далекое и близкое; они носят и пространственный характер (две стороны – эта и та), и временной (два времени – это и то). <...> Наррация возникает в тот момент, когда прошлое отделяется от настоящего, этот мир – от того. <...> Пока нет чувства длительности, нет и повествования, я хочу сказать, пока нет чувства изменяющегося времени, дающего светотень событиям. Все, что нужно показать, происходит непосредственно перед глазами» [Фрейденберг 1998, с. 273–274].

¹⁰ Lexikon der Ägyptologie (Vols. 1–7) / Ed. by W. Helck, E. Otto, W. Westendorf. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1972–1992. Vol. 4. S. 281.

¹¹ Здесь употребление нами термина «событие» применительно к человеческой сфере несколько неточно, поскольку Я. Ассман в качестве механизма сакрального истолкования полагает соотношение культового *действия* и *события* в божественном мире: «Действие “здесь” и событие “там” связаны особым отношением: они в символическом смысле актуализируют друг друга. Действие означает событие. Подобное

тивные явления «выпадения» из упорядоченного течения мира, которые также должны быть устранены ритуальными действиями [Assmann 2009, pp. 16–18].

В этом контексте несколько менее экстравагантно может прозвучать идея Дж. Хеллум, которая в статье 2014 г. предложила рассматривать «Тексты Пирамид» не как *содержащие* миф, а как *сам* миф [Hellum 2014, p. 126]. В своей диссертации 2001 г. исследовательница отмечала приоритет пространственного восприятия процессов иного мира по сравнению с временным:

Пространство неба (и в целом иной мир) как обстоятельства путешествия фараона гораздо более важны, чем время, требующееся для его пересечения. Время в этом контексте было бесконечным, можно сказать, практически не-существующим. <...> События, происходящие в пределах неба, зависели скорее от пространства, нежели от времени [Hellum 2001, p. 134].

Можно отметить, что и в исследовании категории времени *h3w* Д.В. Ванюкова [Ванюкова 2009, с. 41–42] также отмечала, что в эпоху Древнего царства этот термин имеет именно пространственные характеристики.

Для иллюстрации восприятия времени, о котором идет речь, приведем фрагмент изречения 305 «Текстов Пирамид»:

Вяжется лестница богом Ра перед Осирисом
Вяжется лестница Хором перед отцом его Осирисом
при шествовании его к Ах его.

Один из них с этой стороны; один из них с этой стороны –
вот же Унис между ними!

Сказано:

«Ты – бог, чистый престолами, выходящий в чистоте!»

Поднят Унис Хором; по(д)сажен Унис Сетхом; схвачена рука его Ра!¹²

отношение конструируется посредством речи. Эксплицитным образом – в комментирующем описании сцены (построенном по схеме: “случилось такое-то культовое действие – это означает такое-то событие в божественном мире”). ИмPLICITным – в реплике, которая мыслится как божественная речь, произносимая во время культового действия» [Ассман 1999, с. 169]. Однако, учитывая это соприкосновение человеческой и божественной реальности в процессе ритуала, трудно лишить культовое действие качества событийности в этом смысле.

¹² *Sethe K.* Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrucken und Photographien des Berliner Museums. Bd. I. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag, 1908. S. 305. § 472–473.

Здесь событие восхождения фараона на небо действительно описывается в «настоящем» – оно происходит буквально «перед нашими глазами», что проявляется, например, в употреблении указательных местоимений «этот» в отношении сторон лестницы. Но контекст, в котором этот момент «мифологического настоящего» до нас дошел, – пространственное удаление и изоляция в «ином мире» гробницы. Так что, хотя Я. Ассман требует для мифа временной дистанции от человеческого мира, возможно, пространственная дистанция может превратить этот «божеский рассказ»¹³ в миф даже в таком узком и строгом определении.

Впрочем, это довольно странное рассуждение находится на обочине основного русла историографических последствий статьи Я. Ассмана. Хотя именно проблема «мифологического настоящего» и невозможности его нарративизации кажется нам одним из самых интересных вопросов, поставленных в рассмотренной статье, и, вообще говоря, логически следует из тесной связи культа и мифа, характерной для древних обществ средиземноморья [Мелетинский 2008, с. 189], последующие работы обращаются преимущественно к другим ее положениям.

Прямое следствие статьи Я. Ассмана для изучения «Текстов Пирамид» можно сформулировать так: «миф уходит в подполье». Нашим основным примером в этом наблюдении станет работа Г. Хейса «Организация “Текстов Пирамид”» [Haas 2012]. Ведущий современный специалист по «Текстам Пирамид» Дж. Аллен назвал ее «одним из наиболее важных когда-либо предпринятых исследований “Текстов Пирамид”, которое заслуженно будет направлять и оказывать влияние на любое будущее исследование этого предмета» [Allen 2014, p. 527].

В работе Г. Хейса слова «миф» и «мифология» встречаются всего 24 раза, причем про «миф» и «мифическое» речь идет преимущественно в сносках, да и то при обсуждении литературы. Можно сказать, что в этой работе «миф» – явление научной традиции, а не египетской реальности. Несколько иная ситуация с «мифологией» и «мифологическим» – эти термины встречаются только в основном тексте, но половина случаев в отрицательной модальности (см. пример ниже). Возникает вопрос, как автор взаимодействует с текстом, референтом которого является реальность иного мира¹⁴. Отринув верования и представле-

¹³ *Mdw-nfr*, «слова/речь бога/божья» – египетский термин для обозначения иероглифики, которой записаны «Тексты Пирамид».

¹⁴ Для грубой оценки, по данным Thesaurus Linguae Aegyptiae (<http://aaew.bbaw.de/tla/index.html>), люди (*rmf* – lemma no. 65430) в «Текстах

ния как ненадежный и недоступный позитивному исследованию объект, автор ограничивается замечаниями о пропозициональном содержании:

Чего мы добились – это набросать археологию знания древнеегипетской заупокойной литературы посредством грамматического лица, мотивов и воспроизводства текстов. Мы не стремились реконструировать определенную теологию или мифологические представления – это по природе предмета исследования нежелательно и невозможно – но определить внутренние границы этого дискурсивного образования и показать, что оно было организовано определенными правилами [Haas 2012, p. 254].

Чтобы оценить влияние работы Г. Хейса в данном направлении¹⁵, обратимся к диссертации А. Моралеса 2013 г. «Передача “Текстов Пирамид” в эпоху Среднего царства» [Morales 2013]. Примерно ста упоминаний мифа, мифологии, мифического и т. п. всего 19 встречаются в основном тексте. Из них 13 в «негативной» модальности – отрицание значимости мифа для данного круга источников и констатация приоритета ритуала:

Второй аспект данного исследования – принципы выбора и отсева изречений «Текстов Пирамид» при составлении текстуальных программ после VI дин. Наша работа подходит к сущностной природе текстов и серий, составляющих корпус «Текстов Пирамид», как единиц и сегментов ритуального значения. Мифологическое содержание и нарративная связность не представляются фундаментальными чертами, и потому мы не рассматриваем их в нашем исследовании [Morales 2013, p. 4–5].

То есть, возвращаясь к замечанию Е.М. Мелетинского о двойственности понимания мифа как представления и как повествования, можно отметить, что статья Я. Ассмана исключает из поля дискуссии (применительно к Древнему царству) миф как повествование, а миф как представление получает более ограниченное определение «мира богов» (*Götterwelt*). После этого исчезает и миф как представление и даже «мифологическое содержание»,

Пирамид упоминаются 93 раза в 36 изречениях, в то время как боги (*ntr* – lemma no. 90260) – 1311 раз в 286 изречениях.

¹⁵ Речь, конечно, не идет о прямом влиянии, а скорее о рабочей модели описания и интерпретации «Текстов Пирамид», которую задало исследование Г. Хейса. В качестве обратного примера недавно опубликованное исследование Н. Биллинга [Billing 2018] по рассматриваемым показателям явно находится в русле иной научной традиции.

оставляя полную победу за ритуалом. Правда, в то время как Я. Ассман полагал существование «мира богов как символического мира смыслов», Г. Хейс и А. Моралес рассматривают тексты просто как некие вербальные конструкты, циркулирующие в определенных социальных контекстах, не ставя вопрос об их семиотической функции.

Интересно, что, упомянув возможность понимания мифа как гено-текста, проявляющегося в мифологических высказываниях, Я. Ассман в последующих работах эту сторону мифа, как кажется, не рассматривает. Египетская культура выступает для него как характерный пример традиции, основанной на обрядовой когерентности [Ассман 2004, с. 192; Assmann 2001]. Продуктивно развить это различие гено-текста и фено-текста, не разделяя миф на разные сущности, удалось К. Гёбс [Goebs 2002]. Ритуал характеризуется этой исследовательницей как функциональный контекст, определяющий выбор и конкретные фенотекстовые воплощения «мифем»¹⁶.

За вариативностью формы и содержания ритуальных текстов К. Гёбс выделяет устойчивые «структурные отношения» акторов и объектов. На этом уровне анализа сюжеты, связанные с ослеплением/исцелением Хора¹⁷ и с убийством/воскрешением Осириса, оказываются гомологичными. Они также гомологичны сюжетам солярного цикла, который играет заметную роль в храмовом культе. Например, так резюмирует К. Гёбс содержание текстов, сопровождающих умещение статуи бога (от периода Нового царства):

¹⁶ Ритуал как функциональный контекст мифа понимал еще З. Шотт: «Место образования мифа, где он обретает свою фактуру – это культ. Миф проявляется в праздничных действиях и культовых актах, где он гнездится и где раздает персонажам и культовым символам божественные роли и толкует обрядовые действия как мифические события» (См.: Schott S. *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag, 1945. S. 135). Как «оболочку» для мифа понимает обряд и Я. Ассман: «Мудрость циркулирует в формах повседневной, а миф – в формах ритуальной коммуникации» [Ассман 2004, с. 153]. Свообразие подхода К. Гёбс во внимании к влиянию, которое характер ритуала (например, заупокойный или храмовый) оказывает на вербализацию глубинных «структурных отношений» – этот термин сама исследовательница приравнивает к «функциям» В.Я. Проппа [Goebs 2002, p. 43].

¹⁷ Сюжет об ослеплении Хора и роль Ока Хора в жертвоприношении на примере «Текстов Пирамид» ранее были рассмотрены автором настоящей статьи [Александрова 2012; Александрова 2012a].

В эпизоде умощения головы бога это культовое подношение как обычно идентифицируется как Око Хора. В то же время, однако, это и солнечное Око Уаджит-Сахмет, когда оно восходит над горизонтом и карает врагов солнечного бога [Goebs 2002, p. 51].

Хор получает повреждения в конфликте с Сетхом, после чего получает помощь и исцеление от Тота. В свою очередь, в ситуации с Осирисом Хор сам становится помощником, преподнося ему в качестве жертвы исцеленное Око. Работа этой же исследовательницы 2008 г. [Goebs 2008] позволяет дополнить схему солярно-астральным планом. Исчезая на заходе, Ра-Атум творит множество звезд, которые в свою очередь поглощаются обновившимся восходящим солнцем [Goebs 2008, p. 303–322]. Так, и в солярном цикле происходит циклическая утрата и восполнение целостности. Восполнение Атума описывается, например, как питание людьми и богами в «Каннибальском гимне» «Текстов Пирамид» [Зубова 2009]. С другой стороны, полнота боготворца – состояние, предшествующее творению мира, и является предпосылкой его обновления. Жертвенное восполнение Осириса в свою очередь является необходимой предпосылкой его воскресения. С другой стороны, вышедшие из него истечения, относящиеся еще к стадии распада, являются несущими плодородие водами разлива. Можно сказать, что в мифо-ритуальном комплексе, частью которого являются «Тексты Пирамид», происходит двойная медиация – между состояниями целостности и повреждения божества и между различными кодами и, соответственно, уровнями описания реальности.

Достоинства такого подхода к пониманию мифа и описанию египетских культурных текстов разных эпох и функциональных контекстов можно увидеть в сравнении с выводами, к которым приходит Я. Ассман, придерживаясь определения мифа в русле рассмотренных выше критериев временной дистанции и повествовательности. В «Культурной памяти» он обращается к термину «мифомоторика» для описания роли, которую миф играет в формировании культурной идентичности во взаимодействии с воспоминанием о «мифическом прошлом»:

«Горячую» память о прошлом, которая не только измеряет прошлое как инструмент хронологической ориентации и контроля, но и извлекает из обращения к прошлому элементы своего представления о себе, а также точки опоры для своих надежд и целей, мы называли «мифом». Миф – это (чаще всего нарративное) обращение к прошлому, которое проливает оттуда свет на настоящее и будущее [Ассман 2004, с. 83].

Применяя эту теоретическую схему к анализу египетской культуры, он определяет в ее основе мифомоторику интеграции, транслируемую через миф о Хоре и Сетхе:

Миф о Горе и Сете – представленная в нарративной форме символика двойственности, связанная с мифом об основании египетского государства <...> миф обосновывает не достигнутое состояние, а бесконечный проект – укрощение хаоса и установление порядка по принципу «*ab integro nascitur ordo*». <...>

Египетская мифомоторика однозначно интенсифицирует сознание коллективной идентичности в направлении интеграции. Речь идет не об отмежевании от внешнего мира, а о восстановлении внутреннего единства, об объединении частей в целое, которое в результате мыслится как всеохватывающее и не нуждается в отмежевании от других целых. Границы идентичности совпадают с границами человечества и упорядоченного мира. Господство над Обеими землями означает господство над целым, по-египетски, «господство над всем» (*nb tm*) или же единовластие (*nb wa*). Обе земли объединяются в мир, как он был создан богом Солнца и передан под власть царя [Ассман 2004, с. 182–183].

На наш взгляд, довольно очевидно, что речь здесь идет о частном случае структурных отношений части и целого, рассмотренных К. Гёбс применительно к различным сакральным текстам. Рассуждение Я. Ассмана по его собственному определению мифа может относиться только к относительно поздним этапам египетской истории, в то время как проблематика утраты и восполнения характерна уже для самых ранних известных нам текстов и реализуется в том числе и в образах конфликта Хора и Сетха. Подход К. Гёбс в большей степени позволяет, таким образом, ставить вопрос о преемственности внутри египетской культурной традиции.

Подводя итоги, отметим, что рассмотренные подходы к анализу мифа в эпоху «Текстов Пирамид» показывают, что изучение этого сложного материала в перспективе близкой или даже непосредственно восходящей к российской гуманитарной традиции приводит к постановке важных вопросов и получению интересных результатов. К. Гёбс непосредственно опирается на работу В.Я. Проппа, Я. Ассман в 1999 г. сам отметил влияние, оказанное на него в 1970-х гг. работами русских формалистов и семиотиков – Р. Якобсона, Ю.Н. Тынянова и Ю.М. Лотмана [Assmann 1999, s. 2]. Хотя Е.М. Мелетинского и О.М. Фрейденберг в этом списке не оказалось, концепция немецкого исследователя созвучна им в ряде принципиальных моментов. И все же, несмотря на близость воззрений, Я. Ассман не реализовал их потенциал при

решении вопроса о мифе в Древнем царстве, переключившись на рассмотрение египетской культуры в иных теоретических рамках. Однако предложенная К. Гёбс модель обещает возможность скорого решения трудной задачи описания египетской мифологии в исторической перспективе.

Литература

- Александрова 2012 – Александрова Е.В. Мифологический сценарий: миф в раннем религиозном тексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. 2012. № 6. Ч. 2. С. 16–18.
- Александрова 2012а – Александрова Е.В. Ритуальная коммуникация в текстах пирамиды Униса // Вестник РГГУ. Серия «Философские науки. Религиоведение». 2012. № 17 (97). С. 230–237.
- Ассман 1999 – Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Пер. с нем. Т. Баскаковой. М.: Присцельс, 1999. 368 с.
- Ассман 2004 – Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
- Большаков 2006 – Большаков А.О. О профессионализме в египтологии // Вестник Древней Истории. 2006. № 3 (258). С. 185–194.
- Ванюкова 2009 – Ванюкова Д.В. Время *h3w* в древнеегипетской культуре: к постановке проблемы // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 45: Петербургские египтологические чтения 2007–2008. Памяти Олега Дмитриевича Берлева. К 75-летию со дня рождения: доклады. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2009. С. 40–50.
- Зубова 2009 – Зубова О.И. Речение 273/274 Текстов пирамид (так называемый «Каннибальский гимн»): попытка экзегезы // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 45: Петербургские египтологические чтения 2007–2008: Памяти Олега Дмитриевича Берлева: К 75-летию со дня рождения: доклады. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2009. С. 95–102.
- Мелетинский 2000 – Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 2000. 407 с.
- Мелетинский 2008 – Мелетинский Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Избранные статьи. Воспоминания. М.: РГГУ, 2008. С. 184–247.
- Фрейденберг 1998 – Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: Восточная литература, 1998. 800 с.
- Allen 2014 – Allen J.P. Review: The Organization of the Pyramid Texts: Typology and Disposition. By Harold Hays. Probleme der Agyptologie.

31. 712 p. Leiden and Boston, Brill, 2012 // The Journal of Egyptian Archaeology. 2014. № 100 (1). P. 525–527.
- Assmann 1977 – Assmann J. Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten [Электронный ресурс]. Göttinger Miscellen. 1977. Vol. 25. S. 7–43. URL: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1722/1/Assmann_Die_Verborgenheit_des_Mythos_in_Aegypten_1977.pdf (дата обращения 10 сентября 2019).
- Assmann 1982 – Assmann J. Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos [Электронный ресурс]. Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele / Hg. J. Assmann, W. Burkert, F. Stolz. Fribourg and Göttingen, 1982. S. 13–61. URL: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1784/> (дата обращения 10 сентября 2019).
- Assmann 2001 – Assmann J. Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte // Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche / Ed. by H. Wenzel, W. Seipel, G. Wunberg. Wien, Milano, 2001. S. 97–106.
- Assmann 2009 – Assmann J. Myth as *historia divina* and *historia sacra* // Scriptural Exegesis. The Shapes of Culture and the Religious Imagination: Essays in Honor of Michael Fishbane / Ed. by Deborah A. Green, Laura S. Lieber. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 13–24.
- Baines 1991 – Baines J. Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record // Journal of Near Eastern Studies. 1991. Vol. 50. № 2. P. 81–105.
- Billing 2018 – Billing N. The Performative Structure: Ritualizing the Pyramid of Pepy I. Leiden; Boston: Brill, 2018. 644 p.
- Goebis 2002 – Goebis K. A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes // Journal of Ancient Near Eastern Religions. 2002. Vol. 2. № 1. P. 27–59.
- Goebis 2008 – Goebis K. Crowns in Egyptian Funerary Literature: Royalty, Rebirth, and Destruction. Oxford: Griffith Institute, 2008. 470 p.
- Hays 2012 – Hays H.M. The Organization of the Pyramid Texts: 2 vols.: Typology and Disposition [Электронный ресурс]. Leiden; Boston: Brill. URL: <https://brill.com/view/title/19088> (дата обращения 10 сентября 2019).
- Hellum 2001 – Hellum J. The Presence of Myth in the Pyramid texts: Ph.D. Thesis (Philosophy). University of Toronto. 2001. 171 p.
- Hellum 2014 – Hellum J. Toward an Understanding of the Use of Myth in the Pyramid Texts // Studien Zur Altägyptischen Kultur. 2014. Vol. 43. S. 123–142.
- Morales 2013 – Morales A.J. The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom: Philological Aspects of a Continuous Tradition in Egyptian Mortuary Literature: Ph.D. Thesis (Philosophy). University of Pennsylvania, 2013.

References

- Alexandrova, E.V. (2012), "Mythological scenario: Myth in early religious text", in *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Cultural Studies and Art Studies. Issues of Theory and Practice], vol. 6, pp. 16–18.
- Alexandrova, E.V. (2012a), "Ritual communication in the Pyramid Texts of Unis", *RSUH Bulletin. "Philosophy. Religious Studies" Series*, vol. 297, no. 17, pp. 230–237.
- Allen, J.P. (2014), "Review: The Organization of the Pyramid Texts: Typology and Disposition. By Harold Hays", *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 100, no. 1, pp. 525–527.
- Assmann, J. (1977), "Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten", *Göttinger Miscellen*, vol. 25, ss. 7–43, available at: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1722/1/Assmann_Die_Verborgenheit_des_Mythos_in_Aegypten_1977.pdf (Accessed 10 Sept. 2019).
- Assmann, J. (1982), "Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos", in Assmann, J., Burkert, W. and Stolz, F., eds., *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, Fribourg and Göttingen, Germany, pp. 13–61, available at: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1784/> (Accessed 10 Sept. 2019).
- Assmann, J. (1999), *Egipet: teologiia i blagochestie rannei tsivilizatsii* [Egypt: the theology and piety of an early civilization], Pristsel's, Moscow, Russia (transl. by Baskakova T. from Assmann, J. (1984), *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Kohlhammer, Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, Germany).
- Assmann, J. (2001), "Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte", in Wenzel, H., Seipel, W. and Wunberg, G., eds., *Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche*, Wien, Milano, Germany, pp. 97–106.
- Assmann, J. (2004), *Kul'turnaia pamiat': Pis'mo, pamiat' o proshlom i politicheskaiia identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity], Iazyki slavianskoi kul'tury, Moscow, Russia (transl. by Sokol'skaya M.M. from Assmann, J. (1992), *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C.H. Beck, München, Germany).
- Assmann, J. (2009), "Myth as *historia divina* and *historia sacra*", in Green, D.A. and Lieber, L.S., eds., *Scriptural Exegesis. The Shapes of Culture and the Religious Imagination: Essays in Honor of Michael Fishbane*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 13–24.
- Baines, J. (1991), "Egyptian myth and discourse: Myth, gods, and the early written and iconographic record", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 50, no. 2, pp. 81–105.

- Billing, N. (2018), *The performative structure: Ritualizing the pyramid of Pepy I*, Brill, Leiden; Boston, USA.
- Bolshakov, A.O. (2006), "On professionalism in Egyptology", *Vestnik Drevnei Istorii*, vol. 258, no. 3, pp. 185–194.
- Freidenberg, O.M. (1998), *Mif i literatura drevnosti* [Myth and literature of antiquity], Vostochnaia literatura, Moscow, Russia.
- Goebis, K. (2002), "A functional approach to Egyptian myth and mythemes", *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 2, no. 1, pp. 27–59.
- Goebis, K. (2008), *Crowns in Egyptian funerary literature: Royalty, rebirth, and destruction*, Griffith Institute, Oxford, UK.
- Hays, H.M. (2012), "The organization of the Pyramid Texts: 2 vols.: Typology and disposition", available at: <https://brill.com/view/title/19088> (Accessed 10 Sept. 2019).
- Hellum, J. (2001), The Presence of myth in the Pyramid Texts, Ph.D. thesis (Philosophy), University of Toronto, Toronto, Canada.
- Hellum, J. (2014), "Toward an understanding of the use of myth in the Pyramid Texts", *Studien Zur Altägyptischen Kultur*, vol. 43, pp. 123–142.
- Meletinsky, E.M. (2000), *Poetika mifa* [Poetics of myth], Vostochnaia literatura, Moscow, Russia.
- Meletinsky, E.M. (2008), "The myths of the ancient world in comparative perspective", in Meletinsky, E.M., *Izbrannyye stat'i. Vospominaniia* [Selected articles. Memoires], RGGU, Moscow, Russia, pp. 184–247.
- Morales, A.J. (2013), The transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom: Philological aspects of a continuous tradition in Egyptian mortuary literature, Ph.D. Thesis (Philosophy), University of Pennsylvania, Philadelphia, USA.
- Vanyukova, D.V. (2009), "The Term hAw in Ancient Egyptian culture: Statement of a problem", *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha. T. 45: Peterburgskie egiptologicheskie chteniia 2007–2008. Pamiati Olega Dmitrievicha Berleva. K 75-letiiu so dnia rozhdeniia: doklady* [Proceedings of the State Hermitage Museum: Vol. 45: St. Petersburg Egyptological Readings 2007–2008. In memory of Oleg D. Berlev. On the 75th anniversary of his birth: Reports], Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha, Saint-Petersburg, Russia, pp. 40–50.
- Zubova, O.I. (2009), "Spell 273/274 of the Pyramid Texts (the so-called 'Cannibal Hymn'): An attempt at exegesis", in *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha. T. 45: Peterburgskie egiptologicheskie chteniia 2007–2008. Pamiati Olega Dmitrievicha Berleva. K 75-letiiu so dnia rozhdeniia: doklady* [Proceedings of the State Hermitage Museum: Vol. 45: St. Petersburg Egyptological Conference 2007–2008. In memory of Oleg D. Berlev. On the 75th anniversary of his birth: Reports], Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha, Saint-Petersburg, Russia, pp. 95–102.

Информация об авторе

Екатерина В. Александрова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *ev-alexandrova@mail.ru*

Information about the author

Ekaterina V. Alexandrova, Museum Center, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; *ev-alexandrova@mail.ru*

Нарративные вариации в средневековом бестиарии

Александр Е. Махов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия; Институт мировой литературы
им. А.М. Горького Российской академии наук,
Москва, Россия, takhov636@yandex.ru*

Аннотация. Средневековый бестиарий рассматривается в статье как нарративный текст, в котором функцию мотивов выполняют действия животного. Эти повествовательные мотивы могут складываться в микросюжет, который толкуется повествователем, обозначающим свое понимание событий. При всем сходстве своих микросюжетов бестиарии обнаруживают значительную повествовательную вариативность, которая становится заметной именно в совокупности текстов, рассказывающих об одном и том же животном. Нарративные вариации в бестиарии можно разделить на три типа: вариации в выборе типичных действий («свойств») животного; вариации в толковании этих действий; вариации в самом акте повествования, которые проявляются, прежде всего, в степени подробности, с какой автор излагает бестиарные события. Морально-религиозное толкование свойств животного, воспринимаемое современным читателем как неуместная вставка, для средневекового читателя выполняло функцию нарративной развязки, порой совершенно неожиданной.

Ключевые слова: средневековый бестиарий, нарративные вариации, символика животных, развязка

Для цитирования: Махов А.Е. Нарративные вариации в средневековом бестиарии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 4. С. 31–49. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-31-49

Narrative variations in the Medieval bestiaries

Alexander E. Makhov

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy
of Sciences, Moscow, Russia, makhov636@yandex.ru*

Abstract. In this article Medieval bestiary is considered as a narrative text in which the function of motives is performed by the actions of the animal. These narrative motives can constitute a micro-plot which is interpreted by the narrator who unfolds his understanding of events. Similarities between the micro-plots of different bestiaries cannot conceal significant narrative variability, which becomes noticeable precisely in the combination of the texts devoted to the same animal. Narrative variations in a bestiary can be divided into three types: variations in the choice of typical actions (“properties”) of the animal; variations in the interpretation of these properties; variations in the very act of narration, which are manifested primarily in the level of detail with which the author treats the events in the bestiary. The moral and religious interpretation of the properties of the animal, perceived by the modern reader as a kind of improper insertion, performed the function of narrative denouement for the medieval reader, sometimes in absolutely unexpected manner.

Keywords: Medieval bestiary, narrative variations, symbolism of animals, denouement

For citation: Makhov, A.E. (2019), “Narrative variations in the Medieval bestiaries”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 31–49. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-31-49

Бестиарий обычно рассматривается не как нарративный, но как описательный текст, характеризующий строение и повадки животных¹. Характеристика, как правило, складывается из

¹ Лежащая в основе этого жанра идея аллегорического толкования свойств животных, описанных в античных «естественных историях» (Аристотель, Плиний Старший и др.), впервые была реализована в греческом Физиологе (вероятно, конец II в.), к различным латинским версиям которого в той или иной мере восходят средневековые бестиарии и на латыни, и на народных языках; расцвет жанра приходится на XII–XIV вв. (сам термин “bestiarium” в значении «книга о животных» появляется в начале XII в.), однако традиция сочинения бестиариев прослеживается до XVII в. включительно. В настоящей статье использован материал из наиболее значительных памятников данного жанра (латинских, старофранцузских и итальянских) периода его расцвета.

нескольких свойств животного (бестиарии именуют эти свойства природами), которые чаще всего наделены моральными или религиозными смыслами: так, неспособность волка поворачивать назад шею означает неспособность дьявола «повернуться» к раскаянию². Однако бестиарное описание животного насыщено действиями: лебедь прекрасно поет; еж на своих иголках приносит в нору ягоды для детенышей; слон падает в яму, выкопанную охотниками, и т. п. Действия героев бестиария и события, с ними происходящие, представляя собой повествовательные мотивы, которые могут складываться в микросюжет рассказываемой истории; по ходу повествования автор толкует действия и события, обозначая тем самым определенную точку зрения на них.

Мы можем, таким образом, постулировать наличие в бестиарии повествования и рассматривать бестиарные тексты как нарративы. При сравнении повествований о том или ином животном в разных бестиариях сразу обращает на себя внимание их значительная близость, обусловленная влияниями и заимствованиями, путь которых прослежен исследователями, разделившими бестиарию на семьи в зависимости от их родства друг другу [James 1928, McCulloch 1960]. Эта близость обычно и оказывается на первом плане в сравнительных исследованиях бестиариев: при сводном анализе бестиарных текстов, посвященных отдельным животным, ученые стремились выявить в первую очередь общее, свести варианты повествований о каждом животном к некоему инварианту³. Создается впечатление, что бестиарии рассказывают о животном одну и ту же историю и делают это примерно одинаково.

Однако близость бестиарных нарративов отнюдь не означает их тождество: при всем сходстве бестиарии обнаруживают повествовательную вариативность, которая становится заметной именно в совокупности текстов, рассказывающих об одном и том же животном. Эта вариативность заметна еще больше, если рассматривать не только собственно бестиарии, но и бестиарные вкрапления в тексты других жанров (проповедь, например), что мы и делаем далее.

Нарративные вариации, примеры которых приводятся ниже, можно разделить на типы, выделение которых будет понятно только в том случае, если мы примем во внимание семиотическую посылку, лежащую в основе всего средневекового бестиария. Животное существует в мире не только как живой организм, но и как знак; он не только передвигается, питается, охотится,

² De bestiis et aliis rebus // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 177. Paris: J.-P. Migne, 1854. Col. 68.

³ Такая тенденция ясно проявилась, на наш взгляд, в книге Мишеля Пастуро [Pastoureau 2011].

но еще и «означает»: способность означать – такое же его естественное качество, как и качества физиологические. Это странное с нашей современной точки зрения представление вытекает из базового для средневековой семиотики учения о значении вещей (*significatio rerum*), развитие которого – от Августина до теологов XII–XIII в. – проследил Хенниг Бринкман⁴. Бог говорит языком не слов, изобретенных человеком, но вещей, им самим же созданных. Отличие человеческого языка от Божественного ясно формулирует Гуго Сен-Викторский: «Значение слов предписано людьми (*significatio vocum est ex placito hominum*), значение вещей – естественное (*naturalis*), оно возникло из действия Создателя, пожелавшего, чтобы одни вещи были обозначены посредством других» (Гуго Сен-Викторский)⁵. Итак, вещь в системе Божественного языка может быть знаком (*res significans*), обозначающим другую вещь (*res significata*). Животные также принадлежат к такого рода вещам-знакам. Однако следует учесть еще и то, что в средневековой семиотике истинными генераторами значений служат не вещи сами по себе, но их свойства. Поскольку этих свойств у любой вещи много, то язык Бога гораздо многозначнее, чем язык человеческих слов. Эту особенность Божественного языка отмечает Ришар Сен-Викторский: «Слова имеют не более двух или трех значений. Вещи же могут иметь столько же значений, сколько они имеют свойств (*res autem tot possunt habere significationes, quot habent proprietates*)»⁶. Принцип многозначности вещей был необходим экзегетам, поскольку позволял объяснить многообразие и даже противоречивость их значений в Священном Писании. Многозначность усматривалась и в царстве животных: животное обладало целым набором свойств, которым приписывались различные смыслы. Семиотическая ситуация бестиария усложнялась еще и тем, что порой одно и то же свойство в разных бестиариях могло толковаться различным образом. В итоге оказывалось, что животные-знаки многозначны вплоть до вопиющей противоречивости.

Итак, бестиарий рассказывает о физических свойствах и поведении животных; толкует эти свойства, приписывая им смыслы; и, наконец, в той или иной мере детализирует повествование. Каждому из этих трех аспектов бестиарной наррации соответствует

⁴ *Brinkmann H.* Mittelalterliche Hermeneutik. Tübingen: M. Niemeyer, 1980. 439 s.

⁵ *Hugo de Sancto Victore.* De scripturis et scriptoribus sacris // *Patrologiae cursus completus. Series Latina.* Vol. 175. Paris: J.-P. Migne, 1854. Col. 21.

⁶ *Richardus de Sancto Victore.* Excerptiones allegoricae // *Patrologiae cursus completus. Series Latina.* Vol. 177. Paris: J.-P. Migne, 1854. Col. 205.

свой тип вариативности: создатель бестиария может составлять свой собственный набор свойств животного; он может выбирать их толкования или создавать свои собственные; он может усиливать или ослаблять детализацию повествования. Поскольку в третьем типе вариативности автор посредством выбора деталей (или отказа от них) регулирует свое повествование по степени подробности (о более сложных нарративных эффектах здесь говорить не приходится), то этот тип можно определить как вариации в самом акте повествования. Мы имеем, таким образом, вариации в составе свойств животного, вариации в толкованиях этих свойств, вариации в самом акте повествования по степени его детализации. Приведем примеры на каждый из этих типов.

Вариации в составе свойств. Создатель бестиария оперирует известным ему набором свойств (природ) животного, он может повторять набор из известных ему образцов, но может и что-то в него добавлять, а что-то элиминировать. Так, лебедь имеет две основные природы: он прекрасно поет, особенно перед смертью; его белое оперение контрастирует с его же черной плотью. Многие бестиарии, – например, трактат «О животных и других вещах» (его первая книга, посвященная птицам, видимо, создана в XII в.) и бестиарий из библиотеки Бодли⁷ (MS Bodley 764; 1226–1250 гг.) – упоминают оба этих свойства, причем второе разворачивается в целый процесс: убитого лебедя ощипывают, так что перед зажариванием его черная плоть становится видна⁸. Автор более поздней (конец XIII в.) итальянской «Книги о природе животных» сосредотачивается на прекрасном пении лебедя, элиминируя второе свойство и упоминая лишь, что лебедь «почти весь белый (quasi tutto bianco)»⁹. Эта редукция вызвана, видимо, желанием дать лебедю всецело позитивное толкование: второе свойство, как мы увидим ниже, трактовалось бестиариями негативно.

К природам льва относятся его страхи, набор которых варьируется авторами. Согласно латинскому «Физиологу» версии BIs (MS Royal 2 C VII, Британский музей, Лондон; начало XIII в.), страх льва вызывают копыта охотников, грохот колес, огонь и белый петух¹⁰; бестиарий MS Bodley 764, также называя в своем

⁷ Bestiary being an English version of the Bodleian Library / Ed., introd., transl. by R. Barber. Oxford M.S. Bodley 764. Woodbridge: The Boydell Press, 1999. P. 135.

⁸ De bestiis et aliis rebus // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 177. Paris: J.-P. Migne, 1854. Col. 51.

⁹ Libro della natura degli animali // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 438.

¹⁰ Il Fisiologo latino: versio Bis // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 14.

перечне страхов звук колес, огонь и белого петуха, элиминирует копыа охотников, но включает «маленькое жало скорпиона», которое «тревожит» льва (*exiguo scorpionis aculeo exagituratur*)¹¹. Итальянский «Морализованный bestiарий» начала XIV в. редуцирует перечень до одного лишь «охотника (*saciatore*)»¹², а Чекко д'Асколи в bestiарном разделе своей энциклопедической поэмы «L'Acerba» (начало XIV в.) утверждает едва ли не полемически по отношению к традиции «львиных страхов», что лев не боится ничего (...*sanz'alcun temere, e mai paura suo sogro non confonde*) и в этом смысле служит образцом государя, чья «царственная душа» должна быть «лишена страха» (*nudo di paura animo regal*)¹³.

Вариации в толковании свойств. В наиболее распространенном случае свойству животного приписывается смысл, позитивный или негативный, – в соответствии с двумя возможными направлениями толкования, которые на языке экзегетов именовались толкованиями «к добру» и «ко злу» – «*in bono*» и «*in malo*». «Обладает лев и силой (*virtus*), и свирепостью (*saevitia*). Сила его обозначает Христа, свирепость – дьявола»¹⁴; сила, как видим, толкуется «*in bono*», а свирепость – «*in malo*». За многими свойствами животных толкование было закреплено традицией: мы едва ли найдем bestiарий, где повадка пеликана убивать своих детенышей, а потом воскрешать их разбрызгиванием своей крови не толковалась бы христологически, «*in bono*». Но в некоторых случаях на фоне доминирующей традиции возникает отклоняющееся от нее, девиантное толкование: свойство, которое чаще толкуется «*in bono*», получает негативный смысл, и наоборот. Так, свойство змеи затыкать себе уши, чтобы не слышать голос заклинателя¹⁵ (см. илл. 1), упоминаемое в Псалтири (аспид «затыкает уши свои и не слышит голоса заклинаний», Пс. 57:5–6; латинский «Физио-

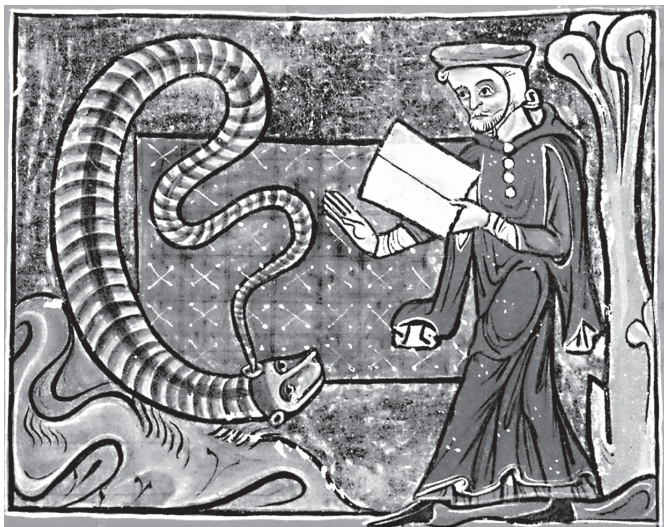
¹¹ Bestiary being an English version of the Bodleian Library / Ed., introd., transl. by R. Barber. Oxford M.S. Bodley 764. Woodbridge: The Boydell Press, 1999. P. 23, 26. При цитировании bestiария MS Bodley 764 здесь и далее английский перевод Р. Барбера был сверен с латинским текстом манускрипта, размещенного на сайте библиотеки Бодли: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/p/e83e4543-d2e4-4866-b669-4a8633438739> (дата обращения 15 сентября 2019).

¹² Bestiario moralizzato // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 493.

¹³ Cecco d'Ascoli. L'Acerba (Libro terzo, capitoli II–XLVII) // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 605.

¹⁴ Sanctus Gregorius Magnus Moralia. Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 75. Paris: J.-P. Migne, 1849. P. 701.

¹⁵ Заклинания могут повредить змее – «холодный змей в полях от заклинания разрывается (*frigidus in pratis cantando rumpitur anguis*)» (Вергилий, «Буколики». VIII, 71).



Илл. 1. Змея и заклинатель. MS Bodley 764
(Библиотека Бодли, Оксфорд). Fol. 96r.

лог» версии BIs, а вслед за ним и другие бестиарии, поясняют, что змея одно ухо затыкает хвостом, а другое прижимает к земле), уже Августин трактует «in malo», сравнивая со змеей иудеев, не желавших, согласно «Деяниям апостолов», слышать увещания св. Стефана¹⁶. Бестиарий идет по этому пути, придавая свойству расширенное негативное толкование: змее (aspis), утверждает латинский «Физиолог» версии BIs, подобны все «богатые люди этого мира (istius mundi homines divites), которые одно свое ухо прижимают в земные желания (deprimunt in terrenis desideriis), другое же затыкают, добавляя грехи к своим прежним грехам», вследствие чего они услышат Господа лишь на Страшном суде, когда им будет сказано: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный» (Мф. 25, 41)¹⁷. Это толкование повторяют некоторые иные бестиарии, в частности, MS Bodley 764¹⁸ [Bestiary 1999, p. 188 в примечание]. Отклоня-

¹⁶ *Augustinus Sermo CCCXVI. In solemnitate Stephani martyris, III // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 38. Paris: J.-P. Migne, 1841. Col. 1432–1433.*

¹⁷ *Il Fisiologo latino: versio Bis // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 64.*

¹⁸ *Bestiary being an English version of the Bodleian Library / Ed., introd., transl. by R. Barber. Oxford M.S. Bodley 764. Woodbridge: The Boydell Press, 1999. P. 188.*

ющеся от традиции девиантное толкование «in bono» мы находим в *exempla*. Доминиканский монах Жан Гоби в сборнике *exempla* «Небесная лестница» (1327–1330), рассуждая о том, что «слух, не приведенный в порядок (*auditus inordinatus*), вредит», в качестве отрицательного примера приводит некоего «демониака», который говорит о себе: «Я подобен свинье (*porcus*), покоящейся в грязи порока и держащей уши открытыми (*tenens aures apertas*), так что мухи (*musce*) могут проникнуть до самого мозга. Ибо так я открыт через свои уши (*per aures sic apertus sum*) – подобно тому человеку, чье сердце и мозг уже захвачены мухами всех пороков». За этим негативным примером, где опасную открытость слуха символизирует свинья, следует история о благодетельной закрытости ушей, которую олицетворяет змея: «Некий мудрый человек, плавая на корабле, закрыл себе уши, дабы не слышать голоса сирен; когда его спросили, зачем он это делает, он ответил, что он не глупее змеи, которая закрывает одно ухо хвостом, а другое – землей, чтобы не слышать голоса заклинателя и не быть им обманутой»¹⁹.

Пение лебедя чаще, видимо, толкуется позитивно, «in bono». Его прекрасная, сладостная предсмертная песня уподобляется исповеди в грехах и предсмертной молитве «хороших людей (*buoni homini*)»²⁰; Моисеевой песне, столь же «сладостной» – в “*Distinctiones*” Никола де Бьяра (XIII в.) [Morenzoni 1999, p. 176]; предсмертным словам Иисуса – у Конрада Вюрцбургского, в обращении к Деве Марии: «Говорят, что лебедь поет, когда он должен умереть; так же поступил и твой сын...»²¹. Однако трактат «О животных и других вещах» (а также бестиарий MS Bodley 764, в этом месте текстуально очень близкий к нему) дает этому свойству толкование «in malo»: «Когда лебедь умирает, то, как говорят, поет весьма сладостно (*valde dulciter*). Так и гордец (*superbus*), когда уходит из этой жизни, всё еще наслаждается сладостью земного мира (*dulcedine praesenti saeculi*) и, умирая, вспоминает о том, что он сделал плохого»²².

Вторая природа лебедя – контраст белого оперения и черной плоти – похоже, получала только негативное толкование: «Лебедь имеет белое перо, но черную плоть. Морально (*moraliter*) лебедь, бело-

¹⁹ *Gobi J. Scala coeli. Lovanii: Johannes de Westfalia, 1485* (без пагинации, раздел “De auditu”).

²⁰ *Libro della natura degli animali // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 438.*

²¹ *Konrad von Würzburg. Goldene Schmiede / Ed. by Wilhelm Grimm. Berlin: Karl J. Klemann, 1840. S. 30.*

²² *De bestiis et aliis rebus // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 177. Paris: J.-P. Migne, 1854. Col. 51.*

снежный своими перьями, обозначает действие, присущее притворству: черная плоть прикрыта [белыми перьями], потому что и плотский грех завуалирован притворством (*peccatum carnis simulatione velatur*). <...> Когда же лебедь лишается своего белого оперения, он, нанизанный на вертел, поджаривается на огне. Так и гордый богач (*dives superbus*), когда, умирая, лишается земной славы (*mundana gloria*), нисходя к адскому пламени, подвергнется истязаниям...»²³.

Некоторые свойства животного в одних бестиариях могут лишь констатироваться без всякого толкования, но в других бестиариях наделяться смыслами. Так, латинский «Физиолог» версии BIs (а вслед за ним и некоторые другие бестиарии, например, MS Bodley 764) утверждает о львах: «Мужество их в груди, сила в голове (*virtus eorum in pectore, firmitas in capite*)»²⁴, не давая этому свойству никакого толкования. Филипп Танский (в бестиарии, созданном между 1121 и 1135 гг.), заимствуя образ «мужественной груди» (лев имеет грудь «крепкую, отважную, воинственную – *quarré* <...>, *ardiz e combatant*»), противопоставляет мощную грудь льва его задней части, «тонкой и худой (*greille*)». Возникающая таким образом оппозиция далее наделяется смыслом: лев обозначает (*signefie*) «сына святой Марии», т. е. Иисуса Христа; причем «крепкая грудь показывает силу Божественности; задняя часть, весьма тщедушная (*de mult gredle manere*), показывает человеческую природу...»²⁵. Львиное тело, совмещающее силу и слабость, становится символом двойной природы Богочеловека.

Вариации в акте повествования. Если первый тип вариаций относится к уровню мотивной структуры повествования, воссоздающего то или иное событие, то второй тип, вариации в выборе толкований, казалось бы, можно всецело отнести к уровню авторской точки зрения на событие. Такое предположение поддерживается и тем фактом, что толкование нередко сопровождается прямыми авторскими обращениями к читателю. Так, автор «Книги о природе животных» обсуждение достоинств пчелы, образцовой во всех отношениях, сопровождает следующим пассажем в проповеднической манере: вслед за пчелой «и мы должны презреть гордыню, и тщеславие, и скупость, и ненависть, и гнев, дурную волю и все грехи и пороки»²⁶ и т. п. Однако нельзя забывать, что

²³ De bestiis et aliis rebus...

²⁴ Il Fisiologo latino: versio Bis // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 14.

²⁵ Philippe de Tāun. Bestiaire // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 134.

²⁶ Libro della natura degli animali // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 434.

для средневекового автора значения свойств животных не что иное, как Божественные высказывания на «языке вещей», т. е. не просто объективная, но высшая реальность; выбирая (и порой даже, по сути дела, изобретая) эти значения, автор вовсе не думал, что излагает собственную точку зрения на свойство животного – скорее он открывал в этом свойстве точку зрения самого Бога.

Вероятно, собственную повествовательную волю автор мог усматривать скорее в выборе деталей, в степени подробности, с какой он излагал бестиарные события. Чтобы уловить эту волю, нам нужно выделить простую схему события, что сразу позволит увидеть вариативную детализацию, в которую авторы эту схему облачают. Приведем пример вариаций в уточняющей детали. Змея почувствовала приближение старости и, желая обновить себя, постится, а затем лезет через узкую щель в скале, чтобы стащить с себя старую кожу; так и мы постом совлекаем с себя грехи; скала – Христос, щель – узкие врата к спасению. Но как именно постится змея? «Книга о природе животных» утверждает, что змея «постится много (*digiunando molto*)»²⁷; бестиарий MS Bodley 764 сообщает, что она постится «много дней»²⁸. Французский бестиарий Жервеза (XIII в.) вносит точечное, но существенное уточнение: змея постится «сорок дней»²⁹; очевидно, что эта деталь создает аналогию между историей змеи и сорокадневным пребыванием Христа в пустыне.

Свои вариации получает и известная история о ловле единорога посредством девственницы. Схема события в данном случае состоит в том, что единорог, встретив девственницу, засыпает у нее на лоне или на груди; этим и пользуются охотники. Детали события по-разному выглядят в различных бестиариях: единорог обнимает (*complectitur*) деву и засыпает на ее лоне³⁰; он ложится к ней на грудь (*devant*), «дева обнимает его и держит (*la pucele l'enbrace et tient*)»³¹; когда девственница, приведенная охотниками в место обитания единорога, видит его, она «обнажает свою

²⁷ Ibid. P. 465.

²⁸ Bestiary being an English version of the Bodleian Library / Ed., introd., transl. by R. Barber. Oxford M.S. Bodley 764. Woodbridge: The Boydell Press, 1999. P. 196.

²⁹ Gervaise. Bestiaire // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 318.

³⁰ Il Fisiologo latino: versio Bis // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 40.

³¹ Gervaise. Bestiaire // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 304.



Илл. 2. MS Bodley 764
(Библиотека Бодли, Оксфорд). Fol. 10v.

грудь³², при виде которой он, оставив свою дикость, кладет свою голову на ее лоно (*aperit sinum suum, quo viso, omni ferocitate deposita, caput suum in gremium ejus deponit*)³³; грудь девы обнажена (*hors de sein sa mamele*) – единорог целует обнаженную грудь девы (*baiset sa mamele*) и засыпает³⁴. Вариативность в выборе деталей отчасти отражена и на визуальном уровне, в иллюстрациях бестиария: дева чаще предстает одетой (илл. 2), но миниатюра латинского бестиария XIII в. из Британской библиотеки изображает ее не просто с открытой грудью, но совершенно обнаженной (илл. 3).

³² Мотив обнаженной груди может восходить к арабской версии «Физиолога», где дева дает единорогу груди, и он начинает их сосать [McCulloch 1962, p. 181].

³³ *De bestiis et aliis rebus // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 177. Paris: J.-P. Migne, 1854. Col. 59.*

³⁴ *Philippe de Tāun. Bestiaire // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 134.*



Илл. 3. MS Royal 12 F XIII
(Британская библиотека, Лондон). Fol. 10v.

К уровню повествовательной детализации можно отнести и объяснения причины события. Вопросом, как, собственно, единорог находит девственницу, кажется, впервые задается Филипп Танский. Оказывается, единорог находит девственницу по запаху (*par odurement monosceros la sent*)³⁵; «Книга о природе животных» уточняет: единорога привлекает «запах девственности» – «*ulimento della virginitade*»³⁶.

³⁵ Ibid.

³⁶ Libro della natura degli animali // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 447. Сходным образом у Ришара де Фурниваля в «Бестиарии любви»: единорог находит деву по «нежному запаху девственности (*flair de la virginité*)», см. подробнее: *Richard de Fournival. Bestiaire d'Amours* // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 388. Деталь, возможно, восходит к краткому упоминанию единорога в трактате «О Троице и ее деяниях» Руперта из Дойтца, где сказано недвусмысленно: единорог «влеком запахом девственной матки (*virginei tractus est odor uteri*)» (см.: *Rupertus Tuitiensis. De Trinitate et operibus ejus* // *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Vol. 167. Paris: J.P. Migne, 1854. Col. 900). Сексуальная природа интереса единорога к девственнице в бестиариях, как ни странно, выражена слабее, чем в теологическом трактате Руперта.

«Событие» прекрасного лебединого пения может детализироваться сопутствующими обстоятельствами и выяснением его причины. Лебедь не просто поет, но музицирует вместе с человеком. «Говорят, что в северных краях лебеди во множестве слетаются к певцам, аккомпанирующим себе на струнных (*cytharedis*), и поют с ними в согласии», утверждает в бестиарии MS Bodley 764³⁷. «Книга о природе животных» также рисует картину совместного музицирования, но уточняет название инструмента, на котором играет человек, и детализирует свой нарратив сравнением: «Когда человек играет на инструменте, именуемом арфой (*агра*), он (лебедь) поет в согласии с ним (*s'accorda con esso in cantare*)», так что получается «словно свист под тамбурин (*como lo fischio co lo tamboro*)»³⁸.

Почему песня лебедя так прекрасна? Автор «Книги о природе животных» не задается этим вопросом, но бестиарий MS Bodley 764, Абердинский бестиарий, трактат «О животных и других вещах» дают на него ответ, объясняя красоту песни формой лебединой шеи, длинной и изогнутой: «Говорят, он поет сладостно (*suaviter*), потому что у него длинная и изогнутая шея: голосу, чтобы издать разнообразные звучания (*modulationes*), нужно пройти длинным и извилистым путем»³⁹. Прекраснее всего лебедь поет при приближении смерти, но как он узнаёт, что она близко? Объяснение дает Брунетто Латини: «...Многие говорят, что когда он (лебедь) должен умереть, одно из перьев на его голове проникает ему в мозг, и так он узнает о своей смерти и начинает тогда петь так нежно, что чарует слух, и в пении завершает жизнь»⁴⁰. Вариацию этой нарративной детали находим в трактате «О животных и других вещах», где смерть лебедя от собственного пера напоминает самоубийство: «В смертный час он загоняет перо в собственный мозг (*pennam in cerebro suo figit*) и поет наисладчайшим образом»⁴¹.

Степень повествовательной подробности может простирается от простого упоминания события до его развертывания в целую историю. В весьма широком спектре варьируется рассказ об охоте

³⁷ Bestiary being an English version of the Bodleian Library / Ed., introd., transl. by R. Barber. Oxford M.S. Bodley 764. Woodbridge: The Boydell Press, 1999. P. 134.

³⁸ Libro della natura degli animali // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 438.

³⁹ De bestiis et aliis rebus // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 177. Paris: J.-P. Migne, 1854. Col. 51.

⁴⁰ Brunetto Latini Tresor: testo a fronte / Ed. by P.G. Beltrami. Torino: Einaudi, 2007. P. 274.

⁴¹ De bestiis et aliis rebus // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 177. Paris: J.-P. Migne, 1854. Col. 143.

на слона, который отдыхает, опираясь на дерево, но охотники его подпиливают, слон падает вместе с деревом и уже не может встать. Итак, схема события состоит в том, что слон падает, доверившись дереву, подпиленному охотником. Филипп Танский, рассказывая об этом (видимо, вслед за латинским «Физиологом» версии Y), лишь констатирует, что слон в итоге оказывается пойман; никакого морального смысла событию он не приписывает⁴². «Книга о природе животных», повествуя о том же событии, дает ему вполне предсказуемую символизацию: слон – человек мира сего; дерево – сам обманчивый мир; охотник – дьявол (*dimonio*)⁴³. Гораздо более развернутый рассказ о роковом падении слона мы находим в бестиарии MS Bodley 764 (а также очень сходный – в Абердинском бестиарии): это событие имеет здесь продолжение, превращающее его в целую историю, каждый момент которой наделен религиозным смыслом. Упавший слон громко трубит (*clamat*), и тут же приходит большой слон (*magnus elephant*), который пытается помочь ему подняться, но тщетно. Тогда они трубят оба (*clamant ambo*), «и приходят двенадцать слонов и не могут поднять того, который упал (*veniunt duodecim elephantentes et non possunt eum levare qui cecidit*)». Тогда они трубят все вместе (*clamant omnes*), и приходит маленький слон (*pusillus elephans*), подсовывает свой хобот под упавшего слона и поднимает его. Упавший слон и его самка (*femina*) означают Адама и Еву в их грехопадении, большой слон, первым пришедший на помощь, – ветхозаветный закон (*lex*); двенадцать слонов – пророков; маленький «разумный слон (*intelligibilis elephans*)» – «Господа нашего Иисуса Христа»⁴⁴.

Как видим, развертывание события в историю повлекло за собой и развертывание толкования, которое в данном случае также превратилось в историю, охватывающую, несмотря на свою лаконичность, весь путь человечества – от грехопадения до спасения. Вариации в толковании связаны с вариациями в повествовательном акте (детализация в рассказе о поведении животного может приводить к большей детализации толкования); но является ли толкование частью наррации или экзегетической «надстройкой» над ним? Современный читатель скорее принял бы второй ответ. Толкования, которые всплывают иногда в середине, но чаще –

⁴² *Philippe de Tāun. Bestiaire // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 192.*

⁴³ *Libro della natura degli animali // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 462–463.*

⁴⁴ *Bestiary being an English version of the Bodleian Library / Ed., introd., transl. by R. Barber. Oxford M.S. Bodley 764. Woodbridge: The Boydell Press, 1999. P. 41–42.*

в конце рассказа о животном, кажутся нам инородной и неинтересной вставкой, популярные изложения бестиариев от них избавляются. Едва ли дело обстояло так же для средневекового читателя, который вполне мог воспринимать толкования свойств и/или событий примерно так же, как мы воспринимаем развязку в сюжетном тексте, например, в детективе – с той лишь разницей, что если для нас развязка в детективе отвечает на вопрос «кто преступник», то для средневекового читателя толкование-«развязка» отвечала на вопрос «что это значит». В пользу такого предположения свидетельствует возникающий здесь (правда, нечасто) эффект нарушенного ожидания. Читатель, заинтригованный природой животного, получает на вопрос о смысле этой природы неожиданный ответ: позитивное поведение, которое, казалось бы, предполагает толкование «in bono», получает толкование «in malo»; или наоборот, животное с безусловно негативной природой получает толкование «in bono».

Приведем примеры на оба случая. Основная природа ежа в бестиариях состоит в повадке собирать на иголки упавшие виноградины, которые он потом несет в нору, чтобы накормить своих детенышей. Наделенный столь похвальной природой еж, казалось бы, должен символизировать любовь к детям и приверженность «семейным ценностям» – именно так, позитивно, трактует эту повадку книжная эмблематика XVI в.: эмблема Иоахима Камерария с надписью «Non solum nobis» («Не для одних только нас») приводит поведение ежа как пример заботы о потомстве, которому должен был бы следовать и человек⁴⁵. Иначе – в бестиариях. Еж – дьявол, виноградины – духовные плоды людей, которые дьявол похищает. Латинский «Физиолог»⁴⁶, а за ним и многие другие бестиарии (например, Гильом Нормандский в «Божественном бестиарии»⁴⁷) наставляют христианина беречь свои духовные плоды, чтобы дьявол-еж не похитил их. Обратный пример – не вызывающая симпатии летучая мышь, которая не фигурирует ни в греческом «Физиологе», ни в его латинских версиях, но уже в восточной патристике (а именно, в комментариях к книге пророка Исаии Василия Великого) получает, казалось бы, вполне достойное толкование:

⁴⁵ *Camerarius J. Symbolorum & emblematum ex animalibus quadrupedibus desumtorum centuria altera collecta a Ioachimo Camerario medico. Norimberg: typis Voegelinianis, 1595. № 85.*

⁴⁶ *Il Fisiologo latino: versio Bis // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 34.*

⁴⁷ *Le Bestiaire divin de Guillaume, clerc de Normandie / publ. par Célestin Hippeau. Caen: Hardel, 1852. P. 227.*

Нетопырь – животное, любящее ночь, кружащее в потемках; не выносит солнечного сияния и предпочитает обитать в пустынных местах. И не таковы ли демоны? Разве они не творцы запустения? Разве не отворачиваются они от истинного света всего мира? Нетопырь – животное летающее, но без перьев, а летит по воздуху посредством мембран, состоящих из плоти. Таковы же и демоны: они бестелесны, но лишены перьев божественной любви; обуреваемые плотскими желаниями, они тем самым как бы облачаются в природу плоти. Нетопырь – животное одновременно и летающее, и четвероногое; однако оно и ногами не вполне твердо ступает, и в полете не слишком сильно. Таковы и демоны. Они и не ангелы, и не люди; ангельское достоинство они потеряли, а человеческая природа им не дарована. Нетопыри имеют зубы, а прочие птицы – нет; демоны же готовы карать, чего не делают ангелы. Нетопыри, в отличие от птиц, яиц не откладывают, а сразу рожают живых детенышей. Таковы и демоны: с великой быстротой творят нечестие⁴⁸.

Однако латинские бестиарии («О животных и других вещах», MS Bodley 764) не продолжают этот вполне естественный ход мысли (зловещий нетопырь подобен дьяволу), а опираются на парадоксальное толкование летучей мыши в «Шестоднев» Амвросия Медиоланского, который характеризует ее как животное неблагородное и низкое (*ignobile, vile*), но в завершение дает неожиданное толкование поведению нетопырей висеть «наподобие грозди», примыкая друг к другу; в этой поведке, по его мнению, проявляется «действие любви (*charitas*), которую трудно найти у людей этого мира»⁴⁹. Неприятная летучая мышь учит нас взаимной любви: такая концовка не могла не удивлять.

Не менее неожиданной представляется редкая трактовка «in boпо» поведки крокодила пожирать людей и плакать. Обычно людоедство крокодила приводит авторов к вполне закономерной мысли, что он – фигура дьявола, так, например, у Филиппа Танского⁵⁰. Сложнее обстоит дело с крокодиловыми слезами. Привычное нам понимание этих слез как символа лицемерия Средневековью в целом не свойственно; оно появляется во вполне ясном виде, скорее всего, лишь на рубеже XIII–XIV вв. Так, у Чекко д'Асколи

⁴⁸ *Basilius Magnus*. Commentarius in Isaiam Prophetam // *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Vol. 30. Paris: Garnier fraters, 1888. Col. 277–278.

⁴⁹ *Ambrosius Mediolanensis*. Hexaameron // *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Vol. 14. Paris: J.-P. Migne, 1845. Col. 240.

⁵⁰ *Philippe de Tāun*. Bestiaire // *Bestiari medievali* / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 146–148.

крокодил, «поймав человека, сразу убивает его; а убив его, этот хищник плачет жалостливым голосом (*con pietosa voce*)... Оплакав его, пожирает и съедает (*divora et manduca*) человеческую плоть... Так поступает человек лицемерный и лживый (*ipocrito et ocolto*), который в сердце радуется всякому злу, вредящему другим людям, а своим лицом показывает сострадание и сразу плачет по любому случаю...»⁵¹. Увидеть в крокодиловых слезах проявление лицемерия более ранним авторам мешала одна особенность в его поведении, которая не упоминается у Чекко д'Асколи, но фигурирует во многих бестиариях: крокодил, сожрав человека, не просто плачет, но плачет всю оставшуюся жизнь. Латинский «Физиолог» сообщает, что крокодил, найдя человека, «пожирает [его] и постоянно его оплакивает (*comedit, et semper plorat illum*)»⁵². Гильом Норманский уточняет: крокодил, съев человека, «потом оплакивает его столько дней, сколько живет (*Mes toz jors mes apres le plore, / Tant com il en vie demore*)»⁵³. Сходным образом – у Ришара де Фурниваля: «Он оплакивает его все дни своей жизни (*le pleure tos les jours de se vie*)»⁵⁴. Невозможно себе представить, чтобы лицемер, совершивший злодеяние, плакал по этому поводу всю оставшуюся жизнь... Возможно, именно поэтому слезы крокодила в средневековом бестиарии – искренние: это слезы нечистой совести, которые, однако, не мешают и дальше грешить. Так, в трактате «О животных и других вещах» крокодил – фигура дурных людей (не только лицемеров), которые, «сознавая свою порочность, сердцем плачут (*consciū suae malitiae corde plangunt*), хотя в силу потребности и привычки возвращаются к содеянному»⁵⁵. Слезы здесь, как видим, истолкованы «*in malo*». Бестиарии не приписывают им позитивный смысл, что вполне объяснимо репутацией крокодила – животного жестокого и отвратительного: Филипп Танский наделяет его эпитетами «низменный» (*vil*), «свирепый» (*fer*)⁵⁶.

⁵¹ *Cecco d'Ascoli. L'Acerba (Libro terzo, capitoli II–XLVII) // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 602.*

⁵² *Il Fisiologo latino: versio Bis // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 46.*

⁵³ *Célestin Hippeau. Le Bestiaire divin de Guillaume, clerc de Normandie. Caen: Hardel, 1852. P. 245.*

⁵⁴ *Richart de Fornival. Bestiaire d'Amours // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 400.*

⁵⁵ *De bestiis et aliis rebus // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 177. Paris: J.-P. Migne, 1854. Col. 61.*

⁵⁶ *Philippe de Tāun. Bestiaire // Bestiari medievali / Ed. by L. Morini. Torino: Einaudi, 1996. P. 148.*

Исключение из общей тенденции мы находим в «Книге о природе животных»: и пожирание человека крокодилом, и его плач истолкованы здесь «in bono». «Этот крокодил, в том [своем свойстве], что он пожирает человека и потом оплакивает его все время своей жизни, может быть уподоблен (*sì se poe similiare*) некоторым религиозным людям (*spiritali persone*) этого мира, которые внутри своего сердца заключили истинного Бога и человека (*anno dentro da loro cuore incorporato lo verace Dio e homo*), что был распят, дабы искупить человеческий род». Когда такой «религиозный человек», заключивший в своем сердце Христа (как крокодил «заключает» в себе съеденного им человека!), вспоминает о страданиях, которые претерпел Христос, «к нему, внутрь его сердца, приходит великое сострадание и великая скорбь». Крокодиловы слезы здесь, как видим, – фигура слез, которые истинный христианин проливает из сострадания мукам Христа, а поедание человека трактовано как фигура, передающая идею заключения в своем сердце истинного Бога. Этот девиантный по отношению к традиции ход мысли⁵⁷ мог так же резко нарушать ожидания читателя, как развязка в хорошем детективе.

Итак, мотивы, образующие бестиарные истории о животном, существуют в парадигме вариантов, которая включает и варианты толкований. Бестиарная экзегетика – не факультативная добавка к рассказу о поведении животного, которую можно элиминировать: физиология животного и ее толкование объединены единым актом повествования. Роль толкования в этом акте состоит в том, чтобы ответить на вопрос, провоцируемый физиологической частью («что это значит?»), и потому толкование можно уподобить своего рода микроразвязке. Момент перехода рассказа о поведении животного в толкование – самый напряженный в повествовательной структуре бестиария: здесь могут возникать эффекты, подобные вышеописанному эффекту неожиданности, которые, вероятно, легко воспринимались средневековым читателем, но совсем неочевидны для читателя современного. Впрочем, они остаются скрытыми и от исследователей: рецептивный аспект бестиарного нарратива еще предстоит изучать.

⁵⁷ Сходную, но более краткую трактовку «in bono» находим в так называемом Вальденском бестиарии (середина XIII в.): съев человека, крокодил остается «печальным (*trist*) все время своей жизни»; «это свойство крокодила показывает нам, что мы должны раскаиваться и печалиться о грехах, которые мы совершили» (*Meyer A. Der walden-sische Physiologus // Romanische Forschungen. 1890. Vol. 5. P. 416*).

Литература

- James 1928 – *James M.R.* The bestiary: being a reproduction in full of the manuscript Ii. 4. 26 in the University Library, Cambridge, with supplementary plates from other manuscripts of English origin, and a preliminary study of the Latin bestiary as current in England. Oxford. Oxford University Press, 1928.
- McCulloch 1960 – *McCulloch F.* Mediaeval Latin and French bestiaries. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1960. 210 p.
- Morenzoni 1999 – *Morenzoni F.* Les animaux exemplaires dans les recueils de “Distinctiones” alphabétiques du XIII^e siècle // *L’animal exemplaire au Moyen Âge* / Ed. by J. Berlioz, M.A. Polo de Beaulieu. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 1999.
- Pastoureau 2011 – *Pastoureau M.* Bestiaires du Moyen âge. Paris: Seuil, 2011. 236 p.

References

- James, M.R. (1928), *The bestiary: being a reproduction in full of the manuscript Ii. 4. 26 in the University Library, Cambridge, with supplementary plates from other manuscripts of English origin, and a preliminary study of the Latin bestiary as current in England*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- McCulloch, F. (1960), *Mediaeval Latin and French bestiaries*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, USA.
- Morenzoni, F. (1999), “Les animaux exemplaires dans les recueils de ‘Distinctiones’ alphabétiques du XIII^e siècle”, in Berlioz, J. and Polo de Beaulieu, M.A., eds., *L’animal exemplaire au Moyen Âge*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, France.
- Pastoureau, M. (2011), *Bestiaires du Moyen âge*, Seuil, Paris, France.

Информация об авторе

Александр Е. Махов, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6;

Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия; 121069, Россия, Москва, ул. Поварская, д. 25а; *makhov636@yandex.ru*

Information about the author

Alexandr E. Makhov, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993;

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 25a, Povarskaya Str., Moscow, Russia, 121069; *makhov636@yandex.ru*

Насилие и допрос: практики экзорцизма в русской агиографии

Дмитрий И. Антонов

Российский государственный

гуманитарный университет, Москва, Россия;

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ, Москва, Россия, antonov-dmitriy@list.ru*

Аннотация. Статья посвящена двум мотивам, связанным с экзорцизмом в русской средневековой агиографии: насилию над демоном и расспросам духа. Эти мотивы связаны с тремя сюжетными схемами, которые часто встречаются в христианской литературе: насилию может подвергаться либо демон, явившийся человеку в видении, либо бес, контакт с которым происходит наяву (избиение демона в «собственной» личине), либо дух, вошедший в чужое тело. Последняя ситуация имеет аналоги в ритуалах, практикуемых в разных христианских сообществах: избиение одержимого, реальное или символическое, – распространенная практика экзорцизма, которая коррелирует с рассказами об избиении демонов святыми. Расспрашивание духа, который говорит устами бесноватого, также известный ход, применяемый в различных ритуалах изгнания и получавший обоснование во многих текстах. В работе обе практики анализируются на основе русских переводных мартириев (Марины/Маргариты Антиохийской, Иулиании Никидийской, Никиты Бесогона, Ипатия Гангрского и др.) и оригинальных житий. Сосуществование разных моделей экзорцизма («физического» и спиритуального) показано на примере двух автобиографических житий второй половины XVII в. – протопопа Аввакума и инока Епифания.

Ключевые слова: экзорцизм, агиография, демонология

Для цитирования: Антонов Д.И. Насилие и допрос: практики экзорцизма в русской агиографии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 4. С. 50–71. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-50-71

Violence and interrogation: Exorcism in Russian hagiography

Dmitriy I. Antonov

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia, antonov-dmitriy@list.ru*

Abstract. The paper dwells on two motifs related to exorcism in medieval Russian hagiographies: violence towards the demon and questioning of the spirit. These motifs are connected to the three plot schemes often found in Christian literature: violence can be perpetrated against either a demon visiting a person in a vision or being contacted in real life (beating up a demon in “their own” guise), or a spirit having entered someone’s body. This last situation has analogues in the rites practiced in various Christian communities: beating of a possessed person, be it real or symbolic, is a widespread exorcistic practice correlating with stories of demons beaten up by saints. Questioning of the spirit who is talking via the possessed person is also a well-known move implemented in various banishing rituals and justified in a variety of texts. In this work both practices are analyzed on the basis of martyriums translated into Russian (those of Marina/Margaret of Antioch, Juliana of Nicomedia, Nikita the Demon Banisher, Hypatius of Gangra, etc.) and original hagiographies. Coexistence of various models of exorcism (“physical” and spiritual) is demonstrated as exemplified by two autobiographic hagiographies dating from the second half of the 17th century – those of Protopope Avvakum and Friar Epiphanius.

Keywords: exorcism, hagiography, demonology

For citation: Antonov, D.I. (2019), “Violence and interrogation: Exorcism in Russian hagiography”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 50–71. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-50-71

В этой статье будут рассмотрены два мотива, связанные с изгнанием беса в древнерусской литературе, – избиение и расспросы духа. Эти мотивы, которые имеют отдельные параллели в фольклорных записях XIX–XX вв. (см. некоторые примеры в [Антонов 2013, с. 19–21]), встречаются в ряде древнерусских житий, упоминаются в чинах изгнания и по-своему обыгрываются в автобиографических житиях старообрядцев XVII в. Мы проанализируем такие примеры в переводных и оригинальных сочинениях, начав с более широкого контекста. В качестве преамбулы нужно сделать краткий обзор представлений об одержимости, актуальных для культуры русского Средневековья.

1. Дух в чужом теле

Один из самых известных в христианской культуре видов демонической агрессии – одержимость: дух вселяется в человека и подчиняет его сознание, прежде всего, чтобы мучить свою жертву. Однако, действуя в чужом теле, демон (или множество демонов) становится полноценным актором – говорит устами бесноватого, совершает различные действия, демонстрируя огромную физическую силу и т. п. То же происходит с телом животного, если дьявол входит в него, и с искусственным телом – идолом, в модели, когда нехристианские культы объясняли не через поклонение бездушной материи, а через служение бесам.

Присвоение чужого тела – один из видов материального проявления демона, самая материальная из его возможных оболочек. Если статус личин, в которой бес является человеку, часто не прояснен и переменчив в рамках одной истории (иллюзия или некий вид плоти), присвоение чужого тела не оставляет места двусмысленности. При этом в Средние века (до XVI–XVII вв.) одержимость усматривали в самых разных поведенческих практиках, относя к ней, к примеру, те случаи женской истерии, которую античные медики объясняли физиологическими причинами, а Гиппократ связывал с заболеванием матки (*hystera* – ‘матка’) [Игина 2009, с. 139–146].

В Новом Завете говорится, что нечистый дух входит в человека, как в «незанятый, выметенный и убранный дом» (Мф. 12:43–45). Эту метафору греха как пустоты разрабатывали средневековые авторы, называя еретиков «сосудами дьявола» – сатана наполняет их, как пустой сосуд¹. Выйдя из человека, добровольно или по приказу святого, бесы могут либо вселяться в животных (как в евангельской истории о гадаринском бесноватом, Мф. 8:28–32, Лк. 8:27–33, Мк. 5:9–12), либо скитаться по пустыне (Мф. 12:43; частая в агиографии модель изгнания беса в «пустынные места», где они не навредят людям; церковные и апокрифические молитвы и заговоры предписывали бесам или духам-болезням отправляться в места «безлюдные и безводные», в локусы, где ничего не происходит и т. п. [Агапкина 2010, с. 117–121, 122–130]), либо, подчиняясь воле святого, отправляться в ад до Страшного суда (вторая распространенная в агиографии

¹ См., например [Лёнгрен 2000, с. 105 (Житие Симеона Столпника); Махов 2007, с. 53–54]. См. также: Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева и др.: В 19 т. Т. 14: Конец XVI – начало XVII века. СПб.: Наука, 2006. С. 118 (Милютинская редакция Жития царевича Димитрия Угличского).

модель; уже в чуде о гадаринском бесноватом бесы просили Христа изгнать их не «в бездну», а в свиней).

В византийской христианской литературе IV–VIII вв. демоны представляли почти вездесущими: они постоянно нападают на людей в разных местах – от города или ипподрома до леса и пустыни, иногда вселяясь в свою жертву. Как и другие виды бесовских атак, одержимость объясняли несколькими причинами: наказание за грехи, испытание человека² (1 Кор. 5:5) и/или возможность прославить святого, изгнавшего дьявола. Однако во многих историях речь шла исключительно о внешних причинах демонической агрессии, в результате чего бес превращался либо в самостоятельного актора, духа-вредителя, либо в агента вредоносной магии. Демона может наслать волхв или колдун. Демоны, обитающие на земле, атакуют всех приблизившихся – как людей, так и зверей (все эти модели перейдут затем в русскую книжность). В результате одержимость трактовалась как распространенное явление, с которым, по мнению авторов, приходилось сталкиваться постоянно. По наблюдению С. Манго, в византийской книжности роль и место демонов уменьшаются примерно с IX в., когда нехристианские культы и верования начинают терять прежнюю актуальность [Mango 1992, p. 219–222].

Очевидно, что и сами представления об одержимости, и «физический» способ борьбы с духом-«паразитом» не родились в рамках христианства, а были адаптированы им из различных традиций, начиная с иудейской. Представление о действии духа в теле человека – кросс-культурный феномен, который вплоть до сегодняшнего дня определяет множество социальных действий и отношений, магических и религиозных практик. Так, в различных культурных сообществах на территории современной России разные варианты кликушества объясняются либо через мифологических агентов, не связанных с христианством (порча, икота), либо через одержимость вселившимся бесом [Мельникова 2011, с. 87–91; Христофорова 2013; Христофорова 2016, о стратегиях научных интерпретаций кликушества см. с. 106–179]. Кликушество/одержимость – явление, которое может развиваться и функционировать в очень разных вариациях и которое можно рассматривать и в антропологическом, и в медицинском аспектах. В Новое время на распространение христианских представлений об одер-

² Ср., например, рассказ из Жития Федора Сикеота о змее, который много лет мучил женщину: святой отказался изгнать его, так как подобный «труд» был послан на пользу женщине и должен был принести ей награду после смерти [Лёнгрен 2004, с. 433], см. также в Житии Симеона Столпника [Лёнгрен 2000, с. 171].

жимости в католическом и протестантском мире сильно повлияла охота на ведьм, а также Реформация и катаклизмы эпохи религиозных войн (см. обзор литературы по вопросу [Христофорова 2016, с. 113–114]). Однако в тех случаях, когда представление об одержимости духами уже существовало в локальной традиции до христианизации, аккумуляция этого явления часто шла по тому же принципу, что и «христианизация» народной демонологии: бес, дьявол занимает место мифологического существа, персонифицировавшего одержимость, так, что где-то полностью вытесняет его, а где-то начинает сосуществовать с ним, породив ситуацию конкурировавших объяснений. Помимо идеи об одержимости бесом, распространенной и в средневековой книжности, и в следственных делах о колдовстве, русские тексты уже с XVII в. фиксируют представления об одержимости *икотой* и колдовском насылании *икоты* (впервые об этом упоминает пермское следственное дело 1606 г., а в XVIII в. дела об «икотной немочи», «икотной порче» становятся уже многочисленными [Христофорова 2016, с. 112–113]). Неудивительно, что во многих христианизированных сообществах, включая средневековую Русь, экзорцизм не ограничивался церковными ритуалами, но включал широкий спектр магических практик.

В Новом Завете говорится, что Христос даровал ученикам власть над духами (Лк. 10:17–20; ср.: Лк. 9:1; Мф. 10:8; Мк. 16:17), но реализовать ее могут не все – по рассказу из апостольских Деяний, бесы не подчинились семи сыновьям иудейского первосвященника Скевы, которые пытались изгнать их именем Иисуса, – одержимый избил их и сорвал одежду (Деян. 19:11–16). Духи легко могут противиться экзорцисту, указывая ему на его собственные грехи (на русском материале см., к примеру, в Житии Илариона Суздальского [Пигин 1998, с. 74–75]).

Некоторые христианские авторы, такие как Тертуллиан († после 220), полагали, что демоны вынуждены раскрывать свои обманы перед любым христианином, каким бы он ни был³. Эта идея была основана на раннем, конфронтационном и полемическом противопоставлении христианства язычеству. Однако изгнание бесов быстро институализировалось и уже в первые века христианства превратилось в особую практику, исполнявшуюся священниками-экзорцистами. С утверждением христианства стало доминировать представление о том, что полнота власти над демонами только у святых. М. Тамм, вслед за А. Году, пишет о двух

³ Марк, игумен, духовник московского Симонова монастыря // Мир ангелов и демонов и его влияние на мир людей: Православное учение о добрых и злых духах. М.: Дарь, 2008. С. 199.

видах экзорцизма: литургическом, который практиковали клирики, и харизматическом, которым обладали святые [Тамм 2003, р. 8]. «Жестокого демона» из истории о праведном Виссарионе не смогли побороть, совершив чин изгнания в церкви, но Виссарион прогнал его, попросту явившись и сказав: «Востани и иди вон»⁴ [Mango 1992, р. 221]. В этом плане эффективными для изгнания духа оказывались сакральные предметы, изливающие благодать, различные материальные объекты, через которые действует сила святого и/или самого Христа – крест, реликвия, икона, мощи и др.

В аскетической литературе силу экзорциста часто описывали как пропорциональную его добродетелям. Совершив грех, человек теряет власть над бесами. В «Слове о некоем игумне, иже приял дары от Бога бесы изгоняти от человек» рассказано о монахе, который нарушил аскезу, принял золото от царя и немедленно утратил дар экзорцизма⁵. «Слово о смирении, его же бояться бесы» говорит об аскете, который изгнал демона, подставив под удар одержимого вторую щеку, по евангельской заповеди⁶, и т. п. Требник Петра Могилы включал особые рекомендации для экзорциста: прежде всего, он должен уберечься от гордыни и тщеславия, во вторую очередь от сребролюбия, далее от блуда и других грехов [Пигин 1998, с. 75]. Уже в XVII в. протопоп Аввакум будет описывать свою борьбу с демоном через смирение (см. ниже).

В человека может войти не только разное количество бесов, но и демоны, наделенные разной силой. Так, в Житии Зосимы и Савватия Соловецких говорится о том, как волхв наслал злого духа на человека по имени Никон. Другой волхв не смог исцелить одержимого, объяснив ему, что он «самому сатоне предан еси в дар»⁷. Чем сильнее демон, тем большая нужна святость, чтобы его изгнать. В рассказе о Павле Простом из «Лавсаика» Палладия Еленопольского (V в.) говорится, что святой Антоний не мог побороть «высшего» беса, который поселился в человеке и проклинал Бога, – его одолел святой Павел. Автор добавляет, что твердые в вере люди обычно могут изгонять простых бесов, а сильные демоны подчиняются только смиренным⁸. Бес из рассказа

⁴ Пролог на март – май. М.: Печатный двор, 1643. Л. 333об. – 334.

⁵ Пролог на сентябрь – ноябрь. М.: Печатный двор, 1641. Л. 363об. – 364; ср.: Л. 47об.

⁶ Там же. Л. 224об. – 225.

⁷ Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева и др.: В 19 т. Т. 13: XVI в. СПб.: Наука, 2005. С. 132, 134.

⁸ О Павле Простом // Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов [Электронный ресурс]. URL: https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1220#part_11382 (дата обращения 30 сентября 2019).

Киево-Печерского патерика признался, что из всей монастырской братии ему страшны только 30 из 180 монахов⁹. Демоны во многих агиографических рассказах сами называют того человека, который может изгнать их, успешно сопротивляясь другим экзорцистам. Как подчеркивают некоторые авторы житий, «упрямые» бесы только помогают прославить какого-то святого [Тамм 2003, р. 8–9].

Способность изгонять демонов – одно из явных и самых очевидных проявлений святости. Говоря о европейской агиографии, Марек Тамм полагает даже, что в определенный момент это стало *conditio sine qua non*, необходимым условием для признания святости человека [Тамм 2003, р. 7]. В византийской и русской агиографии этот принцип работает, прежде всего, в житиях аскетов – от пустынников и юродивых до киновийных монахов. Это получало свои обоснования. Однако нас будут интересовать здесь не причины популярности демонологии в аскетической литературе, а две стратегии борьбы с духами, которые известны по различным средневековым текстам: насилие и допрос.

2. Расспросы беса

В евангельском рассказе о Гадаринском бесноватом демоны называют свое имя Христу («имя мне легион»), прежде чем выйти из одержимого. Этот мотив распространен максимально широко: идея о том, что знание истинного имени дает власть над человеком или духом, актуальна для разных культур и эпох. Дж. Фрэзер посвятил главу своего многотомника «Золотая ветвь» «номинативным» обрядам и верованиям (от различных вариантов запрета на произношение собственного имени из опасений попасть под чью-либо магическую власть до обречения власти над духом/божеством через называние его по имени)¹⁰. В Средние века эти представления функционировали в разных регистрах культуры – от книжной агиографии до магической традиции обережных имен. Уже Антоний Великий, по рассказу его жития (IV в.), говорил, что у духа нужно спрашивать, «кто еси и откуда», чтобы разоблачить бесовские иллюзии [Лёнгрен 2004, с. 196]. В русской «Повести о Соломонии бесноватой» (1670-е гг.) девушка узнает имена атаковавших ее духов, священник заклинает их в алтаре, и это дает ей

⁹ Древнерусские патерики / Подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М.: Наука, 1999. С. 38.

¹⁰ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Изд-во политической литературы, 1983. С. 235–251.

свободу (аналогичный мотив есть в Житии Илариона Суздальского [Пигин 1998, с. 75]). Экзорцисты часто стремились узнать имя духа, засевшего в человеке, подобно тому, как магический специалист, колдун или шаман стремится определить и назвать болезнетворного агента, чтобы исцелить болезнь.

Византийский чин изгнания беса основан на чтении фрагментов Писания и заклинательных молитв, в которых демону повелевают выйти из человека. Заклинания над бесноватыми входили в Евхологий, и со временем их состав и структура становились все более сложными. Чаще всего заклинательные молитвы были подписаны именами Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, иногда царя Соломона (который, благодаря иудаистической традиции и популярному апокрифу «Завещания Соломона», в средневековой культуре играл роль первого заклинателя демонов) или Епифания Кипрского. По наблюдению А. Алмазова, для печатных евхологиев отобрали только 7 молитв¹¹. При этом некоторые варианты чина изгнания были обращены исключительно на то, чтобы вызвать имя беса. Алмазов описал такую рукопись, датированную XVII в.: ее автор чередует заклинательные молитвы и чтения из Писания, требуя, чтобы дух назвался. Если демон молчит, нужно повторять все снова и снова, так как без этого условия акт экзорцизма не состоится. Кроме имени самого беса, нужно узнать имя его начальника, спросить, сколько времени он находится в больном, каков он, из какого бесовского «чина», в какой силе, где находился до того, в чем он подчинении состоит, когда выйдет из одержимого и какое знамение даст, исходя. В ходе процедуры нужно воскуривать серу. Когда демон, наконец, назовется, следует записать его имя на бумаге и сжечь¹².

Это «промежуточная» модель – она находится где-то в середине между церковным чином и народной магической практикой изгнания духов – болезнетворных агентов. Для Средневековья такое сближение было обычным явлением: и в Византии, и в Европе, и на Руси провести грань между канонической и апокрифической молитвой могли немногие. Их смешивали монахи и клирики, заговорные тексты входили в требники и молитвословы¹³.

¹¹ Алмазов А.И. Чин над бесноватым: (Памятник греческой письменности XVII в.). Одесса: «Экономическая» типография, 1901. С. 4–7.

¹² Там же. С. 20–41.

¹³ В Индексе XIV в. упоминались молитвы «о трясавицахъ, нежитехъ и недужехъ», которые входили в молитвенники сельских священников. Молитва-заговор архангелу Михаилу от лихих людей и от порчи входила в Требник и т. п. В XVIII в. многие клирики обвинялись в колдовстве, использовании магических практик. Отделить канонические молитвы

Мотив расспрашивания беса встречается не только в чинах изгнания, но и в агиографии, начиная с Жития Антония Великого. В русском неканоническом Житии Николая Мирликийского говорится о том, как святой бросил одержимую на землю («поринуль беса на землю»), вложил палец в рот и заставил демона сказать, как он вошел в девицу. У другого беса святой узнал, на какое дело тот был послан сатаной¹⁴. На этом мотиве построен топосный сюжет: святой или святая ловит беса, явившегося им в обманной личине, избивает его и заставляет рассказать о себе и своих действиях. Такая модель работает в житиях Никиты Бесогона, Ипатия Гангрского, Марины Антиохийской и Иулиании Никомидийской (см. об этом [Антонов 2010]). Европейские экзорцисты часто вступали в долгие диалоги с изгоняемыми демонами [Махов 2006, с. 369–372; Махов 2007, с. 270–271].

Яркий пример – апокрифический мартирий Марины (Маргариты в католической традиции) Антиохийской, переведенный на Руси (греческие списки жития известны с IX в., латинские – с конца VIII в.¹⁵ В пространной версии жития, которая восходит к редакции, включенной в среднеболгарский Бдинский сборник XV в., святая победила напавшего на нее в темнице дракона, а затем схватила, избивала и подвергла расспросу наславшего его демона. Ее интересовало не только имя и дела самого пленника, но и общие вопросы – в частности, как нечистые духи появились на свет. Бес рассказал три альтернативные версии, первая из которых каноническая (в начале времен часть ангелов отпала во зло), а две следующие представляют демонов рожденными от неких женских персонажей, восходящих к античной мифологии и иудаистической традиции. В соответствии с первой, Сатанаил женился на

от заговорных текстов, выстроенных по принципу молитвы и использовавших христианские образы и имена, явно могли немногие. См., например: Алмазов А.И. Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры: (Из истории византийской отреченной письменности.) Одесса: «Экономическая» типография, 1901. С. 11; см. также [Петрухин 2000, с. 323–324, 332; Смилянская 2002, с. 78–81; Смилянская 2003, с. 121–124; Райан 2006, с. 33, 605, 607–613; Черная 2008, с. 234].

¹⁴ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Тип. Грачева и комп., 1871. С. 455.

¹⁵ Middle English Legends of Women Saints / Ed. by S.L. Reams. Kalamazoo; Michigan: Medieval Institute Publishing. 2003 [Электронный ресурс]. URL: <http://d.lib.rochester.edu/teams/text/reames-middle-english-legends-of-women-saints-margaret-of-antioch-introduction> (дата обращения 20 сентября 2019). См. также [Dresvina 2012, p. 189–190].

«Диевой дочери» (дочери Зевса)¹⁶, которая отложила яйца и таким образом породила бесов; вторая гласит, что демоны произошли от «древних лукавых жен». Последняя идея – отголосок известной версии о том, что демоны появились на свет до потопа. Интересно, что в одной из известных мне редакций рассказ беса прокомментирован – чтобы читатель не принял апокрифические версии за истину, автор устами Марины обличает демона: «О, окаянне, что мешаеши яко медь со смолюю, и точию вопросы мои истинныи а не тунии и не лъживии, ты же смраднице мешаеши лжю со истинною, за сие оубию тя, испровергу тя, и къ тому не оузриши света сего»¹⁷.

В четырех мартириях святых-демоноборцев – Марины, Иулиании, Никиты и Ипатия – рассказы о борьбе с дьяволом выстроены по одной модели (некоторые элементы могли быть опущены или развернуты в текстах): искушение мученика в темнице бесом в страшном или соблазнительном облике, молитва, помощь архангела Михаила и обретаемая вслед за тем власть над духом, избиевание демона, его lamentации и просьба о «послаблении», расспросы святым беса, его унижение перед изгнанием в геенну и завершающая мысль о возможности взывать к мученику и использовать текст жития как апотропей. Определенная совокупность мотивов: явление архангела Михаила, вопрошание духа об имени, принуждение рассказать о себе и имя Вельзевул, вероятно, восходит к «Завещаниям Соломона» – известному ветхозаветному апокрифу, оказавшему сильное влияние на средневековую восточную и европейскую демонологию (см., например [Johnston 2002, р. 35–49]). В развернутую версию Жития Марины/Маргариты был даже включен рассказ, который в Средние века дополнял «Завещания» – история о том, как бесы были заключены Соломоном в сосуды и впоследствии освобождены вавилонскими воинами¹⁸ [Johnston 2002, р. 36]. Однако на самом общем уровне такая последовательность мотивов – встреча святого (ангела) с демоном (демоническим персонажем), выпрашивание его имени (имен), избиевание и последующее использование текста, описывающего эту победу, в качестве апотропея – вряд ли была заимствована из какого-то отдельного источника. Эта архаическая модель, которая

¹⁶ В русских текстах Зевса иногда называли Дием, см., например: Летописец Еллинский и Римский: В 2 т. / Вступ. статья О.В. Творогова. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 8–9.

¹⁷ Цит. по сборнику XVIII в. (ОР РГБ. Ф. 304. I. № 678 [413], л. 317–318). Этот фрагмент отсутствует в редакции, входившей в Макарьевские Четьи Минеи. В Европе были распространены разные редакции Жития; обзор некоторых см. [Dresvina 2012].

¹⁸ ОР РГБ. Ф. 304. I. № 678 (413), л. 318.

активно функционировала в заговорах [Райан 2006, с. 359], в том числе в вариациях Сисиниевой легенды, широко распространившейся во многих традициях, включая русскую (победа архангела и/или святого над демонами-лихорадками) [Сисиниева легенда 2017, с. 553 и далее].

Расспросы беса не всегда считались нужным делом. Иларион Великий, по рассказу его жития, сказал изгоняемому демону: «Не сие ми тебе да поведаети како вниде, но да изыдеши въ имя Господа Иисуса Христа...» [Лёнигрен 2002, с. 106]. В Требнике Петра Могила экзорцисту было предписано не спрашивать у духа ничего «лишнего». При этом разрешалось задавать множество вопросов, связанных с обстоятельствами агрессии: один или много бесов вошло в человека, каково имя духа, когда именно он поразил одержимого, причину, из-за чего он это сделал, «и о иных сицевых»¹⁹. Интерес к сведениям, которые может сообщить бес, фиксируется русскими текстами XVIII в. В чуде Димитрия Ростовского об исцелении в 1778 г. девицы Феодосьи рассказано о том, как экзорцист, преподаватель воронежской семинарии, Тимофей Иванович беседовал с демоном о разных «любопытных вещах», расспрашивая его об иностранных языках, о громе, о размерах солнца, земли, луны и т. п., удовлетворяя свою тягу к познаниям²⁰.

Любому допросу часто предшествует насилие. Чтобы заставить духа отвечать, его нужно подчинить. Символическое или реальное избиение – один из самых ярких жестов, демонстрирующих власть экзорциста над демоном.

3. Избиение демона

На болгарской иконе 1729 г. Димитрий Солунский попирает ногами не дьявола, как на множестве других изображений, а огромного скорпиона²¹. Это редкий, но понятный образ, который отсылает к известным словам Христа: «Се даю вамъ власть наступати на змию и на скорпию и на всю силу вражию... Обаче о семъ не радуйтеся, яко дуси вамъ повинуются, радуйте же ся яко имена ваша написана суть на Небесех» (Лк. 10:17–20). Фразу о возможности человека «наступать на силу вражию» можно понимать

¹⁹ Петр Могила. Требник. Ч. 3. Киев: тип. Киево-Печерской лавры, 1646. С. 309.

²⁰ Как отметил А.В. Пигин, в этой повести ярко проявилась барочная культура, барочное отношение к мифу [Пигин 1998, с. 100].

²¹ Les Trésors des icônes Bulgaries / Ed. by A. Djourova, G. Guérov. Paris: Editions du Patrimoine, 2009. P. 37, 95.

метафорически, но во многих житиях описано реальное, физическое поправление и избивание демонов ангелами или людьми. Святой может мучить падших духов и при жизни, и после смерти, являясь на защиту кого-либо из жертв бесовской агрессии (как, например, в Житии Симеона Столпника [Лёнгрен 2000, с. 176]). Во всем разнообразии таких историй можно выделить три модели.

Вариант 1 – *сражение в видении*. Встреча и взаимодействие с демонами часто происходит в пограничном состоянии, которое отлучается и от сна, и от бодрствования. В русских текстах это обозначали несколькими определениями: человек видит духов в «тонком сне», в «видении», в «исступлении» или «духовными очами». Авторы могут маркировать ситуацию либо до рассказа об избивании беса, либо после, отмечая, что святой «очнулся», «пробудился» и т. п. При этом сами образы борьбы абсолютно материальны. К примеру, в первом же видении, описанном в популярном на Руси Житии Андрея Константинопольского, юродивый боролся врукопашную с огромным «эфиопом»-демоном и победил, поставив ему подножку («Запя ему ногою. да летящу таковому демону. оулучися лбу его на камени. и абие нача въпити») [Молдован 2000, с. 162–165]. В Житии Федора Сикеота святой Георгий пришел к Федору во сне и «мучил» беса, наставшего на него болезнь [Лёнгрен 2004, с. 399]. Русский инок-старообрядец Епифаний указывал в своем Житии, что встречал и избивал демонов в «тонком сне», а затем пробуждался (см. ниже).

Несмотря на визионерский характер таких историй, речь идет о совершенно реальной борьбе, которая часто проявляется в физическом мире. Раны, нанесенные демонами, остаются на теле человека (как происходило уже в Житии Антония Египетского), руки Епифания были мокрыми от «мясища» бесовского после того, как он приходил в себя и т. п.

Впечатляющая картина на грани видения и реальности описана в Киприановской редакции Сказания о Мамаевом побоище (написана между 1526 и 1530 гг. митрополитом Даниилом). Василий Капица и Семен Антонов увидели на небесах целое войско «эфиопов»-бесов, а затем наблюдали, как всех духов перебил святой митрополит Петр – так, что одни демоны разбежались, «друзии же в водах истопоша, овии же язвени лежаща»²². Здесь четко задана рамка видения, но образы утонувших и лежащих израненных бесов сближают описание с моделями противостояния наяву.

²² Памятники литературы Древней Руси / Под общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. Вып. 11: XVII в. Кн. 2. М.: Художественная литература, 1989. С. 62.

Вариант 2 – *избиение демона в чужом теле*. К этой ситуации относится весь круг сюжетов экзорцизма, когда одержимого бьют, попирают и унижают, демонстрируя тем самым власть над духом в чужом теле. Как правило, насилие символическое – оно ограничено тем, что жертву нужно спасти, а не покалечить или убить. Но если тело принадлежит не человеку, а животному, изгнание беса может включать и расправу с его временной оболочкой. Так, Симеон Столпник избил змею, в которую вошел демон, а затем спустил с нее шкуру и показал братии [Лёнгрен 2000, с. 71–73].

Вариант 3 – *избиение беса в зримой личности*. К этой ситуации относится одновременно круг сюжетов, в которых бес явился человеку в чужой маске (ангела, человека, зверя), и рассказов о том, как дух предстал в «собственном» (темном, страшном и т. п.) облике. Хотя начало историй разное, ситуация разворачивается одинаково: сам праведник или его небесный заступник хватается демона наяву и избивает, используя разные материальные объекты. Зримая оболочка демона – как бы она ни выглядела – сперва получает физические увечья, а потом исчезает.

В агиографии широко распространен мотив о том, как бес являлся монаху в виде женщины, искушая похотью. В некоторых историях аскет догадывается, что перед ним не настоящая девушка, и обжигает ее (понимая, что это тело демона) раскаленным металлом [Brakke 2003, p. 399], схожий мотив в Житии Никодима Кожеозерского²³. В ряде житий святой избивает беса, который явился в облике ангела (см. ниже). Впрочем, в этих историях святые сперва видят, кто пришел к ним на самом деле, поэтому можно предположить, что экзекуция проводилась над бесом, уже (вынужденно) скинувшем обманную личину. Но эти нюансы явно не значимы для авторов житийных историй, как правило, не оговариваются и не играют роли в построении сюжета.

Симеона Столпника как-то ночью, на молитвенном стоянии, схватила за ногу и попыталась повалить «яко рука человечеся». Симеон «млатъ обреть и Христовым именованием съ знаменiemъ креста покусися ударити и» [Лёнгрен 2000, с. 72–73]. В другой раз Симеон связал руки демону, который напал на него в облике «великого» юноши, и тот «исчез как дым» [Лёнгрен 2000, с. 73]. Нифонт Констанцкий, который много лет страдал от бесов, однажды сам перешел в нападение и нанес каждому из атаковав-

²³ Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Исслед. Ив. Яхонтова. Казань: Тип. Университета, 1881. С. 238.

ших его духов по тысяче ран²⁴. Когда на Андрея Юродивого в церкви напали демоны, вооруженные копьями и ножами, на защиту пришел Иоанн Богослов: он приказал следующим за ним «белоризцам» запереть двери, чтобы ни один из бесов не убежал, а потом снял с шеи Андрея железную цепь, согнул втрое и избил всех духов, велел им показаться сатане²⁵ [Молдован 2000, с. 170–171]. В «Слове иже во святых отца нашего Николы, о житии его и о хождении и о погребении» (распространено в рукописях XV–XVI вв.) Николай бросил беса на землю, вложил свой «малый палец» в его уста и велел рассказать о том, как он вошел в девушку. Другого беса он избил, связал руки и ноги и низринул сквозь землю²⁶. Ярче всего о физическом насилии над бесами и их убийстве говорится в русском Чуде о Соломонии бесноватой (1670-е гг.) [Пигин 1998; Антонов 2013].

С переводом и распространением «Великого зеркала» в конце XVII в. русская книжность пополнилась рядом европейских историй такого рода. В одном из рассказов юноша-монах погнался за бесом, чтобы отнять у него хартию, на которой были записаны его забытые и исповеданные грехи. Демон бросился убежать, но «Божьим повелением» ударился о церковное било, упал и выронил список. Монах подобрал хартию, исповедал все грехи, а потом вернул ее «ушибленному» бесу [Державина 1965, с. 263–264 (гл. 95)]. В другой истории чернокнижник наслал демона на некую праведную девушку, которая молилась св. Иерониму. Святой не позволил бесу причинить девушке зло и избил его, связав железными веригами. Рассерженный демон вернулся к чернокнижнику и побил колдуна так, что тот едва выжил [Державина 1965, с. 386–388].

Как утверждал уже Аврелий Августин, бесы не просто входят в одержимого: их незримые тела каким-то образом сливаются

²⁴ Щепкин В.Н. Житие святого Нифонта, лицевое XVI века: Описание составил мл. хранитель музея В. Щепкин. М.: Общество распространения полезных книг, 1903. С. 38 (Прилож., Л. XLI, миниатюра 229). Этот фрагмент жития самостоятельно входил в рукописные сборники, см., напр. [РНБ. Собр. Тиханова № 583. Л. 166об.–168]. См. также: *Дурново Н.Н.* Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Древности. Труды Славянской комиссии Императорского Московского археологического общества. 1907. Т. 4. Вып. 1. С. 58.

²⁵ См. этот фрагмент жития в Прологе (Пролог на сентябрь–ноябрь. М.: Печатный двор, 1641. Л. 133об. – 135об.). Изображения этого эпизода на иконе «Андрей Цареградский, с Житием» начала XVI в. из собрания Русского музея [Лазарев 1983, № 123, клейма 3, 4].

²⁶ *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Тип. Грачева и комп., 1871. С. 466.

с человеческой плотью. Бесноватый максимально сближается с демоном, поэтому различные практики экзорцизма включают унижение и поправление человеческого тела, которое мыслится в этот момент как тело самого духа: одержимого бьют, унижая беса, демонстрируя власть над ним и принуждая выйти [Тамм 2003, р. 12; Grey 2005, р. 55, 61]. Иларион Великий († 372, Житие IV в.), прежде чем изгнать из человека легион злых духов, схватил его за волосы, бросил на землю, «согнул», мучая демонов, и только затем приказал им покинуть жертву [Лёнигрен 2002, с. 96–97]. Жест насилия над бесом воспринимался здесь как совершенно естественный ход. Уже в XVIII в. князь Е.В. Мещерский (приговоренный и сосланный в 1721 г.) изгонял бесов из одержимых, для чего кропил их святой водой, раздавал сухарики из освященного хлеба и бил их своими четками [Лавров 2000, с. 300–303]. В славянских лечебных обрядах на одержимого могли наступать (жест поправления, власти), связывать и бить (что отразилось в пословице: «хлещу, хлещу – беса выхлещу»)²⁷.

Интересный пример сосуществования двух разных моделей экзорцизма в русской культуре – автобиографические жития «пустозерских сидельцев», протопопа Аввакума и инока Епифания. Хотя эти тексты были созданы в одно время (1670-е гг.) людьми, близко общавшимися (Епифаний был духовником Аввакума) и заключенными в одной тюрьме, они отразили совершенно разные представления о способах борьбы с духами.

Экзорцизм в Житии протопопа Аввакума выстроен по модели, характерной для учительной литературы. Главное оружие человека – смирение, молитва, слезы и упование на Бога²⁸. Когда излечить одержимого не удалось, Аввакум упал на лавку и рыдал «на много час» – после этого святая вода начала отгонять беса²⁹. Любое недовольство судьбой или раздражение не только лишает героя Жития силы изгонять демонов, но наоборот, дают одержимому возможность избить самого Аввакума³⁰. Рассказы о чудесах, в том числе об изгнании духов, перемежаются в Житии с самообличениями и

²⁷ Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А (Август) – Г (Гусь). М.: Международные отношения, 2005. С. 165.

²⁸ В разных вариациях эта идея повторяется в разных «автобиографических» произведениях XVII в. См. [Крушельницкая 1996, с. 285–291; 323–334].

²⁹ Памятники литературы Древней Руси / Под общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. Вып. 11: XVII век. Кн. 2. М.: Художественная литература, 1989. С. 390–391.

³⁰ Там же. С. 393–394.

смирненными рассказами о том, что Божья сила действует всеми, кроме еретиков³¹. Сила экзорциста только в смирении, молитве и слезах. При этом, действуя вне человеческого тела, демоны не имеют никакой материальной силы и растворяются, как дым, при виде креста³². Антихрист, который предстал Аввакуму в видении, признался в собственной немощи: «Я нехотящих не могу обладать, но по воле последующих ми, сих во области держу»³³. В свою очередь, экзорцист не применяет никаких физических средств: «Бесот веть не мужик, батога не боится»³⁴.

Разительный контраст этой модели представляет Житие Епифания. Духовный отец Аввакума изгоняет бесов не из людей, а из своей кельи, но при этом борется не с имматериальными духами зла, а с почти телесными тварями, пачкая руки в их «мясище». Эти сражения проходят на грани видения и реальности и при этом больше напоминают физические схватки борцов. Здесь не требуется смирение: Епифаний не плачет и не кается в грехах, а приходит то в гнев, то в отчаяние. Он бьет демонов, не помолившись, а «осердяся»³⁵. Когда бесу удалось избить его самого, он обратился к Богородице с молитвой, в которой акцентировано не покаяние, а упрек: «...почто мя презираеши и не брежеши мене», и немедленно получил награду – возможность физически отомстить демону, помучив его перед лицом Богоматери³⁶. Интересно, что Епифаний один раз осуждает собственные «упреки» Богу: «Простите мя, грешнаго, отцы святии и братия! Согрешил аз, окаянный»³⁷. Однако это никак не влияет на рассказы об успешной, жестокой и материальной борьбе с демонами.

Два Жития, созданные в одно время и в одном месте, фактически представляют два полюса, между которыми существовала и развивалась христианская демонология в Средние века. Рассказы

³¹ Там же. С. 358, 367, 391, 396.

³² Там же. С. 396.

³³ Там же. С. 424.

³⁴ Там же. С. 367.

³⁵ Там же. С. 314–315.

³⁶ Там же. С. 315–316.

³⁷ Там же. С. 326. В автобиографической записке несмиренное обращение Епифания к Богородице после нападения беса было объяснено как произошедшее «от невежества моего, паче же от болезни...» (Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита: В 9 т. Т. 6: Историко- и догматико-полемические сочинения первых расколуучителей. Ч. 3: Сочинения бывшего Благовещенского собора диакона Федора Иванова / Под ред. Н. Субботина. М.: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1885. С. 58–59).

Аввакума развиваются в рамках святоотеческой традиции. «Плотский» по своей образности текст Епифания близок к некоторым житиям и многочисленным апокрифам, которые, в свою очередь, формировались под воздействием дохристианских мотивов и магических практик.

Обе описанные практики, (символическое) избиение одержимого и расспросы заключенного в нем духа, сосуществовали в культуре Средневековья со множеством других – молитвой, приложением к святыням и др. – и могли функционировать в рамках как институализированного церковного, так и «индивидуального» экзорцизма, практикуемого монахом, священником, юродивым и др. вне церковного пространства. Судить о социальном распространении и особенностях функционирования таких действий сложно, однако в качестве мотивов, в том числе в текстах с регламентирующей прагматикой, как чины изгнания, они упоминаются достаточно часто. Это естественно, учитывая, что представления о материальности демонов и о возможности физического насилия над ними были в разных вариациях распространены как в «высокой» теологической, так и в «низовой», сельской и городской магической традиции и находили множество проявлений в практикуемом (вернакулярном) христианстве. Что же касается самой модели насилия над демоном и расспросов о совершенных им злодеяниях/преступлениях, она соотносилась с практиками дознания Средневековья и Нового времени и в этом плане была вполне узнаваемой.

Сокращения

ОР РГБ – отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)

РНБ – Российская национальная библиотека

Литература

Агапкина 2010 – Агапкина Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.

Антонов 2010 – Антонов Д.И. «Беса поймав, мучаше...»: Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1 (39). С. 61–75.

- Антонов 2013 – *Антонов Д.И.* Падшие ангелы vs черти народной демонологии // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М.: Индрик, 2013. С. 9–32.
- Державина 1965 – *Державина О.А.* «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М.: Наука, 1965. 439 с.
- Игина 2009 – *Игина Ю.Ф.* Ведовство и ведьмы в Англии: Антропология зла. СПб.: Алетейя, 2009. 327 с.
- Крушельницкая 1996 – *Крушельницкая Е.В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исследования и тексты. СПб.: Наука, 1996. 365 с.
- Лавров 2000 – *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России (1700–1740 гг.). М.: Древлехранилище, 2000. 576 с.
- Лазарев 1983 – *Лазарев В.Н.* Московская школа // Русская иконопись от истоков до начала XVI в. М.: Искусство, 1983. С. 81–126.
- Лёнингрэн 2000 – *Лёнингрэн Т.П.* Сборник Нила Сорского: В 3 ч. Ч. 1. М.: Языки славянской культуры, 2000. 472 с.
- Лёнингрэн 2002 – *Лёнингрэн Т.П.* Сборник Нила Сорского: В 3 ч. Ч. 2. М.: Языки славянской культуры, 2002. 515 с.
- Лёнингрэн 2004 – *Лёнингрэн Т.П.* Сборник Нила Сорского: В 3 ч. Ч. 3. М.: Языки славянской культуры, 2004. 582 с.
- Махов 2006 – *Махов А.Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии: Опыт словаря. М.: Intrada, 2006. 416 с.
- Махов 2007 – *Махов А.Е.* Демонология Святых Отцов как метафорическая структура // Одиссей: Человек в истории: История как игра метафор: метафоры истории, общества и политики / Под ред. А.Я. Гуревича. М.: Наука, 2007. С. 38–81.
- Мельникова 2011 – *Мельникова Е.А.* «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2011. 182 с.
- Молдован 2000 – *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М.: Азбуковник, 2000. 759 с.
- Петрухин 2000 – *Петрухин В.Я.* «Боги и бесы» русского Средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2000. С. 314–343.
- Пигин 1998 – *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 266 с.
- Райан 2006 – *Райан В.Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М.: НЛЮ, 2006. 718 с.

- Сисиниева легенда 2017 – Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / Отв. ред. А.Л. Топорков. М.: Индрик, 2017. 855 с.
- Смилянская 2002 – *Смилянская Е.Б.* «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М.: Индрик, 2002. С. 75–98.
- Смилянская 2003 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. 462 с.
- Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013. 304 с.
- Христофорова 2016 – *Христофорова О.Б.* Одержимость в русской деревне. М.: Неолит, 2016. 392 с.
- Черная 2008 – *Черная Л.А.* Антропологический код древнерусской культуры. М.: Языки славянских культур, 2008. 463 с.
- Brakke 2003 – *Brakke D.* The Lady Appears: Materializations of “Woman” in Early Monastic Literature // *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. 2003. Vol. 33. No. 3. P. 387–402.
- Dresvina 2012 – *Dresvina J.* The Significance of the Demonic Episode in the Legend of St. Margareth of Antioch // *Medium Aevum*. 2012. Vol. 81. No. 2. P. 189–209.
- Grey 2005 – *Grey C.* Demoniacs, Dissent, and Disempowerment in the Late Roman West: Some Case Studies from the Hagiographical Literature // *Journal of Early Christian Studies*. 2005. Vol. 13. No. 1. P. 39–69.
- Johnston 2002 – *Johnston S.I.* The Testament of Solomon from late Antiquity to the Renaissance // *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period* / Ed. by J.N. Bremmer and J.R. Veenstra. Leuven, Paris, Dudley (MA): Peeters, 2002. P. 35–50.
- Mango 1992 – *Mango C.* Diabolus Byzantinus // *Dumbarton Oaks Papers*. 1992. Vol. 46. P. 215–223.
- Tamm 2003 – *Tamm M.* Saints and the Demoniacs: Exorcistic Rites in Medieval Europe (11th–13th Century) // *Folklore*. 2003. Vol. 23. P. 7–24.

References

- Agapkina, T.A. (2010), *Vostochnoslavjanskije lecebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii: Syuzhetika i obraz mira* [Eastern Slavic healing charms in comparative interpretation: Plots and worldview], Indrik, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. (2010), “‘Having caught the demon, he tormented it...’. Beating of a demon by a saint. A demonological plot in booklore and iconography

- of medieval Rus", *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki*, vol. 1, no. 39, pp. 61–75.
- Antonov, D.I. (2013), "Fallen angels vs imps of folk demonology", in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B. (eds.), in *Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Al'manakh* [In Umbra: Demonology as a semiotic system. Almanac], iss. 2, Indrik, Moscow, Russia, pp. 9–32.
- Brakke, D. (2003), "The Lady Appears: Materializations of 'Woman' in Early Monastic Literature", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 33, no. 3, pp. 387–402.
- Chernaya, L.A. (2008), *Antropologicheskii kod drevnerusskoi kul'tury* [Anthropological code of Old Russian Culture], Nauka, Moscow, Russia.
- Derzhavina, O.A. (1965), "*Velikoye Zertsalo*" i ego sud'ba na russkoy pochve [“Great Mirror” and its fate on Russian soil], Nauka, Moscow, Russia.
- Dresvina, J. (2012), "The Significance of the Demonic Episode in the Legend of St. Margareth of Antioch", *Medium Aevum*, vol. 81, no. 2, pp. 189–209.
- Grey, C. (2005), "Demoniacs, Dissent, and Disempowerment in the Late Roman West: Some Case Studies from the Hagiographical Literature", *Journal of Early Christian Studies*, vol. 13, no. 1, pp. 39–69.
- Igina, Yu.F. (2009), *Vedovstvo i ved'my v Anglii. Antropologiya zla* [Witchcraft and witches in England. Anthropology of evil], Aleteiya, Saint-Petersburg, Russia.
- Johnston, S.I. (2002), "The Testament of Solomon from late Antiquity to the Renaissance", in Bremmer, J.N. and Veenstra, J.R. (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Peeters, Leuven, Paris, Dudley (MA), France, pp. 35–50.
- Khristoforova, O.B. (2013), *Ikota: mifologicheskii personazh v lokal'noy traditsii* [Ikota. Mythological characters in local tradition], RGGU, Moscow, Russia.
- Khristoforova, O.B. (2016), *Oderzhimost' v russkoi derevne* [Possession in Russian village], Neolit, Moscow, Russia.
- Krushel'nitskaya, Ye.V. (1996), *Avtobiografiya i zhitie v drevnerusskoi literature. Zhitiya Filippa Irapskogo, Gerasima Boldinskogo, Martiriya Zelenetskogo, Skazanie Eleazara ob Anzerskom skite. Issledovaniya i teksty* [Autobiography and hagiography in Old Russian literature. Lives of Philipp of Irap, Gerasim of Boldino, Martirius of Zelenets, Eleazar's Tale of Anzer hermitage]. Research and Texts], Nauka, Saint-Petersburg, Russia.
- Lavrov, A.S. (2000), *Koldovstvo i religiya v Rossii (1700–1740 gg.)* [Witchcraft and religion in Russia (1700–1740)], Drevlekhranilishche, Saint-Petersburg, Russia.
- Lazarev, V.N. (1983), "*Moskovskaya shkola*", *Russkaya ikonopis' ot istokov do nachala XVI v.* ["Moscow school", Russian icon painting from its beginnings to early 16th century], Iskusstvo, Moscow, Russia, pp. 81–126.
- Lenngren, T.P. (2000), *Sobornik Nila Sorskogo, v 3 chastyakh, chast' 1* [Compendium of Nilus of Sora, 3 parts., part 1], Yazyki slavyanskoj kul'tury, Moscow, Russia.

- Lenngren, T.P. (2002), *Sobornik Nila Sorskogo*, v 3 chastyakh, chast' 2 [Compendium of Nilus of Sora, 3 parts., part 2], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Lenngren, T.P. (2004), *Sobornik Nila Sorskogo*, v 3 chastyakh, chast' 3 [Compendium of Nilus of Sora, 3 parts., part 3], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Makhov, A.Ye. (2006), *Hostis Antiquus: Kategorii i obrazy srednevekovoy khristianskoy demonologii. Opyt slovaryia* [Hostis Antiquus: Categories and images of medieval Christian demonology. An attempt at a dictionary], Intrada, Moscow, Russia.
- Makhov, A.E. (2007), "Demonology of the apostolic fathers as a metaphoric structure", in Gurevich, A.Ya. (ed.), *Odissei: Chelovek v istorii. Istoriya kak igra metafor: metaforiy istorii, obshchestva i politiki* [Odysseus: A man in history. History as a game of metaphors: metaphors of history, society and politics], Nauka, Moscow, Russia, pp. 38–81.
- Mango, C. (1992), "Diabolus Byzantinus", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 46, pp. 215–223.
- Mel'nikova, E.A. (2011), "Voobrazhayemaya kniga": ocherki po istorii fol'klora o knigakh i chtenii v Rossii ["Imaginary book": essays in history of folklore concerning books and reading in Russia], Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, Saint-Petersburg, Russia.
- Moldovan, A.M. (2000), *Zhitiye Andreyia Yurodivogo v slavyanskoy pis'mennosti* [Life of Andrey the Holy Fool in Slavic literary texts], Azbukovnik, Moscow, Russia.
- Petrukhin, V.Ya. (2000), "The gods and devils' of the Russian Middle Ages: rod, rozhanitsy and the problem of Old Russian dual beliefs", in Tolstaya, S.M. (ed.), *Slavyanskii i balkanskii fol'klor. Narodnaya demonologiya* [Slavic and Balkan folklore. Folk demonology], Indrik, Moscow, Russia, pp. 314–343.
- Pigin, A.V. (1998), *Iz istorii russkoi demonologii XVII veka. Povest' o besnovatoi zhene Solomonii. Issledovanie i teksty* [From the history of Russian demonology of the 17th century. The tale of the possessed woman Solomonia], Dmitrii Bulanin, Saint-Petersburg, Russia.
- Rayan, V.F. (2006), *Banya v polnoch'. Istoricheskii ocherk magii i gadanii v Rossii* [Bath-house at midnight. A historical study on magic and divination in Russia], NLO, Moscow, Russia.
- Smilyanskaya, E.B. (2002), "'Superstitious writing' in the 18th century court and investigatory documents", in Toporkov, A.L. and Turilov, A.A. (eds.), *Otrechennoye chteniye v Rossii XVII–XVIII vv.* [Apocryphal reading in Russia in the 17th–18th centuries], Indrik, Moscow, Russia, pp. 75–90.
- Smilyanskaya, E.B. (2003), *Volshebnyiki. Bogokhul'niki. Yeretiki. Narodnaya religioznost' i "dukhovnye prestupleniya" v Rossii XVIII v.* [Wizards. Blasphemers. Heretics. Folk religion and "ecclesiastical crimes" in 18th century Russia], Indrik, Moscow, Russia.

- Tamm, M. (2003), "Saints and the Demoniacs: Exorcistic Rites in Medieval Europe (11th–13th Century)", *Folklore*, vol. 23, pp. 7–24.
- Toporkov, A.L. (ed.) (2017), *Sisnieva legenda v fol'klornykh i rukopisnykh traditsiyakh Blizhnego Vostoka, Balkan i Vostochnoi Evropy*, [St. Sisinnius' legend in folklore and manuscript traditions of the Middle East, Balkans and Eastern Europe], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Дмитрий И. Антонов, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6;

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1; *antonov-dmitriy@list.ru*

Information about the author

Dmitriy I. Antonov, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993;

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 82, Vernadskogo Av., Moscow, 119571, Russia; *antonov-dmitriy@list.ru*

К поэтике интрадиегетического образа

Сергей Н. Зенкин

Российский государственный

гуманитарный университет, Москва, Россия;

Высшая школа экономики, Санкт-Петербург, Россия,

sergezenkine@hotmail.com

Аннотация. В статье вводится понятие интрадиегетического образа – изображения (картины, статуи, фотографии и т. д.), которое становится одним из «действующих лиц» повествовательного сюжета в произведениях литературы или кино. Со своим фикциональным окружением интрадиегетический образ вступает в силовое напряжение: адаптируясь к окружающей среде, он деформирует ее и деформируется сам – подрывает реалистическую иллюзию своей ино-родностью, подчеркивает контраст между двумя типами семиозиса (иконическим и символическим), развертывается в повествовательном времени (будучи изначально неподвижным), удваивает перцептивную ситуацию, ставя героев рассказа в положение внутренних зрителей. Его инаковость в повествовании обозначается эффектами рамки и сакрализующими действиями и воззрениями персонажей по отношению к нему. Для функционирования интрадиегетических образов в тексте/фильме характерны их умножение (сериализация), увеличение числа размерностей образа (плоские изображения обретают третье измерение, объемные начинают двигаться и изменяться во времени), тесная связь с человеческим телом.

Ключевые слова: теория литературы, теория кино, повествование, визуальность, интрадиегетический образ

Для цитирования: Зенкин С.Н. К поэтике интрадиегетического образа // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 4. С. 72–83. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-72-83

On the poetics of intradiegetic images

Sergey N. Zenkin

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;**Higher School of Economics, Saint-Petersburg, Russia,**sergezenkine@hotmail.com*

Abstract. The paper introduces the concept of an intradiegetic image – an image (a painting, a statue, a photo, etc.) that becomes one of the “characters” of the narrative plot in a literary or cinematic work. An intradiegetic image enters a state of forceful tension with its fictional surroundings: adapting to its environment, it deforms both the latter and itself. Such image damages the realistic illusion with its foreignness, highlights the contrast between two types of semiosis (iconic and symbolic), unfolds in narrative timing (while being initially fixed) and doubles the perceptive situation, turning the characters of the story into inside spectators. Its foreignness to the narration is indicated both by frame effects and the characters’ sacralizing actions and opinions about it. Multiplying (serialization) of intradiegetic images, increase in the number of their dimensions (flat images become tridimensional, tridimensional images start moving and changing with time) and a strong connection to human body are characteristic of intradiegetic images’ functioning in texts / films.

Keywords: literary theory, film theory, narration, visuality, intradiegetic image

For citation: Zenkin, S.N. (2019), “On the poetics of intradiegetic images”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 72–83. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-72-83

В европейской и американской литературе XIX–XX вв., а также в кино нередко встречаются произведения, где один из актантов повествовательного сюжета представляет собой какое-то изображение, чаще всего искусственно-рукотворное: картину, статую, фотографию и т. д. По ходу развития сюжета оно становится визуальным аттрактором в фикциональном мире (см. [Визуальные аттракторы 2017]) и предметом различных действий, осуществляемых персонажами: его создают, искажают, уничтожают, продают и покупают, приносят в дар, крадут, преследуют и т. д. Его типичные повествовательные функции – объект (желания, поиска), партнер, противник. Другие персонажи могут вести о нем метасемиотические, например художественно-критические, дискуссии. В некоторых фантастических сюжетах оно может оживать, обретая магические и/или эротические способности и становясь

активным субъектом действия. Такие изображения, участвующие в сюжетных событиях, предлагается называть *интрадиегетическими* (внутриповествовательными) образами¹. К числу наиболее известных примеров произведений с интрадиегетическими образами принадлежат: «Портрет» Гоголя, «Медный всадник» Пушкина, «Портрет Дориана Грея» Уайльда, «Фотоувеличение» Антониони.

Интрадиегетический образ по определению должен обладать материальной выраженностью и восприниматься персонажами повествования². При невыполнении одного из этих условий получаются либо чисто психические образы, не выраженные вовне (воспоминания, фантазмы и т. п.), либо чувственные образы, воспринимаемые лишь читателями/зрителями произведения, например, визуальные метафоры. Последние служат для характеристики чего-то иного, чем они сами, тогда как интрадиегетический образ является непосредственным объектом рассказа, он не просто упоминается, описывается или показывается в кадре, но взаимодействует с другими персонажами.

Как уже сказано, основная сфера применения интрадиегетических образов – литература и кино. Они могут появляться и на театральной сцене, и тогда их образная, аналоговая природа удваивается – фактически перед нами актеры «в образе образа». Например, в трагедиях и операх разных авторов о Дон Жуане оживает и вершит мщение статуя Командора, обычно воплощаемая в актерском теле, как и все прочие персонажи спектакля. Чаще всего искусственные визуальные изображения (картины и т. п.) широко используются на сцене лишь как визуальные метафоры, а не как агенты драматического сюжета; в восприятии зрителей они не выдерживают сравнения с живыми телами актеров, не доходят до автономии *действующих лиц*.

По своей перцептивной природе интрадиегетические образы обычно являются зрительными. Многочисленные произведения, в сюжете которых фигурирует музыкальная пьеса (например,

¹ Термин «интрадиегетический» был предложен Жераром Женеттом в трактате «Повествовательный дискурс» [Женетт 1998, с. 238–241]. Женетт называет «интрадиегетическими» события вставных рассказов, включаемых в основное повествование. Здесь термин применяется не к текстуальным, а к визуальным семиотическим объектам, функционирующим внутри повествовательного текста (словесного или кинематографического).

² Излишне пояснять, что в настоящей работе слово «образ» не имеет ничего общего с расплывчатым понятием «художественного образа», бытующим в советской и постсоветской теории литературы.

сочиняемая персонажем-композитором – как в фильме К. Кесслёвского «Три цвета: синий», 1993), не удовлетворяют первому из условий интрадиегетического образа – музыка в них переживает персонажами, но не имеет стабильного внешне-материального выражения в их мире. Очень редко встречается интрадиегетическое функционирование фонограмм³, ту же функцию теоретически могут выполнять и вставные видеозаписи или кинокадры, но во всех случаях это осложняется их подвижно-длительной природой: они изначально представляют собой не столько *образы*, сколько *рассказы*.

Для введения в словесное повествование изображения, которое станет одним из его актантов, часто применяется фигура экфрасиса; исторически она предшествует интрадиегетическому образу как его зачаток, встречающийся еще в древней словесности: фигуры на щите Ахилла описаны подробно, «как живые», но все же не принимают участия в сюжетном действии «Илиады». В современной литературе визуальный образ, вводимый посредством экфрасиса, тоже далеко не всегда служит персонажем, воображаемым референтом рассказа; и обратно, интрадиегетические образы могут вводиться в повествование практически без экфрастических описаний, одним лишь кратким наименованием (новелла Артура Конан Дойля «Шесть Наполеонов», 1904). Если интрадиегетический образ представляет собой рекуррентную, постоянно действующую фигуру повествования, то экфрасис – это отдельный, ограниченный дескриптивный сегмент текста, который может служить, в числе прочего, для описания визуального художественного изображения.

Интрадиегетические образы не обделены вниманием критики, но чаще всего сводятся в ней к текстуальным структурам, в которые они включены (например, интерпретируются как элементы аллегорического сюжета о «судьбе художника» или «судьбе искусства»), а иногда, наоборот, рассматриваются сами по себе, в отрыве от повествовательного контекста, словно реально существующие и самостоятельно воспринимаемые произведения визуальных искусств (например, в работах французских искусствоведов,

³ Такова, например, аудиозапись подслушанной беседы, последовательно дешифруемая в фильме Ф.Ф. Копполы «Разговор» (1974), своего рода «акустическом ремейке» антониониевского «Фотоувеличения». Пользуюсь случаем выразить благодарность не только М.Ю. Лотману, напомнившему мне об этом фильме, но и всем участникам содержательных обсуждений настоящей работы, которые состоялись после моих докладов на X Мелетинских чтениях в РГГУ (октябрь 2018 г.) и Лотмановском семинаре в Тартуском университете (февраль-март 2019 г.).

посвященных анализу вымышленной картины – «неведомого шедевра» из одноименной новеллы Бальзака). Наша задача здесь состоит в том, чтобы совместить обе перспективы – «нарратологическую» и «феноменологическую», связать внешние функции образа в тексте с опытом его непосредственного переживания.

Будучи включен в повествовательное произведение, во многих случаях вербальное (значительный вербальный элемент обычно присутствует даже в кино), интрадиегетический образ вступает с ним не просто в структурную корреляцию, а в силовое напряжение: адаптируясь к нарративной среде, он деформирует ее и деформируется сам, чем и определяется динамическая структура произведения. В ней можно выделить несколько аспектов, вытекающих из определения интрадиегетического образа:

1) как и всякий знаковый объект, введенный в другую знаковую систему, интрадиегетический образ подчиняется общим законам «текста в тексте» (см. [Лотман 1992, с. 148–160], в частности, он является более условным, чем его нарративное окружение (хорошим примером служат оживающие картины и статуи в романтической фантастике) и, в свою очередь, делает более явной условность последнего. Его включение в рассказ служит обычным средством проблематизации и подрыва «реалистической иллюзии»;

2) помещенный в литературный текст, интрадиегетический образ отличается от него своим иконическим, а не символическим семиозисом. Этот контраст заставляет актуально переживать различие между континуальными и дискретными знаковыми системами: образ, как перцептивный объект, представляет собой интегрированную целостность, тогда как описывающий его текст вносит в него факторы раздельности и негативности (гипотетичность, альтернативность, темпоральность);

3) будучи изначально, как правило, неподвижным, визуальный интрадиегетический образ разворачивается в событийный процесс, становится подвижным и/или изменчивым. Возможно, именно поэтому в такой функции редко выступают изображения, уже нарративизированные по своей внутренней структуре (например, многофигурные картины на исторические и легендарные сюжеты): между внедренным образом и обрамляющим текстом/фильмом должен быть перепад по степени нарративности, и для включения в рассказ лучше всего подходят внутренне статичные изображения – иконы, портреты и даже посмертные маски;

4) доступный восприятию персонажей повествования, а через их посредство (иллюзорно, условно) и восприятию читателя/зрителя, интрадиегетический образ создает двухуровневую перцептивную структуру, где удваивается онтологическое отно-

шение между читателем/зрителем и фикциональным миром. Визуальный образ, специально предназначенный для рассматривания, ставит других персонажей повествования в позицию «внутренних зрителей», воспроизводящих функцию внешних реципиентов произведения.

Вследствие всего этого интрадиегетический образ противостоит тексту/фильму, куда он входит как семиотически и онтологически инородный, изолированный объект; он отличается от своего контекста приблизительно как визуальная фигура, выделяющаяся на нейтральном фоне. На уровне внешней формы текста/фильма, воспринимаемой читателем или зрителем, его изоляция обеспечивается, прежде всего, эффектами, подчеркивающими *рамку* визуального образа, то есть его границу с окружающим фикциональным миром, а на уровне самого этого фикционального мира, с точки зрения его персонажей, изоляция образа обычно проявляется в его *сакрализации* (позитивной или негативной). Сакрализация понимается здесь в социологическом смысле, как абсолютная отделенность объекта от повседневного, профанного мира, которая обеспечивается специфическими действиями и воззрениями людей по отношению к этому объекту [Зенкин 2012]. Сакрализуемый образ оккультуют, скрывают от посторонних, что не обязательно связано с настоящим религиозным культом: так, в «Неведомом шедевре» Бальзака (1831) художник-маньяк отказывается показать кому-либо свою заветную картину, а в фильме Джона Франкенхаймера «Поезд» (1964) партизаны французского Сопротивления героически отбивают у нацистов драгоценную коллекцию живописи, которую те пытались вывезти в Германию, причем сами картины все время остаются в заключенных ящиках, и их никто не видит. Образ расценивается персонажами как чудодейственный («Запечатленный ангел» Николая Лескова, 1872; «Выпрямила» Глеба Успенского, 1885), или, наоборот, как враждебный и вредоносный («Венера Ильская» Проспера Мериме, 1837; «Портрет» Гоголя, 1835), или же сохраняет амбивалентную окраску, вообще свойственную феноменам сакрального и в современной художественной культуре часто осмысляемую как двойственность эротического влечения («Неведомый шедевр» Бальзака; «Изобретение Мореля» Адольфо Бьой Касареса, 1940; фильм Федерико Феллини «Искушение доктора Антонио», 1962).

Указанные черты относятся к общим характеристикам функционирования визуальных образов в культуре: образ всегда заключен в какую-то реальную или виртуальную рамку, и он всегда, начиная с древнейших традиций, если не является сакральным, но обладает потенциалом сакрализации (отсюда известные религиозные запреты на его изготовление, выставление и т. д.).

Для интрадиегетического образа характерны также некоторые специфические особенности, которые не всегда в равной мере проявляются в каждом конкретном тексте или фильме, но все вместе образуют систему, которую и следует называть *поэтикой интрадиегетического образа*.

1. Образ умножается, делается *серийным*. Это достигается, прежде всего, упоминаниями, хотя бы краткими, других визуальных объектов, создающих вокруг центрального изображения динамическую рамку из мерцающих образов: так, герой гоголевского «Портрета» обнаруживает роковой образ в груди «живописного» барахла у рыночного торговца; а герой романа Бьой Касареса «Изобретение Мореля» выделяет любимую женскую фигуру из целой компании искусственных «голограмм» (трехмерных визуальных копий живых людей), населяющих остров, куда он попал. Центральный образ может и сам порождать серию более или менее подобных друг другу внешних проекций: Ролан Барт в «Камере-люциде» (1980) заменяет заветное (окультуриваемое) детское фото своей матери длинной серией совершенно посторонних, но аффективно трогающих его фотографий, анализ которых служит ему материалом не просто для рассказа, но одновременно для теоретического трактата; в «Истории картины» Пьеретты Флетью (1977) героиня, очарованная неким произведением абстрактной живописи, последовательно проецирует на внешний мир его схематичные формы и яркие цвета – в ее сознании интрадиегетический образ ничего не «изображает», зато захватывает все окружающее; в «Фотоувеличении» Антониони (1966) серию образуют все более детальные отпечатки одного и того же снимка, выявляющие поначалу непонятный смысл изображенной сцены. Особый вид сериализации образа – более или менее длинный ряд поддельных изображений, создаваемых на основе уникального оригинала: в «Запечатленном ангеле» Лескова сложно изготовляют поддельную икону, чтобы с ее помощью выручить из-под ареста настоящую, в фильме «Мальтийский сокол» (1941, режиссер Джон Хьюстон, по роману Д. Хэммета) криминальная интрига вращается вокруг драгоценной старинной статуэтки, которая в итоге оказывается фальшивой. Мотив подмены и кражи образа вообще типичен для кино, как коммерческого, так и серьезно-авторского («Прекрасная прекословница», La Belle Noiseuse, Жака Риветта, 1991).

2. Образ увеличивает число своих *размерностей*: двумерный образ обретает третье измерение – не глубину, но толщину, а неподвижный трехмерный образ начинает двигаться, то есть менять положение и форму с течением времени. Оживление неподвижного древнего изваяния происходит, например, в новелле Теофиля

Готье «Аррия Марцелла» (1852)⁴, в повести Вильгельма Йенсена «Градива» (1903)⁵. Хорошим примером «утолщения» двумерных образов является «Неведомый шедевр» Бальзака, где живописный образ, последовательно закрашиваемый все новыми слоями краски, становится живописным «палимпсестом», в итоге почти полностью закрывая этими напластованиями изображаемую женскую фигуру. Наложение на образ-икону разнообразных внешних «коллажей» – ризы, настоящей и поддельной печати, ложной основы-доски – составляет одну из сюжетных линий «Запечатленного ангела» Лескова. Внешние приложения к образу, выходящие за пределы собственно образного пространства, могут служить *paregga*, то есть рамочными элементами, расположенными между образом и внешним миром: например, на портрете Дориана Грея в одноименном романе Оскара Уайльда (1890) активизируются такие внеобразные знаковые элементы, как резная рама и подпись художника. Повествование может даже подробно описывать материальную изнанку образа – создающую его сложную технику, подобную той, что сконструирована в научно-фантастическом «Изобретении Мореля» Бьой Касареса.

3. Образ обнаруживает тесную, интимную связь с человеческим *телом*. В обычном визуальном режиме он может репрезентировать тела, показанные в более или менее дальней перспективе; в интрадиегетическом режиме он имеет тенденцию приближаться и «прилипнуть» к телу, его часто и рассматривают с аномально близкого расстояния. В «Запечатленном ангеле» Лескова икону носят на груди, а на самой иконе то же самое делает изображенный ангел: у него на груди лик Христов. В романе Мориса Бланшо «Всевышний» (1948) визуальные образы распространяются наподобие таинственной инфекции, пятно на стене оказывается отпечатком тела больного, потеющего человека, лежащего за стеной⁶. Героиня «Истории картины» Пьеретты Флетью пытается в буквальном смысле надеть на себя околдовавший ее образ – импульсивно покупает костюм, чья расцветка показалась ей схожей с картиной. Образ

⁴ Эта новелла – редкий пример естественного, нерукотворного интрадиегетического образа: в сновидении героя оживает отпечаток тела погибшей помпейнки, сохранившийся в вулканическом пепле.

⁵ Эта повесть, в которой иллюзорно «оживает» античный барельеф, более всего известна по ее подробному анализу З. Фрейда (См.: Фрейд З. Бред и сны в «Градиве» В. Йенсена // Йенсен В. Градива: Фантастическое приключение в Помпее / Пер. с нем. В. Барской. Одесса: Жизнь и душа, 1912. С. 87–180).

⁶ Еще один пример нерукотворного интрадиегетического образа, представленного в нескольких формах в этом романе Бланшо.

может и проникать внутрь человека, разлаживать его физиологию и психику (в той же «Повести о картине»), магически поработать его («Портрет» Гоголя, повесть английского писателя Ричарда Ле Галльена «Обожатель образа», 1900), оставаться в нем непреодоленной травмой (фотография жестокой казни, фигурирующая в нескольких текстах Жоржа Батая, например во «Внутреннем опыте», 1943). Особая форма активности образа – миметический процесс, связывающий его с телом человека. В данном случае это необычный мимесис, обратный тому, о котором толковала классическая эстетика: здесь не художественное произведение подражает реальному объекту или человеку, а, наоборот, человек – воспринимаемому им визуальному образу, под действием которого он испытывает физические ощущения и совершает телесные жесты. Разные виды такого мимесиса противопоставлены в рассказе Глеба Успенского «Выпрямила»: соблазнительно-эротический внешний мимесис, наводимый малосовершенными произведениями искусства, и «выпрямляющий» внутренне-духовный мимесис, эффект которого производит на рассказчика статуя Венеры Милосской⁷.

Произведения, содержащие интрадиегетические образы, не составляют какого-либо отдельного жанра, это могут быть и романы, и новеллы, и иные повествовательные формы, словесные и кинематографические. Можно приблизительно выделить несколько групп сюжетов, различающихся по способу переживания образа и обращения с ним. В числе них – образ-симулякр, подобный или неподобный оригиналу, но оказывающий чарующее воздействие на людей («Неведомый шедевр», «Портрет Дориана Грея»); образ-икона, сакрализуемый и чудотворный («Запечатленный ангел», «Выпрямила»); образ-идол, окруженный религиозным или квазирелигиозным культом («Медный всадник» Пушкина, «Искушение доктора Антонио»); образ-артефакт, сведенный к своей вещественности (роман Мишеля Турнье «Золотая капля», 1985) и часто становящийся объектом криминальных приключений (новелла «Шесть Наполеонов» Конан Дойля, фильм «Мальтийский сокол» Джона Хьюстона); образ-травма, деформирующий душевную жизнь субъекта («Изобретение Мореля» Бьёй Касареса, «Истории картины» Пьеретты Флетьо). Во всех этих сюжетах образ возникает в фикциональном мире как некое инородное образование, по своей функции аналогичное человеку или демону, но лишенное всякой внутренней жизни (образ может лишь прихо-

⁷ Проводниками телесного мимесиса могут служить лицо и взгляд образа (т. е. человека или другого существа, которое в нем изображено). Таковы завораживающие лица-образы в произведениях Гоголя, Уайльда, Ле Галльена.

дить во внешнее движение). Иницилируемый им процесс обратного рефлекторного мимесиса подрывает структуру целесообразного действия, на которой обычно основывается повествование. Итак, включение визуального образа в нарратив опасно для самого нарратива, ведет к его расшатыванию.

Интрадиегетические образы – *исторический* феномен. Их широкое применение в литературе развернулось в эпоху романтизма, особенно у Гофмана и его последователей в разных странах (Теофила Готье, Эдгара По, позднее в «Грядущей Еве» Вилье де Лиль-Адана, 1886)⁸. Это происходило параллельно с переменами в визуальных искусствах XVIII–XX вв.: введением позиции «внутреннего зрителя» в живописные композиции [Fried 1976], усилением в живописи континуально-энергетического начала – цвета в ущерб дискретному рисунку (один из эпизодов этого процесса – спор Делакруа и Энгра, косвенно отразившийся в новелле Бальзака «Неведомый шедевр»), позднее – опытами «утолщения» визуального образа (техника коллажа) и созданием нефигуративных образов (ср. роман Пьеретты Флетью о картине, написанной в стиле абстрактного экспрессионизма). Еще одним сильнейшим историческим фактором стало изобретение фотографии, а затем и кинематографа, что привело к массовой сериализации визуальных образов не только технического, но и «ручного» производства. Сопоставление всех этих процессов подводит к гипотезе, что развитие техники интрадиегетических образов в литературе было отчасти обусловлено новыми структурами и функциями визуального образа в культуре, в каком-то смысле «отражало» новую ситуацию в искусстве.

В *философском* плане введение в тексты, а позднее и в кинофильмы, интрадиегетических образов, с их подчеркнутой инаковостью, инородностью по отношению к фикциональному миру, соответствует общей тенденции современной культуры – повышенному вниманию к фигуре Иного, которая может воплощаться в сюжете как антропоморфный персонаж, вещественный объект⁹

⁸ Интрадиегетические образы довольно распространены в средневековых религиозных легендах (например, о чудесных иконах и статуях). В художественной литературе и искусстве раннего Нового времени едва ли не единственный значимый такой пример – уже упомянутая статуя Командора в сюжете о Дон Жуане; выше сказано и о нестандартном онтологическом статусе такого образа на театральной сцене.

⁹ Ср. общий интерес современной литературы и науки к проблеме вещи как имманентного объекта, по-разному проявляющийся в «вещественной» эстетике русского формализма, в философской феноменологии, в «акторно-сетевой теории» Брюно Латура.

или же как произведение искусства. Речь идет об имманентной инаковости, не соотносимой иерархически с «нормальным» миром тождества; встреча с нею не сообщает высшие трансцендентные истины, а разве что соблазняет или пугает чарующей видимостью. Эта вне-истинность интрадигетического образа, противоположная платонической эстетике, может иметь и социокультурный аспект, затрагивающий постколониальные отношения целых стран и цивилизаций: так, в «Золотой капле» Мишеля Турнье многочисленные визуальные образы никому ничего не сообщают, но служат орудием подчинения, которому метрополия подвергает «фотографируемые» ею колониальные окраины.

Наконец, для *теории литературы*, а отчасти и кино, интрадигетические образы интересны как лаборатория синтеза искусств, которая демонстрирует взаимодействие в одном произведении разных культурных кодов (в частности, континуальных и дискретных) и разных видов условности. Повествовательное развитие текста или фильма и визуальное переживание образа составляют две разные формы эстетического опыта; они совмещаются в рецептивном опыте читателя или кинозрителя, в котором вообще обычно выделяются более и менее сильные, привилегированные моменты, зоны и фигуры; одной из таких фигур может служить материальный образ, внедренный в повествование. Изучение такого опыта – вернее, структур художественного произведения, поскольку они программируют такой опыт, – должно стать предметом новой, рецептивной поэтики, соответствующей общему повороту современной теории, которая все больше интересуется не только производством, но и потреблением произведений искусства.

Литература

- Визуальные аттракторы 2017 – Визуальные аттракторы в литературе: Материалы круглого стола // Новое литературное обозрение. 2017. № 4 (146). С. 81–120.
- Женетт 1998 – *Женетт Ж.* Повествовательный дискурс // Женетт Ж. Фигуры: Работы по поэтике: В 2 т. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998. Т. 2. С. 58–280.
- Зенкин 2012 – *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное: теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. 537 с.
- Лотман 1992 – *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. 479 с.
- Fried 1976 – *Fried M.* Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot. Berkeley: University of California Press, 1976. 253 p.

References

- Fried, M. (1976), *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot*, University of California Press, Berkeley, California, USA.
- Lotman, Yu.M. (1992), *Izbrannye stat'i: V 3 t. T. 1: Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury* [Selected articles. 3 vols. Vol. 1: Articles on semiotics and typology of cultures], Aleksandra, Tallinn, Estonia.
- Visual attractors in literature (2017), "Proceedings of the Round Table Conference", *Novoe literaturnoe obozrenie*, vol. 146, no. 4, pp. 81–120.
- Zenkin, S.N. (2012), *Nebozhestvennoe sakral'noe: teoriya i khudozhestvennaya praktika* [The non-divine sacred. Theory and artistic practice], RGGU, Moscow, Russia.
- Genette, G. (1998), "Narrative discourse", in Genette, G., *Figury: Raboty po poetike: V 2 t.* [Figures: Works on poetics, 2 vols.], Izdatel'stvo im. Sabashnikovykh, Moscow, Russia, vol. 2, p. 58–280.

Информация об авторе

Сергей Н. Зенкин, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6;

Высшая школа экономики, Санкт-Петербург, Россия; Россия, 190069, Санкт-Петербург, наб. Канала Грибоедова, д. 119–121, 123, лит. А; sergezenkine@hotmail.com

Information about the author

Sergey N. Zenkin, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; Higher School of Economics, Saint-Petersburg, Russia; bldg. A, bld. 119–121, 123, Griboedov Canal Quay, Saint-Petersburg, Russia, 190069; sergezenkine@hotmail.com

УДК 82:39

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-84-106

Как литература становится этнографией: судьба одной цитаты

Мария В. Ахметова

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ,
Москва, Россия, malinxi@rambler.ru*

Ольга В. Белова

*Институт славяноведения РАН, Москва, Россия,
olgabelova.inslav@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматриваются источники описания осеннего поминального обряда в Литве и Белоруссии в «Русских простонародных праздниках и суеверных обрядах» И.М. Снегирёва (1839). Выявляется, что, наряду с собственно этнографическими и историческими текстами, а также словарями славянских языков, Снегирёв использовал вторую часть драмы Адама Мицкевича «Дядя» (1823) (предисловие, поэтические рефрены и отдельные мотивы). Кроме того, «Дядя» Мицкевича послужили источником для других этнографических трудов, например, для статьи А.О. Мухлинского 1830 г. об обрядах в Новогрудском повете, которую Снегирёв также использовал. В свою очередь, Мицкевич отобразил в драме как личные этнографические впечатления, почерпнутые в детстве и юности, так и образы кабинетной «национальной мифологии», отраженные книжными источниками. При этом если Мицкевич сочетает мотивы и формулы, отсылающие к различным фольклорно-мифологическим дискурсам (с одной стороны, элементы реального обряда, направленного на коммуникацию с душами предков, с другой – формулы и мотивы быличек о «нечистых» покойниках), то Снегирёв идет еще дальше и совмещает эти разноплановые элементы в рамках одного «фольклорного» текста (обращения к вызываемым душам).

Проведенный текстологический анализ позволяет выяснить пути заимствования и механизмы компиляции, поднимая проблемы,

с одной стороны, восприятия источников авторами, стоявшими у истоков славянской этнографии, и специфики цитирования (что превращает изначальный авторский текст в подобие «общего» фольклористического знания), с другой – понимания литературной компиляции как метода передачи информации, когда исходный текст трансформируется, дабы быть приближенным к национальной традиции.

Ключевые слова: И.М. Снегирёв, Адам Мицкевич, кабинетная этнография, «Дзяды» (поэма), Дзяды (обряд), славянский фольклор

Для цитирования: Ахметова М.В., Белова О.В. Как литература становится этнографией: судьба одной цитаты // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. № 4. С. 84–106. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-84-106

How fiction becomes ethnography. The case of one quotation

Maria V. Akhmetova

*The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia, malinxi@rambler.ru*

Olga V. Belova

*Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences,
olgabelova.inslav@gmail.com*

Abstract. The paper discusses the sources used by I.M. Snegirev in his work “Russian folk festivals and superstitious rites” (1839) for the description of the autumn commemorative rite in Lithuania and Belorussia. The authors reveal that Snegirev, along with in the narrow sense ethnographic, historical texts and Slavic dictionaries, used as a source the second part of the drama “Dziady” (1823) by Adam Mickiewicz (namely, its preface, poetic refrains and particular motives). Besides that, Mickiewicz’s “Dziady” served as a source for some other ethnographic works, e. g. for the article by A.O. Muchliński on folk rites in the Novogrudok powiat (1830), which was also used by Snegirev. From the other side, Mickiewicz’s drama displayed both ethnographic impressions of his own childhood and youth, and images of the armchair “national mythology” obtained from the literary sources. Mickiewicz combines motifs and formulas, referring to various folklore and mythological discourses (from one side, elements of the authentic rite, aimed at communication with ancestors’ souls, and formulas and motifs of balladic narratives concerning the “impure” dead from the other side). Snegirev, in his turn, goes even further and combines

those versatile elements within a single “folklore” text (an appeal to the summoned souls).

Textual analysis allows for finding out the ways of borrowing as well as the mechanisms of compilation, and raises the following issues. The first one is that of the sources perception by the authors who stood at the origins of Slavic ethnography, and of the quoting particularities of quoting, what turns the original author's text into a type of “general” folklore knowledge. The second one is the understanding literary compilation as a method for transmission of information, when the initial text is transformed in a way to approximate the national tradition.

Keywords: I.M. Snegirev, Adam Mickiewicz, armchair ethnography, Dziady (poem), Dziady (rite), Slavic folklore

For citation: Akhmetova, M.V. and Belova, O.V. (2019), “How fiction becomes ethnography. The case of one quotation”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 84–106. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-84-106

Одна из глав известного труда И.М. Снегирёва «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» – «Осенняя родительская» – посвящена осенним поминальным ритуалам¹. Нас будет интересовать описание Снегирёвым осенних поминок в Литве и Белоруссии. (Следует уточнить, что под «Литвой» и «Белоруссией» в этнографических источниках XVIII – первой половины XIX в. понимаются земли, исторически входившие в Великое княжество Литовское.)

Вначале описываются языческие поминки и жертвоприношения «подземным богам» у «литовцев», проводимые на общественных кладбищах «в известную пору, особливо в октябре... почти в одно время с осеннею Родительскою у Великороссиан». В качестве «литовских» названий обряда приводятся *Хавтурей*, *Дедины*, *Осенины*, *большие Осенины*. Затем упоминается «ведущий свое начало от языческих времен» праздник в честь умерших предков – *Деды* или *Праотцы (Dziady)*, известный «в Черной Руси, в Новогрудском и Пружанском уездах, частию в Минской Губернии, частию и в Белоруссии»².

Приведем обширную цитату³:

¹ *Снегирёв И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 4. М.: Университетская тип., 1839. С. 106–117.

² Там же. С. 110–111.

³ В цитатах сохраняются элементы орфографии, пунктуация и шрифтовые выделения источников. Подчеркивания наши.

По свидетельству Г. Мухлинского, это благоговейное и трогательное торжество прежде называлось в Литве и Белоруссии пиром козла, который был в уважении у некоторых Славянских племен. Здесь первенствовал, в качестве жреца и певца, *гусляр* (Guślar), у Чехов именуемый Kozlar, вещун, чародей, кудесник. Это заупокойное торжество есть род Литовской *трагедии*, которая и у Греков происходит от слова *τράγος*, козел, и соответствует верхне-Немецкому *trago*, скорбь, и нижне-Саксонскому *traege*, печальный, и средне-Греч. *τραγούδι*, печальная песнь; ибо, по замечанию Аделунга, *τράγος*, означающая в древности печаль, имеет сродство с сими словами. И теперь в Литве и отчасти Белоруссии около так называемого *поминального дня* (*zadusznego dnia*) простолюдины заказывают обедню, собираются всем семейством в церковь, раздают милостыню бедным и потом отправляются на кладбище, где с полчаса все громко рыдают над могилами своих родственников; наконец возвращаются домой и вечером начинают поминать усопших: тайком готовится пир в какой-нибудь часовне или в пустом доме близ кладбища. Там ставят разные блюда с кушаньем, напитки, овощи, вызывают души покойников, зажигая вино и лен, по цвету пламени судят о явлении душ, призываемых след[ующими] словами: «Чего потребуешь, душечка, чтоб попасть в небо? Не хочешь яства и питья, оставь нас в покое, а если не послушаешь просьбы, то во имя Отца и Сына и Св. Духа! видишь господний крест! акышь!» Простой народ уверен, что такое угощение и песни доставляют отраду душам, находящимся в чистилище и что покойники за это внушают какую-нибудь добрую и полезную мысль, или дают совет! Где поблизости нет кладбища, там пир учреждается в доме; по окончании этого стола, хозяин берет утиральник и один конец его вывешивает за окно, а на другом ставит рюмку водки или стакан воды, и кладет по частице от всех кушаньев, приготовленных для покойников. К утру, говорят, будто все пропадает, а что и остается, то раздают нищим. То же самое делают Евреи в свои семидневные *Босины*. У них для очищения грехов приносился в жертву по жребию один козел, а другой в пустыне сталкиваем был с верху горы. Пир и чествование козла у Литовских и Славянских племен, содержащий в себе идею очищения, не есть ли подражание Иудейским обрядам!⁴

В тексте приведен ряд ссылок, при этом некоторые из них нерелевантны⁵, а подлинные источники не всегда очевидны.

⁴ Снегирёв И.М. Указ. соч. С. 111–113.

⁵ Это может быть связано как с общей небрежностью Снегирёва как этнографа, отмечавшейся исследователями [Костюхин 1999, с. 474], так и в целом с культурой цитирования в XIX в.

Так, в числе источников, на которые в тексте даны ссылки, – работа Л. Голембиовского «Польский народ...»⁶, где на с. 249–279, действительно, описывается похоронно-поминальная обрядность в различных регионах Польши, в том числе в Курляндии, Пруссии, «в Литве и на Жмуди». Ссылки на Голембиовского стоят при высказывании о языческом происхождении поминальных обрядов и после слов «К утру, говорят, будто все пропадает, а что и остается, то раздают нищим» (у Голембиовского описываемого не обнаружено); на с. 253 имеется упоминание поминок у «жмудзинов», называемых *Dziady*, приуроченных ко 2 ноября и описанных, по словам Голембиовского, Адамом Мицкевичем. При пассаже о еврейском жертвоприношении козла стоит ссылка «Иудейские письма к Волтеру, ч. V и VI, перев. М. Снегирёва. М. 1816, в 8». Наконец, пассаж о почитании козла славянскими племенами сопровождается ссылкой «*Frencil de cultu capri apud Slavos. Chemn. 1725, in 4*» (к ней мы еще вернемся).

В других случаях источники либо указаны в тексте без ссылок, либо неявны. Кроме замечания И.К. Аделунга по поводу этимологии слова «трагедия»⁷, Снегирёв ссылается на «свидетельство [господина] Мухлинского», под которым следует иметь в виду опубликованную в журнале «Вестник Европы» статью будущего известного востоковеда, а на момент написания статьи кандидата (т. е. выпускника университета) А.О. Мухлинского о народных обычаях в Новогрудском повете. Рассматриваемый фрагмент «Осенней родительской» обнаруживает значительные совпадения с заметкой Мухлинского: это касается, например, названия «праздник *Праотцев* (*Dziady*)», упоминания «пира козла» и руководителя ритуала (по Мухлинскому, *гусяра*, *козяра*), описания, во-первых, поминок на кладбище и дома, а во-вторых, ритуала с утиральником (последнее Снегирёв при помощи ссылки приписывает Голембиовскому), а также суждения о сходстве «литовских» поминок с еврейскими *Босинами*⁸. Снегирёв также явно

⁶ *Golembiowski L. Lud Polski. Jego zwyczaj, zabobony.* Warszawa: Drukarnia A. Gałęzowskiego i Spółki, 1830.

⁷ Снегирёв И.М. Указ. соч. С. 111.

⁸ Мухлинский [А.О.]. Праздники, забавы, предрассудки и суеверные обряды простого народа в Новогрудском повете, Литовско-Гродненской губернии // Вестник Европы. 1830. № 14. С. 148–150. О том, что «свидетельство» Мухлинского не было просто устным сообщением или сообщением в переписке, говорит тот факт, что Снегирёв не мог не знать его публикации: в том же номере «Вестника Европы» была напечатана его собственная (под псевдонимом «И. Снгрвъ») статья (*Снгрвъ И.* О первой Псалтыри, напечатанной Невежею Тимофеевым и Никифором

пользовался этнографическим описанием Т. Нарбута, откуда почерпнул «литовское» название поминального дня *Хавтурей* (ср. название главы в книге Нарбута «Chauturej»; Нарбут приводит «литовское» название осенних календарных поминок *Chauturas*, сопоставляемое с «русским» *Dziady*) и латышским *Deewa dienas*⁹.

Наряду с этим стоит отметить еще один не упомянутый Снегирёвым, но важный источник, тем более интересный, что он относится не к собственно этнографической, а к художественной литературе. Это вторая часть драмы Адама Мицкевича «Дзяды», впервые опубликованная на польском языке в 1823 г.¹⁰

Действие второй части «Дзядов» сосредоточено вокруг вызывания душ умерших, их ритуального угощения, общения с ними и проводов; обрядом руководит персонаж, названный *Guślarz* (в русских переводах – Волхв, Гусляр, Заклинатель или Кудесник¹¹). Драматической части предшествует преамбула, поясняющая суть описываемого действа:

Дзяды. Это название торжественного обряда, доньше справляемого простым народом во многих местностях Литвы, Пруссии и Курляндии в память «дзядов», то есть умерших предков. Обряд этот ведет начало свое от времен языческих и некогда назывался «праздником козла», на котором распорядителем был кудесник – косыляж, гусыляж или усяляр, одновременно и жрец и поэт (*geślarz*) [*Koźlarz, Huslar, Guślarz, razem kapłan i poeta (geślarz)*]. В наше время, поскольку просвещенное духовенство и власти стремятся искоренить этот обычай, связанный с выполнением суеверных обрядов, часто принимающих формы, достойные порицания, – народ справляет *дзяды* тайно, в часовнях или пустующих домах близ кладбища. Там обычно ставят угощение – разную еду, напитки, плоды – и призывают души умерших. Достоинно внимания, что обычай угощать мертвых, по-видимому, существовал у всех языческих народов – в Древней Греции во времена Гомера, в Скандинавии, в странах Востока и поныне на

Тарасиевым при Царе Иоанне Васильевиче // Вестник Европы. 1830. № 13. С. 57–62).

⁹ *Narbut T. Dzieje starożytne narodu Litewskiego*. T. 1: Mitologia Litewska. Wilno: Nakładem i drukiem A. Marcinowskiego, 1835. С. 314. В первом томе своего труда Снегирёв фактически пересказывает соответствующую главу из книги Нарбута (*Снегирёв И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1. М.: Университетская тип., 1837).

¹⁰ *Mickiewicz A. Dziady*. Cz. 2. Poezye Adama Mickiewicza. T. 2. Wilno: Drukarnia Józefa Zawadskiego, 1823. S. 97–134.

¹¹ Далее мы будем использовать этот вариант, соответствующий цитируемому переводу Л.Н. Мартынова.

островах Нового Света. У нас в Литве *дзяды* имеют ту особенность, что к обрядности языческой здесь примешиваются представления христианской религии, а главное – этот языческий праздник по времени почти совпадает с христианским днем поминовения усопших. Простой народ верит, что угощением и песнями приносит облегчение душам, томящимся в чистилище...¹²

Отметим, что соответствующее описание заимствовано и Мухлинским, который дополняет его описанием поминок (на кладбище и дома) и обряда с утиральником, аналогией с еврейскими *Босинами*¹³, а также упоминанием о том, что покойники дают живым советы:

Самым главным из них [праздников] есть праздник, так называемый, *Праотцев* (Dziady) – торжество в память умерших предков, которое ведет свое начало еще со времен идолопоклоннических; прежде оно называлось пиром козла, где первенствовал *козляр*, *гусяр*, вместе жрец и поэт вдохновенный. Днем простолюдины заказывают обедню, собираются со всем семейством в церковь, раздают милостыню, и потом отправляются на кладбище. Там все громко рыдают над могилою своих близких, по крайней мере с полчаса. После возвращаются домой, и вечером начинают поминать умерших. Праздник этот приходится около так называемого дня поминального (*zadusznego*). Обряды наблюдаются следующие: скрытным образом готовится пир в какой-нибудь часовне или в пустом доме близ кладбища; ставят разные блюда, напитки, овощи, и вызывают души умерших; ибо народ думает, что яства, напитки и песни дают отраду душам, находящимся в чистилище, и что иногда покойники являются с каким-нибудь предостерегательным советом. В некоторых местах, где нет (поблизости) кладбища, пир отправляется дома; по окончании всего, хозяин берет утиральник, и один конец одного вывешивает за окно, а другой оставляет в комнате; ставит на нем рюмку с водкою, и по частице от всех яств, приготовленных для покойников. К утру все исчезает, и если что осталось бы, то хозяин раздает нищим. Евреи то же самое делают в праздник свой, называемый *Босины*. Достоин примечания, что обыкновение потчивать умерших, кажется, было общим для всех языческих народов: как в древней Греции во времена Гомера, в Скандинавии, на Востоке, до сих пор на островах Нового Света, так рав-

¹² Мицкевич А. Дзяды. Ч. 2 / Пер. Л. Мартынова // Мицкевич А. Стихотворения. Поэмы. М.: Художественная литература, 1968. С. 213–237.

¹³ О празднике под названием «Босины» (*bosiny*, *bosaki*, *basinki*), его восприятию в славянской среде и о связанных с ним поверьях см.: [Белова, Петрухин 2008, с. 364–368].

ным образом и в Литве; до введения Христианской веры, ежегодно в известную пору, особенно в Октябре месяце, выходили на общественные кладбища, и там принося в жертву богам ада сыченый мед, молоко, пиво, оканчивали обряд свой подобными пиршествами, как и во время похорон¹⁴.

Снегирёв, как видим, контаминирует оба описания. Кроме того, в «Осенней родительской» есть элементы, заимствованные непосредственно из драмы Мицкевича. Это касается прежде всего формулы вызывания умерших, которая является подстрочным переводом (и контаминацией разных фрагментов) из «Дзядов». Так, слова «Чего потребуешь, душечка, чтоб попасть в небо?» обнаруживают аналогию в одном из рефренов драмы – реплике Кудесника, предваряющей и заключающей два его обращения к являющимся душам и, таким образом, звучащей в «Дзядях» четыре раза: «Czego potrzebujesz, duszeczko, / Żeby się dostać do nieba?»¹⁵ Что касается слов «Не хочешь яства и питья, оставь нас в покое, а если не слушаешь просьбы, то во имя Отца и Сына и Св. Духа! видишь господний крест! акышь!», они отсылают к другому рефрену – формуле, при помощи которой Кудесник отправляет души назад в иной мир, с учетом ее повтора Хором крестьян и крестьянок звучащей в драме восемь раз: «A kto prośby nie posłucha, / W imię Ojca, Syna, Ducha. / Widzicie Pański krzyż? / Nie chcecie jadła, napoju, / Zostawcież nas w pokoju! / A kysz, a kysz!»¹⁶ Интересно при этом, что Снегирёв приводит контаминированную цитату в качестве формулы вызывания душ (ср. «призываемых след[ующими] словами»),

¹⁴ Мухлинский [А.О.]. Праздники, забавы, предрассудки и суеверные обряды простого народа в Новогрудском повете, Литовско-Гродненской губернии // Вестник Европы. 1830. № 14. С. 148–150.

¹⁵ Mickiewicz A. Dziady. Cz. 2: Poezye Adama Mickiewicza. T. 2. S. 104–105, 125.

¹⁶ Мицкевич А. Дзяды. Ч. 2. С. 106–107, 118, 126–127, 130–131. Этот рефрен, значимый для «Дзядов», в польской литературе сам по себе стал прецедентным. В частности, соответствующие строки Мицкевича варьируются в драме С. Выспяньского «Освобождение» («Wyzwolenie», 1903), а пародированию подвергаются уже с конца 1820-х гг. (см. [Tadeusiewicz 1972, s. 334]). Из наиболее любопытных примеров можно привести цитату из статьи в верхнесилезской газете «Gazeta Opolska» (1919, № 278, 28 сентября), где переделка строк Мицкевича в националистическом духе приводится в рамках полемики с германской администрацией: «Idź, ty do Niemiec nieba / Nam Ciebie nie potrzeba / A widzisz polski krzyż, / A kysz, a kysz, a kysz» (Иди ты в немецкий рай, / Нам ты не нужен, / Видишь польский крест, / Кыш, кыш, кыш) [Targ 1958, s. 12].

в то время как в оригинале это скорее формулы коммуникации с явившейся душой и ее выпроваживания.

К Мицкевичу отсылает и упоминание такой детали обряда, как зажигание при вызывании душ вина и льна и суждение об их явлении по цвету пламени. В «Дзядях» во время первого вызывания Кудесник велит зажечь кудель, во время второго – водку:

Дайте горсточку кудели [kądzieli].
Зажигаю! <...>
Это – сонмы душ легчайших,
Души тех, кто здесь в округе
Средь рыданий, мрака, вьюги
И лишений глубочайших
Отсверкали и сгорели,
Словно горсточка кудели [kądzieli]...¹⁷

[Кудесник:]
Ну-ка, ставьте в середину
Тот котел. Он полон водки [wódki].
Поднесемте к ней лучину,
Чтобы водка [wódka] вся сгорела!
<...>
[Старец:]
Загорелось, закипело,
Отпылало!¹⁸

Можно предположить, что в данном случае (в отличие от обращения к душам) Снегирёв пользовался не столько польским оригиналом, сколько русским переводом 1829 г. В оригинале в качестве обрядовых атрибутов речь идет о «кудели» и «водке», в то время как в первом русском переводе «Дзядов» в соответствующих местах написано: «Дайте мне сухого льну», «Заблистали как сей лён [sic!]', «Ставьте здесь котел с вином», «Прикоснется пусть к вину»¹⁹.

Возможно, пересечения между текстами Мицкевича, Мухлинского и Снегирёва являются не просто результатом последовательного заимствования; за ними могут стоять личные обсуждения соответствующей проблематики авторами, которые между собой

¹⁷ Мицкевич А. Дзяды. Ч. 2. С. 219–220.

¹⁸ Там же. С. 222–223.

¹⁹ Праотцы (Dziady) (Сочинение Адама Мицкевича). М. В[ронченко] (пер.) // Невский альманах на 1829 год. [Вып.] 5. СПб.: Тип. Департамента Народного Просвещения, 1829. С. 139, 144–145.

могли быть знакомы²⁰. С декабря 1825 по апрель 1828 г. высланный из Литвы Мицкевич жил в Москве, где сблизился с литературными кругами, в которые был вхож и Снегирёв. Последний, в частности, в неопубликованных дневниковых записях за 1826 г. дважды упоминал о том, что видел опального польского поэта (в домах Елагиных – Киреевских и Долговых)²¹. Зимой 1827/28 г. и с апреля 1828 по май 1829 г. Мицкевич находился в Петербурге [Николаев 2004, с. 205], где мог познакомиться со своим земляком²² Мухлинским, который после окончания в 1828 г. Виленского университета был прикомандирован к Санкт-Петербургскому университету и находился в столице до 1832 г. [Кононов 1974, с. 221].

* * *

Использование Снегирёвым художественного произведения в качестве источника не только обусловлено традициями кабинетной этнографии первой половины XIX в., но и в определенном смысле задано самой преамбулой Мицкевича, предполагающей восприятие «Дзядов» как своего рода этнографического свидетельства. Он позиционирует драму как отражающую его личные воспоминания, а «обрядовые песни и заклинания» – как непосредственно восходящие к реальности:

Возвышенная цель обряда, пустынная местность, ночное время, фантастичность обстановки некогда сильно волновали мое воображение; я вслушивался в сказки, рассказы и песни о мертвецах, возвращающихся с просьбами или предостережениями; и во всех этих чудовищных вымыслах можно было уловить определенные моральные стремления и определенную идею, образно выраженную простым деревенским человеком. Настоящая же поэма написана именно в таком духе, обрядовые же песни и заклинания в большинстве переданы верно, а иногда и дословно взяты из народной поэзии²³.

²⁰ Впрочем, если личное знакомство имело место, оно едва ли было близким: как отмечает А.И. Федута (личная переписка с авторами статьи, 2019 г.), в письмах Мицкевича имена Снегирёва и Мухлинского отсутствуют.

²¹ *Погодин А.Л.* Адам Мицкевич: Его жизнь и творчество. Т. 2. М.: Изд. В.М. Саблина, 1912. С. 12–13.

²² И Мицкевич, и Мухлинский родились в Новогрудском повете.

²³ *Мицкевич А.* Дзяды. Ч. 2. С. 217. О роли детских и юношеских «этнографических» впечатлений Мицкевича в связи с его поэтическим творчеством и о его «погружении» в фольклорную традицию родного Новогрудского повета см., например, [Wojciechowski 1958].

Соотношение во второй части «Дзядов» этнографической действительности и художественного вымысла, обусловленного литературной романтической традицией, хорошо исследовано, а сами «Дзяды» с этой точки зрения детально комментировались (см. наиболее значимые работы [Wantowska 1958; Pięgoń 1967; Bogowy 1999, s. 93–119; Софронова 2006, с. 190–201, 307–315; Левкиевская 2007; Станкевич 2010, с. 155–196; Харытанюк-Міхей 2016] и др.). Несмотря на то что в «Дзядах» в целом выявляются совпадения с акциональными и вербальными элементами одноименного обряда, известными по этнографическим записям начиная с XIX в., общим местом стала констатация нарушения Мицкевичем ритуального хронотопа (в традиции осенние Дзяды проводятся дома, в то время как у Мицкевича – в часовне на кладбище²⁴), изменения состава участников (в традиции обрядом руководит глава дома, а не маг) и потусторонних адресатов обряда (в традиции – духи предков, в драме Мицкевича – неупокоенные души).

Требует комментария загадочный *гусляр-козляр*. Исследователи творчества Мицкевича не едины во мнении относительно происхождения этой фигуры. По мнению части авторов, данный образ чужд аутентичной традиции, а сама номинация *guślarz* стала широко известной именно благодаря Мицкевичу. Вацлав Боровый еще в середине XX в. предположил, что термины *Guślarz* и *Koźlar* были заимствованы Мицкевичем соответственно из славянских словарей М. А. Френцеля и С.-Б. Линде [Bogowy 1999, s. 97–98], ср. также [Wantowska 1958, s. 227–230]. (Впрочем, по данным этимологического словаря [Boryś 2005, s. 188], термин *guślarz* в значении ‘колдун, чародей’ известен в документах XVI в.) Что же касается «праздника козла», сведения о таком у литовцев содержатся также в пояснениях Мицкевича к его драме «Гражина» (1823) и, по мнению ряда исследователей, были заимствованы им из прусских хроник XVI в.²⁵, с которыми

²⁴ Зачастую исследователи, опираясь на этнографические описания, отмечают, что Мицкевич совмещает осенние Дзяды (домашние поминки) и весеннюю Радуньцу (поминки на кладбище). Между тем еще Станислав Станкевич, ссылаясь на собственные полевые записи, вероятно 1930-х гг., утверждал, что на родине Мицкевича, в Новоградском повете, практиковалось поминание предков на осенние Дзяды как дома, так и на кладбище (но в любом случае не в часовне) [Станкевич 2010, с. 156].

²⁵ Ср. свидетельство об обряде «освящения козла» у пруссов в «Германской мифологии» Я. Гримма (*Гримм Я. Германская мифология* / Пер. Д.С. Колчигина; ред. Ф.Б. Успенский: В 3 т. М.: ЯСК, 2019. Т. 1. С. 205–206).

он познакомился между 1821 и 1823 г.²⁶ [Pigoń 1951, s. 135–143; Wantowska 1958, s. 226–227].

Другие исследователи пытаются обнаружить этнографические корни образа *гусляра-козляра*, например привлекая данные о ритуальном статусе в белорусской традиции старца-лирника и об обрядовой функции, с одной стороны, гуслей²⁷, а с другой, козла [Брусевіч 2005; 2011] (ср. также обзор в [Харытанюк-Міхей 2016, с. 546–549]). При этом отсылки к народной традиции могут принимать курьезную форму. Так, в одном из недавних исследований [Харытанюк-Міхей 2016, с. 549] в качестве подтверждения тезиса о традиционных корнях соответствующего персонажа приводится ссылка на П.М. Шпилевского, который, как известно, в своих этнографических работах приводил не только сведения, записанные им лично, но и данные, почерпнутые из разного рода литературы, а также результаты собственной фантазии, не говоря уже об ошибочных интерпретациях материала [Топорков 2002]. Шпилевский, как можно видеть, скорее творчески развивает идею того же Мицкевича:

Главным распорядителем при обряде дедов сначала был жрец, а впоследствии просто какой-нибудь старик – певец, называемый *Гусляром*, *Козляром* или *Дударом* от имени инструментов: гуслей, козы, дуды, на которых он играл обыкновенно, когда пел: отсюда и самое собрание по случаю обряда дедов называлось *учтою* (пирушкою *гуслярскою*, *козлярскою* или *дударскою*)²⁸.

²⁶ В первой редакции «Дзядов» обрядом руководил не языческий *Guślarz*, а католический ксендз (*Xiqdz*), а преамбула была более лаконичной и содержала сведения о том, что Дзяды – это поминальный обряд, отправляемый накануне Дня Всех Святых в церкви на кладбище, и что используемые в драме заклинательные формулы взяты из народной поэзии и переведены «с литовского языка» (см. [Pigoń 1967, s. 43–44, 145]).

²⁷ Мицкевич в преамбуле к «Дзядам» сопоставляет термины *guślarz* и «поэт (*geślarz*)»: первый восходит к пол. *gusta* ‘колдовство’, второй – к *geśl*, *geśle* ‘гусли’. Об этимологической связи см.: [Bogus 2005, s. 188]. Ср. широко растиражированное в литературе XIX в. этимологическое сопоставление А.Н. Афанасьевым (с опорой на работы Я. Гримма и Ф.И. Буслаева) славянских и германских терминов со значениями ‘пение’, ‘колдовство’, ‘заговаривание’, ‘жертвоприношение’ (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М.: Индрик, 1994. Т. 1. С. 408–409) и критику этих построений современными учеными (ЭССЯ 1980 [7], с. 178; ЭССЯ 1987 [13], с. 142–144). См. также [Журавлёв 2005, с. 209–210].

²⁸ Шпилевский П.М. Белоруссия в характеристических описаниях и фантастических поверьях // Пантеон. 1856. Вып. 25 (1). С. 26. Вероятно,

В любом случае обращение к текстам А.И. Мухлинского и И.М. Снегирёва (тем более если предположить, что они общались с Мицкевичем лично и обсуждали с ним сюжеты, связанные с «Дзядами») может послужить косвенным свидетельством в пользу того, что источниками соответствующих номинаций в «Дзядях» стали именно указанные выше словари Френцеля и Линде.

Преамбула к драме Мицкевича ожидаемо не содержит ссылок на источники. Зато в статье Мухлинского при высказывании о том, что праздник «*Праотцев* (Dziady)» прежде назывался пиром козла, стоит сноска:

Huslarz (Польск.), *Źołar* (Богем.) значит: *чародей, кудесник* – может быть и в самом деле, от козла – *ab hirco, quod hirco diabolo seruit. Frenz. De cultu capri apud Slavos, v. Hartknoch de festis veterum Prussorum*²⁹.

Мухлинский здесь цитирует (не ссылаясь) статью Gusa (Колдовство) в словаре польского языка Линде, где, действительно, приводятся схожие номинации, обозначающие колдуна, – чешское (Bh.) *kauzědlník*, лужицкое (Sr.) *koźlar* (с толкованием на латыни «от козла, потому что козел дьяволу служит» – *ab hirco, quod hirco diabolo seruit*), с отсылкой к словарю Френцеля (Frenz.) и с цитированием содержащейся в нем отсылки к диссертации Х. Харткноха, ср.:

GUSLARZ, GUSLARZ, GUSLNIK, GUSMAN, GUZMAN <...> *ab hirco, quod hirco diabolo seruit. Frenz. De cultu capri apud Slavos v. Hartknoch de festis veterum Prussor*³⁰.

Френцель, в свою очередь, в словаре сербского (серболужицкого) языка в статье *Źołar* трактует соответствующую номинацию как «маг, чародей, волшебник» (*magus, magicus incantator, veneficus*), приводит информацию о связи козла с дьяволом и также дает отсылку к Харткноху:

следует читать: «*учтою* (пирушкою)...»; ср. пол. *uczta* 'пир', использованное и в преамбуле Мицкевича («*zwała się niegdyś ucztą kozła*»). «Дудар» из текста Шпилевского также мог быть навеян творчеством Мицкевича, а именно его одноименным романом («*Dudarz*», 1821).

²⁹ Мухлинский [А.О.] Праздники, забавы, предрассудки и суеверные обряды простого народа в Новогрудском повете, Литовско-Гродненской губернии // Вестник Европы. 1830. № 14. С. 148.

³⁰ Słownik języka polskiego, prez M. Samuela Bogumiła Linde. T. 1. Cz. 1. Warszawa: Drukarnia XX. Priarów, 1807. S. 802.

De cultu *Capri à Slavis* quondam observato, vid. *Christ. Hartknoch* Dissert. XI. de Festis Veter. Prussor. Diebus p. 174 ff³¹.

Снегирёв, используя работу Мухлинского, не просто автоматически копирует его ссылку, но, вероятно, обращается к первоисточнику, а именно к словарю Френцеля. Об этом свидетельствует то, что он приводит фамилию Френцеля в виде *Frencel* (а не *Frenz[el]*, как у Линде и цитирующего его Мухлинского). При этом отсылка к XI диссертации Х. Харткноха «О праздниках древних пруссов» (*De Festis Veterum Prussorum diebus*)³², где, действительно, бегло упоминается о почитании козла некоторыми славянскими племенами (у Линде и Френцеля буквально: «о культе козла у славян см. ...» – соответственно, «*De cultu capri apud Slavos v. ...*», «*De cultu Capri à Slavis* <...> vid.»), в ссылке у Снегирёва превращается в название работы, якобы принадлежащей Френцелю, и эта работа приобретает фантомные выходные данные – место и год издания, а также формат ин-кварто: «*Frencel de cultu capri apud Slavos. Chemn. (Хемниц? – М. А., О. Б.) 1725, in 4*»³³. Интересно и видоизменение атрибуции источника. Если Мухлинский обозначает сведения из словаря Френцеля как «богем.», то у Снегирёва историко-географическая помета трансформируется в помету «национальную» («у Чехов»)³⁴.

Наконец, требует комментария контаминированная формула обращения к душам, приводимая Снегирёвым. Схожесть формул вызывания и выпроваживания душ в «Дзядях» Мицкевича с аналогичными формулами в традиционных Дзядях (а также с другими обрядовыми формулами), действительно, неоднократно отмечалась (см., например: [Batowski 1936, s. 27–29; Wantowska 1958, s. 255–258; Левкиевская 2007, с. 222–223; Станкевич 2010, с. 163–168] и др.). Отмечалось и то, что, в отличие от традиционного обряда, в драме Мицкевича являются не души предков – «“правильных” покойников, которые <...> умерли своей смертью, были похоронены в соответствии с существующими нормами и получили успокоение в потустороннем мире», а души, которые

³¹ *Frencel I M. A.* De Originibus Lingvae Sorabicae. [Part. 1]. 1694. Libri 2. Caput 2. [S. l]: [s. n.]. Col. 661.

³² *Hartknoch Ch.* Selectae Dissertationes Historicae De Variis Rebus Prussicis. 1679. [S. l]: [s. n.]. P. 174–176.

³³ *Снегирёв И. М.* Указ. соч. С. 111.

³⁴ Ср. у А. Н. Афанасьева о сходных названиях ведьм и колдунов у лужичан и чехов: «Лужичане называют ведьм – *kuzlarničje* <...>; у чехов кузельник – колдун, чародей» (*Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М.: Индрик, 1994. Т. 3. С. 375).

«не получили успокоения на “том” свете и вынуждены находить-ся либо в чистилище, либо вообще блуждать по свету, искупая грехи. В польской народной мифологии это – *dusze pokutujące* или *покутники* (если пользоваться соответствующим западноукраинским термином) – души, изымающие *покуту* – кару, наказание за совершенные грехи» [Левкиевская 2007, с. 219, 223–224].

Верования, связанные с душами-«покутниками», известны в Польше, на западе Украины и Белоруссии [Niebrzegowska 1998; Виноградова 2019], т. е. в католических и униатских регионах. В связи с этим имеет смысл указать на деталь, которую, как кажется, исследователи обошли вниманием. Обращение к душе с вопросом, чего она желает (в том числе в виде «чего потребуешь?»), – частотный мотив именно быличек о душах-«покутниках»; подразумевается, что исполнение желания души (поминовение, заказ церковной службы, раздача милостыни и т. д.) поможет ей попасть в рай [Виноградова 2019, с. 19–20] (ср. у Мицкевича: «Czego potrzebujesz, duszeczko; / Żeby się dostać do nieba?»). Вероятно, именно в данном ключе следует интерпретировать и следующее за этими словами обращение Кудесника к душе: «Czy prosisz o chwałę Boga? / Czy o przysmaczek słodki?...» (букв. «Или ты просишь славы (хвалы) Божьей³⁵? / Или сладких лакомств?»). В быличках человек при встрече с «покутником» произносит ритуальную формулу, в буквальном смысле содержащую хвалу Богу (либо обменивается подобными формулами с душой), после чего душа может высказать свою просьбу [Виноградова 2019, с. 20–21] (ср. также о произнесении человеком, встретившим воплощающий грешную душу блуждающий огонек, благодарственной формулы с упоминанием Бога, которая может помочь душе избавиться от ее участи: [Левкиевская 2004, с. 512]).

В то же время формула изгнания³⁶ душ, содержащая междометие *кыш* (*а кыш, а кыш, кыша*), при помощи которого обращаются к птицам³⁷ (как отмечает Л.Н. Виноградова [Виноградова

³⁵ На русский язык переводчиками, не погруженными в этнографический контекст, нерелевантно передается как «жертва Богу» (М. Вронченко), «гимн к Богу» (Д. Минаев) или «Божья помощь» (Л. Мартынов).

³⁶ Лишь в одном этнографическом свидетельстве соответствующая формула служит для вызывания душ («хозяин до времени сбора всех домашних к столу <...> начинает гонять к обеду “душечек”» (*Крачковский Ю.Ф.* Быт западно-русского селянина. М.: Университетская тип., 1874. С. 123).

³⁷ «Кыш, а кыш! восклицание, которым прогоняют куриц» (*Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом.

1982, с. 219], это соотносится с представлением белорусов о том, что души принимают «незримый облик птиц»), относится именно к поминальному обряду Дзяды. Однотипные тексты с соответствующей формулой зафиксированы на территории Гродненской губернии («а киш, а киш душечки!»³⁸, «а кишъ, кишъ, душечки!»³⁹, «акыш, акыш, акыш!»⁴⁰) и Подляся («Кіша, кіша, душэчки!» – Jaroszewicz. *Soboty pominalne* // *Ondyna Druskienickich Źródeł*. 1846; цит. по: [Харытанюк-Міхей 2010, с. 558]). Возвращаясь к поэме Мицкевича, отметим, что словесная формула для провожания душ («а kysz») соотносится с образом креста («Pański krzyż»), который в этом контексте выступает, вероятно, не столько в качестве отгонного средства, сколько как атрибут, способствующий отправке души в иной мир. В переложении сюжета на русском языке (например, у Снегирёва: «видишь господний крест! акышь!») не только исчезает рифма, но и теряет смысл игра слов, в которой объединяются два компонента «проводов души» – вербальный и предметный.

Таким образом, если Мицкевич влетает в свое произведение формулы, отсылающие к различным фольклорно-мифологическим дискурсам (с одной стороны, элементы обряда, направленного на коммуникацию с душами предков, с другой – формулы и мотивы быличек о «нечистых» покойниках), то Снегирёв идет еще дальше и совмещает эти разноплановые элементы в рамках одного «фольклорного» текста.

* * *

Судьба рассматриваемого описания оказалась удивительно жизнеспособной. Так, снегирёвская версия осеннего поминовения усопших в Литве и Белоруссии, включающая текст вызывания душ, далее заимствуется М. Забылиным (который, кстати, превра-

Вып. 3. СПб.: Тип. Э. Праца, 1858. С. 197); «Акыш межд. употребляемое при отогнании кур и ворон» (Словарь белорусского наречия, составленный И.И. Носовичем. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1870. С. 4); «Акыш вместо кыш – при отогнании птиц» (*Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск: Тип. И.А. Силина, 1914. С. 7).

³⁸ Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Гродненская губерния. Ч. 1 / Сост. П. Бобровский. СПб.: Тип. Департамента Генерального Штаба, 1863. С. 838.

³⁹ *Крачковский Ю.Ф.* Быт западно-русского селянина. М.: Университетская тип., 1874. С. 122, ср. 123.

⁴⁰ *Дмитриев М.А.* Обряды и обычаи западно-русских крестьян // Памятная книжка Гродненской губернии на 1869 г. Гродно: Тип. Губ. правления, 1869. С. 87.

щает «акышь» в «аквишь»)⁴¹, откуда черпается и современными компиляторами (например [Басаргина 1999, с. 238]), в сокращенном виде попадает в заметки по этнографии Н.В. Гоголя (в частности, с заменой «господний крест» на «господский крест»)⁴². Версия же Мицкевича – Мухлинского (включающая тайное отправление обряда *Дзяды*, именование обряда «пиром козла», а его распорядителя – *гусляром* и *козляром*) находит отражение в описаниях этнографии Виленской губернии, в том числе собственно литовской (жмудской)⁴³; в редуцированном виде (при этом с упоминанием имени Мицкевича, «воспевшего» этот обряд) – в описании белорусского фольклора⁴⁴. «Праздник козла» (*uczta kozła*) в связи с осенним поминальным днем и названия его распорядителя *Koźlarz*, *Gęślarz* упоминаются далее, например, в этнографическом описании Борисовского повета Минской губернии⁴⁵. Наконец, находит продолжение и собственно литературная линия: так, в написанной на белорусском языке (первые публикации – в латинице) и изобилующей (псевдо)этнографическими подробностями пьесе Винцента Дунина-Марцинкевича «Ставровские дзяды», где действие происходит во время соответствующего поминального дня (относящегося уже к весенне-летней календарной обрядности), поминки проводят два персонажа – *Kazlar* и *Huslar*, охарактеризованные в польскоязычных примечаниях соответственно как «языческий жрец» (*kapłan pogański*) и «лирник, или певец (*bard*) сельский во времена язычества»⁴⁶.

⁴¹ *Забьлин М.* Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия: В 4 ч. М.: Изд. книгопродавца М. Березина, 1880. С. 108–110.

⁴² *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений: В 14 т. Т. 9: Наброски. Конспекты. Планы. Записные книжки. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 425–426.

⁴³ *Кукольник П.* Предания литовского народа: Черты из истории и жизни литовского народа = *Iszrynkimaj isz Aimenima ir Apraszima Letuwii*. Вильно: Тип. Осипа Завадского, 1854. С. 112; *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Вестник Имп. Русского географического общества. Ч. 20. СПб.: Тип. Э. Праца, 1857. С. 270; Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба: Виленская губерния / Сост. А. Корев. СПб.: Тип. И. Огризко, 1861. С. 623.

⁴⁴ *Бессонов П.* Белорусские песни, с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М.: Тип. Бахметева, 1871. С. 69.

⁴⁵ *Tyskiewicz E.* Opisanie powiatu Borysowskiego. Wilno: Drukarnia Ant. Marcinowskiego, 1847. S. 378.

⁴⁶ *Wieczernice i obłakany: Poezye Wincentego Dunin Marcinkiewicza.* Mińsk: Nakładem i Drukiem Jokiela Dworca, 1855. S. 51.

Отметим, что современниками и многими исследователями в последующий период сюжет Мицкевича воспринимался как чисто этнографический и в дальнейшем (при пересказе или цитировании) стал своеобразным «брендом» польской (или белорусской) традиции, якобы относящейся к поминальной обрядности.

Особенность сюжета, изложенного Мицкевичем, и его привлекательность для любителей старины была обусловлена тем, что автор умело совместил в рассказе о посмертной участи человеческих душ два пласта – традиционные верования, почерпнутые в детстве и юности из рассказов новгородских жителей, и любимые романтиками образы кабинетной «национальной мифологии», отраженные книжными источниками (словари и компендиумы). Перед современными исследователями в связи с «приключениями» сюжета из «Дзядов» встает несколько проблем. Во-первых, это проблемы восприятия источников авторами, стоявшими у истоков славянской этнографии, и специфики цитирования, что превращает изначальный авторский текст в подобие «общего» фольклористического знания. Во-вторых, это понимание литературной компиляции как метода передачи информации, когда исходный текст трансформируется («редактируется»), дабы быть приближенным к национальной традиции: в рассмотренном нами случае изложенный Мицкевичем сюжет превратился в «народный обычай» Литвы и Белоруссии⁴⁷ или Белоруссии⁴⁸. Осуществляя текстологический анализ таких многоплановых «этнографических» описаний, мы видим своей задачей разделить компиляцию на исходные части, благодаря чему станут очевидны пути заимствования, механизмы трансформации и способы адаптации материала.

Благодарности

Авторы благодарят за консультации Х. Барана, Е.Л. Березович, Е.Е. Левкиевскую, А.Б. Мороза, В.Е. Овсейчика, А.И. Федуту и А.В. Юдина.

Acknowledgements

The authors are grateful to H. Baran, E.L. Berezovich, A.I. Feduta, E.E. Levkieskaya, A.B. Moroz, V.E. Ovseychik and A.V. Yudin for the consultations.

⁴⁷ *Снегирёв И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 4. М.: Университетская тип., 1839. С. 111–113.

⁴⁸ *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений: В 14 т. Т. 9: Наброски. Конспекты. Планы. Записные книжки. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 426.

Сокращения

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под. ред. О.Н. Трубачева, А.Ф. Журавлёва. М.: Наука. 1974–. Вып. 1–.

Литература

- Басаргина 1999 – *Басаргина Е.Ю.* Застолье. СПб.: Диамант, 1999. 512 с.
- Белова, Петрухин 2008 – *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2008. 576 с.
- Брусевіч 2005 – *Брусевіч А.* Вобраз Гусляра ў драматычнай паэме Адама Міцкевіча *Дзяды* // *Od strony kresów: Studia i szkice. Cz. 3* / Red. H. Bursztyńska. Kraków: Wyd. Nauk. Akademii Pedagogicznej, 2005. S. 19–24.
- Виноградова 1982 – *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М.: Наука, 1982. 256 с.
- Виноградова 2019 – *Виноградова Л.Н.* Особая категория мифологических персонажей: души-«покутники» // *Живая старина*. 2019. № 2. С. 19–21.
- Журавлёв 2005 – *Журавлёв А.Ф.* Язык и миф: Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М.: Индрик, 2005.
- Кононов 1974 – *Кононов А.Н.* Библиографический словарь отечественных тюркологов: Дооктябрьский период. М.: Главная редакция восточной литературы, 1974.
- Костюхин 1999 – *Костюхин Е.А.* Иван Снегирёв – человек, ученый, издатель пословиц // *Снегирёв И.М.* Русские народные пословицы и притчи. М.: Индрик, 1999. С. 443–477.
- Левкиевская 2004 – *Левкиевская Е.Е.* Огни блуждающие // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 511–513.
- Левкиевская 2007 – *Левкиевская Е.Е.* «Дзяды» Мицкевича и славянские поминальные Деда // *Адам Мицкевич и польский романтизм в русской культуре* / Отв. ред. В.А. Хорев. М.: Наука, 2007. С. 218–227.
- Николаев 2004 – *Николаев С.И.* Мицкевич // *Пушкин: Исследования и материалы*. Т. 18/19: Пушкин и мировая литература: Материалы к «Пушкинской энциклопедии». СПб.: Наука, 2004. С. 205–209.
- Софронова 2006 – *Софронова Л.А.* Культура сквозь призму поэтики. М.: Языки славянских культур, 2006. 832 с.

- Станкевіч 2010 – *Станкевіч С.* Беларускія элементы ў польскай рамантычнай паэзіі / Пер. М. Хаўстовіч. Вільня: Інстытут беларусістыкі; Беласток: Беларускае гістарычнае таварыства, 2010. (1-е изд.: *Stankiewicz S. Pierwiastki białoruskie w polskiej poezji romantycznej*. Cz. 1: Do roku 1830. Wilno: Dom Książki Polskiej w Warszawie, 1830.)
- Топорков 2002 – *Топорков А.Л.* О «Белорусских народных преданиях» и их авторе // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подг. А.Л. Топорков, Т.Г. Иванова, Л.П. Лаптева, Е.Е. Левкиевская. М.: Ладомир, 2002. С. 245–254.
- Харытанюк-Міхей 2016 – *Харытанюк-Міхей Г.* Абрад Дзядоў у дакументах і цыклі Міцкевіча / Пер. А. Пяткевіч // Arche. 2016. № 2. С. 387–636. (1-е изд.: *Harytoniuk-Mihej G. Obrzęd dziadów w dokumentach i w cyklu Mickiewicza*. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2011.)
- Batowski 1936 – *Batowski H.* Mickiewicz a Słowianie do roku 1840. Lwow: Nakładem Towarzystwa Naukowego, 1936. 204 c.
- Boryś 2005 – *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków: Wyd. Literackie, 2005. 865 c.
- Borowy 1999 – *Borowy W.* О поэзии Mickiewicza. Wyd. 2. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999. 632 c. (Wyd. 1: Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1958. T. 1, 2).
- Niebrzegowska 1998 – *Niebrzegowska S.* Dusze na pokucie. Lubelskie opowieści wierzeniowe // Etnolingwistyka: Problemy języka i kultury. 1998. № 9/10. S. 318–328.
- Pigoń 1951 – *Pigoń S.* Do źródeł «Dziadów» kowieńsko-wileńskich // Pigoń S. Studia literackie. Kraków: Wyd. M. Kot, 1951. S. 96–159.
- Pigoń 1967 – *Pigoń S.* Formowanie «Dziadów» części drugiej: Rekonstrukcja genetyczna. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1967. 147 c.
- Tadeusiewicz 1972 – *Tadeusiewicz H.* «Motyl» (1828–1831) – warszawskie czasopismoliteracko-rozrywkowe // Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego. 1972. T. 11. № 3. S. 329–342.
- Targ 1958 – *Targ A.* Opolszczyzna pod rządami Łukaschka i Wagnera. Katowice: Śląsk, 1958. 183 c.
- Wantowska 1958 – *Wantowska M.* «Dziady» kowieńsko-wileńskie // Ludowość u Mickiewicza / Red. J. Krzyżanowski, R. Wojciechowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958. S. 199–320.
- Wojciechowski 1958 – *Wojciechowski R.* W kręgu żywej tradycji // Ludowość u Mickiewicza / Red. J. Krzyżanowski, R. Wojciechowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958. S. 33–42.

References

- Basargina, E.Yu. (1999), *Zastol'e* [The Feast], Diamant, St. Petersburg, Russia.
- Batowski, H. (1936), *Mickiewicz a Słowianie do roku 1840*, Nakładem Towarzystwa Naukowego, Lwow, Poland.
- Belova, O.V. and Petrukhin, V.Ya. (2008), "*Evreiskii mif*" *v slavianskoi kul'ture* [The "Jewish myth" in Slavic culture], *Mosty kul'tury*; Gescharim, Moscow, Jerusalem, Russia, Israel.
- Borowy, W. (1999), *O poezji Mickiewicza*, Wyd. 2, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, Poland.
- Boryś, W. (2005), *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wyd. Literackie, Kraków, Poland.
- Brusevich, A. (2005), "The figure of Guślar in the dramatic poem *Dziady* by Adam Mickiewicz", in Bursztyńska, H. (ed.), *Od strony kresów: Studia i szkice* (Part 3), Wyd. Naukowej Akademii Pedagogicznej, Kraków, Poland, pp. 19–24.
- Kharytaniuk-Mikhei, G. (2016), "Obrzęd dziadów w dokumentach i w cyklu Mickiewicza", *Arche*, vol. 2, pp. 387–636.
- Kononov, A.N. (ed., Intro.) (1974), *Bibliograficheskii slovar' otechestvennykh tiurkologov. Dooktiabr'skii period* [Bibliographical dictionary of the turkologists of our native country], Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, Moscow, Russia.
- Kostiukhin, E.A. (1999), "Ivan Snegirev: a person, a scholar, a publisher of proverbs", in Snegirev, I.M., *Russkie narodnye poslovitsy i pritchi* [Russian folk proverbs and parables], Indrik, Moscow, Russia, pp. 443–477.
- Levkievskaiia, E.E. (2004), "Wandering Corpse-candles", in Tolstoi, N.I. (ed.), *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic antiquities: Ethnolinguistic dictionary], vol. 3, *Mezhdunarodnye otnosheniia*, Moscow, Russia, pp. 511–513.
- Levkievskaiia, E.E. (2007), "*Dziady* by Mickiewicz and the Slavic memorial rite *dedy*", in Khorev, V.A. (ed.), *Adam Mitskevich i pol'skii romantizm v russkoi kul'ture* [Adam Mickiewicz and Polish Romanticism in Russian culture], Nauka, Moscow, Russia, pp. 218–227.
- Niebrzegowska, S. (1998), "Dusze na pokucie. Lubelskie opowieści wierzeniowe", *Etnolingwistyka: Problemy języka i kultury*, vol. 9/10, pp. 318–328.
- Nikolaev, S.I. (2004), "Mickiewicz", in *Pushkin: Issledovaniia i materialy. T. 18/19. Pushkin i mirovaia literatura. Materialy k "Pushkinskoi entsiklopedii"* [Pushkin: Studies and materials. Vol. 18/19. Pushkin and world literature. Materials for the "Pushkin Encyclopedia"], Nauka, St. Petersburg, Russia, pp. 205–209.
- Pigoń, S. (1951), "Do źródeł "Dziadów" kowieńsko-wileńskich", in Pigoń, S., *Studia literackie*, Wyd. M. Kot, Kraków, Poland, pp. 96–159.

- Pigoń, S. (1967), *Formowanie "Dziadów" części drugiej: Rekonstrukcja genetyczna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, Poland.
- Sofronova, L.A. (2006), *Kul'tura skvoz' prizmu poetiki* [Culture through the prism of poetics], Iazyki slavianskikh kul'tur, Moscow, Russia.
- Stankevich, S. (2010), *Belaruskiiia elementy u pol'skaia ramantychnai paezii* [Belarusian elements in Polish romantic poetry], Instytut belarusicystyki; Belaruskae gistorychnaia tavarystva, Wilnia; Belastok, Poland.
- Tadeusiewicz, H. (1972), " 'Motyl' (1828–1831) – warszawskie czasopismo literacko-rozrywkowe", *Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego*, vol. 11, no. 3, pp. 329–342.
- Targ, A. (1958), *Opolszczyzna pod rządami Łukaschka i Wagnera*, Śląsk, Katowice, Poland.
- Toporkov, A.L. (2002), "On 'The Belorussian folk legends' and their author", in Toporkov, A.L., Ivanova, T.G., Lapteva, L.P. and Levkieskaia, E.E. (eds.), *Rukopisi, kotorykh ne bylo: Poddelki v oblasti slavianskogo fol'klora* [Manuscripts, which have not existed: Fakes of Slavic folklore], Ladomir, Moscow, Russia, pp. 245–254.
- Vinogradova, L.N. (1982), *Zimniaia kalendarnaia poeziiia zapadnykh i vostochnykh slavian: Genezis i tipologiia koliadovaniia* [Winter calendar poetry of the Western and Eastern Slavs: Genesis and typology of caroling], Nauka, Moscow, Russia.
- Vinogradova, L.N. (2019), "Special category of mythological personages: the souls-'pokutniks'", *Zhivaia starina*, vol. 2, pp. 19–21.
- Wantowska, M. (1958), " 'Dziady' kowieńsko-wileńskie", in Krzyżanowski, J. and Wojciechowski, R. (ed.), *Ludowość u Mickiewicza*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, Poland, pp. 199–320.
- Wojciechowski, R. (1958), "W kręgu żywej tradycji", in Krzyżanowski, J. and Wojciechowski, R. (ed.), *Ludowość u Mickiewicza*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, Poland, pp. 33–42.
- Zhuravlev, A.F. (2005), *Iazyk i mif. Lingvisticheskii kommentarii k trudu A.N. Afanas'eva "Poeticheskie vozzreniia slavian na prirodu"* [Language and myth. A linguistic commentary on A.N. Afanasyev's work "The poetic outlook on nature by the Slavs"], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторах

Мария В. Ахметова, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; malinxi@rambler.ru

Ольга В. Белова, доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Россия; Россия, 119991, Москва, Ленинский пр-т, д. 32-А; olgabelova.inslav@gmail.com

Information about the authors

Maria V. Akhmetova, Cand. of Sci. (Philology), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadskogo Av., Moscow, Russia, 119571; *malinxi@rambler.ru*

Olga V. Belova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32-A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119991; *olgabelova.inslav@gmail.com*

«Миграция» фольклорных заимствований
и стилизаций из романа
П.И. Мельникова-Печерского «На горах»
в науку и культуру

Анна А. Курочкина

*Национальный исследовательский Нижегородский
государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
Нижний Новгород, Россия, chikalinka@mail.ru*

Аннотация. В статье описаны случаи миграции фольклорных реминисценций и стилизаций из авторского художественного текста в этнографическую и краеведческую литературу, энциклопедии и словари. Показаны типичные «маршруты» таких миграций, зависящие от жанровой принадлежности реминисценции и характера стилизации. Так, малые жанры фольклора, обработанные писателем для решения своих художественных задач, становятся материалом для фольклористических штудий, попадая в разнообразные сборники, энциклопедии и словари. Авторские «предания» мигрируют более длинным путем. Через краеведческую литературу, СМИ и экскурсионный контент они сначала становятся частью коллективного локального знания, а потом – материалом для фольклористов и городских антропологов. А вот фрагменты художественного текста, стилизованные под этнографический очерк, порой напрямую используются этнографами в качестве аутентичного материала либо цитируются авторами учебной литературы по народной культуре. В этом отношении восприятие этнографического романа представляет особый случай когнитивной путаницы в разграничении вымышленного и документального. А потому этот жанр является неисчерпаемым источником псевдофольклорных материалов для этнографов и краеведов.

Ключевые слова: этнографический роман, этнографический источник, роман П.И. Мельникова-Печерского «На горах», предание

Для цитирования: Курочкина А.А. «Миграция» фольклорных заимствований и стилизаций из романа П.И. Мельникова-Печерского «На горах» в науку и культуру // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. № 4. С. 107–129. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-107-129

“Migration” of folkloric borrowings
and stylizations from the novel
by Melnikov-Pechersky “On the mountains”
into science and culture

Anna A. Kurochkina

*Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod,
Nizhny Novgorod, Russia, chikalinka@mail.ru*

Abstract. The article describes particular cases of migration of folkloric borrowings and stylizations from an author’s literary text into the ethnographic and local history literature, encyclopedias and dictionaries. It demonstrates typical routes of such migrations, depending on the genre of the borrowed material and the kind of stylization. For example, small genres of folklore, having been processed by the writer, turn into material for folklore studies through various collections, encyclopedias and dictionaries. Invented legends migrate in a longer way. Through the local history literature, media and guided tours, they first become a part of collective local knowledge, and then they become the research material for folklorists and urban anthropologists. At the same time, fragments of a literary text, stylized as an ethnographic essay, are sometimes used by ethnography directly, as authentic material, or cited by educational literature on folk culture. In that respect, the perception of an ethnographic novel is a special case of cognitive confusion in the distinction between fictional and documentary. Therefore, that genre is an inexhaustible source of pseudo-folklore material for ethnographers and local historians.

Keywords: ethnographic novel, ethnographic source, novel “On the mountains” by Melnikov-Pechersky, legend

For citation: Kurochkina, A.A. (2019), “Migration of folkloric borrowings and stylizations from the novel by Melnikov-Pechersky ‘On the mountains’ into science and culture”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 107–129. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-107-129

Предметом настоящей статьи является своеобразный «когнитивный казус», повлекший за собой многолетнюю научную дискуссию. Речь пойдет о конкретном художественном романе, который в силу определенных причин был воспринят как текст исторически достоверный и, как следствие, обрел статус этнографического источника не только для любителей-краеведов, но и для профессиональных исследователей истории культуры.

Данный случай, разумеется, не является уникальным. Когнитивные процессы, сопровождающие восприятие художественного текста, сложны и мало изучены. К тому же некоторые литературные жанры по сути своей предполагают смещение баланса вымысла/достоверности в читательских ожиданиях. Этнографический роман – яркий пример подобного жанра. Процесс соотношения художественного повествования и реальности при восприятии такого текста обусловлен множеством факторов и не может быть исключительно рациональным. Именно в этом контексте мы хотели бы рассмотреть частный случай, когда художественный текст воспринимается как источник этнографических данных людьми, принадлежащими к разным профессиональным группам и социальным слоям.

Речь пойдет о романе П.И. Мельникова-Печерского¹ «На горах», второй части известной дилогии знаменитого «этнографабеллетриста». Мы сознательно остановимся именно на второй части, лишенной внимания многочисленных исследователей фольклоризма творчества Мельникова-Печерского, чтобы показать, как общая установка на достоверность этнографических элементов романа приводит к их заимствованию и использованию в разнообразных культурных контекстах.

Следует отметить, что подобные заимствования из романа «На горах» происходили особенно активно, и тому есть объективные причины, связанные как со структурой самого текста, так и с обстоятельствами его появления и восприятия. По сложившейся литературоведческой традиции, «этнографизм» принято считать одной из ключевых черт поэтики указанных романов. А. Брюкнер, например, писал о них: «...В общем получился первоклассный этнографический материал, изложенный в беллетристической форме»². Схожую оценку давали дилогии В.А. Каминский³,

¹ П.И. Мельников публиковал свои историографические статьи, краеведческие очерки, путевые записки и служебные отчеты под собственным именем, а литературные повести – под псевдонимом Андрей Печерский. Дилогия «В лесах» и «На горах» была опубликована автором под собственным именем с подзаголовком «Рассказано Андреем Печерским». В отечественном литературоведении принято упоминать его как Мельникова-Печерского, объединяя фамилию и псевдоним. В настоящей статье мы используем и двойное написание, и просто фамилию – для удобства чтения.

² Брюкнер А. История русской литературы в ее историческом развитии. СПб.: Вестник Знания, 1906. С. 408.

³ Каминский В.А. П.И. Мельников (А. Печерский) // Русский филологический вестник. 1908. № 2. С. 374–380.

Г. Виноградов⁴, Л.М. Лотман⁵, В.А. Володина [Володина 1965], В.Ф. Соколова [Соколова 1981], Ю.А. Курдин [Курдин 1988], И.В. Кудряшов [Кудряшов, Курдин 2004], Е.В. Гневковская [2003] и др. В то время как перечисленные исследователи считали этнографизм достоинством романов, их оппоненты оценивали его как главный недостаток диалогии. Так, например, А.М. Скабичевский⁶, А.И. Богданович⁷, И.С. Ежов⁸ настаивали на том, что избыток этнографизма мельниковских романов скрывает под собой художественную и идейную ущербность, при этом этнографическая квалификация автора ими не оспаривалась. Статус «этнографа-беллетриста», обретенный с легкой руки П.С. Усова в 1833 г., стал главной составляющей литературоведческой репутации Мельникова-Печерского. Отношение к художественным текстам писателя как к этнографически достоверному материалу было связано с двумя важными обстоятельствами его карьеры. Во-первых, вступая на литературное поприще, он уже широко известен как ученый-архивист, краевед, статистик, активный участник профессионального сообщества, сформировавшегося вокруг региональных редакций «Губернских ведомостей» и Губернских статистических комитетов. В этой среде Мельников пользовался большим авторитетом как эксперт по истории и современному состоянию Нижегородского края. Именно ему поручили сопровождать наследника российского престола Николая Александровича во время его путешествия по Волге в 1861 г., включавшего визит на Нижегородскую ярмарку. Писатель много рассказывал об истории, культуре и быте населения Среднего Поволжья. Пораженный эрудицией Мельникова, наследник взял с писателя обещание написать роман о завожских старообрядцах. Из этого обещания, уже после безвременной кончины наследника, выросла диалогия «В лесах» и «На горах». Таким образом, и сложившаяся репутация автора, и сама

⁴ Виноградов Г.С. Опыт выяснения фольклорных источников романа Мельникова-Печерского «В лесах» // Советский фольклор. 1936. № 2–3. С. 341–368.

⁵ Лотман Л.М. Роман из народной жизни. Этнографический роман // История русского романа: В 2 т. / Ред. Б.П. Городецкий, Н.И. Пруцков. Т. 2. М., Л.: Наука, 1964. С. 390–415.

⁶ Скабичевский А.М. История новейшей русской литературы. СПб.: Изд. Ф. Павленкова, 1891.

⁷ Богданович А.И. Полное собрание сочинений П.И. Мельникова // Богданович А.И. Годы перелома: 1895–1906. СПб.: Мир Божий, 1908. С. 261–272.

⁸ Ежов И.С. Мельников П.И. // Мельников П.И. Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. СПб., М.: Товарищество М.О. Вольф, 1911. С. 4–28.

история «заказа» романов о старообрядцах внесла свою лепту в их восприятие современниками как этнографически достоверного изображения.

Не менее значимо было и то обстоятельство, что Мельников-Печерский начал свою литературную деятельность на волне популярности «этнографического очерка». Целый ряд писателей его поколения прошли в своем творчестве путь от очерка к «роману о народной жизни». Годы создания дилогии «В лесах» и «На горах» стали для русской литературы временем окончательного становления жанра «этнографического романа». Сам Мельников был известен своим современникам как создатель научно-популярного исторического очерка в местной региональной прессе. Именно под его пером начал формироваться нижегородский «городской текст», многие сквозные образы которого (Минин, народное ополчение, ярмарка, купцы-старообрядцы и др.) генетически восходят к очеркам Мельникова-архивиста и отчетам Мельникова-чиновника. Авторские принципы увлекательного изложения исторических и этнографических реалий, характерные для его очеркистики, в полной мере реализованы в одном из стилевых пластов дилогии «В лесах» и «На горах». Отчасти благодаря этому, в ряду произведений данной жанровой группы романы Мельникова-Печерского действительно выглядели «самыми этнографичными» из этнографических.

Другой причиной подобного впечатления стал «фольклорный» пласт романа, включающий многочисленные заимствования из устной традиции и авторские стилизации под них. Именно вокруг их происхождения и этнографической достоверности развернулась многолетняя научная дискуссия. Первые исследователи и рецензенты, оценивая и комментируя дилогию, высказывали априорную уверенность в том, что в текст включены фольклорные и этнографические материалы, собственноручно записанные Мельниковым-Печерским⁹. Однако в 1936 г. Г. Виноградов высказал сомнения в том, был ли вообще Мельников собирателем фольклора¹⁰. Исследователь аргументированно доказал, что некоторые

⁹ Марков А.В. Мельников-Печерский как собиратель былин // Этнографическое обозрение. 1908. № 4. С. 134–135; Янчук Н.А. Павел Иванович Мельников (Андрей Печерский) // История русской литературы XIX века / Под ред. Д.Н. Овсяннико-Куликовского. М.: Мир, 1910. Т. 4. С. 194–207; Пилашевский П.О. К вопросу о композиции и стиле романа П.И. Мельникова «В лесах» // Известия Нижегородского университета. 1928. № 2. С. 330–347.

¹⁰ Виноградов Г.С. Опыт выяснения фольклорных источников романа Мельникова-Печерского «В лесах» // Советский фольклор. 1936. № 2–3. С. 341–368.

«фольклорные» образы в первой части диалогии являются художественным осмыслением авторских представлений о народных обычаях, почерпнутых писателем из книги А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». Более того, Виноградов настаивал на исключительно книжном характере фольклорных источников романа «В лесах». Полемика вокруг статьи вылилась в две многолетние дискуссии: был ли Мельников собирателем и являются ли включенные в романы фольклорные тексты и описания аутентичными для Поволжья. В первой дискуссии приняли участие В.М. Потявин [Потявин 1960], А.Д. Соймонов [Соймонов 1968], И.М. Колесническая [Колесническая 1968], В.А. Володина [Володина 1974], К.Е. Корепова [Корепова 1976], З.И. Власова [Власова 1981]. Все они приводили доказательства того, что П.И. Мельников был опытным собирателем фольклора и истинным знатоком поволжской народной традиции. В то же время участники второй дискуссии о происхождении фольклорных элементов диалогии находили все новые книжные источники, творчески переработанные писателем при создании романов. Особенно значимы в этом отношении были работы Ф. Родина¹¹, В. Володиной [Володина 1965], В. Ф. Соколовой [Соколова 1969], К.В. Чистова [Чистов 1972], З.И. Власовой [Власова 1982], В.Н. Топорова [Топоров 2009], М. Кондратьева [Кондратьев 1993], А.А. Панченко [Панченко 2004], А.В. Коровашко [Коровашко 2009]. В то время как литературоведы, полемизируя со своими предшественниками, исследовали присущий Мельникову-Печерскому художественный метод типизации фольклорных явлений, сложившаяся репутация писателя сделала его романы источником данных для этнографов, краеведов, энциклопедистов.

Особый интерес в этом отношении представляет вторая часть диалогии – роман «На горах». Дело в том, что «В лесах» и «На горах» существенно отличаются друг от друга характером изображения этнографических реалий. В первом романе многочисленные описания народных обычаев выполнены писателем в специфичной сказовой манере. Этот художественный прием, привлекая внимание читателей и исследователей к ярким, романтизированным сценам народного быта, являлся при этом маркером художественной условности изображаемого. Интерес фольклористов к легенде о граде Китеже, к купальской обрядности озера Светлояр и к целому ряду других локальных обычаев Среднего Поволжья вырос из текста романа «В лесах», но не опирался на него в силу очевидной

¹¹ Родин Ф. Опыты восстановления бурлацкой песни по нескольким вариантам // Труды Нижневолжского общества краеведения. Саратов, 1928. Вып. 35. С. 9–15.

авторской художественной работы с материалом. Вторая часть диалогии, роман «На горах», стилистически в гораздо большей степени наследовал традиции этнографического очерка¹², что, с одной стороны, вызвало упреки в меньшей художественной выразительности текста, с другой – породило установку на восприятие включенных в текст фольклорных и этнографических материалов как аутентичных, что не раз приводило к перепечатке их в тематических хрестоматиях и даже к использованию в качестве источника в научных статьях. Иной характер стилизации проявился на разных уровнях текста, однако принципы работы с фольклорным материалом остались прежними, и ключевое место среди них по-прежнему занимали трансформация текстов и утрирование жанровых черт. Переработанный таким образом материал уходил со страниц романа в этнографию, фольклористику, диалектологию, краеведение своими причудливыми путями.

В целом, вставные повествования фольклорно-этнографического содержания в романе «На горах» по стилистическому оформлению представляли собой тексты двух разновидностей: одни типологически соотносились с различными фольклорными жанрами, другие – с этнографическим очерком 1860–1870-х гг. Тексты этих двух групп «мигрировали» из литературного повествования путями, типичными для каждой из них. Так, например, многие предания были популяризованы краеведами, а затем растиражированы местными работниками культуры и экскурсоводами. Ярким примером тому являются фрагменты о медвежьем смотре и о «гусарах» Поташова. В нижегородском краеведении принято считать, что в указанных эпизодах Мельников-Печерский пересказывает аутентичные устные предания выксунцев [Галай 1995; Королев 2014] и сергачан [Морохин 1998]. Однако важно принимать во внимание тот факт, что все книжные и медийные фиксации соответствующих преданий либо указывают источником роман П.И. Мельникова, либо обнаруживают очевидные текстологические параллели, указывающие на использование составителем/исследователем текста диалогии. Обе истории прочно вошли в состав «локального мифа», транслируемого краеведами, экскурсоводами и средствами массовой информации. Предание о медвежьем смотре¹³ воспринимается теперь многими как исторический

¹² Подробнее об этом см. [Курочкина 2017в].

¹³ В первой главе романа «На горах», описывая хозяйственный уклад и отхожие промыслы нагорных жителей, Мельников рассказывает о масленичной шутке, якобы сыгранной сергачским капитаном-исправником с пленными французскими офицерами. Те, мол, хвастались, что Наполеон будущим летом вернется в Россию с новыми войсками и некому будет

факт¹⁴ – его рассказывают детям на уроках краеведения, оно опубликовано на официальной странице администрации Сергачского района и кратко изложено в Википедии в статье, посвященной самому городу. В таких обстоятельствах нельзя считать исторически информативной современную известность предания среди сергачан (зафиксирована Н.В. Морохиным в экспедиции 1989 г. [Морохин 1998]). А письменных фиксаций предания, атрибутируемых XIX в. или началом XX в., обнаружить не удалось. Таким образом, в настоящий момент не представляется возможным точно установить авторское/фольклорное происхождение предания о медвежьем смотре. Можно лишь достоверно утверждать, что именно текст П.И. Мельникова послужил источником для более поздних художественных и краеведческих переложений этой истории.

Похожим образом растиражирована писателями, краеведами и экскурсоводами история Андрея Поташова, очевидно отсылающего читателя к реальной исторической фигуре Андрея Родионовича Баташева. Определить авторское/фольклорное происхождение фрагмента у П.И. Мельникова не представляется возможным так же, как и в случае с преданием о сергачском медвежьем смотре. К моменту создания второй части дилогии библиография статей, заметок и очерков о Баташевых насчитывала изрядное количество публикаций. Однако ни в одной из них не упоминались предания о баташовских гусарах и потемкинских ананасах¹⁵. Формирование

землю русскую защитить. В ответ капитан исправник созвал в город медвежатников с подопечными, и увидели французы на Масленицу около тысячи медведей, выстроившихся строем и упражняющихся в «ружейных приемах». Французы удивились и домой написали, дескать, своими глазами видели медвежий батальон.

¹⁴ См., например, очерк «Исторический курьез», опубликованный учителем истории А.А. Крупновой (URL: <https://multiurok.ru/blog/vneurochnaia-deiatelnost-po-istorii.html>), в котором она практически дословно повторяет слова нижегородских краеведов Н. Морохина и Д. Павлова: «Есть основания полагать, что с этим медвежьим парадом 1813 г. связано то, что на Западе именно медведь стал символом могущества России» (URL: <http://www.ecoethics.ru/old/b19/702.html>). В этом своем предположении Морохин и Павлов переводят на язык современного патристического дискурса выводы самого Мельникова, завершившего предание словами: «С той, видно, поры французы медведями нас и стали звать».

¹⁵ Мельников повествует об особом даре Поташова поддерживать расположение Потемкина своевременными подарками и приношениями. Особое место в этом рассказе занимает эпизод с ананасами, присланными Поташевым из муромских лесов к январскому именинному столу

литературного мифа о Баташовых начинается именно с фрагмента романа «На горах», посвященного судьбе Андрея Поташова. Стилизованное под фольклорный жанр предания, повествование здесь обладает особой интонацией и поэтикой, заметно отличающей его от всех предыдущих текстов, посвященных Баташевым. Позднее сюжетная линия фрагмента была развита П.И. Мельниковым в очерке «Семейство Барбашевых» (в более поздней редакции – «Семейство Богачевых»), опубликованном в 1884 г. уже после смерти автора. А в 1898 г. увидел свет роман Е.А. Салиаса «Владимирские Мономахи». Роман характеризовался очевидными сюжетными и стилистическими заимствованиями из текстов А. Печерского. При этом Е.А. Салиас позиционировал свое произведение как написанное на основе рязанских простонародных преданий, и с этого момента сюжеты о Баташове из романов «На горах» и «Владимирские Мономахи» прочно вошли в репертуар многочисленных краеведческих переложений. Когда в бывших домах Баташевых были организованы музеи, сюжеты, изложенные П.И. Мельниковым и Е.А. Салиасом, стали основой разнообразных экскурсионных программ. К началу XXI в. в большинстве источников, посвященных братьям-металлургам и их заводам, сюжеты, выросшие из литературных текстов, преобладали над фактографическим материалом.

Другим примером «миграции» предания является судьба «мордовской легенды» об основании Нижнего Новгорода, открывающей первую главу романа «На горах»¹⁶. В основу ее лег текст песни, опубликованной Мельниковым в «Очерках мордвы» (1867) и именуемой им «мордовской былинной». По словам писателя, «сказание» было записано приходским священником села

Потемкина. Тот якобы так обрадовался подарку, что во всеуслышание воскликнул: «Уважил!.. Спасибо!.. Захотел бы Поташов ремень из спины у меня выкроить, я бы сейчас». По словам Мельникова, именно через покровительство Потемкина Поташов добился разрешения держать при себе семнадцать гусар во главе с польским пленником Язвинским. Эти гусары вытеснили из лесов, прилежащих к владениям Поташова, промышлявших там разбойников и держали в страхе всю округу.

¹⁶ Текст повествует о «мурзе», Московском Царе, «увидавшем на Дятловых горах одетую в белые балахоны и молящуюся своему богу Мордву, и о том, как за дары этого русского «мурзы», посланные молещикам, старики мордовские послали хлеб, соль и мед, но молодые ребята, съев все это, поднесли «мурзе» землю и песок, что он принял за знак добровольного подчинения мордовской земли его власти» (*Мельников П.И. (А. Печерский). Полн. собр. соч.: В 7 т. Т. 7. СПб.: Тов-во А.Ф. Маркс, 1909. С. 416–417*).

Сивухи (Рождественское) в 1848 г. от мордовского племени терюхан, которые «почти совершенно забыли свой язык... и песни поют по-русски, и былины свои сказывают на русском языке»¹⁷. Фактически, это первая известная фиксация данного сюжета. Большинство дальнейших публикаций и пересказов либо ссылаются на Мельникова как на источник, либо обнаруживают текстологическое совпадение.

По словам писателя, «мордовская былина» приводилась им в первой публикации точно в том виде, в каком была получена от покойного преосвященного Иакова. В отечественном финноугроведении аутентичность этого текста не ставится под сомнение [Пивкина 2013], специалисты атрибутируют его как историческую песню и публикуют в сборниках мордовского фольклора. А в нижегородском «локальном знании» указанный сюжет укоренился в виде предания. Ключевую роль в этом сыграл его пересказ, открывающий роман «На горах». Трансформируя поэтический текст в прозаический, П.И. Мельников сохранил без изменения его характерную ритмику, совершенно идентичную ритмической организации песенного варианта. При этом синтаксическая структура повествования претерпела изменения, отражающие переход устного текста в письменный. В результате семантически идентичные фразы обрели иные средства выражения подчинительной связи простых предложений в составе сложного.

Например: *Молодые ребята приуставши сели: мед, хлеб-соль поели, «старики-де не узнают»* («На горах»).

В «Очерках мордвы»: *Молодые ребята, приуставши, сели, мед, хлеб да соль поели. Говорят: «Старики не узнают!»*

Другой пример: *И где бросит он горсточку, там город ставится, а где бросит щепоточку, тамо селеньеце* («На горах»).

В «Очерках мордвы»: *Где бросит земли горсточку – Быть там градечку; Где бросит щепоточку – Быть там селеньицу.*

Кроме того, представляя песенный текст в виде прозаического, П.И. Мельников заменил нейтральные лексические единицы стилистически маркированными, «утрируя» таким образом фольклорную стилистику фрагмента: «отвечают» («Очерки») на «ответ держат» («На горах»); «и сказал» («Очерки») на «как возговорит» («На горах»); «деньги» («Очерки») на «казна» («На горах»).

Также важную смысловую роль сыграла замена постоянных эпитетов в описании основателя Нижнего Новгорода. Если аутентичный текст называл его «мурзой» либо «мурзой, московским

¹⁷ Мельников П.И. (А. Печерский). Указ. соч.

царем», то обработанный П.И. Мельниковым вариант – «белым царем», «белым русским царем» и «белым царем, великим государем». Замена, несомненно, являлась семантически значимой. Так, словарь В.И. Даля, отразивший современный П.И. Мельникову лексический строй русского языка и его диалектов, трактовал слово «мурза» следующим образом: «татарский князек, наследственный старшина; нашими законами не предоставлено им особых прав, а местами слово это обратилось в бранное: татарин, бусурман»¹⁸. Видимо, именно с этой коннотацией используемого исполнителями эпитета связано графическое выделение слова «мурза» кавычками в комментарии, сопровождавшем текст в «Очерках мордвы». Следует отметить, что в романе «На горах» П.И. Мельников аналогичным графическим способом выделял слова, призванные играть роль диалектизмов как элементов фольклорной стилизации, в многочисленных этнографических описаниях. В романе кавычки стали для писателя инструментом включения в авторскую, и без того фольклоризованную, речь элементов речи народной. Прием использовался им и прежде в нехудожественной, этнографической прозе, и в частности – в «Очерках мордвы». Примечательно, что именно закавыченного в «Очерках» «мурзу» П.И. Мельников заменяет «белым царем» в тексте «На горах». Словосочетание «белый царь» веками являлось устойчивым эпитетом, используемым для обозначения русских царей, как в речи восточных народов, так и в русских фольклорных текстах. Семантика эпитета в восточных языках акцентирует статус независимости русских царей, никому не платящих дани, а также затрагивает аспект их благородного происхождения («белая кость»), легитимирующего право на власть. В отечественной литературной традиции первой фиксацией названия «белый царь» как наименования московского государя считается употребление эпитета в «Повести» Симеона Суздальца (1447–1448). Сочинение характеризует Василия Темного как «благоверного и христолюбивого и благочестивого истинно православного великого князя Василия Василиевича, белого царя всеа русии» [Успенский 1994]. К середине XIX в. «белый царь» – постоянный эпитет, используемый для именования русских царей в различных жанрах фольклора: преданиях, духовных стихах, военных казачьих песнях и др. Замена «мурзы» «белым царем» представляет собой яркий пример авторского метода работы с фольклорным материалом. Не противореча отечественной фольклорной традиции в целом, замещение приводит

¹⁸ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Томъ второй. И–О. СПб., М.: Товарищество М.О. Вольф, 1881.

к тому, что предание начинает соответствовать излагаемой автором идее поглощения исконно мордовских территорий русским государством.

Два описанных варианта «мордовского» предания об основании Нижнего Новгорода стали его первыми печатными публикациями. Их появление совпало с бурной дискуссией местных краеведов об обстоятельствах ранней истории губернского центра. Мельников-Печерский, разумеется, принимал в ней активное участие, отстаивая свою гипотезу о существовании на месте Нижнего Новгорода мордовского Абрамова городка. В полемике того периода предание играло роль весомого аргумента. Собственно, и позиция Мельникова опиралась на предание, введенное им самим в научный оборот в разгар обсуждения вопросов происхождения древнерусских городов [Маловичко 2002]. В результате дискуссии нижегородская историография пополнилась целым рядом недостоверных источников – сообщением Нижегородского летописца, преданием об Абрамовом городке Мельникова-Печерского, легендой об Ибрагимовом городке Н.И. Храмцовского и др. Последующая источниковедческая работа исключила их из научной реконструкции ранней истории Нижнего Новгорода [Кузнецов 2014], однако в обывательском сознании предания, опубликованные за время дискуссии, заняли свое место и до сих пор пользуются популярностью у краеведов и экскурсоводов. Роман «На горах» также сыграл свою роль в поддержании памяти о «мордовской легенде». Вскоре после выхода его первой главы в авторском путеводителе по Нижегородской ярмарке С.С. Гациского¹⁹ появилась еще одна версия того же предания. Она представляла собой неритмизованный прозаический пересказ мельниковского текста, однако основателя Нижнего Новгорода Гациский именовал «князем Мурзой», нивелируя ключевую замену писателя. Эта версия стала считаться вариантом предания, опубликованного в «Очерках мордвы». В 1971 г. В.Н. Морохин опубликовал их под одной обложкой в книге «Нижегородские предания и легенды», представив прозаический вариант как широко известный во второй половине XIX в. В 1998 г. сборник был переиздан в серии «Нижегородские были» (в той же, что и «Владимирские Мономахи» Салиаса, упоминаемые выше) под заглавием «Легенды и предания Волги-реки»²⁰. В этом издании прозаический вариант легенды, принадлежавший

¹⁹ *Гациский С.С.* Нижегородка. Путеводитель и указатель по Нижнему Новгороду и по Нижегородской ярмарке. Н. Новгород: Тип. Губ. правл., 1877.

²⁰ *Легенды и предания Волги-реки: Нижегородские были* / Сост. В. Морохин. Н. Новгород: Нижегородская ярмарка, 1998.

Гацискому, был перемещен составителем из примечаний в основной корпус текстов.

Другим примером «миграции» фольклорных заимствований и стилизаций из-под авторского пера в научное издание является массовое использование малых жанров фольклора, приводимых в диалоги, в разнообразных словарях и сборниках, где они фигурируют в качестве принадлежащих к Нижегородской локальной традиции. Между тем абсолютное большинство использованных Мельниковым-Печерским примет и пословиц находят соответствие в собраниях В.И. Даля. Понятно, что, активно участвуя в подготовке его фундаментальных трудов и много лет находясь с ним в близком дружеском общении, Мельников был довольно хорошо знаком с материалом, собранным Далем, однако важным здесь представляется другое. Проверяя текстуальные соответствия устойчивых выражений и примет у Мельникова и Даля, мы обнаруживаем, что принадлежность к нижегородской локальной традиции вовсе не была для писателя критерием использования. Художественная выразительность всегда превалировала над этнографической точностью. Кроме того, как мы уже писали ранее [Курочкина 2017в], существует ряд примет («*батюшка юг на овес пустил дух*»; «*мученик Луи холодок послал с губ*»; «*Наталья-овсяница в яри спешит, а старый Тит перед ней бежит*»), которые до романа «На горах» не встречаются в публикациях народных поверий (учтены материалы В.И. Даля, А.В. Терещенко, М. Забылина, И.П. Сахарова), а после выхода романа начинают периодически появляться в соответствующих изданиях, зачастую без ссылки на Мельникова-Печерского. Являются ли они фольклорными реминисценциями или плодами личного словотворчества писателя, точно выяснить не представляется возможным. Однако наибольшую смысловую близость указанные приметы обнаруживают именно с примерами из «Месяцеслова» В.И. Даля, причем анализ позволяет выделить параметры соответствия: превращение прозаического текста (у Даля: «*Батюшка юг пустил ветер на овес*») в стихотворный (у Мельникова-Печерского: «*батюшка юг на овес пустил дух*») за счет появления ритма и рифмы; усиление мотива антропоморфности (у Даля: «*На Св. Луна овес морозом лутит*», у Мельникова: «*мученик Луи холодок послал с губ*») и добавление черт просторечия. Это приводит к выводу о высокой вероятности создания Мельниковым нового, более образного, текста примет на основе поверий, опубликованных Далем. Следует упомянуть о синтаксической особенности употребления подобных примет. В случае прямой передачи поверий, присутствующих в «Пословицах русского народа», Мельников-Печерский просто включает их в повествование,

не выделяя графически, а описанные выше приметы выделены в тексте кавычками.

В то время как использование пословиц из художественных текстов в разнообразных словарях и энциклопедиях – устоявшаяся практика, с описаниями обрядов и обычаев дело обстоит сложнее. И судьба этнографического пласта романа «На горах» ярко иллюстрирует спектр возможных вариантов заимствования. Первый казус – случай с описанием дожиночной обрядности в двух фрагментах романа. Как показал проведенный нами текстологический анализ [Курочкина 2017в, с. 68–109], описание «дожинок» стало художественным обобщением, «сконструированным» П.И. Мельниковым-Печерским из элементов различных традиций на основе данных присутствовавших в его личной библиотеке этнографических монографий, и не может быть соотнесено ни с одной зафиксированной локальной традицией. Если бы не одно «но». В статье О.А. Терновской о жатвенной обрядности [Терновская 1977] мы обнаружили, что все данные исследователя по Краснослободскому уезду, граничившему с Тамбовской и Нижегородской губерниями, совпадают с описанием «дожинок» в третьей части романа «На горах». При подготовке статьи О.А. Терновская использовала как печатные источники, так и архивные материалы, но указания на источник данных по Краснослободскому уезду в тексте отсутствуют. Очевидно лишь то, что сведения были записаны ранее 1928 г., когда настоящий уезд был преобразован в Краснослободский район Мордовского округа Средне-Волжской области. Два объяснения данного совпадения кажутся нам более или менее вероятными. Во-первых, О.А. Терновская могла цитировать в своей статье архивные материалы, автор которых выдал сочиненный Мельниковым-Печерским обряд за реально бытующий в Краснослободском уезде. Такое приписывание народной традиции литературных вымыслов, попадающих затем в этнографию, – одна из реалий фольклористики XX в. С другой стороны, можно предположить существование некоего печатного описания «дожинок» в Краснослободском уезде, опубликованного ранее романа Мельникова-Печерского и использованного им в качестве прототипа второго описания успешного праздника романа «На горах». Та же публикация могла бы быть использована и О.А. Терновской, однако, последовательно ссылаясь на все печатные источники использованных данных, список которых весьма велик, О.А. Терновская оставляет без ссылки сведения о жатвенной обрядности Краснослободского уезда. И наконец, два описания дожинок в тексте «На горах», повторяя друг друга содержанием «этнографических» данных, вступают между собой в смысловые отношения «инвариант» – «вариант» обряда

(подробный анализ и аргументацию см.: [Курочкина 2015]). Разница в стилевом оформлении фрагментов, намеренная драматизация второго из них служат именно этой цели. Художественная роль второго описания и его смысловое соотношение с первым, на наш взгляд, делают весьма сомнительным использование А. Печерским некоего отдельного «прототекста» при повторном описании «дожинок». Так что, вероятнее всего, здесь мы имеем дело с «миграцией» авторского «конструкта» в этнографию через приписывание традиции литературного вымысла.

Другой сценарий «миграции» этнографических описаний из романа в научную литературу иллюстрирует судьба сцены кулачных боев в вымышленном селе Миршень. Этот случай связан, с одной стороны, с дефицитом этнографического материала по данной теме, с другой – с оригинальным содержанием мельниковского фрагмента, отличавшимся от предшествующих описаний кулачных боев, и с третьей – со стилизацией его под этнографический очерк, предполагающий по умолчанию, что содержанием его являются наблюдения очевидца. Как итог, в ряде научных исследований описание П.И. Мельникова использовано в качестве источника достоверных сведений о кулачных боях. Среди них монография «Русский кулачный бой» А.В. Грунцовского [1993], кандидатская диссертация Г.Н. Базлова «Деревенская артель кулачных бойцов-рукопашников: Опыт реконструкции: По материалам северо-западной России» [Базлов 2002], а также докторская диссертация В.А. Куца «Русский кулачный бой в контексте традиционной и современной культуры» [Куц 2014].

В данном конкретном случае наше исследование эпизода показало, что с определенными оговорками он действительно может служить источником для исследователей структуры традиционно-го кулачного боя, так как в значительной степени воспроизводит текст этнографического очерка И.Н. Тибрина «Описание Ягодинской волости Княгининского уезда», опубликованного во втором томе «Нижегородского сборника» в 1869 г. Следуя логике своего художественного метода, П.И. Мельников осуществил фольклоризацию речевой составляющей повествования и драматизацию его структуры. При этом логика календарно-приуроченного обрядового действия не была искажена. Однако, включая этнографические реалии в ткань художественного повествования, Мельников поместил их в вымышленный хронотоп, и лишь источниковедческое исследование позволило найти публикацию Тибрина, послужившую основой [Курочкина 2017а]. При этом для вышеупомянутых этнографов локализация описанного Мельниковым обычая в вымышленном населенном пункте не явилась препятствием к включению в базу источников. Традиция была приписана

Поволжью в целом. И данные анализировались без учета художественной природы романного текста.

Не менее причудливая участь постигла описание обычая совместной заготовки капусты в романе «На горах». В противоположность кулачному бою, эпизод «капустки» стал авторским художественным конструктом, строй и содержание которого целиком продиктованы функцией фрагмента в развитии основной сюжетной линии романа, повествующей о первой влюбленности Дуни Смолокуровой, последовавшем разочаровании, увлечении сектантскими книгами, пребывании у хлыстов. Повсеместно звучащая «Матушка капустка» представляет собой своеобразный «контрапункт» состоянию главной героини, переживающей момент полного опустошения и социального «вакуума» после бегства от сектантов и смерти отца. Отказ от участия в обычае подчеркнут экскурсом в «прежние времена», когда и в смолокуровском доме он соблюдался неукоснительно. Теперь же в окнах – тишина и темнота.

Народный обычай здесь преподнесен как исключительно древний, а сопровождающая его песня – как старинная и повсеместно распространенная. В реальности же текст «Матушки капустки» с легкой руки Мельникова соединил в себе мотивы двух хороводных песен: «Я на камешке сажу» и «Тонка, гибка жестянка...». Показательно, что взятая писателем за основу песенка «Я на камушке сажу» была не только широко известна, но и не раз упоминалась в русской литературе, в том числе и в двух пьесах А.Н. Островского «Не так живи, как хочется» 1854 г. и «Воевода» 1864 г. Причем сравнительный анализ показывает, что основой для «Матушки капустки» послужил вовсе не фольклорный вариант из собрания П.И. Якушкина, а текст, адаптированный для сцены А.Н. Островским. Творческая логика писателя шла по пути утрирования «фольклорности» текста через добавление в структуру строфы дополнительных повторов (подробный сопоставительный анализ см. [Курочкина 20176]).

Обманувшись впечатлением и доверившись уверениям автора, Н. Усов в 1940 г. опубликовал «Матушку капустку» в сборнике «Русские песни» среди «наиболее характерных для <Горьковской> области образцов бытовавших старых песенных материалов различного жанра»²¹. Стоит ли добавлять, что этими двумя публикациями бытование «Матушки капустки» и ограничивается?

Напоследок хочется добавить, что описание «капустки» в романе Мельникова-Печерского обрело совершенно неожиданные рефлексy в современной культуре. До публикации

²¹ Усов Н.А. Русские песни. Горький: Горьк. обл. изд., 1940. С. 5.

«На горах» песня «Я на камушке сажу» была известна исключительно как хороводная и никогда не соотносилась с какими-то обрядовыми действиями. Позднее, в обработке Н.А. Римского-Корсакова, она получила широкую известность как хрестоматийный пример народной песни и вошла в обязательную программу музыкальных школ, в репертуар самодеятельных и профессиональных фольклорных ансамблей, в методические пособия по приобщению детей к родной культуре в дошкольных образовательных учреждениях России. В некоторых из них сценарий осеннего праздника построен как «праздник капустки» и песня «Я на камушке сажу» является его смысловым центром. Тому есть простое историческое объяснение. Авторы некоторых советских учебников для педагогических вузов, доверяя этнографизму романа «На горах», перенесли изложенные в тексте сведения из художественного дискурса в научный. Так произошло, в частности, с учебником А.А. Каиева «Русская литература», по которому учились несколько поколений школьных и дошкольных педагогов. И вот, в ситуации отказа от советских осенних праздников, из недр народной культуры выплыл праздник урожая в причудливом облике «праздника капустки». А вместе с ним и песня «Я на камушке сажу» в классической обработке Н.А. Римского-Корсакова на слова, записанные П.И. Якушкиным.

Разнообразные заимствования из романов Мельникова-Печерского становятся понятными, если принимать в расчет и исторический контекст, и структуру текстов. Художественный метод писателя предполагал особый тип обобщения фольклорных явлений, основанный, с одной стороны, на научных представлениях автора о структуре и функционировании народной культуры, с другой – на эстетических вкусах эпохи и характерных для нее стереотипных представлениях о фольклоре. В этом смысле диалогия «В лесах» и «На горах» является не столько «беллетристическим изложенным этнографическим материалом», сколько памятником, достоверно отразившим представления первых исследователей народной культуры о ее структуре и динамике, характерные для 60–70-х гг. XIX в. Для читателей, не знакомых с историей развития отечественной фольклористики, сама природа этого обобщения оказывается скрыта за множеством диалектизмов и этнографических деталей, органично украшающих стройное и выразительное повествование об истории народной культуры Среднего Поволжья. Описанные случаи различных заимствований являются частным следствием подобного восприятия и генетически связаны с особой функцией художественной прозы в русской культуре второй половины XIX в. Типизация как метод творческой работы с этнографическим материалом совсем не равна достоверности, ожидаемой от

текста документального или научного. Тем не менее, как мы видим, в сознании некоторых читателей жанровая форма «этнографического романа» связана со смещением когнитивной границы «правда/вымысел». Особенно это характерно для людей, лично или профессионально причастных к описываемым социальным или культурным реалиям, которые по какой-то причине испытывают дефицит объективных свидетельств. Так, например, романы Мельникова-Печерского особенно любимы жителями города Семенова и прилегающих Керженских лесов, старожилами Горбатова, потомками нижегородских старообрядцев, экскурсоводами «по купеческим местам», которых в Нижегородской области особенно много. Не раз приходилось мне слышать в личных интервью о «прошлом укладе» пересказы фрагментов из диалогии «В лесах» и «На горах». Без должного внимания к этому факту представления о прошлом региональной традиции могут оказаться искаженными.

Использование романа «На горах» в качестве этнографического источника – частный случай более широкой проблемы. Этнографическая проза второй половины XIX в., судя по всему, достаточно сильно повлияла на представления нескольких поколений читателей (и «наивных», и «профессиональных») о прошлом народной культуры. Исследование этого влияния играет важную роль в верификации современного гуманитарного знания, представленного в различных культурных формах. Относительная «прозрачность» границы между художественным и научным дискурсом становится особенно очевидной, когда мы имеем дело с описаниями исторических событий или утраченных этнографических реалий. Исследование происхождения и «миграции» их ключевых мотивов вносит важную лепту в понимание того, как конструируется память о прошлом в художественном, научном, краеведческом и фольклорном дискурсах.

Литература

- Базлов 2002 – Базлов Г.Н. Деревенская артель кулачных бойцов-рукопашников (опыт реконструкции): По материалам северо-западной России: Дис. ... канд. ист. наук. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2002. 165 с.
- Власова 1981 – Власова З.И. Фольклор о Грозном у П.И. Мельникова и Н.К. Мирялобова // Русский фольклор. 1981. № 20. С. 107–154.
- Власова 1982 – Власова З.И. П.И. Мельников-Печерский // Русская литература и фольклор / Ред. А.А. Горелов. Л.: Наука, 1982. С. 95–130.
- Володина 1965 – Володина В.А. Творческий путь П.И. Мельникова-Печерского: Дис. ... канд. филол. наук. Казахский государственный педагогический институт им. Абая, 1965. 347 с.

- Володина 1974 – *Володина В.А.* Начало литературного пути П.И. Мельникова-Печерского // Писатель и литературный процесс. Душанбе: Таджикский гос. ун-т им. В. И. Ленина, 1974. С. 193–215.
- Галай 1995 – *Галай Ю.* Автор художественной летописи Баташевского рода // Салиас Е.А. Владимирские Мономахи: [Роман об основателях Выксун. з-дов братьях Баташевых и их потомках]: Соч. графа Салиаса. Н. Новгород: Нижегородская ярмарка, 1995. С. 5–18.
- Гневковская 2003 – *Гневковская Е.В.* Проблемы поэтики дилогии П.И. Мельникова (Андрея Печерского) «В лесах» и «На горах»: характерология, художественное пространство и время: Дис. ... канд. филол. наук. Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, 2003. 207 с.
- Грунтовский 1993 – *Грунтовский А.В.* Русский кулачный бой. СПб.: Петербургское общество любителей кулачного боя, 1993. 158 с.
- Колесницкая 1968 – *Колесницкая И.М.* П.И. Мельников-Печерский // Литературное наследство. М.: Наука, 1968. Т. 79. С. 589–591.
- Кондратьев 1993 – *Кондратьев М.* Горбатов-на-Оке: По следам героев романа П.И. Мельникова-Печерского «На горах» // Отечество: Краеведческий альманах. 1993. № 4. С. 137–158.
- Корепова 1976 – *Корепова К.Е.* Фольклор народов Поволжья в историко-этнографических работах П.И. Мельникова-Печерского // Фольклор народов РСФСР. 1976. № 3. С. 161–167.
- Коровашко 2009 – *Коровашко А.В.* Заговоры и заклинания в русской литературе XIX–XX веков. М.: Изд-во Кулагиной, Интрада, 2009. 364 с.
- Королев 2014 – *Королев В.В.* Не стреляйте в прошлое из пистолета. Выкса: Print House, 2014. 213 с.
- Кудряшов, Курдин 2004 – *Кудряшов И.В., Курдин Ю.А.* Дилогия «В лесах» и «На горах» в контексте творчества П.И. Мельникова-Печерского. Арзамас: АГПИ, 2004. 302 с.
- Кузнецов 2014 – *Кузнецов А.А.* Основание и ранняя история Нижнего Новгорода // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. № 5. С. 9–17.
- Курдин 1988 – *Курдин Ю.А.* Фольклор в дилогии П.И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах»: Дис. ... канд. филол. наук. Мос. гос. пед. ин-т им. В.И. Ленина, 1988. 215 с.
- Курочкина 2015 – *Курочкина А.А.* Традиционный посевной календарь в романе П.И. Мельникова-Печерского «На горах» // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2015. № 4. С. 232–236.
- Курочкина 2017а – *Курочкина А.А.* Фольклорно-этнографические источники описания календарно приуроченного кулачного боя в романе П.И. Мельникова-Печерского «На горах» // Традиционная культура. 2017. № 2. С. 86–92.
- Курочкина 2017б – *Курочкина А.А.* Фольклорно-этнографические источники описания народного обычая «капустки» в романе П.И. Мель-

- никова-Печерского «На горах» // Филологические науки: Вопросы теории и практики. 2017. № 2–2. С. 33–36.
- Курочкина 2017в – *Курочкина А.А.* Фольклорно-этнографические источники романа П.И. Мельникова-Печерского «На горах»: Дис. ... канд. филол. наук. Нижегородский гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского, 2017. 199 с.
- Куц 2014 – *Куц В.А.* Русский кулачный бой в контексте традиционной и современной культуры: системно-синергетический анализ: Дис. ... д-ра культурологии. Российский гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена, 2014. 390 с.
- Маловичко 2002 – *Маловичко С.И.* Возникновение и политическая жизнь древнерусского города в отечественной исторической мысли XVIII в.: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Ставропольский гос. ун-т, 2002. 542 с.
- Морохин 1998 – *Морохин Н.В.* Традиционная духовная экологическая культура народов Нижегородского Поволжья: Дис. ... д-ра ист. наук. Российский институт культурологии, 1998. 380 с.
- Панченко 2004 – *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2004. 541 с.
- Пивкина 2013 – *Пивкина С.В.* П.И. Мельников-Печерский как собиратель и исследователь фольклора Нижегородской мордвы: Дис. ... канд. филол. наук. Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН Республики Татарстан, 2013. 202 с.
- Потявин 1960 – *Потявин В.М.* Собрание и изучение фольклора Нижегородского Поволжья в XIX веке // Народная поэзия Горьковской области / Сост. и ред. В. Потявин. Горький: Горьк. гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского, 1960. С. 371–432.
- Соймонов 1968 – *Соймонов А.Д.* Фольклорное собрание П.В. Киреевского и русские писатели // Литературное наследство. М.: Наука, 1968. Т. 79. С. 121–168.
- Соколова 1969 – *Соколова В.Ф.* Романы П.И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах». Творческая история: Дис. ... канд. филол. наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом), 1969.
- Соколова 1981 – *Соколова В.Ф.* П.И. Мельников (А. Печерский). Очерк жизни и творчества. Горький: Волго-Вятское кн. изд-во, 1981.
- Терновская 1977 – *Терновская О.А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла. (Материалы к словарю) // Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели: Структура балканского текста / Ред. Т.М. Судник, Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1977. С. 77–131.
- Топоров 2009 – *Топоров В.Н.* Об индийском варианте «говорения языками» в русской мистической традиции // Топоров В.Н. Петербургский текст. М.: Науча, 2009. С. 572–606.

- Успенский 1994 – Успенский Б.А. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хожения за три моря» Афанасия Никитина) // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 254–297.
- Чистов 1972 – Чистов К.В. П.И. Мельников (Печерский) и И.А. Федосова // Славянский фольклор / Ред. Б.Н. Путилов, В.К. Соколова. М.: Наука, 1972. С. 313–327.

References

- Bazlov, G.N. (2002), *Village artel of bare-knuckle melee fighters (reconstruction practice). Based on materials from northwestern Russia*, Ph.D. Thesis, History, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.
- Chistov, K.V. (1972), “P.I. Melnikov (Pechersky) and I.A. Fedosova”, in Putilov, B.N. and Sokolova, V.K. (eds.), *Slavianskii fol'klor* [Slavic folklore], Nauka, Moscow, Russia, pp. 313–327.
- Galay, Yu. (1995), “The author of the literary chronicle of the Batashevsky family”, in Salias, E.A., *Vladimirskiye Monomakhi. Roman ob osnovatelyakh Vyksunskikh zavodov brat'yakh Batashevyykh i ikh potomkakh. Sochineniye grafa Saliasa* [Monomakhs of Vladimir. A novel about the Batashev brothers, the the founders of the Vyksa factories, and their descendants. By Count Salias], Nizhegorodskaya yarmarka, Nizhny Novgorod, Russia, pp. 5–18.
- Gnevkovskaya, E.V. (2003), *Issues of poetics of the dilogy by P.I. Melnikov (Andrei Pechersky) “In the forests” and “On the mountains”. The characterology, the artistic space and time*, Ph.D. Thesis, Philology, Lobachevskii Nizhny Novgorod State University, Nizhny Novgorod, Russia.
- Gruntovsky, A.V. (1993), *Russkii kulachnyi boi* [Russian bare-knuckle fighting], Peterburgskoe obshchestvo lyubitelei kulachnogo boya, St. Petersburg, Russia.
- Kolesnitskaya, I.M. (1968), “P.I. Melnikov-Pechersky”, *Literary heritage*, vol. 79, pp. 589–591.
- Kondratiev, M. (1993), “Gorbatov-on-Oka: In the footsteps of the characters of the novel by P.I. Melnikov-Pechersky ‘On the mountains’”, *Fatherland: Local History Almanac*, vol. 4, pp. 137–158.
- Korepova, K.E. (1976), “Folklore of the Volga peoples in the historical and ethnographic works of P.I. Melnikov-Pechersky”, *Folklore of the peoples of the RSFSR*, vol. 3, pp. 161–167.
- Korolev, V.V. (2014), *Ne strelyajte v proshloe iz pistoleta* [Do not shoot the past with a gun], Print House, Vyksa, Russia.
- Korovashko, A.V. (2009), *Zagovory i zaklinaniya v russkoi literature XIX–XX vekov* [Charms and spells in Russian literature of the 19th – 20th centuries], Kulagina Publishing House, INTRADA, Moscow, Russia.
- Kudryashov, I.V. and Kurdin, Yu.A. (2004), *Dilogiya ‘V lesakh’ i ‘Na gorakh’ v kontekste tvorchestva P.I. Mel’nikova-Pecherskogo* [Dilogy “In the forests”

- and “On the mountains” in the context of the works of P.I. Melnikov-Pechersky], AGPI, Arzamas, Russia.
- Kurdin, Yu.A. (1988), Folklore in the dilogy by P.I. Melnikov-Pechersky “In the forests” and “On the mountains”, Ph.D. Thesis, Philology, Moscow State Pedagogical Institute, Moscow, Russia.
- Kurochkina, A.A. (2015), “Traditional sowing calendar in the novel ‘On the mountains’ by P.I. Melnikov-Pechersky”, *Bulletin of the Lobachevskii Nizhny Novgorod State University*, vol. 4, pp. 232–236.
- Kurochkina, A.A. (2017), “Folkloric and ethnographic sources of a calendar timed bare-knuckle fight description in the novel ‘On the Mountains’ by P. I. Melnikov-Pechersky”, *Traditional culture*, vol. 2, pp. 86–92.
- Kurochkina, A.A. (2017), “Folkloric and ethnographic sources of the description of the folk custom ‘cabbage’ in the novel ‘On the Mountains’ by P. I. Melnikov-Pechersky”, *Philological sciences. Questions of theory and practice*, vol. 2, no. 2, pp. 33–36.
- Kurochkina, A.A. (2017), Folklore-ethnographic sources of the novel P.I. Melnikov-Pechersky “On the mountains”, Ph.D. Thesis, Philology, Lobachevskii Nizhny Novgorod State University, Nizhny Novgorod, Russia.
- Kuts, V.A. (2014), “Russian bare-knuckle fighting in the context of traditional and contemporary culture. A system-synergetic analysis”, D. Sc. Thesis, Culturology, Russian State Pedagogical University named after A.I. Herzen, St. Petersburg, Russia.
- Kuznetsov, A.A. (2014), “The foundation and early history of Nizhny Novgorod”, *Bulletin of the Lobachevskii Nizhny Novgorod State University*, vol. 5, pp. 9–17.
- Malovichko, S.I. (2002), The emergence and political life of the Old Russian city in Russian historical thought of the 18th century, Abstract of D. Sc. Dissertation, History, Stavropol, Stavropol State University, Russia.
- Morokhin, N.V. (1998), Traditional spiritual ecological culture of the Volga peoples of the Nizhny Novgorod region, D. Sc. Thesis, History, Russian Institute of Cultural Studies, Moscow, Russia.
- Panchenko, A.A. (2004), *Hristovshina i skopchestvo: fol'klor i tradicionnaja kul'tura russkikh misticheskikh sekt* [The Khlysts (flagellantism) and the Skoptsys (eunuchry). Folklore and traditional culture of Russian mystical sects], OGI, Moscow, Russia.
- Pivkina, S.V. (2013), P.I. Melnikov-Pechersky as a collector and researcher of folklore of the Mordovians of the Nizhny Novgorod region, Ph.D. Thesis, Philology, Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Russia.
- Potyavin, V.M. (1960), “Collecting and studying the folklore of the Nizhny Novgorod Volga region in the 19th century”, in Potyavin, V.M. (ed.), *Narodnaja poezija Gor'kovskoj oblasti* [Folk poetry of the Gorkovsky region], Lobachevskii Gorky State University, Gorky, Russia, pp. 371–432.

- Soimonov, A.D. (1968), "The folklore collection of P.V. Kireevsky and Russian writers", *Literary heritage*, vol. 79, pp. 121–168.
- Sokolova, V.F. (1969), *Novels "In the forests" and "On the mountains" by P.I. Melnikov-Pechersky. Story of Creation*, Ph.D. Thesis, Philology, Institute of Russian Literature (Pushkin House), Leningrad, Russia.
- Sokolova, V.F. (1981), *P.I. Mel'nikov (A. Pecherskij). Oчерk zhizni i tvorchestva* [P.I. Melnikov (A. Pechersky). An essay on his life and work], Volga-Vyatka Book Publishing House, Gorky, Russia.
- Ternovskaya, O.A. (1977), "Lexicon associated with rites of the harvest cycle (Materials for the dictionary)", in Sudnik, T.M. and Civjan, T.V. (eds.), *Slavjanskoe i balkanskoe jazykoznanie. Karpato-vostochnoslavjanskije paralleli. Struktura balkanskogo teksta* [Slavic and Balkan linguistics. Carpathian and Eastern Slavic parallels. The structure of Balkan text], Nauka, Moscow, Russia, pp. 77–131.
- Toporov, V.N. (2009), "About the Indian version of glossolalia in Russian mystical tradition", in Toporov, V.N., *Peterburgskii tekst* [Petersburg text], Nauka, Moscow, Russia, pp. 572–606.
- Uspensky, B.A. (1994), "The dualistic character of medieval Russian culture (based on 'A journey behind the three seas' by Athanasius Nikitin)", in Uspensky, B.A., *Izbrannye trudy* [Selected Works], vol. 1, Gnozis, Moscow, Russia, pp. 254–297.
- Vlasova, Z.I. (1981), "Folklore about Grozny in the works by P. I. Melnikov and N. K. Miroyubov", *Russian folklore*, vol. 20, pp. 107–154.
- Vlasova, Z.I. (1982), "P.I. Melnikov-Pechersky", in Gorelov, A.A. (ed.), *Russkaja literatura i fol'klor* [Russian literature and folklore], Nauka, Leningrad, Russia, pp. 95–130.
- Volodina, V.A. (1965), *Creative journey of P.I. Melnikov-Pechersky*, Ph.D. Thesis, Philology, Abay Kazakh State Pedagogical Institute, USSR.
- Volodina, V.A. (1974), "The beginning of the literary journey of P.I. Melnikov-Pechersky", *Pisatel' i literaturnyj proces* [Writer and Literary Process], Lenin Tajik State University, Dushanbe, USSR, pp. 193–215.

Информация об авторе

Анна А. Курочкина, кандидат филологических наук, Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия; Россия, 603950, Нижний Новгород, пр-т Гагарина, д. 23; chikalinka@mail.ru

Information about the author

Anna A. Kurochkina, Cand. of Sci. (Philology), Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, Russia; bld. 23, Gagarin Av., Nizhny Novgorod, Russia, 603950; chikalinka@mail.ru

УДК 39:791

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-130-154

Развитие фестивального движения в СССР: Первый и Второй фестивали «Фольклор на экране» в документальных свидетельствах

Евгения Д. Андреева

*Независимый исследователь, Москва, Россия,
89162074938@mail.ru*

Аннотация. Статья построена на материалах исследования сохранившихся документальных свидетельств о работе Всесоюзной комиссии по народному музыкальному творчеству Союза композиторов СССР (ВКНМТ СК СССР) за 1972–1979 гг. – период интенсивной работы Комиссии в области становления и институционализации одного из важных проектов «Фольклор на экране», руководителем которого был Э.Е. Алексеев, куратором – Е.С. Новик. «Информационные письма (1972–1979)» – единственное системное документальное свидетельство, позволяющее не только хронологически выстроить событийный ряд, но и понять, какими масштабными были научный и творческий потенциал Комиссии, сколько креативного начала было вложено в ее работу. Существенную роль играли надежный административный и небольшой, но стабильный финансовый ресурсы, позволяющие избегать зависимости от нежелательного давления и сомнительных указаний.

Подготовка каждого выпуска «Информационных писем» было делом сотрудников аппарата. Тогда казалось, что это лишь формальная скучная обязанность, на которую не хотелось тратить время. Получилось так, что мы во многом бестолково и без особого «горения» «фиксировали нашу историю». Но дальнейшие события в стране привели к тому, что казавшийся ненужным архивный источник обрел большую научную и культурную ценность.

Ключевые слова: фольклористика, фольклорно-этнографическое кино, фестиваль «Фольклор на экране», кинопоказы, отчетно-экспедиционные сессии

Для цитирования: Андреева Е.Д. Развитие фестивального движения в СССР: Первый и Второй фестивали «Фольклор на экране» в документальных свидетельствах // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. № 4. С. 130–154. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-130-154

Development of the festival movement in the USSR. First and Second “Folklore on Screen” festivals in documentary evidences

Evgenia D. Andreeva

*Independent researcher, Moscow, Russia,
89162074938@mail.ru*

Abstract. This article is based on research of the preserved documentary evidence of the work of the All-Soviet Commission on folk music of the Union of Soviet Composers in 1972–1979. During that period the Commission worked intensely on establishing one of its most important projects – “Folklore on Screen”, led by E.E. Alekseev and supervised by E.S. Novik. *Informatsionnye pis'ma 1972–1979* [“Letters of Information”] is the only documentary evidence that not only allows to reconstruct the chronology of events, but also provides an insight into the full scale of the Commission’s creative and research potential and of the creative element put in its work. Administrative leverage and modest, yet steady financial support proved very important for the task as those provided independence from unnecessary pressure and dubious opinions.

Preparation of all issues of the Letters of Information was left to the staffers. Back in the day it looked like a formal routine job, a waste of time. Because of that, those “chronicles of our history” were being created without zest and half-heartedly. However, further events in our country have turned a presumably useless archive source into something of great research and cultural value.

Keywords: folklore studies, folkloristic and ethnographic films, “Folklore on Screen” festival, screenings, fieldwork reports

For citation: Andreeva, E.D. (2019), “Development of the festival movement in the USSR. First and Second ‘Folklore on screen’ festivals in documentary evidences”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 130–154. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-130-154

Всесоюзная комиссия по народному музыкальному творчеству Союза композиторов СССР (ВКНМТ СК СССР), в профессиональном обиходе – Всесоюзная фольклорная комиссия, обрела

законное существование на своем Первом пленарном заседании 27–29 апреля 1972 г. благодаря инициативной группе, состоящей из фольклористов – представителей разных союзных республик во главе с известным музыковедом-фольклористом, членом СК СССР Эдуардом Ефимовичем Алексеевым.

Совместно с Секретариатом СК СССР эта группа на начальном этапе работы была утверждена в качестве Бюро комиссии. В него вошли: Т. Хренников (председатель), фольклористы – Э. Алексеев и А. Руднева (зам. председателя); члены Бюро – Р. Атаян (Армения), В. Виноградов (Москва), Я. Витолинь (Латвия), Е. Гиппиус (Москва), Н. Гордейчук (Украина), Б. Ерзакович (Казахстан), Ф. Кароматов (Узбекистан), Л. Кулаковский (Москва), Л. Лебединский (Москва), З. Можейко (Белоруссия), Ф. Рубцов (Ленинград), Х. Тампере (Эстония), В. Щуров (Москва). В дальнейшем Бюро дополнили ведущие специалисты страны (и не только фольклористы), в том числе Вячеслав Всеволодович Иванов, Леннарт Мэри, Ингрид Рюйтель, С.Е. Никитина, В.М. Гацак и другие известные ученые.

Комиссия была общественной организацией, и административный аппарат в ней не предполагался, но руководство Союза композиторов СССР прекрасно понимало, что без поддержки работы вспомогательным подразделением действия ее будут весьма ограничены, соответственно, и результат будет намного ниже желаемого. Таким образом, при Центрмузинформе СК СССР появилась Фольклорная редакция (с положенными пятью ставками) во главе с известным уважаемым фольклористом, человеком энциклопедических знаний Болеславом Исааковичем Рабиновичем. Под его началом находились четыре сотрудника, которые в штатном расписании числились редакторами. Один из них – научный редактор Наталия Евгеньевна Ржавинская, проработавшая в комиссии с момента ее основания и до последнего дня, зарекомендовавшая себя как человек широкой образованности, умеющий находить нестандартные решения самых сложных профессиональных проблем. Она была человеком добрым, отзывчивым и никогда не отказывала множеству специалистов, обращавшихся к ней за советом или конкретному содействию. На ней лежала ответственность за проведение научных семинаров.

Одной из ключевых фигур и аппарата, и комиссии была Елена Сергеевна Новик, работавшая в комиссии практически со времени ее основания и до 1989 г., когда в связи с предстоящей защитой докторской диссертации перешла работать в Институт этнологии РАН, а с 1992 г. стала ведущим научным сотрудником Института высших гуманитарных исследований (ИВГИ РГГУ), основателем и директором которого стал ее любимый учитель Елеазар Моисе-

евич Мелетинский. В редакции имелся и технический сотрудник, в обязанности которого входило, в частности, следить за техническим состоянием аппаратуры, необходимой для работы, в том числе экспедиционной.

Каждый из «редакторов» курировал свои сегменты работы. При проведении крупных акций весь аппарат комиссии становился «под ружье», и ненормированный рабочий день в это время был абсолютной нормой.

Обстановка на работе была деловой и дружеской – почти домашней, что помогало «переварить» большой объем работы, особенно при проведении масштабных мероприятий, на которые съезжалось много специалистов со всей страны.

Руководящим органом комиссии, ее ядром, было Бюро, которое состояло из известных авторитетных ученых: фольклористов-музыковедов и филологов, лингвистов, этнографов и других гуманитариев из Москвы, Ленинграда и многих республик СССР. Один раз в год Бюро обязательно собиралось для принятия наиболее важных решений по дальнейшей работе, придавая ей новые импульсы, способствующие расширению сферы профессиональной компетенции членов комиссии.

Свобода действий и преимущества в работе обеспечивались тем, что комиссия имела свой довольно скромный, но регулярный бюджет, и, таким образом, можно было заранее планировать его и поддерживать (т. е. оплачивать) не только проведение своих мероприятий, но и некоторое количество командировок и фольклорных экспедиций московских фольклористов, а также фольклористов из разных городов и республик Советского Союза. Иногда, при обоснованной необходимости, комиссия получала дополнительные дотации (например, на издания).

В скором времени комиссия стала «оазисом», к которому потянулись специалисты разных возрастов из всех регионов страны, которые также, в рамках региональных Союзов композиторов, формировали фольклорные комиссии или создавали подобные отделения в комиссиях музыковедения. Таким образом, за небольшое время по всей стране раскинулась сеть консолидированных профильных организаций, ориентированных на общие принципы работы. Кроме того, региональные комиссии собирали вокруг себя местных специалистов.

В административном отчете за первое десятилетие деятельности комиссии (1972–1982), который был представлен в Секретариат СК СССР, сказано, что если к концу 1972 г. в состав комиссии входило около пятидесяти человек, то к концу 70-х гг. их было уже порядка двухсот. Об этом свидетельствовала и «комиссионная» картотека.

Главной задачей, поставленной перед комиссией, было всестороннее усиление и координация музыкально-фольклорной работы по всей стране. Конечной и главной целью было создание Всесоюзного научно-исследовательского института музыкального фольклора, о чем в своем вступительном слове на Первом пленарном заседании комиссии говорил ее официальный Председатель Тихон Николаевич Хренников – глава Союза композиторов СССР, который, в случае необходимости, оказывал поддержку ее деятельности, был «надежным плечом» и опорой. Реальным руководителем комиссии был Э.Е. Алексеев – человек талантливый, творческий, харизматичный, который, по факту, был не только ее бессменным лидером, но «душой» и неутомимым генератором новых идей. Все годы пребывания на посту он работал на общественных началах, принимая самое деятельное, заинтересованное участие не только во всех мероприятиях, но и в ее повседневной жизни. Местом его официальной работы был Российский институт искусствознания Министерства культуры СССР.

С самого начала комиссия активно работала по всем направлениям научной, практической и издательской деятельности (традиционной и экспериментальной). В поле ее внимания находилось множество существовавших тогда проблем, связанных с музыкальной фольклористикой и смежными дисциплинами. Это помогло поднять фольклористические исследования на более высокий научный уровень.

Преимуществом комиссии было то, что с первых шагов она декларировала необходимость междисциплинарного рассмотрения многих стоящих перед исследователями задач и комплексность экспедиционной работы. Поэтому удалось объединить специалистов разных гуманитарных профилей, которых интересовал подобный подход к фольклористической работе, кроме этого, она сотрудничала с гуманитарными институтами АН СССР, разными структурами Министерства культуры СССР, в которых работали фольклористы, с вузами и другими заинтересованными организациями.

Можно констатировать, что до момента создания комиссии в стране не было ни одной организации, консолидирующей Всесоюзное сообщество музыковедов-фольклористов, в том числе занимающихся фото-, фоно- и кинофиксацией традиционной народной культуры, снимающих фольклорно-этнографические фильмы. Можно сказать, что в результате удалось создать «институцию» с центром во Всесоюзной фольклорной комиссии Союза композиторов СССР, причем создать в довольно сжатые сроки на территории всего, тогда огромного, государства.

Сейчас о комиссии, ее жизни и той большой созидательной работе, которая была проделана за 20 лет ее существования, знает и помнит в основном только старшее поколение. Память о ней хранится в разрозненных публикациях и фольклорных сборниках, выпущенных в годы ее работы. Единственным достоверным ориентиром и печатным источником хронологии событий тех лет, который сохранился лишь в единичных экземплярах, являются ведомственные издания – «Информационные письма» Союза композиторов СССР (1972–1980) и «Информационные бюллетени» секретариата Правления Союза композиторов СССР (1984–1988), которые никогда больше не публиковались в полном объеме. Сохранились разрозненные рабочие документы для внутреннего пользования (в основном в копиях), которые подтверждают те или иные события, немного расширяя информацию о них.

В 1992 г. комиссия была расформирована, как все всесоюзные структуры. Судьба ее большого архива сложилась драматически – спасти его значительную часть не удалось, то, что уцелело, спустя много лет было передано в Кабинет народной музыки Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского. То, что не удалось вывезти сразу, – весь официальный архив (финансовый и событийный), который передавался в бухгалтерию или администрацию СК СССР, а также прекрасная библиотека – ровесница комиссии, очень быстро было полностью уничтожено.

В одной статье невозможно рассказать обо всем, что удалось сделать комиссии за 20 лет ее существования, оценить правильность взятого курса, масштабность и актуальность работы. Поэтому я сконцентрируюсь лишь на одном направлении – на том, которое связано с кинофиксацией музыкального фольклора, на становлении, развитии и осмыслении этой, ранее не существовавшей в отечественной фольклористике научно-практической сферы. Чтобы иметь возможность более подробно рассказать об этом новаторском направлении в музыкальной фольклористике и, шире, в фольклорно-этнографической научной кинодокументалистике, придется ограничиться событиями до 1979 г., т. е. временем проведения в Москве Первого и Второго фестивалей «Фольклор на экране», серьезного достижения и стимула для дальнейшего продвижения и развития этого направления.

Опираясь я буду на случайно сохранившийся полный комплект ежегодных «Информационных писем» (1972–1980) – 9 выпусков, в каждом из которых подробно освещались все важные события, происходившие в Фольклорной комиссии. По сути, эта статья является компиляцией из выдержек документальных свидетельств. Вторжение автора этой работы в текст минимально и обусловлено желанием сделать его удобочитаемым.

Проекты (как сейчас принято говорить), которые представлены в этой работе, родились непосредственно в Комиссии: Всесоюзные объединенные отчетно-экспедиционные сессии, на которых, кроме докладов, регулярно представлялись аудио-, фото-, кино-, и видеоматериалы, а затем и «Фольклор на экране» (со второй половины 1980-х гг. – «Визуальная антропология», которая вскоре преобразовалась в «Аудиовизуальную антропологию»)¹. Оба проекта оказались очень востребованы не только профессионалами, но и совпавшим по времени и ставшим на ноги «фольклорным движением» – движением «завоевания» этнической музыкой культурного пространства городов, движением, консолидировавшим вокруг себя людей, разных по возрасту, профессии и социальному статусу. Причем каждый из них находил в нем лично для себя что-то важное и необходимое – «витамин для души». Обозначилось это движение и как «фольклорная волна», нахлынувшая внезапно и вызвавшая всплеск национального самосознания не митингами и призывами, а стихийным обращением к забытому в больших городах этническому прошлому.

В аппарате комиссии эти направления курировала Елена Сергеевна Новик. Проекты и стали основным полем ее деятельности в Фольклорной комиссии. Они требовали постоянной кропотливой работы и предполагали наличие высоких профессиональных качеств. Подготовка и проведение отчетно-экспедиционных сессий и, немного позже, показов «Фольклор на экране» постоянно требовали большого внимания и регулярных контактов не только со специалистами из нашей страны, но и с зарубежными коллегами, с большой заинтересованностью участвующих в мероприятиях комиссии. Иногда фильмы для просмотра получали и через культурных атташе посольств разных стран...

Сейчас многим уже трудно это представить, но тогда единственным средством быстрой коммуникации был телефон, а все необходимые документы, напечатанные на машинке, отправлялись почтой. Чисто техническая работа занимала у сотрудников массу времени и добавляла ответственности.

Проект «Фольклор на экране» зрел и на всех значительных мероприятиях комиссии постоянно подпитывался показами уже снятых к тому времени фольклорно-этнографических и документальных фильмов. К примеру, одной из находок стал первый полнометражный музыкально-этнографический фильм замечатель-

¹ Поскольку традиционная музыка составляла основной профессиональный интерес членов Фольклорной комиссии, ей уделялось пристальное внимание и в фольклорно-этнографических фильмах. Поэтому подобное изменение в названии было вполне естественным.

ного белорусского этномузыковеда Зинаиды Яковлевны Можейко и режиссера Нины Савва «Полесские колядки» (1972). В основу его была положена регулярная высокопрофессиональная экспедиционная деятельность Зинаиды Яковлевны в белорусском Полесье и ее тесные доверительные отношения с народными исполнителями².

Решение о проведении отчетно-экспедиционных сессий было принято на расширенном заседании Бюро комиссии, состоявшемся 7–12 мая 1973 г. в Вильнюсе.

...Вильнюс не случайно был выбран местом проведения этой встречи. В Прибалтике, и в Литве в частности, уже давно велась интенсивная работа в области музыкального фольклора. Известно большое внимание, которым окружены здесь собирание фольклора и состояние фольклорных коллективов. Это привело к созданию в республиках Прибалтики нескольких национальных музыкально-фольклорных каталогов...

С целью научной и методической координации экспедиционной и собирательской работы, проводимой в союзных республиках, Бюро организует ряд отчетных экспедиционных сессий³.

Первая всесоюзная отчетно-экспедиционная сессия была подготовлена и состоялась в Алма-Ате осенью 1974 г., участие в ней приняли около 60 человек.

...Большинство сообщений, сделанных во время отчетно-экспедиционной сессии, были богато проиллюстрированы звучащим материалом, фотографиями, слайдами. Некоторые фольклористы сами исполнили записанные ими произведения. Подлинная народная музыка звучала в большом фольклорно-этнографическом концерте,

² В области аудиовизуальной антропологии неocenимой заслугой З.Я. Можейко явилось создание в белорусском кинематографе профессионального этномузыкального фильма. Научная и художественная ценность семи кинолент, снятых на студии «Беларусьфильм» по сценариям и при полевой режиссуре Зинаиды Яковлевны, всегда отмечались на советских и зарубежных кинофестивалях. В конце 1990-х гг. эта ее работа была отмечена Государственной премией Республики Беларусь. Здесь стоит перечислить все фильмы, созданные при непосредственном ее участии: «Полесские колядки» (1972), «Голоса веков» (1979), «Память столетий» (1982), «Полесские свадьбы» (1986), «Пронеси, Боже, хмару» (1990), «Кривые вечера» (1993), «Рух земли» (1999).

³ Инф. письмо № 6–7. 1973. С. 48 (из Резолюции выездного расширенного заседания Комиссии 7–12 мая 1973 г.).

в котором выступали народные певцы и музыканты из разных республик⁴.

В заключение Сессии была показана программа фольклорно-этнографических фильмов.

Первую сессию сочли «чрезвычайно интересной и весьма перспективной», таким образом узаконив их регулярное ежегодное проведение.

Третья отчетно-экспедиционная сессия состоялась с 1 по 12 октября 1976 года в Москве и была посвящена методикам собирания фольклора. Этой же теме был посвящен и приуроченный к ней VI Всесоюзный семинар музыковедов-фольклористов. Кроме того, состоялась музыкально-этнографический концерт народных исполнителей из РСФСР и союзных республик, который был результатом полевых обследований последнего года. <...> Участников сессии и семинара было более 80-ти человек из Москвы, Ленинграда, автономных республик РСФСР и всех, кроме Киргизии, союзных республик. <...> Было заслушано 52 сообщения (24 отчета об экспедициях, 28 выступлений на семинаре). <...> Большинство собравшихся приняли активное участие в дискуссии и прениях по докладам, в обсуждении этнографического концерта и нового трехсерийного фольклорного кинофильма «Русский народный театр» (1975, Москва, режиссер Леонид Купершмидт). На сессии было показано несколько экспедиционных кинофильмов, снятых в полевых условиях. <...> Было отмечено, что отчетно-экспедиционная сессия 1976-го года продемонстрировала возросший уровень как самого собирания, так и последующей аналитической работы с экспедиционными материалами, что, в свою очередь, сказалось и на качестве отчетов, прозвучавших в Москве⁵.

При подведении итогов были выработаны рекомендации, в частности: «Создать при ВКНМТ группу «Фольклор на экране». Провести в 1977 году Фестиваль фольклорных фильмов...».

Прошло чуть более четырех месяцев, и уже с 28 февраля по 4 марта 1977 г. в Москве во Всесоюзном Доме композиторов состоялись Первый Московский фестиваль «Фольклор на экране» и одноименная конференция, география которых охватила практически всю страну. По воспоминаниям коллег, Большой зал Всесоюзного Дома композиторов все дни фестиваля был переполнен.

⁴ Инф. письмо № 7–8. 1975. С. 24.

⁵ Инф. письмо № 6–7. 1977. С. 5, 24–25.

Далее в сильно сокращенном виде приводится отчет о фестивале⁶:

...Одной из целей кинопоказа был ретроспективный анализ фильмов, созданных в последние годы на центральных и союзных кино- и телестудиях страны. Всего было просмотрено более 20 лент различных жанров: экспедиционные (любительские и профессиональные), киноочерки, документальные хроники, художественные фильмы, фильмы-концерты. Особое место среди них занимают фильмы, в которых делается попытка реконструировать средствами кинематографа живую среду бытования фольклорной традиции (литовский фильм «Купишкянская свадьба», эстонский – «За северным ветром», русский – «Праздник на Печоре» и др.). Специальный раздел программы составили фильмы, посвященные народным музыкальным инструментам (казахский «Музыка столетий»), хореографии (азербайджанский «Яллы», армянский «Васпуракан», русский «Северные хороводы», латвийский «Так танцуют в Латвии»), народному театру (азербайджанский фильм «Народное представление», трехсерийный фильм «Русский народный театр»), отдельным жанрам народной песенной культуры («Древнегрузинские песнопения», «Грузинские трудовые песни») или местным песенным стилям («Песни села Фоцеватово»).

Ниже приводится список показанных фильмов:

1. «Купишкянская свадьба» (1971, автор сценария и режиссер З. Шальтис, ч/б).
2. «Народное представление» (1975, сценарист М. Мартанов и М. Аллахвердиев, режиссер Н. Дадашев).
3. «Русский народный театр» («Центрнаучфильм», 1976. Сценарий Л. Алексейчука и Л. Алексейчук, режиссер Л. Купершмидт, оператор В. Кобрин, консультанты В. Гусев, Л. Кулаковский, В. Щуров).
4. «За северным ветром» (Таллинфильм, 1970, автор сценария и режиссер Л. Мери, оператор А. Рахомяги).
5. «Грузинские трудовые песни» (Грузинская студия телефильмов, 1974).
6. «Васпуракан» (студия телефильмов «Ереван», 1973, режиссер О. Ахвердян, оператор Р. Жамгарян, консультант Э. Петросян, ч/б).
7. «Песни гор» (телеобъединение «Экран», 1976, сценарист А. Аргун, режиссер Ю. Мастюгин).
8. «Яллы» (Азербайджанфильм, 1975, сценарист Р. Джабиев, режиссер Н. Аббасов).

⁶ Там же. С. 36–50.

9. «Музыка столетий» (Казахтелефильм, 1975, сценарист и режиссер Д. Ерназарова, оператор С. Кельдибаев, музыковед Б. Сарыбаев).
10. «Поет Айрик Мурадян» (фильм-концерт, студия телефильмов «Ереван», 1976, режиссер и оператор Р. Баласанян).
11. «Гагаузы Молдавии» (документальный киноочерк экспедиции Ленинградского университета, 1950, автор сценария Л. Покровский, оператор Е. Остроумов).
12. «Чукчи-оленоводы» (Группа научного кино Института этнографии АН СССР, руководитель А. Оськин, сценарист и режиссер М. Жорницкая, оператор А. Дудов).
13. Экспедиционные фильмы Кабинета народного творчества Ленинградской консерватории (руководители экспедиций Анатолий Туник и Маргарита Мазо).
14. «Гусли в Пермской области» (В. Альбинский, любительский черно-белый фильм).
15. «Древнегрузинские песнопения» (сценарист и режиссер И. Чхеидзе).
16. «Солнце над Уэленом» (Дальневосточная студия кинохроники; сюжет об искусстве резьбы по кости – традиции, весь «сюжет» которой тесно взаимосвязан с музыкальным и хореографическим фольклором, цв.).
17. «Сказки северных рек» (телеобъединение «Экран», 1968, сценарист и режиссер Г. Визитей, оператор М. Миньковский).
18. «Песни села Фощеватово» (1975, сценарист А. Кабанов, режиссер Ф. Слидовкер, оператор А. Тавель).
19. «Северные хороводы» (1976, автор сценария Д. Покровский, консультант-хореограф Е. Руднева, режиссер К. Опрятин).
20. «Праздник на Печоре» (1976, авторы фильма Д. Покровский, Е. Руднева, К. Опрятин, В. Солоухин).
21. «Зимняя фантазия» (т/о «Экран», 1976, сценарий С. Богатыревой, режиссер Э. Нечаева, оператор И. Рогачевский; о народных празднествах зимнего календарного цикла Брянской, Костромской и Вологодской областей).
22. «Рига звенит» (Рижская киностудия, авторы сценария Б. Штейно и А. Леиньш, режиссер и оператор И. Жургина).
23. «Так танцуют в Латвии» (Латвтелефильм, сценарий А. Леиньш, режиссер Р. Калниньш, оператор В. Дудиньш).
24. «Длинный день весны» (студия телефильмов «Ереван», 1975, сценарист-постановщик, режиссер и оператор М. Варжапетян).

...Из простого перечня участников и показанных лент очевидно, что фестиваль «Фольклор на экране» собрал специалистов почти из всех союзных республик.

Уже предыдущие, более локальные просмотры фольклорных фильмов, которые организовывались ВКНМТ, <...> помогли понять, что наиболее удачными оказываются из них те, в создании которых непосредственно участвуют сами фольклористы. Поэтому организаторы показов считали необходимым привлекать к участию в них не только деятелей кинематографии – режиссеров, сценаристов, операторов, но и приглашать с мест тех музыковедов-фольклористов и кинолюбителей, которые наиболее активно работают в этой сфере...

...В обсуждении фильмов приняли участие, помимо музыковедов-фольклористов, этнографы, художники, специалисты по народным костюмам, филологи, хореографы, кинематографисты и журналисты. Все они единодушно признали, что, поскольку проблема срочной кинофиксации всех жанров и видов традиционной народной культуры и этнографии является одной из насущнейших, инициатива ВКНМТ, организовавшей этот фестиваль, заслуживает серьезной поддержки и открывает новые горизонты в сотрудничестве фольклористов, этнографов и кинематографистов. Тема «Фольклор на экране» – сравнительно новая для советского кино и телевидения, поэтому решение вопроса, каким должен быть фильм о фольклоре, зависит от координации усилий специалистов всех этих профилей, от того, насколько серьезно и глубоко будет проанализирован накопленный опыт.

Странно прозвучало в этой связи мнение отдельных кинодеятелей о том, что фольклор и фольклористы в фольклорном фильме должны полностью подчиняться «законам кино». Но, как справедливо заметила в своем выступлении на дискуссии польский фольклорист Я. Яворская, в фольклорном фильме все должно быть максимально подчинено законам самого фольклора. Недоверие к нему неизбежно приводит к крупным просчетам и безвкусице...

...Среди показанных на фестивале фильмов были и такие, которые можно было бы условно назвать «полевыми экспедиционными кинозаписями» и «полевыми экспедиционными киноочерками». Их можно считать вспомогательными, рабочими фильмами. Однако значение таких кинолент в силу несомненной ценности зафиксированного в них – часто уникального, научно-исследовательского – материала, нередко перерастает эти рамки. Таковы черно-белые вологодские экспедиционные фильмы Кабинета народного творчества Ленинградской консерватории (А. Туник и М. Мазо), документально отражающие редкие обрядовые эпизоды, игру на пастушьих барабанах, песенную и причетную традиции, игру в оленя. Или черно-белый документальный киночерк «Гагаузы советской Молдавии» (экспедиция Ленинградского университета, 1950, автор сценария Л. Покровский, оператор Е. Остроумов) вызывает живой интерес не только благодаря этнографическому показу образцов старинного жилища,

одежды, ручных способов труда, традиционного народного гулянья «хоро», свадебного обряда и т. д., но еще и потому, что все кадры его сопровождаются записью оригинальной народной музыки⁷.

Осмысливая этот и последующие фестивали «Фольклор на экране», Эдуард Алексеев пишет о больших резервных возможностях, которые имеют кино- и видео-средства для запечатления фольклора, но рассматривает и опасности, которые подстерегают авторов фольклорно-этнографического фильма, если они недостаточно подготовлены к этому процессу:

1. ...При съемках фильма фольклорист – ученый, кинорежиссер, сценарист и оператор обычно не могут быть совмещены в одном лице. Съемочная группа фольклорно-этнографического фильма, в своем идеальном варианте включающая консультанта-фольклориста и этнографа, помимо обычного состава съемочных групп, представляет собой содружество специалистов, не всегда «синхронно» осознающих пути, которые ведут к намеченной цели – созданию фольклорно-этнографического фильма. Каждый имеет свои профессиональные установки, привычки, способы интерпретации своего материала, что влечет за собой массу разногласий в попытке выработать общую точку зрения и метод совместной работы.

2. Другая трудность при создании фольклорно-этнографического фильма – несостоятельность предварительной сценарной разработки. У подлинного фольклорного фильма нет и не может быть заранее заданного подробного сценария, поскольку это противоречит импровизационной сущности фольклора. Объектом съемки оказывается сама жизнь во всей ее непредсказуемости, с ее «накладками» и, наконец, со своими собственными законами и обычаями.

Подвижность, изменчивость объекта требует от съемочного коллектива чуткости к происходящему перед камерой, способности быстро перестраиваться.

3. Возникают и другие трудности. Само вторжение съемочного коллектива с его громоздкой и отвлекающей аппаратурой в жизненный обиход носителей фольклора определенным образом сказывается на их поведении. От авторов фильма требуется особый такт, умение и навыки, чтобы самим фактом киносъемки не исказить фиксируемый объект.

4. Особое место занимает проблема «дубля», столь обычного для профессионального кино. Артист может повторить, улучшить, «проиграть» по-новому любой эпизод. Фольклорный исполнитель, как правило, при подобных просьбах теряет уверенность в себе, не всегда

⁷ Инф. письмо № 6–7. 1977. С. 36–50.

понимает, чего от него добиваются, и дубли, вместо того чтобы улучшить положение, существенно его ухудшают [Алексеев 1988, с. 147].

После того как была написана и выпущена эта книга, прошло сорок лет. Технические средства, несомненно, достигли несопоставимо большего совершенства, а цифровая камера перестала быть экзотикой и доступна практически каждому, но «заповеди» Эдуарда Ефимовича становятся, наверное, еще более актуальными:

5. Во время подготовки и проведения съемок важно стараться избегать моментов, настораживающих или даже пугающих фольклорных певцов. Но не менее важно и другое – не дезориентировать их, не настраивать на искусственный фальшивый тип концертно-экранного поведения [Алексеев 1988, с. 147].

Добавлю, что любое, даже небольшое неуклюжее вторжение в ткань «живой» традиции часто наносит ей невосполнимый урон: страдает семантико-семиотическая сущность, основополагающая в культуре этнического сообщества.

Вернусь к обсуждению программы фестиваля в свободном, близком к документальному тексту изложении.

Одним из лучших на фестивале был признан трехсерийный цветной фильм «Русский народный театр» Леонида Купершмидта. С одной стороны, в нем явно проявился научный подход к фольклору, с другой – живой интерес авторов к аутентичному народному искусству, индивидуальная, глубоко лирическая манера режиссерской и операторской работы привели к тому, что фильм воспринимается зрителем и как полноценная художественная лента. Он, несомненно, и популяризаторский, и музыкальный (вся его ткань пронизана подлинной народной музыкой), и, конечно, документальный. Однозначно определить его жанр невозможно, ибо в сложном жанровом сплаве здесь равнозначен каждый из компонентов.

Надо сказать, что корректное звуковое сопровождение фольклорно-этнографических фильмов до сих пор остается проблемой, так как авторами часто упускается один из принципиальных факторов создания фольклорно-этнографического кино как кинематографического документа – единство изобразительной и звуковой составляющих, органически связанных с каждым из объектов съемки [Магидов 2005, с. 253–267].

Культурологическим, в лучшем смысле этого слова, показал себя эстонский фильм «За северным ветром» (Таллинфильм, 1970, автор сценария и режиссер Леннарт Мери), посвященный историческим корням культуры финно-угорских народов и отли-

чающийся поразительной цельностью. Музыкально-фольклорный материал подобран композитором Вельо Тормисом, им же написаны авторские фрагменты – связки, воспринимающиеся как органическое продолжение народной музыки.

Высокую оценку участников обсуждения получил и литовский черно-белый телефильм «Купишкянская свадьба» (1971, автор сценария и режиссер З. Шальтис). Эта прекрасная научно-популярная лента – реконструкция традиционного крестьянского обряда, выполненная силами сельского фольклорного коллектива, участники которого – певцы, инструменталисты и танцоры – очень живо и естественно «сыграли» свои роли.

Фильм «Грузинские трудовые песни» (Грузинская студия телефильмов, 1974) посвящен шедеврам народного многоголосия, таких, как песни при обработке кукурузы, песни жатвы, песни коллективного обмолота хлеба и т. д. Он очень прост по композиции: рассказ о трудовых напевах ведут музыковед и пожилой крестьянин, а их рассказ сопровождается натурными съемками.

Быту, обрядам, музыке и хореографии чукчей посвящен цветной фильм «Чукчи-оленоводы» (Группа научного кино Института этнографии АН СССР, руководитель А. Оськин, сценарист и режиссер известный якутский этнограф и хореограф М. Жорницкая, оператор А. Дудов). Сопоставление самодеятельного творчества молодежной агитбригады, вполне органично использующей традиционное искусство, и подлинного фольклора, неразрывно связанного с бытом, трудовыми процессами, обрядами, неизменно склоняют симпатии зрителя в сторону последнего (в этом смысле фильм может стать прекрасным аргументом в защиту фольклора, часто вытесняемого на наших экранах самодеятельностью). Трудно переоценить и научное значение уникальных кадров фольклорно-этнографического характера, фиксирующих танцы под «горловое пение», обряд проводов духа, ритуал разжигания огня в новой яранге и т. д.

К сожалению, многие из этих «экспедиционных кинозаписей», сделанные рукой профессионального оператора, отличаются излишней дробностью и фрагментарностью. Напротив, любительские, непрофессиональные киноленты, снятые в полевых условиях, привлекают своей неторопливостью и обстоятельностью. Недостатки любительской операторской работы с лихвой окупаются здесь уважительным отношением к фольклору, стремлением к максимальной полноте фиксации бытующей традиции. И в этом смысле, как это ни странно на первый взгляд, кинопрофессионалам есть чему поучиться у фольклористов-кинолюбителей.

Необходимо также отметить группу фильмов, хотя и имеющих косвенное отношение к фольклору как таковому, но тем не менее

близко связанных с темой фестиваля и вызвавших большой интерес его участников. Неизгладимое впечатление производит цветной фильм «Древнегрузинские песнопения» (сценарист и режиссер И. Чхеидзе), бережно показывающий цельные комплексы искусств – архитектуру, музыку, слово, живопись, эмаль, пластику, ткани и др. – в их неразрывной взаимосвязи, столь характерной для народного творчества. Цветной фильм дальневосточной студии кинохроники «Солнце над Уэленом» повествует об искусстве резьбы по кости – традиции, весь «сюжет» которой тесно связан с музыкальным и хореографическим фольклором.

Такие же фильмы, как «Песни села Фощеватово» (1975, сценарист А. Кабанов, режиссер Ф. Слидовкер, оператор А. Тавель), «Северные хороводы» (1976, автор сценария Д. Покровский, консультант-хореограф Е. Руднева, режиссер К. Опрятин), «Праздник на Печоре» (1976, авторы фильма Д. Покровский, Е. Руднева, К. Опрятин, В. Солоухин) были оценены выступавшими как результат «столкновения» фольклористического и традиционно кинематографического подходов к материалу.

Подводя итоги, участники дискуссии «Фольклор на экране» пришли к единодушному выводу, что наличие фольклорного материала не может само по себе служить критерием «фольклорности» фильма. Создатели его, избрав фольклорное явление объектом своего внимания, должны четко определить, для какого зрителя будет снят фильм, какие при этом цели (популяризаторские, художественно-эстетические, учебные, научные, документальные и т. д.) станут для них главными, какова должна быть форма киноподдачи, наиболее органично вытекающая из природы самого материала. Разумеется, при этом необходимо привлекать к участию в работе киногрупп профессиональных фольклористов, в первую очередь – работающих с данным материалом.

Одной из наиболее острых проблем, требующих неотложного решения, была судьба так называемых «срезков» – отходов снятой киноплёнки, образующихся при монтаже фильма. По существующим правилам эти срезки, содержащие нередко ценнейшие фольклорно-этнографические кадры, просто уничтожаются. Поэтому было выдвинуто предложение как можно скорее достичь договоренности о систематической передаче материалов на хранение в архивы фольклорных комиссий и других учреждений, занимающихся собиранием и изучением фольклора.

Всесоюзная комиссия по народному музыкальному творчеству предполагала создать условия для творческого общения киноработников, причастных к работе над фольклорно-этнографическими фильмами, и фольклористов, сделать это постоянной частью своей деятельности, поскольку взаимный обмен опытом может

быть плодотворным. Фактически это мероприятие подняло первый пласт целины новой темы, никогда прежде всерьез не заявлявшейся ни в советском киноведении, ни в музыкальной фольклористике или этнографии. Между тем необходимость комплексной фиксации народного искусства, ставшая сегодня первоочередной насущной потребностью фольклористики, выдвигает тему «Фольклор на экране» в число весьма актуальных и требующих к себе глубоко научного подхода. Кроме того, фольклорный фильм со всей очевидностью выявляет принципиальную односторонность, неполноту и известную схематичность многих других форм популяризации фольклора, даже таких, как песенные сборники, теоретические труды или грампластинки из фольклорной серии. <...> Поэтому музыкально-этнографические фильмы постоянно включаются Комиссией в программу различных мероприятий ВКНМТ, а с появлением новых кинолент организуются их просмотры и обсуждения.

Практика, однако, показывает, что таких разовых просмотров явно недостаточно для серьезного и вдумчивого разговора о тех новых направлениях, которые возникают у кинематографистов в подходе к фольклорному материалу, что и фольклористам, и деятелям кино предстоит решить сообща еще очень много принципиально важных вопросов, а потому их встречи должны носить более деловой и целенаправленный характер.

Далее представлен сокращенный и немного отредактированный отчет Второго фестиваля, довольно подробно освещенного в «Информационном письме» (№ 6–8, 1979, с. 71–83) фольклористкой Ю. Красовской. Скажу о двух деталях, которые не упомянуты в печатном источнике. Фестиваль был не межреспубликанским, а полноценным международным. Просмотры же фильмов первые два дня проходили в Музее архитектуры, а не во Всесоюзном Доме композиторов (ВДК). Поскольку в имеющихся документах это не указано, то я начала сомневаться в своей памяти, но неожиданно в одной из тонких картонных папок, среди старых потрепанных комиссионных документов, нашлась часть странички папиросной бумаги (такие очень любил Болеслав Исаакович), где на пишущей машинке была напечатана программа показов с указанием даты и места проведения большей части фестиваля.

Соответственно рабочему плану, ВКНМТ провела Второй фестиваль и конференцию «Фольклор на экране», пригласив на рабочие просмотры как специалистов по фольклору – музыковедов, филологов, хореографов, так и создателей фильмов, а также композиторов, искусствоведов, социологов, киноведов, студентов художественных вузов, работников телевидения и т. д. Фестиваль проходил с 31 марта по 2 апреля. Было просмотрено более 20 кино-

лент, в том числе фильмы, привезенные болгарскими и югославскими фольклористами. Приведу список фильмов, представленных на фестивале:

- «За северным ветром» (Л. Мери, Таллинфильм, 1970);
- «Ветры Млечного пути» (Л. Мери, Таллинфильм, 1977–1978);
- «Плутоново царство» (проф. Д. Девич, Белградское ТВ, 1971);
- «Шарена гайда писана» (проф. Атанасов, Софийская студия научно-популярных фильмов, 1977);
- «Мы – куряне» (Б. Альтшулер, консультант Б. Барина, Центрнаучфильм, 1970);
- «Горани» (З. Тагакчан, студия телефильмов «Ереван», 1977);
- «Под знаком северного оленя» (М. Сарв, студия эстонских телефильмов, 1978);
- «Гласове» (Е. Вladoва, студия болгарских телефильмов «Экран», 1977);
- «Куда идешь, песня?» (А. Слапиныш, В. Бендорф, Рижская киностудия, 1979);
- «Свадьба в Романовке» (Н. Белоусова, станица Романовская, Ростовская обл., 1977);
- «Цыганские напевы» (Н. Эрденко, Леннаучфильм, 1978);
- «Народные танцы Мексики» (Мексика);
- «Изворы» (Болгария);
- «Лилео» (Грузия);
- «Тысячелетняя музыка» (М. Соосар, Студия эстонских телефильмов, 1976–1978);
- «Древнегрузинские песнопения» (И. Чхаидзе, В. Гвахария, А. Эркомаишвили, Грузинская студия телефильмов, 1973);
- «Песни ливов» (А. Слапиныш, Рига, 1976);
- «Осень – пора свадеб» (Молдавия);
- «Осенний праздник в Хиве» (Узбекистан);
- «Из картин старого Тбилиси» (Грузия).

На обсуждениях подняли ряд пока не решенных вопросов: что должно быть главным в фольклорном фильме – сегодняшние законы киноискусства или многовековые законы искусства народного; научность как зрелищность; документальная фиксация сиюминутного факта или его историческая перспектива; кто должен определить характер и задачи таких фильмов – сценарист, кинорежиссер, оператор или научные консультанты (музыковеды-фольклористы, этнографы, историки и т. д.) На эти и многие другие актуальные вопросы, поставленные конференцией, создатели фильмов ответили по-разному.

Снова, как и во время Первого фестиваля, единодушной была высокая оценка двух выдающихся киноработ, представленных известным эстонским этнографом и писателем Леннартом Мери.

Это цветные фильмы «За северным ветром» («Таллинфильм», 1970, автор сценария и режиссер Л. Мери, операторы Р. Рахомяг и Э. Путник, звукорежиссер Э. Вебер, консультант по фольклору композитор В. Тормис) и «Ветры Млечного пути» («Таллинфильм» совместно с финскими и венгерскими специалистами, 1977–1978, сценарист и режиссер Л. Мери, операторы Р. Маран и Э. Путник, звукорежиссер Э. Саде, консультант по фольклору композитор В. Тормис). Эти две ленты посвящены научной реконструкции древних пластов в культурах целого ряда финно-угорских народов. Их жанр можно было бы назвать жанром «научно-популярной повести», настолько органично сочетают они увлекательность и доступность формы, эмоциональную свободу художественного выражения со строгой научностью общей концепции и методики подбора и показа историко-географического, археологического, этнографического и фольклорного материала. Куда бы ни привели нас создатели фильмов: на древний медвежий праздник у хантов или на марийскую свадьбу, на шаманское камлание у нганасан или на современный эстонский праздник, к заброшенному языческому святилищу или землепашцам Финляндии, к эрзянским женщинам или венгерским пастухам, к саамам или карелам – мы ощущаем живое течение времени в неразрывном единстве прошлого, настоящего и будущего (так неразрывны корни, ствол и крона дерева).

Уникальный музыкально-фольклорный материал, составляющий одно из главных действующих лиц в обоих фильмах, записан в экспедициях и тщательно подобран композитором В. Тормисом. Своеобразные вставки и связки написаны им с таким проникновением в тайны музыкального словаря древнейших попевок, что композиторскую музыку порой трудно отличить от народной.

По сути дела, авторы создали экологический фильм, справедливо распространяя мысль о необходимости охраны среды обитания человечества на такие стороны духовной жизни, как язык, традиционная народная культура, жизненный уклад, обычаи, традиции и тысячелетние этические нормы каждого из народов.

Чрезвычайно ценным и перспективным представился и тот метод детализированной, максимально документальной кинофиксации фольклора, который реализован в югославском цветном фильме «Плутоново царство» (Белградское телевидение, 1971 г., сценарист и научный консультант по фольклору и этнографии проф. Д. Девич, режиссер З. Шатра, оператор Н. Жданович, звукооператор Т. Андрич). В фильме заснят ряд поминальных ритуалов северо-восточной Сербии, вводящих зрителей в древнейший пласт народной культуры, где обряд выступает как синкретически единое театрализованное, музыкально-драматическое и хорео-

графическое действо. Такой фильм представляет собой незаменимое пособие для специалистов многих профилей: и этнографов, и музыковедов, и художников, изучающих народный костюм, и инструментоведов, хореографов, театроведов.

К этой же группе этнографических фильмов можно отнести болгарский фильм о волынках «Шарена гайда писана» (название непереводимо), снятый на Софийской студии научно-популярных фильмов в 1977 г. (сценарист и консультант по фольклору В. Атанасов, режиссер и оператор К. Коев, звукорежиссер Г. Кристев). В этом фильме настолько внимательно прослеживаются все стадии изготовления волынки и различные способы игры на ней, что, руководствуясь кинолентой как научно-практическим пособием, можно было бы создать этот инструмент и даже научиться играть на нем в городских условиях (например, в экспериментальном ансамбле народной музыки). Глубокое впечатление оставляют кадры, подытоживающие смысл деятельности народных мастеров: в горном селе на высоком берегу реки собирается оркестр рожечников всех возрастов, и над вершинами лесистых гор разносится мощное эхо многоголосного «органного хора».

Народному искусству Талинского района центральной Армении посвящен цветной телефильм «Горани» (студия телефильмов «Ереван», 1977 г., сценаристы З. Тагакчян и М. Рухкян, оператор Э. Вартанян, консультант-фольклорист З. Тагакчян). Авторы фильма делают попытку рассмотреть различные роды и виды народного творчества в их комплексе. Искусство ковровщиц, чеканка, керамика, древняя архитектура, женские серебряные украшения, резьба по камню составляют зрительный ряд фильма, главной героиней которого стала старинная армянская песня «Горани». Живет ли сегодня и будет ли жить завтра такое соцветие искусств? Создатели фильма отвечают на этот вопрос утвердительно. Залог тому – дети, обучающиеся у старших искусству резьбы по камню и с увлечением расппевающие древние песни «Горани».

Сходной идеей пронизан и цветной кинофильм «Мы – куряне» (Центрнаучфильм, 1970 г., авторы сценария и режиссеры Б. Альшулер и Г. Чертов, оператор Э. Уэцкий, звукорежиссер М. Романов, консультанты по фольклору В. Баринова и В. Козловская). Во всем разнообразии ракурсов в нем «крупным планом» зафиксированы самобытные песни и пляски Курской области и, в частности, знаменитая круговая песня-пляска «Тимоня». Авторы фильма очень внимательно отнеслись к сложнейшему линейному взаимодействию вокально-хоровой и хореографической ткани, полиритмической по своей природе. Запоминаются кадры, в которых напряженная пульсация пляски, дробь каблуков, трактуемая

в партитуре народного произведения как ударные инструменты, перебивается сценкой, на первый взгляд, бытовой: бабушка поет маленькой внучке песню, а затем, шутя и играя, берет босые ножки девочки и начинает ими притопывать в такт доносящейся издали пляске; несколько мгновений – и ножки уже топчут сами, внося свою первую лепту в ликующие ритмы «Тимони». Так через бытовую деталь авторам удается дать лаконичную, но многосмысловую «справку» о том, как передается эстафета традиции.

Целый ряд фильмов, различных по теме и по подходам к ее разработке, был объединен одним жанровым признаком, который условно может быть назван киноочерком. Среди них особое одобрение участников фестиваля вызвали следующие.

Цветной телефильм «Под знаком северного оленя» (студия эстонских телефильмов, 1978 г., сценарист М. Сарв, режиссер Я. Тооминг, оператор М. Мадиссон, звукорежиссер Я. Эллинг) посвящен двум малочисленным северным народностям – кетам и селькупам – и насыщен ценными этнографическими подробностями и уникальным музыкальным материалом.

Болгарский фильм «Гласове» («Голоса»), снятый студией болгарских телефильмов «Экран» в 1977 г. (сценарист Х. Илиев, режиссер Е. Владов, оператор Х. Рачев, звукорежиссер Г. Пенков) был представлен на фестивале болгарским фольклористом Т. Джиджевым. Фильм построен как очерк повседневной трудовой и творческой жизни известной вокальной группы крестьянок из деревни План, исполняющих песни в уникальном шопском диалекте. Прекрасны разнохарактерные кинопортреты певиц, которые просто и безыскусно рассказывают о своей зачастую нелегкой жизни, вспоминают тех, от кого они переняли песни. Фильм привлекает вдумчивым и уважительным отношением к этим творцам и искренней приверженностью фольклорной традиции.

В цветном латвийском фильме «Куда идешь, песня...» (Рижская киностудия, 1979 г., сценарист К. Скуниец, режиссер и оператор А. Слапиньш, звукооператор А. Злотиньш, консультанты по фольклору, этнографии и филологии В. Бендорф и Я. Розенберг) показаны основные фольклорные регионы и музыкальные диалектные группы Латвии, а также сделана попытка охватить все многообразие песен земледельческого календарного круга («цикл солнцеворота»). Увлеченность создателей фильма народной песней и тревога за ее судьбу, вдумчивое и уважительное отношение к ее исполнителям позволили придать этому киноочерку мягкость и проникновенность – моменты, далеко не часто встречающиеся в фольклорно-этнографических лентах.

Все эти фильмы убедительно показывают, что тезис о невозможности совместить задачи научные и художественные, иссле-

довательские и популяризаторские ложен в самой своей основе, что фольклорный фильм как произведение искусства возникает именно там, где главное внимание его создателей сосредоточено на внутренних закономерностях традиционной культуры. К сожалению, далеко еще не изжита и противоположная точка зрения, согласно которой фольклор считается объектом недостаточно «современным», чем-то более низким и примитивным по сравнению с профессиональным искусством и потому нуждающимся при воплощении на экране в особых кинематографических ухищрениях. Отсюда, вероятно, и идут кочующие из фильма в фильм штампы и залихватский монтаж, оборачивающиеся, как правило, поверхностностью в трактовке показываемых фольклорных явлений, их стилизацией, в основе которых зачастую лежит просто плохое знание фольклора.

Влияние подобных установок иногда сказывается и на фильмах, создатели которых в принципе пытаются отойти от них. Так, например, случилось с фильмом «Цыганские напевы» (Леннаучфильм, 1978 г., сценарист и музыкальный консультант Н. Эрденко, режиссер Э. Короленко, оператор Е. Гузеев, звукорежиссер Б. Поздняков, художник Н. Сологуб), снятым с участием цыганского ансамбля под руководством Н. Эрденко и семейного ансамбля Бузылевых. Вероятно, специфика жанра (эта лента сделана по заказу Отдела внешних сношений Центрального телевидения) привели авторский коллектив к тому, что угадывающаяся в первых кадрах творческая установка на реконструкцию народной цыганской музыки подменилась в дальнейшем эстрадной постановочностью, стиль – стилизацией, подлинная красота – красотой, привлекательность – развлекательностью.

На дискуссии, развернувшейся в ходе конференции, говорилось о том, что некоторые фильмы, поднимающие, казалось бы, такие важные вопросы, как взаимосвязь, взаимовлияние народного и профессионального искусства, огорчили поверхностным решением этих столь важных для развития современного искусства проблем. Как правило, народные истоки, корни профессионального искусства выглядят в этих фильмах неоправданно безжизненными, неинтересными, обедненными, а аналогии, сопоставления и параллели с профессиональным искусством – натянутыми и вычурными. К числу таких фильмов присутствовавшие отнесли грузинский фильм-концерт «Лилео», мексиканский «Народные танцы Мексики», болгарский «Извори» («Истоки») и целый ряд других. Такого рода направление было оценено как бесперспективное и, судя по фильмам, снятым в последние годы, – отживающим.

Жаркие споры вызвал фильм «Тысячелетняя музыка» (студия эстонских телефильмов, 1976–1978 гг., сценарист и режиссер

М. Соосаар и А. Сеет, звукорежиссер А. Рюттер), поскольку одной из его тем стала сама проблема «кинофиксации» фольклора. Группа работников эстонского радио и телевидения, неоднократно участвовавших в записи фольклорным исполнителей в теле- и радиопередачах, на этнографических концертах и научных конференциях, обратила внимание на целый ряд противоречий, возникающих при встрече «тысячелетнего искусства» с современным городом, с новейшей техникой, с городской аудиторией слушателей. На чисто документальном материале создан фильм о музыкальной культуре угро-финских народов, в котором в полемичной и памфлетной форме отстаивается мысль о необходимости бережного, нравственного отношения представителей бурно растущей городской цивилизации (в том числе самих фольклористов и кинематографистов) к своим живым корням и истокам.

На дискуссии, подытоживающей результаты работы Второго фестиваля «Фольклор на экране» выступил целый ряд специалистов разных профилей. Профессор Д. Девич (Югославия) и профессор Т. Джиджев (Болгария) отметили, что специфические рамки требований телевидения сужают и обедняют задачи подлинного музыкально-фольклорного фильма. Киновед Г. Троицкая (Москва) убедительно показала бесперспективность искусственно конструируемых параллелей между профессиональным исполнением фольклора и им самим для нового направления, наметившегося сегодня в области фольклорно-этнографических фильмов. Доктор исторических наук В. Гусев (Ленинград) говорил о необходимости создать постоянно действующие комплексные экспериментальные группы по созданию учебных и научно-документальных фольклорных фильмов, в рамках которых сотрудничество работников кино и телевидения могло бы приобрести более тесный характер. Музыковед-фольклорист В. Щуров (Москва) подчеркнул, что вопрос о том, для какого зрителя создается фольклорный фильм, каковы его основные цели и задачи, остается по-прежнему актуален, так как многие из просмотренных лент свидетельствуют о еще действующей установке на некоторый средний шаблон. Избегать штампов, стремиться документально фиксировать фольклорные явления призывал кинематографистов руководитель аппарата Фольклорной комиссии, фольклорист Б. Рабинович.

Следует отметить, что подобного рода призывы фольклористов нашли на сей раз поддержку в среде деятелей кино. О своем стремлении показать бытование фольклора в реальных условиях сегодняшнего дня говорил, например, латвийский режиссер А. Слапиныш (Рига), а сотрудник Института кинематографии киновед А. Янулайтис (Москва) констатировал, что проведенный фестиваль свидетельствует о рождении нового кинонаправления,

что тема «Фольклор на экране» несомненно привлечет к себе большое количество его коллег – кинокритиков и киноведов-теоретиков. К сожалению, не случилось...

Фестиваль и конференция «Фольклор на экране» показали, что сложные вопросы фиксации народной музыки средствами кинематографа должны осмысляться и решаться совместными усилиями фольклористов, сценаристов, кинорежиссеров, операторов, а также теоретиков кино, поэтому на заключительном обсуждении было принято решение провести следующий ретроспективный показ фольклорных фильмов вместе с Союзом кинематографистов и Институтом кинематографии.

Полагаю, что даже такой, далеко не исчерпывающий вариант исследованных материалов, позволяет представить масштаб и динамику работы, проделанной Всесоюзной Фольклорной комиссией за 1972–1979 гг. в сфере научно-практического продвижения фольклорно-этнографического кино в СССР как междисциплинарной области знаний, которое может и должно способствовать решению гуманитарно-образовательных проблем, проблем межнациональных отношений, а также сохранению культурной памяти.

К сожалению, многие вопросы к фольклорно-этнографическому кино, о которых говорилось еще в 1975 г., так и остались без ответа, а более совершенная техника не очень-то продвинула вперед весь этот процесс. Да, картинка на экране стала, безусловно, более качественной, фильмов стало намного больше, но хороших и высокопрофессиональных у нас заметно не прибавилось. Аутентичного фольклорного и этнографического материала стало заметно меньше (во всяком случае в пространстве просвещения), как и людей, которых привлекает эта работа.

Можно констатировать, что ни до, ни после существования ВКНМТ подобной институции, занимающейся последовательной регулярной деятельностью в области фольклорно-этнографического кино в столь широком междисциплинарном контексте в масштабе всей страны, не было и не существует до сегодняшнего дня.

Благодарности

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 15-01-00324а «Аудиовизуальная антропология в России: история становления и развития». 2015–2017 гг. Руководитель гранта В.М. Магидов.

Acknowledgements

This work has been conducted with the support of the RFH grant 15-01-00324a “Audiovisual anthropology in Russia: history of its development”. 2015–2017. Lead researcher V.M. Magidov.

Литература

- Алексеев 1988 – *Алексеев Э.Е.* Фольклор в контексте современной культуры: Рассуждения о судьбах народной песни. М.: Советский композитор, 1988.
- Магидов 2005 – *Магидов В.М.* Кинофотофонодокументы в контексте исторического знания. М.: РГГУ, 2005.

References

- Alekseev, E.E. (1988), *Fol'klor v kontekste sovremennoi kul'tury: Rassuzhdeniya o sud'bakh narodnoi pesni* [Folklore in the context of contemporary culture: Pondering on the fate of folk song], Sovetskii kompozitor, Moscow, Russia.
- Magidov, V.M. (2005), *Kinofotofonodokumenty v kontekste istoricheskogo znaniya* [Film, photo and audio documents in the context of historical knowledge], RSUH, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Евгения Д. Андреева, независимый исследователь, Москва, Россия;
89162074938@mail.ru

Information about the author

Evgenia D. Andreeva, independent researcher, Moscow, Russia;
89162074938@mail.ru

УДК 82:39

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-155-169

Призрак формализма: полемика Проппа и Леви-Стросса как коммуникативная неудача

Марина А. Гистер

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

Аннотация. Статья посвящена полемике В.Я. Проппа и К. Леви-Стросса о книге Проппа «Морфология сказки». Пропп видит в рецензии Леви-Стросса на свою книгу проявление агрессии. В настоящей статье рассматриваются лингвистические, идеологические и культурные причины конфликта между двумя учеными. Пропп читает статью Леви-Стросса в оригинале и при этом некорректно понимает некоторые французские выражения. Леви-Стросс говорит о формализме Проппа как о принадлежности к определенной научной школе, Пропп же воспринимает чисто методологическую аргументацию Леви-Стросса в идеологическом ключе, и она начинает казаться ему почти политическим доносом. Кроме того, оба ученых незнакомы с другими работами друг друга и имеют превратное представление о научных интересах друг друга. Виной тому научная изоляция, в которой в 1950-е годы живет советский филолог. В итоге в обычной рецензии, в меру полемической и вполне благожелательной, Пропп видит вызов на дуэль и выстраивает свою ответную статью как ответный выпад.

Ключевые слова: методология, формализм, фольклор, идеология, дуэль, полемика, коммуникативная неудача

Для цитирования: Гистер М.А. Призрак формализма: полемика Проппа и Леви-Стросса как коммуникативная неудача // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. № 4. С. 155–169. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-155-169

The spectre of formalism: Polemics between Propp and Levi-Strauss as a communicative failure

Marina A. Guister

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

Abstract. The article dwells on the polemics between V.Ya. Propp and Claude Levi-Strauss concerning Propp's book "Morphology of the Folktale." Propp sees the review of his book by Levi-Strauss as a manifestation of aggression. This article discusses the linguistic, ideological and cultural causes of the conflict between the two scholars. While reading the original text of Levi-Strauss's article, Propp misunderstands some French expressions. Levi-Strauss speaks of Propp's formalism as in belonging to a certain research school, while Propp perceives the purely methodological argument of Levi-Strauss in an ideological vein, and it begins to appear to him as bordering on a political denunciation. Besides, both scholars are unfamiliar with the rest of each other's works and have a misconception about each other's research interests. The reason for that was in the academic isolation in which the Soviet philologist lived in the 1950s. As a result, in a regular review which is reasonably polemical and rather benevolent, Propp sees a challenge to a duel and composes his response as a retaliatory attack.

Keywords: methodology, formalism, folklore, ideology, duel, controversy, communicative failure

For citation: Guister, M.A. (2019), "The spectre of formalism: Polemics between Propp and Levi-Strauss as a communicative failure", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 155–169. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-155-169

В 1928 г. в Ленинграде выходит в свет «Морфология сказки» В.Я. Проппа, созданная фактически в 1927 г. Пройдет полвека до первых переводов книги на иностранные языки, первый из которых, английский, появится в 1958 г., затем французский в 1965 г. и итальянский в 1966 г. В 1960 г. выходит, пожалуй, самая известная критическая статья, посвященная «Морфологии сказки» – «Структура и форма» ("La structure et la forme") Клода Леви-Стросса [Lévi-Strauss 1960]. Статья носит резко полемический характер, но разгромной ее никак нельзя назвать. Напротив, многие замечания Леви-Стросса потенциально задают новое направление для исследований сказочного сюжета, и вскоре начнут появляться работы

по структурному анализу волшебной сказки А.Ж. Греймаса [Греймас 2000, с. 153–170], Клода Бремона [Bremond 1964; Bremond 1966], Алана Дандеса [Dundes 1964]. Статья Е.М. Мелетинского, С.Ю. Неклюдова, Е.С. Новик и Д.М. Сегала «Проблемы структурного описания волшебной сказки» [Структура 2001, с. 9–121] суммирует сделанное в этой области и дает возможность синтеза разных методов структурного анализа сказки и, шире, повествовательного текста.

О полемике Проппа и Леви-Стросса написано много интересных работ, в частности статья С. Шишкова “The structure of Fairytales: Propp vs Levy-Stross” [Shishkoff 1976], а также работы А. Либермана [Liberman 1984], А. Дандеса [Dundes 1997] и Э. Уорнер [Уорнер 2005], которые мы цитируем ниже.

Почему же сам Пропп воспринимает статью Леви-Стросса не как часть сугубо научной полемики, даже не как обычную критику, к которой и относятся как к таковой, а как агрессию и вызов на дуэль? В самом деле, в начале «Структурного и исторического изучения волшебной сказки» он активно пользуется дуэльной лексикой:

Прав он или нет, об этом пусть судят читатели. Но когда на человека *нападают*, ему свойственно *защищаться*. Против аргументов противника, если они представляются ложными, можно выдвинуть контраргументы, которые могут оказаться более правильными. Такая полемика может иметь общенаучный интерес. Поэтому я с благодарностью согласился на любезное предложение издательства Эйнауди написать на эту статью ответ. Проф. Леви-Стросс *бросил мне перчатку, и я ее подымаю*. Читатели «Морфологии» станут, таким образом, свидетелями *поединка* и смогут встать на сторону того, кого они сочтут *победителем*, если таковой вообще окажется (курсив наш. – М. Г.) [Пропп 1976, с. 133].

Семантика поединка отодвигает на задний план семантику научной полемики, о которой тоже идет речь в процитированном отрывке. Кстати, военную (или близкую к ней) лексику использует и А. Дандес в своей статье о полемике Проппа и Леви-Стросса, говоря о том, что последний в своих «Мифологиках» сам исследует скорее сказки, чем мифы: “It seems to me that Lévi-Strauss is hoist with his own petard!” («Мне кажется, что Леви-Стросс взорван своей же миной»¹) (перевод мой. – М. Г.) [Dundes 1997, p. 46].

¹ Дандес цитирует Шекспира, «Гамлет», акт 3, сцена 4: «В том и забава, чтобы землекопа / Взорвать его же миной» (перевод М. Лозинского).

Полемика Леви-Стросса и Проппа задала вектор развития российской и зарубежной нарратологии, о чем пишет, в частности, Э.Э. Уорнер: «На основе замечаний автора рецензии (т. е. Леви-Стросса. – М.Г.) и ответа на них Проппа в статье «Структурное и историческое изучение волшебной сказки» практически произошло разделение методики структурного анализа нарратива, в частности фольклорного, на два направления: пропповское и леви-строссовское» [Уорнер 2005, с. 19].

К этому тезису Уорнер мы вернемся позже. Представляется, что это разделение на два направления не было чересчур строгим и бесповоротным. Так, например, многих французских структуралистов можно назвать одновременно последователями Проппа и Леви-Стросса. Об этом, в частности, пишет Клод Бремон [Бремон 2000].

Дуэльный пафос Проппа не может не удивить читателей «Структуры и формы», ведь перед тем как перейти от изложения основных положений книги Проппа к дискуссионной части, Леви-Стросс пишет: «Что прежде всего поражает в работе Проппа, так это глубокое предвосхищение позднейших исследований в той же области [Леви-Стросс 2000, с. 132], а также: «Если все же в ходе предстоящего обсуждения работы Проппа мы вынуждены будем сделать некоторые оговорки и выдвинуть ряд возражений, то они ни в коей мере не могут ни приуменьшить громадную заслугу Проппа, ни поставить под сомнение его приоритет на сделанные им открытия» [Леви-Стросс 2000, с. 133].

Леви-Стросс говорит о прозрениях в книге Проппа, «глубина и пророческий характер которых вызывают восхищение и безграничную признательность по отношению к Проппу со стороны всех, кто оказался его продолжателем, сам того не ведая» [Леви-Стросс 2000, с. 133]. После похвал Леви-Стросс подвергает книгу Проппа жесткой критике, прежде всего с точки зрения методологии, противопоставляя «формалистский» подход Проппа структурализму. Между тем можно согласиться с А. Либерманом, который называет противоречие между структурализмом и формализмом вымышленным или надуманным: “Unfortunately, Levi-Strauss reduced the entire difficulty to the *imaginary* opposition between formalism and structuralism, and Propp did not even notice Levi-Strauss’s remark” («К сожалению, Леви-Стросс свел всю сложность к *воображаемой* оппозиции между формализмом и структурализмом, и Пропп даже не заметил замечания Леви-Стросса (курсив и перевод мой. – М. Г.)») [Liberman 1984, p. xxxii].

Тем не менее что-то в статье Леви-Стросса задело Проппа за живое и заставило воспринять полемическое выступление как воинственный выпад и занять оборонительно-наступательную

позицию. На наш взгляд, у столь негативной реакции Проппа на статью Леви-Стросса три причины: лингвистическая, идеологическая и культурная. Начнем с лингвистической.

Пожалуй, самую ожесточенную отповедь Леви-Строссу встречаем в следующем отрывке:

Если, таким образом, он пишет про меня, что я разрываюсь между «формалистическим призраком» (*vision formaliste*) и «кошмарной необходимостью исторических объяснений» (*l'obsession des explications historiques* – с. 20), то это просто неверно [Пропп 1976, с. 138].

А также:

Уже выше я приводил слова проф. Леви-Стросса о том, что мои выводы о структуре волшебной сказки представляют собой фантом, формалистическое привидение – *une vision formaliste*. Это – не случайно оброненное слово, а глубочайшее убеждение автора. Он считает, что я – жертва субъективных иллюзий (с. 21). Из многих сказок я конструирую одну, которая никогда не существовала [Пропп 1976, с. 140].

Однако Леви-Стросс не пишет ни о призраках, ни о привидениях [Guister 2009]. Словосочетание *vision formaliste* переводится с французского не как «формалистическое видение» (так понял его Пропп), а как «формалистическое *в*идение» (хотя само слово *vision* вне контекста может переводиться и как «видение», и как «*в*идение», а заодно и как «зрение», и как «воззрение»). Вот как цитируемый Проппом отрывок из статьи Леви-Стросса выглядит в очень точном переводе Г.К. Косикова:

Итак, Пропп предстает как человек, разрывающийся между формалистическим *в*идением, когда речь идет о сказке, и навязчивой потребностью исторических объяснений. В известной мере можно понять испытанное им чувство раскаяния, побудившее его отказаться от формализма и вернуться к исторической точке зрения [Леви-Стросс 2000, с. 137].

И далее:

Пропп, таким образом, оказался жертвой субъективной иллюзии. Переживаемое им противоречие вовсе не является противоречием между требованиями синхронического и требованиями диахронического подхода, как он сам полагает: *ему недостает не прошлого, а контекста* [Леви-Стросс 2000, с. 137].

Как мы видим, Леви-Стросс пишет не о «кошмарной необходимости» исторических объяснений; семантика навязчивости в его фразе действительно есть, но нет «кошмара».

А вот еще одно лингвистическое недоразумение. Пропп пишет:

Но для проф. Леви-Стросса сюжет интересом не обладает. Слово «сюжет» он переводит на французский язык через «*thème*» (с. 5) [Пропп 1976, с. 145].

Далее Пропп хвалит английский перевод этого термина (*plot*). Между тем, во французском языке имеется слово “*sujet*”, которое может обозначать в том числе и основную тему произведения, но которое так многозначно, что французские структуралисты предпочитают не употреблять его в том значении, в котором употребляли его русские формалисты. Неслучайно и термин «сюжетный тип», применительно к указателям сказочных сюжетов, во французской науке называется «сказочный тип» (*conte-type*). Во французских переводах трудов русских формалистов и в исследованиях, посвященных этим трудам, термин «сюжет» переводится как “*construction*”, “*thème*”, “*forme*” или “*matériau*”. Первые два термина одинаково близко (хотя и одинаково неполно) передают суть формалистского термина «сюжет». Сам Пропп, стремящийся от формализма отмежеваться, использует этот термин именно в духе формальной школы.

Самые невинные формулировки Леви-Стросса кажутся Проппу оскорбительными из-за неточного понимания французского текста: виной, очевидно, пассивное владение французским языком при отсутствии языковой практики.

Но дело не в одних формулировках. Слово «формализм» Пропп воспринимает как оскорбление даже без «призраков» и «привидений». Здесь мы видим несоответствие картин мира у Проппа и Леви-Стросса. Для последнего формализм – одна из научных школ, с которой структуралисты полемизируют, признавая при этом собственную преемственность. Пропп находится в совсем иной ситуации. Он в постоянной опасности, в 1929 г. раскулачены его родители, в 1930 г. сам он арестован и проведет в тюрьме около года. Он свидетель дискуссии о формализме (1936), в ходе которой его самого подвергли резкой критике за «формалистические принципы», и действующее лицо дискуссии 1948 г. о А.Н. Веселовском, в которой А. Дементьев ожесточенно критиковал «Исторические корни волшебной сказки», и Проппу пришлось виниться в космополитизме, см. подробнее: [Liberman 1984, p. xiii–xv]. Проппа снова обвинили в «формалистических позициях». О том, как идеологическая критика обрушилась в 1948 г. на «Истори-

ческие корни», можно судить по статьям в журнале «Советская этнография» и в «Литературной газете»². Для Проппа «формалист» – опасный ярлык идеологического противника. Увидев его в статье Леви-Стросса, Пропп, очевидно, предположил, что начнется новый виток идеологической травли. Вспомним, что в то же самое время, когда Проппу становится известна рецензия Леви-Стросса, он ведет не менее ожесточенную полемику с академиком Б.А. Рыбаковым. Статья Проппа «Об историзме русского эпоса (ответ академику Б.А. Рыбакову)» [Пропп 1962] не менее воинственна, чем отповедь Леви-Строссу.

Обвинение в формализме тяжело и для Проппа граничит с политическим доносом. Здесь хочется вспомнить случай, который произошел за шесть лет до полемики Проппа с Леви-Строссом – историю о том, как Георгий Шенгели чуть было буквально не вызвал на дуэль своего оппонента И.А. Кашкина. В критической статье «Традиция и эпигонство» Кашкин называет перевод байроновского «Дон Жуана» формальным, идеалистическим и буквалистским. Последний эпитет относится к разгоревшейся в 50-е гг. полемике Кашкина и «кашкинистов» с «буквалистами» Евгением Ланном и Георгием Шенгели, первые два в момент полемики еще воспринимаются как политический донос. В книге «Поверженные буквалисты» Андрей Азов приводит рассказанное В.Г. Перельму-тером воспоминание С.В. Шервинского:

Сергей Васильевич Шервинский рассказывал мне, как однажды ему позвонил очень взволнованный Шенгели и попросил разрешения срочно приехать. Явился запыхавшийся и сразу к делу: он оскорблен статьей и решил вызвать Кашкина на дуэль. Шервинский осторожно поинтересовался – почему с этим Георгий Аркадьевич пришел именно к нему. И услышал в ответ: «Ну, как же! Ведь вы – дворянин. И должны знать – как это сделать». И так твердо это прозвучало, что Шервинский не усомнился – всерьез. Что, конечно, куда опаснее для Шенгели, чем кашкинская статья-донос. И заговорил рассудительно. По-дворянски. Дуэль с доносчиком, сказал он, для дворянина невозможна. Она – бесчестье, признание равенства с противником. И добавил: «С дворянами не стреляются» [Азов 2013, с. 145–146].

Леви-Стросс не доносчик и не дворянин, и вот Пропп вступает с ним в словесную дуэль, впрочем, в одностороннем порядке. Симптоматично, что в том, что для Леви-Стросса представляет собой

² Бутусов В. «Специалисты» по низкопоклонству // Литературная газета. 1948. № 3 (2386). 10 янв. С. 3. См. также [Кузнецов, Дмитраков 1948; Соколова 1948; Чичеров 1948].

противоречие чисто методологическое, Пропп видит идеологическое обвинение и именно как таковое стремится его опровергнуть.

Разумеется, обвинение в формализме, выдвинутое Леви-Строссом, некорректно и по существу. Об этом подробно пишет Э.Э. Уорнер, например:

Было бы явным преувеличением сказать, что Пропп принадлежал к формалистической школе, хотя он и работал в тесном контакте с ее приверженцами. Пожалуй, правильнее будет предположить, что он просто был одним из многих молодых литературоведов, которые в 1920-е годы попали под влияние привлекательных своей новизной методов литературной критики, которые предлагала эта школа [Уорнер 2005, с. 21].

Заметим также, что, говоря о формализме Проппа, Леви-Стросс судит метод оппонента с высоты структурализма 50-х гг., а между тем не только в момент создания и первой публикации «Морфологии сказки» структурализма как такового еще не существовало, но даже и в 1958 г. Пропп, очевидно, незнаком с большей частью трудов структуралистов, которыми располагает Леви-Стросс. Виной тому неизбежная научная и культурная изоляция, в которой находится Пропп, равно как и большинство его советских коллег. Речь об этом еще пойдет ниже.

Еще один источник недоразумений между Проппом и Леви-Строссом заключается, на наш взгляд, в незнании ими обоими других трудов друг друга.

Леви-Стросс полностью отказывает Проппу в знании этнографического контекста: «Однако, не располагая этнографическим контекстом (который могло бы добыть только изучение исторических и доисторических данных), Пропп, едва успев сформулировать указанную задачу, тотчас же отказывается от нее или откладывает до лучших времен» [Леви-Стросс 2000, с. 145].

О недостатке этнографического контекста у Проппа Леви-Стросс будет писать далее, и с более веской аргументацией. Однако полностью отказывать Проппу в этнографическом знании по меньшей мере несправедливо, и несправедливость эта, очевидно, происходит от незнания Леви-Строссом «Исторических корней волшебной сказки».

Представление Проппа о научной ориентации оппонента еще более ложно. Он пишет:

Проф. Леви-Стросс имеет предо мной одно весьма существенное преимущество: он философ. Я же эмпирик, притом эмпирик неподкупный, который прежде всего пристально всматривается в факты

и изучает их скрупулезно и методически, проверяя свои предпосылки и оглядываясь на каждый шаг рассуждений [Пропп 1976, с. 133].

Пропп не знает ни о том, что с философией Леви-Стросса разорвал еще в середине 30-х гг., ни об этнографической деятельности автора «Элементарных структур родства» и «Печальных тропиков».

Пассажи в статье Леви-Стросса о методе и выборе материала вызывают явное раздражение Проппа. Леви-Стросс пишет:

Теперь, учитывая все сказанное, можно задаться вопросом о причинах, побудивших Проппа избрать именно народные сказки (или известную их разновидность) для проверки своего метода. <...>

Пропп прав. Не существует сколько-нибудь серьезных оснований для изоляции сказки от мифа несмотря на то, что субъективно очень многие общества ощущают разницу между этими двумя жанрами; несмотря на то что объективно разница эта закрепляется благодаря особым выражениям; наконец, несмотря даже на то, что ряд предписаний и запретов накладывается порою именно на мифы, а не на сказки (таково, например, требование рассказывать мифы только в определенное время суток или года, между тем как сказки, по причине их «мирского» характера, можно рассказывать когда угодно) [Леви-Стросс 2000, с. 133–134].

Леви-Стросс не просто критикует выбор Проппа, но высказывает ряд тонких соображений о соотношении мифа и сказки. Пропп отвечает на это отповедью, какую можно было бы обратиться в адрес человека, очень далекого от науки и методологии:

Эти рассуждения проф. Леви-Стросса показывают, что он представляет себе дело так, будто у ученого сперва возникает метод, а потом уже он начинает размышлять, к чему бы этот метод приложить; в данном случае ученый почему-то применяет свой метод к сказкам, что не очень интересует философа. Но так в науке никогда не бывает, так не было и со мной [Пропп 1976, с. 135].

Соображения Леви-Стросса намного глубже, чем кажется Проппу. Вероятно, его мог задеть рекомендательный, почти наставительный характер нескольких отрывков статьи Леви-Стросса, например:

Все это значит, что народная сказка поддается структурному анализу не до конца. Несомненно, что в известной мере это так и есть – хотя мера эта и не так велика, как полагает Пропп, а причины не

совсем те, которые он имеет в виду. Мы еще вернемся к этому вопросу; но прежде необходимо понять, почему при подобном положении дел Пропп все-таки избрал именно сказку для проверки своего метода. Не лучше ли было ему обратиться к мифу, коль скоро он сам неоднократно признает его привилегированный характер? [Леви-Стросс 2000, с. 135].

Леви-Стросс обращается как будто к молодому ученому, каким и был Пропп в 1928 г., в момент публикации «Морфологии сказки», но каковым в 1958 г. он давно не является.

При этом Леви-Стросс уделяет много внимания соотношению сказки и мифа. Он пишет с позиции мифолога и этнолога, имевшего возможность изучить мифы в виде живой традиции, «в поле»:

[Этнологу] хорошо известно, что в современности мифы и сказки существуют бок о бок: один жанр не может, таким образом, считаться пережитком другого, если только не предполагается, что сказки хранят память о тех древних мифах, которые сами по себе вышли из употребления. Однако, помимо того, что подобное предположение по большей части является недоказуемым (ибо мы ничего или почти ничего не знаем о древних верованиях изучаемых нами народов и как раз по этой причине называем их «примитивными»), повседневные этнографические наблюдения подталкивают к мысли о том, что, напротив, миф и сказка эксплуатируют общую субстанцию, хотя и делают это по-разному. Миф не относится к сказке как предок к потомку или как исходная форма к форме производной. Вернее сказать, что их связывает отношение дополнительности. Сказки – это мифы в миниатюре, где те же самые оппозиции переведены в более мелкий масштаб, и именно это в первую очередь затрудняет их изучение [Леви-Стросс 2000, с. 136].

Пропп не знает о полевом опыте Леви-Стросса и дает дефиниции сказки и мифа в формулировке, известной школьнику, но недостаточной для понимания этих жанров в живой традиции:

В большинстве языков слово «сказка» есть синоним слова «ложь», «враки». «Сказка вся, больше врать нельзя» — так русский сказочник кончает свой рассказ. Миф же есть рассказ сакрального порядка [Пропп 1976, с. 149].

Возникает сомнение в том, что Пропп внимательно прочитал статью Леви-Стросса. Кажется, виной этому раздражение, вызванное у Проппа статьей оппонента. О некоторых причинах такого

раздражения (казус «призрака формализма»; покровительственный тон Леви-Стросса) мы уже говорили выше. Но кажется, что здесь важен и следующий фактор: Пропп воспринимает статью оппонента не как часть научной полемики, а как агрессию. Он видит ситуацию не с позиции европейской научной традиции 50-х гг., а с позиции дискуссии о формализме и других «дискуссий» и «чисток» сталинского времени, отсюда дуэльный настрой и терминология.

До сих пор речь у нас шла главным образом о некорректном понимании Проппом Леви-Стросса, но, разумеется, это непонимание имело двусторонний характер. О том, как и почему Леви-Стросс не мог корректно понять книгу Проппа, подробно пишет Э.Э. Уорнер [Уорнер 2005, с. 25, 31–35]. Далее Уорнер пишет о некорректном понимании книги Проппа другими западными исследователями, которое он совершенно справедливо связывает с неточностями (прежде всего терминологическими, но не только) в английском переводе Х. Ясон и Д. Сегала [Уорнер 2005, с. 35–42]. Леви-Стросс читал Проппа в английском переводе, где многие ключевые положения «Морфологии сказки» просто теряют смысл.

Наконец, следует упомянуть заключительную примирительную реплику Леви-Стросса в полемике с Проппом в итальянском издании «Морфологии сказки», в котором вышла и «Структура и форма», и ответ на нее Проппа. В ответ на «Структурное и историческое изучение волшебной сказки» Леви-Стросс в свою очередь называет свою статью данью уважения по отношению к выдающемуся открытию, «на четверть века опередившему попытки других исследователей», к числу которых он относит и себя [Propp 1966, p. 164].

Статья В.Я. Проппа «Структурное и историческое изучение волшебной сказки» в значительной степени оказывается примером коммуникативной неудачи. У истока ее стоит «обвинение» в формализме, выдвинутое Леви-Строссом Проппу и воспринятое последним как вызов и выпад. Раздражение при виде опасного слова «формализм» задает тон статье Проппа и порождает «призраки» и «привидения». Для всего этого в конце 50-х гг. имеется благодатная почва: ситуация культурной и профессиональной изоляции от западных коллег, в которой живет советский филолог, а также живая память о травле 1948 г. и опасения ее нового витка (в условиях одновременной полемики с Б. Рыбаковым). Для Леви-Стросса Пропп остается автором одной книги – «Морфологии сказки». Леви-Стросс для Проппа только автор обидной критики; о его научных трудах и воззрениях Проппу, очевидно, ничего не известно или известно очень мало.

Так или иначе, взаимное непонимание Проппа и Леви-Стросса не стало фатальным для изучения фольклорного и литературного нарратива и, шире, для структурализма вообще. Напротив, публикации «Структуры и формы» Леви-Стросса (1958) и французского перевода «Морфологии сказки» (1965), а также начало издания структуралистского журнала *Communications* (1961), где большое внимание будет уделяться изучению структуры повествовательного текста (особенно в № 4 1964 г. и № 8 1966 г. с упомянутыми выше статьями Клода Бремона), хронологически идут бок о бок. Это не противоречит процитированному выше тезису Э.Э. Уорнер о разделении нарратологии на «пропповское» и «леви-строссовское» направления, поскольку представляется, что именно из попыток синтеза методов Проппа и Леви-Стросса родилось целое направление в изучении структуры сказочного и мифологического нарратива, по крайней мере, во французском структурализме.

Литература

- Азов 2013 – Азов А.А. Поверженные буквалисты. М.: Издат. дом ВШЭ, 2013. 304 с.
- Бремон 2000 – Бремон К. Структурное изучение повествовательных текстов после В. Проппа // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / Пер. с фр. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 2000. С. 239–246.
- Греймас 2000 – Греймас А.-Ж. Размышления об актантных моделях // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / Пер. с фр. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 2000. С. 153–170.
- Кузнецов, Дмитраков 1948 – Кузнецов М., Дмитраков И. Против буржуазных традиций в фольклористике (О книге проф. В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки») // Советская этнография. 1948. № 2. С. 230–239.
- Леви-Стросс 2000 – Леви-Стросс К. Структура и форма: Размышления об одной работе Владимира Проппа // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / Пер. с фр. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 2000. С. 121–152.
- Пропп 1962 – Пропп В. Об историзме русского эпоса (ответ академику Б.А. Рыбакову) // Русская литература. 1962. № 2. С. 87–91.
- Пропп 1976 – Пропп В.Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976. С. 132–152.

- Соколова 1948 – *Соколова В.К.* Дискуссии по вопросам фольклористики на заседаниях сектора фольклора Института этнографии // Советская этнография. 1948. № 3. С. 139–146.
- Структура 2001 – Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001. 234 с. (Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика / Отв. ред. серии С.Ю. Неклюдов)
- Уорнер 2005 – *Уорнер Э.Э.* Владимир Яковлевич Пропп и русская фольклористика. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. 144 с.
- Чичеров 1948 – *Чичеров В.* Обсуждение на заседаниях ученого совета Института этнографии основных недостатков и задач работы советских фольклористов // Советская этнография. 1948. № 3. С. 146–163.
- Bremond 1964 – *Bremond C.* Le message narratif // Communications. 1964. No. 4. P. 4–32.
- Bremond 1966 – *Bremond C.* La logique des possibles narratifs // Communications. 1966. No. 8. P. 60–76.
- Guister 2009 – *Guister M.* Les études sur le conte merveilleux en Russie: Tradition orale et conte littéraire (xix^e – xxi^e siècle) // Féeries. 2009. No. 6. P. 225–240.
- Dundes 1964 – *Dundes A.* The Morphology of North American Indian Folktales. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1964. 134 p.
- Dundes 1997 – *Dundes A.* Binary Opposition in Myth: The Propp/Lévi-Strauss Debate in Retrospect // Western Folklore. 1997. Vol. 56. No. 1. P. 3–50.
- Lévi-Strauss 1960 – *Lévi-Strauss C.* La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp // Cahiers de l'institut de sciences économiques appliquées. 1960. No. 9. P. 3–36.
- Liberman 1984 – *Liberman A.* Vladimir Jakovlevič Propp // Propp V. Theory and history of folklore. Theory and history of literature, vol. 5. Minneapolis: University of Minnesota press, 1984. P. ix–lxxx.
- Propp 1966 – *Propp V.* Morfologia della fiaba. Con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore. A cura di Gian Luigi Bravo. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1966. 230 p.
- Shishkoff 1976 – *Shishkoff S.* The structure of fairytales: Propp vs Lévi-Stross // Dispositio. 1976 (Año 1). № 3. P. 271–276.

References

- Azov, A.A. (2013), *Poverzhennyye bukvalisty* [Defeated literalists], HSE, Moscow, Russia.
- Bremond, C. (1964), “Le message narratif”, *Communications*, vol. 4, pp. 4–32.
- Bremond, C. (1966), “La logique des possibles narratifs”, *Communications*, vol. 8, pp. 60–76.

- Bremond, C. (2000), "Structural study of narrative texts after V. Propp", in Kosikov, G.K. (ed.), *Frantsuzskaya semiotika: ot strukturalizma k poststrukturalizmu* [French semiotics. From structuralism to poststructuralism], Progress, Moscow, Russia, pp. 239–246.
- Chicherov, V. (1948), "Discussion of the main shortfalls and tasks in the work of Soviet folklorists at the meetings of the academic board of the Institute of Ethnography", *Soviet Ethnography*, vol. 3, pp. 146–163.
- Greimas, A.-Zh. (2000), "Reflections on Actant Models", in Kosikov, G.K. (ed.), *Frantsuzskaya semiotika: ot strukturalizma k poststrukturalizmu* [French semiotics. From structuralism to poststructuralism], Progress, Moscow, Russia, pp. 153–170.
- Guister, M. (2009), "Les études sur le conte merveilleux en Russie: Tradition orale et conte littéraire (XIX^e – XXI^e siècle)", *Féeries*, vol. 6, pp. 225–240.
- Dundes, A. (1964), *The Morphology of North American Indian Folktales*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, Finland.
- Dundes, A. (1997), "Binary Opposition in Myth: The Propp/Lévi-Strauss Debate in Retrospect", *Western Folklore*, vol. 56, no. 1, pp. 3–50.
- Kuznetsov, M. and Dmitrakov, I. (1948), "Against bourgeois traditions in folklore studies (On the book by prof. V.Ya. Propp 'The historical roots of the fairy tale')", *Soviet Ethnography*, vol. 2, pp. 230–239.
- Lévi-Strauss, C. (1960), "La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp", *Cahiers de l'institut de sciences économiques appliquées*, vol. 9, pp. 3–36.
- Lévi-Strauss, C. (2000), "Structure and form. Reflections on a work by Vladimir Propp", in Kosikov, G.K. (ed.), *Frantsuzskaya semiotika: ot strukturalizma k poststrukturalizmu* [French semiotics. From structuralism to poststructuralism], Progress, Moscow, Russia, pp. 121–152.
- Liberman, A. (1984), "Vladimir Jakovlevič Propp", in Propp, V., *Theory and history of folklore. Theory and history of literature*, vol. 5, University of Minnesota press, Minneapolis, MN, pp. ix–lxxx.
- Neklyudov, S.Yu. (ed.) (2001), *Struktura volshebnoi skazki* [Structure of a fairy tale. Tradition – text – folklore. Typology and semiotics], RSUH, Moscow, Russia.
- Propp, V. (1962), "On the historicism of Russian epic (an answer to academician B.A. Rybakov)", *Russian Literature*, vol. 2, pp. 87–91.
- Propp, V. (1966), *Morfologie della fiaba. Con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore. A cura di Gian Luigi Bravo*, Giulio Einaudi Editore, Torino, Italy.
- Propp, V.Ya. (1976), "Structural and historical study of a fairy tale", in Propp, V.Ya., *Fol'klor i dejstvitel'nost'* [Folklore and reality], Nauka, Moscow, Russia, pp. 132–152.
- Shishkoff, S. (1976), "The structure of fairytales: Propp vs Lévi-Stross", *Dispositio*, vol. 3, pp. 271–276.

- Sokolova, V.K. (1948), "Discussions on folklore at meetings of the folklore sector of the Institute of Ethnography", *Soviet Ethnography*, vol. 3, pp. 139–146.
- Worner, E.E. (2005), Vladimir Yakovlevich Propp i russkaya fol'kloristika [Vladimir Yakovlevich Propp and Russian folklore studies], St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Марина А. Густер, кандидат филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *marina.guister@gmail.com*

Information about the author

Marina A. Guister, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; *marina.guister@gmail.com*

Рецензии

УДК 398.4(049.32)

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-170-174

Рецензия на книгу:
The Bible in Folklore Worldwide.
A Handbook of Biblical Reception in Jewish,
European Christian, and Islamic Folklores.
Vol. 1 / Ed. by E. Ziolkowski.
Berlin; Boston: De Gruyter, 2017

Мария М. Каспина

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

Для цитирования: Каспина М.М. [Рец.]: The Bible in Folklore Worldwide. A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores. Vol. 1 / Ed. by E. Ziolkowski. Berlin; Boston: De Gruyter, 2017 // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 4. С. 170–174. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-170-174

Book review:
Ziolkowski, E. (ed.) (2017),
The Bible in Folklore Worldwide.
A Handbook of Biblical Reception in Jewish,
European Christian, and Islamic Folklores, vol. 1,
De Gruyter, Berlin; Boston, Germany

Maria M. Kaspina

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

For citation: Kaspina, M.M. (2019), [Book review]: “Ziolkowski, E. (ed.) (2017), The Bible in Folklore Worldwide. A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores, vol. 1, De Gruyter, Berlin; Boston, Germany”, Folklore: Structure, Typology, Semiotics, vol. 2, no. 4, pp. 170–174. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-170-174

Двухтомник о Библии в мировом фольклоре задуман как начало серии книг в издательстве De Gruyter (Де Гройтер, Германия), посвященной восприятию Библии в различных культурах. Первый том, вышедший в 2017 г., рассматривает отражение Библии в еврейском, европейском христианском и в исламском фольклоре. Второй том, который должен выйти в 2020 г., будет посвящен влиянию библейских сюжетов и мотивов на фольклор Африки, Азии, Океании и Америки. То есть в первом томе мы видим скорее религиозный подход, объединяющий основные авраамические религиозные традиции, а во втором – географический принцип отбора материала.

Редактор серии, Эрик Жолковский, американский религиовед, предваряя свое издание, вынужден давать подробные определения каждому слову в названии серии. Слово «Библия» в значении «Священное Писание» отсылает нас к разным текстам в каждой из религиозных традиций, которым посвящена книга. Для евреев Библия – это Танах, 24 книги Торы, Пророков и Писаний, которые лишь отчасти совпадают с христианским Ветхим Заветом, для христиан Библия – это сочетание Ветхого и Нового Завета, а для мусульман Священное Писание – это Коран, написанный на арабском языке через несколько столетий, после канонизации еврейской и христианской Библии. Поэтому издатель меняет акцент с фиксированного письменного текста на устную традицию. Он пишет, что слово «Библия» в названии этого сборника относится не только к любому из бесчисленных копий или печатных текстовых версий и переводов из канонических иудейских и христианских писаний, но и к постоянно расширяющемуся и в конечном итоге безграничному массиву устных рассказов, затрагивающих библейских персонажей, темы и мотивы.

Отдельно приходится Эрику Жолковскому в предисловии к двухтомнику собирать различные определения фольклора и народной культуры применительно к тем материалам, которые его интересуют. И главный вопрос в определении, что считать «вербальным» фольклором, касается природы передачи традиции – устным или письменным способом. Учитывая при этом, что редактор рассматривает прежде всего трансмиссию письменного библейского текста в письменных культурах и их отражение в древних и современных текстах, а за основу для сравнения он берет огромный массив устных рассказов, понятно, что он постоянно возвращается к различным определениям фольклора и механизмам его бытования. И в итоге он отказывается от того, чтобы считать этот принцип определяющим фольклор. Основной характеристикой вербальной фольклорной традиции, которую разделяют несколько авторов данного сборника, является,

в терминологии американского фольклориста Дана Бен Амоса, «художественная коммуникация в малых группах», необязательно привязанная к письменному или устному способу передачи. Переходы фольклорного текста из письменной традиции в устную и обратно, по мнению исследователей, не убивают ценность фольклора, а напротив, фиксируют его и сохраняют для дальнейшей передачи. Или, наоборот, демонстрируют его жизненность и способность к дальнейшим трансформациям и вариациям.

Также существенным для издателя является разграничение понятий «фольклор в Библии» и «фольклорная Библия». Рудименты фольклора и мифологии, отражение древних мифологических мотивов в Библии изучали многократно, и самым известным исследованием в этой области по праву считается монография Д. Фрезера «Фольклор в Ветхом Завете». А вот второй феномен, народная Библия, то есть трансформация канонических сюжетов в живой народной традиции, и является основой и главной исследовательской задачей предлагаемого сборника.

В качестве основного определения народной Библии Эрик Жолковский пользуется дефиницией одной из составительниц сборника, Флорентины Бадалановой, которая пишет о народной Библии южных славян: «Народная Библия выбивается из резервуара исконных классических иудейских и христианских письменных источников и выходит далеко за его пределы... Истина заключается в том, что, несмотря на то что устные рассказы могут быть составлены как народное толкование канонических текстов из Священных Писаний и связанных с ним апокрифов (т. е. представляет собой вторичный продукт, вытекающий из определенного письменного источника), Народная Библия – гораздо более сложное явление. В ее корпусе хранятся свидетельства устных предшественников библейского текста, которые по-прежнему передавались в устной форме и передавались в сложных многоязычных средах».

Важным аспектом в изучении Народной Библии большинство исследователей в этом сборнике считают утрату библейским текстом сакрального статуса при попадании этих сюжетов и мотивов в ту или иную национальную традицию.

Что касается последнего слова в названии, «мировой» фольклор, здесь редактор ссылается на Алана Дандеса, который полагает, что фольклор универсален и всегда был и будет. Поэтому серия задумана не только как анализ фольклорных сюжетов в узких национальных традициях, но как изучение влияния такого универсального текста, как Библия, на всеобщий, глобальный, всемирный фольклор.

В рамках представленного первого тома серии преобладают две традиции фольклорного восприятия библейских сюжетов и мотивов. Это еврейская и христианская традиция, и, хотя исламскому фольклору в сборнике уделена одна заключительная статья, она теряется среди остальных десяти разделов. Еврейская традиция делится на три части: ашкеназскую (европейскую идишеязычную), сефардскую (связанную с потомками евреев-выходцев из Испании, на языке ладино) и восточную на иудео-арабском языке. В таком дробном разделении еврейской традиции на разные географические регионы и языки есть своя логика, поскольку диаспоральный характер жизни еврейского народа предполагает формирование множества разных традиционных культур, и фольклорные нарративы меняются от одной этнической еврейской группы к другой. Христианский библейский фольклор также разделен по языковому принципу: в сборнике представлены отдельные статьи по романской, германской, скандинавской, британской и ирландской традициям. Отдельно рассматриваются православные фольклорные нарративы славянских народов, и целых три раздела посвящены западным, восточным и южным славянам.

При таком широком охвате сразу заметны и некоторые лакуны: так, например, отсутствует раздел, посвященный византийской народной традиции восприятия библейских сюжетов, хотя к ним постоянно отсылают авторы статей по библейскому фольклору южных и восточных славян. Кроме того, большая часть источников, которые рассматривают исследователи, относится или к периоду Средних веков и начала Нового Времени, или уже затрагивают современные фольклорные записи. Однако при этом редко рассматриваются более ранние апокрифические источники, латинские и греческие толкования, раввинистические талмудические тексты и прочие свидетельства древних трансмиссий библейских сюжетов и мотивов, которые были созданы до средневекового периода, но появились после канонизации библейского текста.

В целом книга оставляет впечатление единого сборника, поскольку авторы и редактор постоянно подчеркивают переклички между еврейскими и христианскими, а также исламскими сюжетами, которые оказываются универсальными для всех исследуемых традиций. Ключевыми объединяющими фигурами во многих из них являются мудрый царь Соломон и справедливый пророк Илия. Особую роль исследователи уделяют бродячим сюжетам и мотивам, таким, например, как святые, которые неузнанными странствуют по земле, — это тоже универсальный мотив для множества народных традиций.

Сборник снабжен крайне полезными указателями. Он содержит очень подробный общий тематический и именной индекс,

а также указатель цитат из всех классических текстов Священного Писания, включая Танах, Новый Завет, Коран и апокрифы. Помимо этого, в книге приводится список фольклорных мотивов и сюжетов из указателя Аарне-Томпсона, которые рассматривались во всех разделах.

Таким образом, несмотря на то что изначально авторы взялись за довольно странную задачу, напоминавшую желание поговорить везде и обо всем, при постоянном смещении смыслов и определений, отсутствии общих представлений о народной Библии, о Библии как едином тексте, о фольклоре и его характеристиках, сборник вышел интересный и многообещающий. Это новое развитие компаративистики и теории миграций тех или иных сюжетов, когда круг привлекаемых для сравнения традиций действительно максимально широк и изначально универсальные сюжеты приобретают неожиданные параллели и пересечения в исторически очень разных или, наоборот, родственных культурах. Такие пересечения позволяют лучше понять механизмы развития фольклорных мотивов, а также помогают дальше исследовать переходы фольклорных текстов из письменной среды в устную и обратно.

Информация об авторе

Мария М. Каспина, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., 6; *kaspina@mail.ru*

Information about the author

Maria M. Kaspina, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; *kaspina@mail.ru*

УДК 82:39(049.32

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-175-177

Рецензия на книгу:
Гримм Я. Германская мифология:
В 3 т. / Пер. Д.С. Колчигина;
Под ред. Ф.Б. Успенского. М.: ЯСК, 2018

Михаил Ю. Реутин

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ, Москва, Россия, mreutin@mail.ru*

Для цитирования: Реутин М.Ю. [Рец.]: Гримм Я. Германская мифология: в 3 т. / Пер. Д.С. Колчигина, под ред. Ф.Б. Успенского. М.: ЯСК, 2018 // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 4. С. 175–177. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-175-177

Book review:
Grimm, J. (2018), *Germanskaia mifologiiia*
[Trans. from: Grimm, J. (1875–1878),
Deutsche mythologie, F. Dümmler, Berlin, Germany],
3 vols., IaSK, Moscow, Russia

Mikhail Yu. Reutin

*Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia, mreutin@mail.ru*

For citation: Reutin, M.Yu. (2019), [Book review]: “Grimm, J. (2018), *Germanskaia mifologiiia* [Trans. from: Grimm, J. (1875–1878), *Deutsche mythologie*, F. Dümmler, Berlin, Germany], 3 vols., IaSK, Moscow, Russia”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 175–177. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-175-177

В 2018 г. в русском переводе вышло знаменитое сочинение Якоба Гримма «Германская мифология». Посредством двух введений: С.А. Ромашко и Д.С. Колчигина, постраничных примечаний переводчика, а также включенного в 3-й том справочного

© Реутин М.Ю., 2019

аппарата (Списка использованных источников и заключительных Комментариев), составленного Д.С. Колчигиным, означено место, занимаемое сочинением Я. Гримма в истории становления фольклористики и германистики, а само это произведение, написанное в 1835 г., введено в контекст современной науки. Значение предпринятой Д.С. Колчигиным публикации переоценить едва ли возможно, ведь, как наглядно демонстрирует знаменитая «История гротескно-комического» К.Ф. Флёгеля – Фр.В. Эбелинга – М. Бауэра (1788–1914), образы «Германской мифологии» и описанная в ней ритуалистика просуществовали в пределах «низовой» культуры, в том числе в праздниках карнавального типа, пусть и пережив радикальную трансформацию, вплоть до начала XX в. Из «низовой» культуры простонародных праздничных рекреаций они поднимались в сферу «высокой» культуры и литературы, во многом определяя ее.

Среди знатоков и ценителей «Германской мифологии» Я. Гримма мы встречаем нашего известного соотечественника Н.Н. Евреинова, автора исследования «Первобытная драма германцев» (1922)¹. Будучи режиссером, историком театра и театральным теоретиком, Н.Н. Евреинов показал, что в «Германской мифологии» содержится огромный потенциал, который может быть использован русским модерном начала XX в. с его стиливыми поисками и активным формотворчеством. Во многом основываясь на сочинении Я. Гримма, идеи Н.Н. Евреинова развивались, в известном смысле, параллельно идеям новатора сцены Б. Брехта, разве что в большей мере были воспитаны гриммовской архаикой...

Том I «Германской мифологии» содержит подробное описание как древнегерманского пантеона богов (Вотан, Донар, Цию, Фро), так и героев низшей мифологии (вихты, эльфы, вещие жены), а также описание коллективных форм их почитания (жертвоприношения и пр.). Том II сосредоточен на календарной и семейной обрядности (день/ночь, лето/зима, болезни, смерть, колдовство, травы и камни), а также на ее экспликациях в фольклоре (поэзия, олицетворения). Наконец, том III включает в себя два приложения: англосаксонские родословные и выдержки из средневековых текстов, фиксирующих те или иные верования, распространенные в эпоху Средневековья и раннего Нового времени.

В заключение мы хотели бы еще раз подчеркнуть исключительную важность публикации «Германской мифологии» Я. Гримма. Эта публикация, несомненно, будет способствовать интенсивному

¹ *Евреинов Н.Н.* Первобытная драма германцев: Из праистории театра германо-скандинавских народов. Пб.: Полярная звезда, 1922.

развитию российской фольклористики и германистики, а также, через приобщение к общим источникам, интеграции отечественной науки в науку мировую.

Информация об авторе

Михаил Ю. Реутин, доктор философских наук, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; *mreutin@mail.ru*

Information about the author

Mikhail Yu. Reutin, Dr. of Sci. (Philosophy), Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadskogo Av., Moscow, Russia, 119571; *mreutin@mail.ru*

УДК 82:39(049.32

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-178-184

Рецензия на книгу:
*Вайман Д.И. Календарные праздники
и обряды немцев Урала
в конце XIX – начале XXI в.
СПб.: Маматов, 2017*

Дарья Г. Чубукова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия; fiery_fiend7@mail.ru*

Для цитирования: Чубукова Д.Г. [Рец.]: Вайман Д.И. Календарные праздники и обряды немцев Урала в конце XIX – начале XXI в. СПб.: Маматов, 2017 // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 4. С. 178–184. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-178-184

Book review:
*Weiman, D.I. (2017), Calendar holidays
and rituals of Germans in the Urals at the end
of the 19th – beginning of the 21st century, Mamatov,
Saint-Petersburg, Russia*

Daria G. Chubukova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia; fiery_fiend7@mail.ru*

For citation: Chubukova, D.G. (2019), [Book review]: “Weiman, D.I. (2007), Calendar holidays and rituals of Germans in the Urals at the end of the 19th – beginning of the 21st century, Mamatov, Saint-Petersburg, Russia”, Folklore: Structure, Typology, Semiotics, vol. 2, no 4, pp. 178–184. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-178-184

В 2017 г. в Санкт-Петербурге в издательстве «Маматов» вышла книга молодого уральского ученого, старшего научного сотрудника сектора этнологических исследований Отдела истории, архео-

логии и этнографии Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук Дмитрия Игоревича Ваймана «Календарные праздники и обряды немцев Урала в конце XIX – начале XXI в.».

В своей работе Д.И. Вайман отмечает всплеск интереса в постсоветский период к истории и культуре российских немцев, однако, пишет автор, календарные праздники и обряды немцев России исследованы «крайне неравномерно, как географически, так и тематически» (с. 23). Значительная часть исследований по календарной обрядности сибирских немцев принадлежит С.А. Рублевской и Т.Б. Смирновой (см., например, [Рублевская, Смирнова 1998, Рублевская 2000] и другие работы этих авторов).

Кроме того, в связи с этой тематикой следует упомянуть книги Е.М. Шишкиной-Фишер [Шишкина-Фишер 2000] и И.Б. Томана [Томан 1997], сборник Е.М. Ериной и В.Е. Сальковой [Ерина, Салькова 2001] и работу С.Р. Курмановой [Курманова 2010], где также рассматриваются некоторые аспекты календарной обрядности немцев. Среди работ, посвященных непосредственно народному календарю немцев Урала, стоит отметить статьи Е.Ю. Нуждиной [Герасименко, Нуждина 2000], Л.С. Паниной [Панина 1998] и С.Ю. Пантелиной [Пантелина 2009]. Тем не менее Д.И. Вайман пишет, что до его работы не было «ни одной обобщающей по указанной тематике»: и автором впервые «предпринята попытка дать целостное, системное представление о календарной обрядности немецкого населения Урала с учётом особенностей формирования этнотерриториальной общности, её конфессиональной специфики и локальных вариантов» (с. 27).

По сути, данная монография – это доработанная диссертация (автор полностью сохраняет структуру, заменяя лишь термин «диссертация» на «монография») на соискание ученой степени кандидата исторических наук, которую Д.И. Вайман защитил в 2015 г. под руководством доктора исторических наук, члена-корреспондента РАН Александра Васильевича Черных. Книга богато иллюстрирована, отпечатана на бумаге высокого качества, издана небольшим тиражом в пятьсот экземпляров, что, впрочем, уже стало нормой для современной российской науки. При этом следует отметить, что, по большому счету, книга и не предназначена для широкого круга читателей. Это сугубо академическое издание, которое должно быть интересно прежде всего специалистам-этнографам, а также представителям немецко-российской диаспоры, что подчеркнуто аннотацией на немецком языке.

Книга включает введение, четыре главы и заключение, а также научно-справочный аппарат и приложение (фольклорные тексты, исполнение которых приурочено к календарным праздникам и

обрядам). Введение книги написано в классическом диссертационном стиле с соответствующими разделами: объектом и предметом исследования, территориальными и хронологическими рамками, историографией и источниковой базой, актуальностью и методологией. Первые страницы введения посвящены краткому, но содержательному обзору формирования немецкой диаспоры на Урале. Причем, как будет видно дальше, сама история появления немцев в этом регионе обусловила многие особенности их календарных праздников и обрядов. Сыграл свою роль и фактор второй колонизации (преимущественно из различных областей современной Украины), и разделение на три основные конфессиональные группы (католиков, лютеран и меннонитов).

В качестве цели своей работы автор указывает реконструкцию комплекса календарных праздников и обрядов немецкого населения Урала, выявление и анализ содержания и внутренней структуры праздничного календаря в системе традиционной культуры. Для достижения этой цели Д.И. Вайман ставит перед собой четыре задачи, которым соответствуют четыре главы монографии.

Первая глава книги посвящена структуре, специфике и терминологии народного календаря. В том числе рассматриваются вопросы соотношения церковного календаря и народных традиций, праздников и будней, календаря и природных явлений, а также дни святых, именины и дни рождения.

Автор отмечает большую концентрацию календарных праздников и обрядов в зимний и весенне-летний период, в отличие от собственно летнего и особенно осеннего, на которые выпадает незначительное число праздничных дат и обычаев. Д.И. Вайман связывает это с тем фактом, что зимний и весенний период имеют ключевое значение для европейской земледельческой культуры.

Вторая глава книги посвящена подробному рассмотрению весенне-летнего народного календаря немцев Урала. Автор фокусируется на изучении циклов праздников и обрядов, связанных с Пасхой и Пятидесятницей, поминальной обрядности весенне-летнего периода, а также на обрядах, связанных с вызыванием дождя. Д.И. Вайман указывает на продуцирующую семантику весенне-летнего периода календаря, направленную в том числе на стимулирование брачной активности. При этом автор отмечает заметное отличие календарной обрядности немцев Урала от обрядности немцев метрополии, конечно, при сохранении общенемецкой основы.

В третьей главе автор рассматривает праздники и обряды зимнего периода, в том числе рождественского цикла и Нового года. Отдельное внимание Д.И. Вайман уделяет рождественским и новогодним поздравительным обходам. Автор отмечает особую роль

ряженья в обрядности зимнего периода, связывая его с идеей переходного момента времени (зимнее солнцестояние), имеющего сакральный смысл. Кроме того, он указывает, так же, как и в случае с праздниками весенне-летнего периода, на важную роль обрядов продуцирующего значения.

Необходимо подчеркнуть, что на протяжении всех трех глав читателя не покидает ощущение отсутствия исторической динамики в календарных праздниках и обрядах немцев Урала. Перед ним предстает застывшая картина преимущественно середины XX века – времени детства и юности, судя по всему, большей части респондентов автора. Преодолеть это впечатление призвана четвертая глава, которая так и называется: «Календарная обрядность немцев Урала в исторической динамике». В ней Д.И. Вайман рассматривает такой важный фактор формирования специфики народного календаря, как межэтническое взаимодействие. Автор приходит к выводу, что межэтнические контакты не привели к существенным трансформациям комплекса народного календаря немцев Урала, хотя и отмечены некоторые заимствования отдельных элементов обрядности у русского окружения отдельных элементов обрядности прежде всего в комплексе поминальных ритуалов.

Вывод о том, что вниманию читателя предлагаются календарные праздники и обряды по состоянию на середину XX в., во многом подтверждается самим автором. Рассматривая трансформацию календарной обрядности в середине – второй половине XX в., Д.И. Вайман отмечает характерные для этого времени активные процессы ассимиляции, миграции, урбанизации, что приводит к частичному разрушению традиционной культуры немцев Урала, усилению иноэтнических заимствований, а также к возникновению нововведений, связанных с формированием советских гражданских праздников. Тем не менее, по мнению автора, сохранение сельского характера расселения, а также компактность проживания и устойчивость принесенных переселенцами этнокультурных традиций позволили в целом сохранить традиционную культуру немецкого населения Урала на протяжении XX в.

Современное развитие календарной обрядности немцев Урала, как указывает автор, протекает в русле характерных в наши дни для народов России разнонаправленных процессов разрушения комплексов традиционной культуры и актуализации этнокультурного наследия. Большая часть традиционных обрядовых практик выходит из активного употребления или переходит из общественной сферы в семейную. Одновременно происходит активизация церковной жизни, что приводит к восстановлению комплекса праздничного календаря, актуализации соответствующей терми-

нологии и появлению инноваций за счет воспроизведения канонических, а не народных вариантов обрядности.

Следует отметить, что книгу Д.И. Ваймана отличает некоторый схематизм, вследствие которого изложение материала лишено живости (это связано, как уже отмечалось выше, с тем, что автор просто переработал свою кандидатскую диссертацию и сохранил ее структуру), слишком сухо. Иногда встречаются банальности, вроде того что, как и у остальных немцев, у немцев Урала известны четыре сезона года. Автор стремится показать весь комплекс календарных праздников и обрядов немцев Урала, хотя, как он и сам не раз указывает, будучи христианами, они в общих чертах повторяют и структуру календаря, и основные праздники, и ритуалы христианства. Возможно, вместо того чтобы подробно описывать, как немцы Урала красят на Пасху яйца и другие общие места, автору следовало бы сконцентрировать свое внимание именно на отличиях, на том, что выделяет немцев Урала среди соседних народов, и особенно, других групп российских немцев, а также немцев метрополии. Д.И. Вайман обозначает эти различия, но только описательно, не вдаваясь в подробности их генезиса. Между тем рассмотрение вопроса, как именно происходило возникновение различий в народных традициях немцев Урала, могло бы быть интересным не только для изучения этой конкретной этнорегиональной группы, но и в целом для исследования российских немцев.

Несмотря на эти незначительные недочеты, представленная работа, безусловно, внесла значимый вклад в изучение сообщества российских немцев и в этнографию народов России в целом, пополнив их подробным описанием календарных праздников и обрядов немцев Урала. Книга Д.И. Ваймана станет достойным украшением библиотеки как специалистов-этнографов и фольклористов, так и всех, кто интересуется краеведением региона.

Литература

- Герасименко, Нуждина 2000 – *Герасименко Т.И., Нуждина Е.Ю.* Немцы-меннониты Оренбургской области: культурный след в истории и географии. Оренбург: Агентство «ПРЕССА», 2000. 75 с.
- Ерина, Салькова 2001 – *Обычаи поволжских немцев / Сост. Е.М. Ерина, В.Е. Салькова.* М.: Готика, 2001. 104 с.
- Курманова 2010 – *Курманова С.Р.* Пища немцев Западной Сибири во второй половине XX – начале XXI века: дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2010. 223 с.

- Панина 1998 – *Панина Л.С.* К проблеме изучения некоторых обрядов российских немцев (Праздник встречи весны) // Немцы Оренбуржья: прошлое, настоящее, будущее: сборник статей [по итогам научно-практической конференции], Оренбург, 1997 г. / Сост. В.В. Амелин. М.: Общественная академия наук российских немцев, 1998. С. 124–130.
- Пантелина 2009 – *Пантелина С.Ю.* Обрядовые праздники оренбургских немцев // Немцы России на рубеже веков: история, современное положение, перспективы: материалы Междунар. науч.-практ. конф. / под общ. ред. В.В. Амелина. Оренбург: Издат. центр ОГАУ, 2000. С. 314–319.
- Рублевская, Смирнова 1998 – *Рублевская С.А., Смирнова Т.Б.* Традиционная обрядность немцев Сибири. Омск: Изд-во ОмГПУ, 1998. 154 с.
- Рублевская 2000 – *Рублевская С.А.* Календарная обрядность немцев Западной Сибири конца XIX – XX в. М.: Готика, 1999. 136 с.
- Томан 1997 – *Томан И.Б.* Венок праздников: традиции немецких крестьян в России. М.: Готика, 1997. 48 с.
- Шишкина-Фишер 2000 – *Шишкина-Фишер Е.М.* Немецкие народные календарные обряды, обычаи, танцы и песни. М.: АОО «Международный союз немецкой культуры»; Готика, 2000. 328 с.

References

- Erina, E.M., Sal'kova, V.E. (2001), *Obychai povolzhskikh nemtsev* [Traditions of Germans in the Volga Germans], Gotika, Moscow, Russia.
- Gerasimenko, T.I. and Nuzhdina, E.Yu. (2000), *Nemtsy-mennonity Orenburgskoi oblasti: kul'turnyi sled v istorii i geografii* [Mennonite Germans in Orenburg region: the cultural trail in history and geography], Agentstvo «PRESSA», Orenburg, Russia.
- Kurmanova, S.R. (2010), “Food of Germans in West Siberia in the second half of the 20th – early 21st century”, Ph.D. Thesis, History, In-t arkheologii i etnografii RAN, Omsk, Russia.
- Panina, L.S. (1998), “On the issue of studying some rituals of Russian Germans (the Festival of welcoming the Spring”, in Amelin, V.V. (comp.), *Nemtsy Orenburzh'ya: proshloe, nastoyashchee, budushchee: sbornik statei [po itogam nauchno-prakticheskoi konferentsii]*, Orenburg, 1997 g. [Germans in Orenburg region. The past, the present, the future. Proceedings of the conference, Orenburg, 1997], Obshchestvennaya akademiya nauk rossiiskikh nemtsev, Moscow, Russia, pp. 124–130.
- Pantelina, S.Yu. (1998), “Ritual practices of Germans in Orenburg”, in Amelin, V.V. (comp.), *Nemtsy Rossii na rubezhe vekov: istoriya, sovremennoe polozhenie, perspektivy: materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Russian Germans at the turn of the century. History, current

- situation, perspectives. Proceedings of the international conference], Orenburg, Russia, pp. 314–319.
- Rublevskaya, S.A., Smirnova, T.B. (1998), *Traditsionnaya obryadnost' nemtsev Sibiri* [Traditional rituals of Germans in Siberia], OmGPU Publish, Omsk, Russia.
- Rublevskaya, S.A. (2000), *Kalendarnaya obryadnost' nemtsev Zapadnoi Sibiri kontsa XIX – XX v.* [Calendar rituals of Germans in West Siberia in the end of the 19th – 20th century], Gotika, Moscow, Russia.
- Shishkina-Fisher, E.M. (2000), *Nemetskie narodnye kalendarnye obryady, obychai, tantsy i pesni* [German folk calendar rituals, traditions, dances and songs], Gotika, Moscow, Russia.
- Toman, I.B. (1997), *Venok prazdnikov: traditsii nemetskikh krest'yan v Rossii* [Wreath of festivals. Traditions of German peasants in Russia], Gotika, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Дарья Г. Чубукова, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; fiery_fiend7@mail.ru

Information about the author

Daria G. Chubukova, MA student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; fiery_fiend7@mail.ru

УДК 81:39(438)

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-185-198

Ежи Бартминьский
и польская этнолингвистика

Алексей В. Юдин

*Гентский университет, Гент, Бельгия,
Oleksiy.Yudin@UGent.be*

Для цитирования: Юдин А.В. Ежи Бартминьский и польская этнолингвистика // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 4. С. 185–198. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-185-198

Jerzy Bartmiński
and Polish ethnolinguistics

Aleksey V. Yudin,

*Ghent University, Gent, Belgium,
Oleksiy.Yudin@UGent.be*

For citation: Yudin, A.V. (2019), “Jerzy Bartmiński and Polish ethnolinguistics”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 185–198. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-185-198

В уходящем году профессор университета им. Марии Кюри-Склодовской в Люблине (УМКС) Ежи Бартминьский отпраздновал свой восьмидесятилетний юбилей. На этот год пришлось также шестидесятилетие его научной деятельности. Эта двойная дата дает прекрасный повод вспомнить о том, что сделал в науке юбиляр, ученый, пользующийся огромным уважением и любовью своих коллег как в Польше, так и во многих других странах, где ведутся исследования по славянской этнолингвистике.

Ежи Бартминьский – полонист с мировым именем, один из важнейших современных специалистов в области польской этно-

лингвистики, фольклористики, диалектологии, теории текста (текстологии), семантики, стилистики и лингводидактики, основатель люблинской этнолингвистической школы, автор проектов и соредактор двух монументальных продолжающихся изданий: «Словаря народных стереотипов и символов» и «Аксиологического лексикона славян и их соседей». В 1961 г. он окончил УМКС, там же защитил докторскую (1971, научный руководитель проф. Леон Качмарек), а затем и диссертацию (1978) диссертацию. Говоря о влияниях, испытанных им в первый период научной работы, Бартминьский называет таких известных польских ученых, как Мария Рената Маенова и Чеслав Хернас, а также российского лингвиста Ю.Д. Апресяна. Повлияла на концепцию Бартминьского также модель «Смысл $\Leftrightarrow$ Текст» И.А. Мельчука и А.К. Жолковского. С рубежа 1980-х гг. завязываются тесные связи с этнолингвистом Н.И. Толстым и его школой.

В 1991 г. Ежи Бартминьский стал экстраординарным, а с 1997 г. – ординарным профессором УМКС по специальности «Польская филология». В 1990–1993 гг. он был проректором своего университета, а с 1992 по 2009 гг. заведовал кафедрой текстологии и грамматики современного польского языка Института польской филологии УМКС. После выхода на пенсию в 2009 г. Бартминьский стал руководителем лаборатории «Этнолингвистический архив» и продолжил руководство редакционной коллегией «Словаря стереотипов и символов», а также работал в Институте славистики Польской академии наук (Варшава). В 2008 г. Бартминьский был избран членом-корреспондентом (а в 2014 г. действительным членом) Польской академии знаний в Кракове. Он бессменный председатель Этнолингвистической комиссии при Международном комитете славистов, инициатор и лидер международного дискуссионного сообщества «Языково-культурная картина мира славян и их соседей на сопоставительном фоне» (EUROJOS), регулярно организующего международные конференции.

Наиболее известные ученики Ежи Бартминьского – профессора УМКС Ян Адамовский и Станислава Небжеговска-Бартминьска.

В списке публикаций Ежи Бартминьского более шестисот наименований, в том числе целый ряд книг, в частности: «О языке фольклора» (1973), «О стилистической деривации» (1977), «Фольклор – язык – поэтика» (1990), «Языковые основы картины мира» (2006; 2-е изд. 2007), «Стереотипы живут в языке. Этнолингвистические исследования» (2007), «Текстология» (соавтор Станислава Небжеговска-Бартминьска) (2009), «Польские ценности в европейской аксиосфере» (2014) и др.



Ежи Бартминьский

Труды Бартминьского переводились на иностранные языки: «Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике» (М., 2005, на русском языке); «Aspects of Cognitive Ethnolinguistics» (2009, переиздания 2010, 2012); «Jezik – slika – svet. Etnolingvističke studije» (2011, на сербском языке). Ежи Бартминьский был редактором или соредактором и соавтором многих коллективных трудов, посвященных проблемам дериватологии, семантики, стилистики, лексикографии, лингвистической аксиологии, фольклористики, связей языка и культуры и этнолингвистики в целом. Он автор концепции и соредактор (совместно со Станиславой Небжеговской) уже упомянутого этнолингвистического «Словаря народных стереотипов и символов» (т. 1, вып. 1, 1996; вып. 2, 1999; вып. 3, 4, 2012; т. 2, вып. 1, 2017). Уместно назвать здесь имена и других сотрудников словаря, без которых он не был бы создан в нынешнем виде: Изабела Бартминьска, Ивона Белиньска-Гарджел, Агата Беляк, Малгожата Бжозовска, Гражина Бончковска, Беата Живицка, Гжегож Жук, Моника Жук, Анна Качан, Мария Кожёл, Эва Липска, Уршула Майер-Барановска, Беата Максимиук-Пацек, Эва Масловска, Йоланта Мачкевич, Анна Михалец, Донат Невядомский, Эва Пацлавска, Катажина Пророк, Анела Стшалковска, Анна Тырпа, Йоанна Шадура.

Под редакцией Ежи Бартминьского тридцать лет выходил люблинский ежегодник «Этнолингвистика» (т. 1–30, 1988–2018 гг.). Начиная с тома 31 (2019) его редактирование взяла на себя С. Небжеговска-Бартминьска.

Польская этнолингвистика, как она сформировалась в работах Ежи Бартминьского, его учеников и единомышленников – это широкое междисциплинарное направление, изучающее связи диалектного и национального языка, этнической культуры и мировоззрения людей, принадлежащих к определенному этносу. Ее важнейшей задачей является реконструкция традиционной, «наивной» картины мира и человека, зафиксированной языком, фольклором, обрядами, и с другой стороны – современной массовой идеологической картины мира, представленной различными дискурсивными практиками. Бартминьский, а вслед за ним и другие люблинские этнолингвисты, испытали в свое время влияние взглядов Н.И. Толстого и его Московской этнолингвистической школы. Среди общих черт московской и люблинской этнолингвистики бросается в глаза ориентация на исследование народной культуры и диалектного, неcodифицированного языка. Однако люблинские исследователи этим не ограничиваются и работают над сопоставительным словарем ценностей славян и их соседей, то есть занимаются также анализом фундаментальной аксиологии, представленной в национальных языках и лежащей в основе современных идеологий.

Своими корнями польская этнолингвистика уходит в 1960–1970-е гг., когда Ежи Бартминьский, как и многие другие лингвисты, работал в русле структуралистских и семиотических подходов к языкознанию. В центре его интересов находилось изучение языка и стиля польского фольклора. Он участвовал в исследованиях языка фольклора, проводившихся группой ученых во главе с М.Р. Майеновой на основе программы, сформулированной в общем виде в начале 1960-х гг. Р.О. Якобсоном. В результате этих исследований Бартминьским была выявлена специфика народного поэтического языка, признанного отдельным стилевым вариантом языка, отличающимся от повседневной, разговорной диалектной речи. На этой основе была сформулирована общая теория так называемой стилистической деривации. В качестве практического приложения выработанных теоретических принципов еще в начале 1970-х гг. Бартминьским был задуман словарь устойчивых оборотов (формул, клише) языка фольклора. В рамках выполнения этого проекта автором и его сотрудниками была проделана огромная работа: была составлена картотека корпуса опубликованных текстов польских народных песен, а позднее создана электронная версия этого архива. Одновременно шел сбор новых полевых материалов, велись научные дискуссии, в частности, о понятии формулы в фольклоре. В результате к 1980 г., когда был издан пробный выпуск словаря, получившего к этому времени название «Словарь

народных языковых стереотипов», концепция его претерпела существенные изменения. В частности, выяснилось, что полноценная интерпретация материала возможна только при условии выхода за рамки одного – пусть и очень интересного – песенного жанра и, более того, нередко за рамки фольклора как устного словесного народного творчества – в сферу народной культуры, бывшую до тех пор предметом изучения исключительно этнографии и антропологии. Единицами словарного описания стали уже не «слова (как в языковых словарях) и не соответствующие им реальные объекты (как в энциклопедиях), а семантические корреляты, стоящие между словами и объектами, иначе говоря – общественные представления предметов»¹. Таким образом, замысел эволюционировал в направлении этнолингвистического словаря, описывающего отношения между языком польского фольклора, народной культурой и наивной картиной мира носителей этих языка и культуры, а словарь получил идеографический характер. Его редакторы полагают, что изучаемые ими общественные представления предметов «доступны при посредстве данных, содержащихся в языке и в текстах, а также (что выходит за рамки принятых до сего дня образцов языкового словаря) посредством записей верований и описаний действий. Эти представления – соответствующие значению в определенном смысле этого термина – имеют стереотипический характер и обычно символичны. Вместе с лексикой, грамматикой и совокупностью прагматических правил они составляют языковую картину мира исследуемой культуры»².

Одним из ключевых концептов для будущего словаря стало вынесенное в его заглавие понятие стереотипа (см.: [Bartmiński 1985]), наследующее более узкому понятию формулы, от которого отталкивалась концепция первого варианта словаря. Под стереотипом в самом общем смысле понимается «представление о предмете, оформленное в определенной общественной рамке и определяющее, чем этот предмет является, как он выглядит, как действует, как трактуется человеком и т. п., при этом представление, закрепленное в языке, доступное через язык и относящееся к коллективному знанию о мире»³. Ранее Е. Бартминьский говорил о стереотипах как о «стабилизированных в культуре и языке характеристиках, соотносящихся с названиями предметов» [Bartmiński 1986, s. 20]. Еще одно из его определений гласит: стереотип – это «субъективно

¹ Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. 1 / Red. J. Bartmiński. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1996. S. 14.

² Ibid. S. 14.

³ Ibid. S. 9.

детерминированное представление предмета, в котором сосуществуют описательные и оценочные признаки и которое является результатом истолкования действительности в рамках социально выработанных познавательных моделей» [Бартминский 1995, с. 7]. Стереотип – совокупность черт, приписанная объекту и творящая его языково-культурный образ [Bartmiński, Panasiuk 1993, s. 364, 386–387], подробная библиография западных и польских исследований проблемы. Попросту говоря, стереотип – это то, что любой средний носитель языка, «разбуди его ночью», сообщит о данном явлении.

Языковые стереотипы в концепции Бартминьского – это сложные единицы, семантически или формально стабилизированные, которые закреплены и регулярно воспроизводятся в речевом узусе (конвенционализированы). Значение их зачастую несводимо к сумме значений составляющих (фразеологизмы, идиомы). Но в понятие стереотипа Е. Бартминьский включал и так называемую топику – относительно устойчивые сочетания типа *собака лает, пушистая кошка, идет дождь*. Это первая ступень процесса стабилизации выражения. Следующим шагом является формула, сохраняющая общепонятный, но неупотребительный архаизм, например *добрый конь*. Последней стадией оказываются идиомы, включающие десемантизированные устаревшие слова, простым носителям языка уже непонятные (типа *бить баклуши* и [ба] *лясы точить*). Такое понимание стереотипа, конечно, расходится с общепринятым, и прежде всего даже не содержательно (термин этот на редкость многозначен и используется целым рядом наук), а отсутствием обычно приписываемых этому слову негативных коннотаций (ср. призывы «освободиться от стереотипов», негативную оценку «стереотипного мышления» и т. п.). Среди источников теории Бартминьского – концепция жесткой референции американского философа языка Хилари Патнэма [Putnam 1975], американская когнитивная лингвистика и психология [Лакофф 1988; Lakoff, Johnson 1980; Lakoff 1987; Langacker 1995; Kardela 1988; Nowakowska-Kempna 1993; Kalisz 1994], семантические исследования польско-австралийской лингвистики Анны Вежбицкой [Wierzbicka 1985]. В последнее десятилетие люблинские исследователи наряду с термином «стереотип» как синонимичный ему стали употреблять пришедший к ним через посредство российского языкознания термин «концепт». Одной из причин этого были широко распространенные отрицательные коннотации слова «стереотип», которых все же оказалось трудно избежать. Однако содержание польского «стереотипа» не полностью совпадает с тем, что в российской лингвистике называют концептом, так что к полному отождествлению этих терминов следует относиться с осторожностью.

С когнитивизмом и с концептуальным анализом Анны Вежибицкой этнолингвистику Бартминьского сближает внимание к *типичному* и *прототипическому* в языке и культуре, понимание того, что массовому сознанию, отраженному в языке, чужды лежащие в основе научной картины мира аристотелевские категории с жесткими границами, принадлежность к которым элемента определяется через набор необходимых и достаточных признаков. Один из фундаментальных тезисов когнитивной лингвистики (восходящий к теории прототипов Элеанор Рош [Rosch 1977; Rosch 1978], «принимающей существование так называемых натуральных, не аристотелевских [классических] категорий» [Kardela 1988, s. 36]), состоит в постулировании отсутствия жестких, четко очерченных границ как между логическими, так и языковыми (семантическими и грамматическими) категориями, включающими с точки зрения своей организации «прототипическое» ядро и целый ряд менее типичных форм (в этом смысле воробей или малиновка оказываются более типичными птицами, чем курица, и уж тем более пингвин или страус, являясь для познающего мир человека **прототипом** птицы). О континуальном характере лексики, морфологии и синтаксиса см., например: [Langacker 1995, s. 12, 31]; о «радиальных категориях» Дж. Лакоффа – [Kalisz 1994, s. 69; Nowakowska-Kempna 1993, s. 163] и собственно [Lakoff 1987]. Именно типичное и прототипическое в народной культуре как основу ее картины мира и был призван в первую очередь описать «Словарь народных стереотипов и символов», концепция которого разрабатывалась в смысловом поле идей названных выше авторов.

В качестве инструмента описания типичного и прототипического в языке и культуре Е. Бартминьским был разработан новый тип словарной дефиниции, которая получила название когнитивной. Ее обоснованию редактор словаря посвятил работы [Bartmiński 1984; Bartmiński 1988]. Когнитивной он назвал дефиницию некоторого явления с точки зрения рядового, простого носителя языка, моделирующую устойчивый смысл, ассоциирующийся с данным явлением в низших культурных сферах, массовом народном сознании, и закреплённую в языковом стереотипе этого явления. Границы такой дефиниции открыты, расплывчаты, а описываемые в ней явления могут принадлежать к своей категории *в большей или меньшей степени* (градационная принадлежность) [Anusiewicz 1995, s. 106–107]. Дефиниция такого типа воспроизводит зафиксированные языком способы «наивного» познания человеком окружающего мира.

Чтобы пояснить сказанное, приведем языково-культурную дефиницию кошки, еще четверть века назад составленную в соответствии с концепцией Ежи Бартминьского покойным польским

лингвистом Янушем Анушевичем: «Домашнее животное небольших размеров с острыми искривленными цепкими когтями, хорошим зрением, округлой головой правильной формы, ловким гибким телом, покрытым мягкой пушистой шерстью; ласковое и игривое, а потому содержащееся человеком для забавы, как равно и для ловли мышей и крыс; не выносящее собак; мурлыкающее и мяукающее; любящее молоко; охотящееся в одиночку;двигающееся тихо и бесшумно. Ей приписывают такие черты, как быстрота, ум, хитрость, осторожность, предусмотрительность, ловкость, а также неуступчивость, независимость и самостоятельность. Благодаря своей привлекательности и кротости, а также приятности на ощупь в связи с мягкой пушистой шерстью и полезности, пользуется симпатией человека и радуется его благосклонности» [Anusiewicz 1995, s. 139]. Нетрудно заметить, насколько такая дефиниция отличается от привычных нам как лексикографических, так и энциклопедических определений. А основывается она на совокупности устойчивых суждений типа «кошка ловит мышей», «кошка ластится» и т. п., которые, рассмотренные с формальной стороны, и являются одним из видов языковых стереотипов (а также – в другом плане реальности – стереотипов ментальных, что, впрочем, в концепции Е. Бартминьского, в отличие от точки зрения московских этнолингвистов – см.: [Толстая 1993, с. 49–50] – особо не разделяется: ментальный план по сути отождествляется с семантикой).

Структура словаря воспроизводит народно-христианские представления о порядке творения мира. Были запланированы следующие тематические разделы (не обязательно совпадающие с отдельными томами): I. Космос. II. Растения. III. Животные. IV. Человек. V. Общество. VI. Религия. Демонология. VII. Время. Пространство. Меры. Цвета. В словаре принята трехступенчатая иерархия статей: статьи первого уровня описывают целые семантические поля. В первом томе это статьи: **Небо и небесные светила. Огонь. Камни**. Они могут достигать по объему сотен страниц. Статьи второго уровня подчинены им и их детализируют: **Небо. Солнце. Луна. Звезды. Созвездия. Млечный путь. Заря. Огонь. Пламя. Искра. Дым. Жар. Угли. Пепел. Пожар. Камень. Песок. Каменный уголь. Драгоценные камни**. Наконец, статьи третьего уровня невелики и носят часто служебный характер. Каждая статья (кроме некоторых служебных) состоит из двух больших разделов: экспликации и документации. Первая часть содержит собственно дефиницию, описание признаков объясняемого явления, зафиксированных в народной культуре и разбитых по стандартным рубрикам («фасетам», пользуясь принятым авторами словаря термином А. Вежбицкой). Рубрик этих может быть свыше

20: само **титульное слово** и его **дериваты** (словообразовательные производные), **синонимы**, **когипонимы** (понятия, соподчиненные с ним более общему); **гипероним** (более общее понятие: для *розмарина* – *трава*, для *лошади* – *животное*, для *любить* – *чувствовать* и т. д.); **гипоним** (подчиненное понятие: для *лошади* – *жеребец*, *кобыла*); **коллекция** (с какими другими предметами предмет статьи встречается в одном месте и в одно время на основании исполнения какой-то общей функции); **оппозиции**, т. е. «антонимы» на «сверхлексическом» уровне (*солнце* : *месяц* ; *звезды*); **происхождение** (из чего происходит предмет и что происходит из него); **внешний вид**; **свойства**, не связанные с внешним видом; **составные части**; **количество**; **действия**, **процессы**, **состояния**; **деятельность**; **переживания** предмета; его **причина**; **следствие**; предмет как **объект** каких-то действий; как **адресат** или **адресант** высказывания; его практическое **использование**; **локализация**; **временной аспект**; **предзнаменования**; культурные **эквиваленты**; **символика**.

Наряду с несомненными достоинствами такого рода дефиниции следует признать ее чрезвычайную трудоемкость. После трех с лишним десятилетий кропотливого труда люблинской группе удалось издать четыре выпуска первого тома (*Космос*) и первый выпуск второго тома, посвященного растениям в народной культуре. До окончания проекта, таким образом, еще очень далеко. Методика «Словаря народных стереотипов и символов» ясна и воспроизводима на различном языковом материале при условии достаточно большого объема корпуса материала, и в этом ее сила. Но одновременно она требует слаженной многолетней работы стабильной научной группы, что очень затруднено современными условиями финансирования университетской науки, особенно на Западе, и это, конечно, замедляет ее распространение.

Когнитивная дефиниция использовалась Ежи Бартминьским, его коллегами и последователями при разработке еще одного проекта – «Польского аксиологического словаря». В течение более чем двух десятилетий был издан ряд подготовительных материалов для этого словаря, в частности, его подробный проспект со списком статей (составленным на основании опроса ведущих деятелей польской науки и культуры, а также полевых исследований), опубликованы сборники «Названия ценностей. Лексикосемантические исследования» (1993), «Язык в кругу ценностей» (2003) и др., а также целый ряд статей Бартминьского и его учеников, описывающих ценности в польском языке и культуре. В 1990–2000-е гг. концепция словаря постепенно претерпела изменения. Замысел эволюционировал в сторону сопоставительного словаря названий ценностей различных европейских народов. Вокруг люблинского центра постепенно сформировался широкий

международный круг коллег, прежде всего лингвистов из славянских стран, а также западных славистов, готовых принять общую методику описания концептов для подготовки сопоставительного словаря. Эти исследователи объединились в упомянутую выше неформальную исследовательскую группу EUROJOS, координируемую из Люблина. В центре ее интересов находится анализ семантики наименований ценностей, в частности, исследование аксиологических понятий. Исследовательская программа основывается на тезисе, что человек познает мир в определенной перспективе, которая в значительной мере определена его языковым и культурным сообществом, а реконструкция языковой картины мира ведет к познанию человека как субъекта, воспринимающего, концептуализирующего и говорящего.

Группа EUROJOS существует с 2001 г., была возобновлена в 2008, а с 2009 г. она получила официальный статус при Институте славистики Польской академии наук и включена в программу его исследований. Ряд членов группы входит и в Этнолингвистическую комиссию Международного съезда славистов, также возглавляемую Ежи Бартминьским. Это дает им возможность регулярных встреч на конференциях и обсуждения работы над общим проектом. Таковым стал сопоставительный «Аксиологический лексикон славян и их соседей», понимаемый как «проба параллельного описания мира славянских ценностей на более широком сопоставительном фоне» [Bartmiński 2016, s. 7]. В результате нескольких методологических конференций была принята разработанная Ежи Бартминьским, Войцехом Хлебдой и Мачеем Абрамовичем модель словарного описания концептов [Bartmiński, Chlebda 2008; Abramowicz, Bartmiński, Chlebda 2009]. Она опирается на анализ словарных дефиниций, данных языковой системы, текстовые (дискурсивные) данные и результаты полевых исследований (анкетирования). В последние годы вышел ряд подготовительных выпусков словаря, посвященных анализу заранее определенного узкого списка концептов: 1. Дом (2015), 2. Европа (2018), 3. Работа (2016), 5. Честь (2017); издан также сокращенный английский перевод первого тома под редакцией Ежи Бартминьского: *The Axiological Lexicon of Slavs and their Neighbour: Vol. 1. The concept of HOME. Lublin, 2018.*

Мы видим, таким образом, что польская этнолингвистика, вобрав в себя за десятилетия самые разные методологические истоки и инспирации – от американских до российских – не только сохранила свою научную идентичность, осталась собой, но и стала методологическим и организующим центром, координирующим работу большой международной научной группы, издающим книгу за книгой. В настоящее время идет подготовка к проведению

в Люблине в июне 2020 г. Первого Международного этнолингвистического конгресса, который должен стать своего рода смотром сил мировой этнолингвистики. А движущей силой, мотором, лидером и душой польской этнолингвистики, и в особенности – центральной для нее люблинской этнолингвистической школы, был и остается профессор Ежи Бартминьский. Хотелось бы пожелать ему в год 80-летия еще многих лет активной творческой работы, окончательного воплощения давних замыслов и рождения новых научных идей.

Литература

- Бартминьский 1995 – *Бартминьский Е.* Этноцентризм стереотипа: результаты исследования немецких (Бохум) и польских (Люблин) студентов в 1993–1994 гг. // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. М.: Ин-т славяноведения РАН, 1995. С. 7–9.
- Лакофф 1988 – *Лакофф Дж.* Мышление в зеркале классификаторов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 23: Когнитивные аспекты языка. М.: Прогресс, 1988. С. 12–51.
- Толстая 1993 – *Толстая С.М.* Этнолингвистика в Люблине // Славяноведение. 1993. № 3. С. 47–59.
- Abramowicz, Bartmiński, Chlebda 2009 – *Abramowicz M., Bartmiński J., Chlebda W.* Językowo-kulturowy obraz świata Słowian na tle porównawczym. Założenia programu “A” (10 VI 2009 // Etnolingwistyka. 2009. № 21. S. 341–342.
- Anusiewicz 1995 – *Anusiewicz J.* Lingwistyka kulturowa: Zarys problematyki. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995. 180 s.
- Bartmiński 1984 – *Bartmiński J.* Definicja leksykograficzna a opis języka // Słownictwo w opisie języka / Red. K. Polański. Katowice: Uniwersytet Śląski, 1984. S. 9–19.
- Bartmiński 1985 – *Bartmiński J.* Stereotyp jako przedmiot lingwistyki // Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej / Red. M. Basaj, D. Rytel. T. 3. Wrocław: Ossolineum, 1985. S. 25–53.
- Bartmiński 1986 – *Bartmiński J.* Czym zajmuje się etnolingwistyka? // Akcent. 1986. № 4 (26). S. 16–22.
- Bartmiński 1988 – *Bartmiński J.* Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji // Konotacja / Red. J. Bartmiński. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1988. S. 169–183.
- Bartmiński 2016 – *Bartmiński J.* Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów – co zawiera, na jakich zasadach się opiera, dla kogo jest przeznaczony? // Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów. T. 3. Praca / Red. J. Bartmiński. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2016. S. 7–12.

- Bartmiński, Chlebda 2008 – *Bartmiński J., Chlebda W.* Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów? // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. 2008. № 20. S. 11–27.
- Bartmiński, Panasiuk 1993 – *Bartmiński J., Panasiuk J.* Stereotypy językowe // *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*. T. 2: Współczesny język polski / Red. J. Bartmiński. Wrocław, 1993. S. 363–387.
- Kalisz 1994 – *Kalisz R.* Teoretyczne podstawy językoznawstwa kognitywnego // *Podstawy gramatyki kognitywnej* / Red. H. Kardela. Warszawa, 1994. S. 65–76.
- Kardela 1988 – *Kardela H.* Tak zwana gramatyka kognitywna a problem stereotypu // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. 1988. № 1. S. 35–45.
- Lakoff 1987 – *Lakoff G.* *Women, Fire, and Dangerous Thing: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Lakoff, Johnson 1980 – *Lakoff G., Johnson M.* *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980. 242 p.
- Langacker 1995 – *Langacker R.* *Wykłady z gramatyki kognitywnej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1995. 171 s.
- Nowakowska-Kempna 1993 – *Nowakowska-Kempna I.* Definiowanie znaczenia wyrażań w kognitywizmie. Wybrane zagadnienia // *O definicjach i definiowaniu* / Red. J. Bartmiński, R. Tokarski. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1993. S. 161–180.
- Putnam 1975 – *Putnam H.* *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 211 p.
- Rosch 1977 – *Rosch E.* *Human Categorization* // *Studies in Cross-Cultural Psychology* / Red. H. Warren. Vol. 1. New York: Academic Press, 1977. P. 1–26.
- Rosch 1978 – *Rosch E.* *Principles of Categorization* // *Cognition and Categorization* / Red. E. Rosch, B. Lloyd. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1978. P. 27–48.
- Wierzbicka 1985 – *Wierzbicka A.* *Lexicography and conceptual analysis*. Ann Arbor: Karoma, 1985. 368 s.

References

- Abramowicz, M., Bartmiński, J. and Chlebda W. (2009), "Językowo-kulturowy obraz świata Słowian na tle porównawczym. Założenia programu 'A' (10 VI 2009)", *Etnolingwistyka*, vol. 21, s. 341–342.
- Anusiewicz, J. (1995), *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, Poland.
- Bartmiński, J. (1984), "Definicja leksykograficzna a opis języka", in Polański, K. (ed.), *Słownictwo w opisie języka*, Uniwersytet Śląski, Katowice, Poland, s. 9–19.

- Bartmiński, J. (1985), "Stereotyp jako przedmiot lingwistyki", in Basaj, M. and Rytel, D. (eds.), *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, vol. 3, Ossolineum, Wrocław, Poland, s. 25–53.
- Bartmiński, J. (1986), "Czym zajmuje się etnolingwistyka?", *Akcent*, vol. 4, no. 26, s. 16–22.
- Bartmiński, J. (1988), "Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji", in Bartmiński, J. (ed.), *Konotacja*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, Poland, s. 169–183.
- Bartmynskiy, E. (1995), "Ethnocentrism of the stereotype. Results of a study of German (Bochum) and Polish (Lublin) students in 1993–1994", *Rechevye i mental'nye stereotypy v sinhronii i diahronii*. [Speech and mental stereotypes in the synchrony and diachrony. Conference Abstract], Moscow, Russia, pp. 7–9.
- Bartmiński, J. (2016), "Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów – co zawiera, na jakich zasadach się opiera, dla kogo jest przeznaczony?", in Bartmiński, J. (ed.), *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, vol. 3. Praca, Wydawnictwo UMCS, Lublin, Poland, s. 7–12.
- Bartmiński, J. and Chlebda, W. (2008), "Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów?", *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*, vol. 20, s. 11–27.
- Bartmiński, J. and Panasiuk, J. (1993), "Stereotypy językowe", in Bartmiński, J. (ed.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, vol. 2. *Współczesny język polski*, Wrocław, Poland, s. 363–387.
- Kalisz, R. (1994), "Teoretyczne podstawy językoznawstwa kognitywnego", in Kardela, H. (ed.), *Podstawy gramatyki kognitywnej*, Warszawa, s. 65–76.
- Kardela, H. (1988), "Tak zwana gramatyka kognitywna a problem stereotypu", *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*, vol. 1, s. 35–45.
- Lakoff, G. (1987), *Women, Fire, and Dangerous Thing: What Categories Reveal about the Mind*, The University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Lakoff, G. (1988), "Classifiers as a reflection of mind: The experiential, imaginative, and ecological aspects, in *Novelties in foreign language studies*, issue 23: Cognitive aspects of language, Moscow, Progress, pp. 12–51.
- Lakoff, G. and Johnson, M. (1980), *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Langacker, R. (1995), *Wykłady z gramatyki kognitywnej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, Poland.
- Nowakowska-Kempna, I. (1993), "Definiowanie znaczenia wyrażeń w kognitywizmie. Wybrane zagadnienia", in Bartmiński, J. and Tokarski, R. (ed.), *O definicjach i definiowaniu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, Poland, s. 161–180.
- Putnam, H. (1975), *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

- Rosch, E. (1977), "Human Categorization", in Warren, H. (ed.), *Studies in Cross-Cultural Psychology*, vol. 1, Academic Press, New York, NY, pp. 1–26.
- Rosch, E. (1978), "Principles of Categorization", in Rosch, E. and Lloyd, B. (eds.), *Cognition and Categorization*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ, pp. 27–48.
- Tolstaya, S.M. (1993), "Ethnolinguistics in Lublin", *Slavianovedenie*, vol. 3, pp. 47–59.
- Wierzbicka, A. (1985), *Lexicography and conceptual analysis*, Karoma, Ann Arbor, MI.

Информация об авторе

Алексей В. Юдин, кандидат филологических наук, доцент, Гентский университет, Гент, Бельгия; 9000 Belgium, Gent, Blandijnberg, 2; Oleksiy.Yudin@UGent.be

Information about the author

Aleksey V. Yudin, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Ghent University, Gent, Belgium; bld. 2, Blandijnberg, Gent, Belgium, 9000; Oleksiy.Yudin@UGent.be

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 28.12.2019.
Формат 60×90¹/₁₆.
Уч.-изд. л. 13,1. Усл. печ. л. 12,5.
Тираж 500 экз. Заказ № 929

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