ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 3

№ 2

2020

Folklore: Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tel: +7 495 250 69 31

e-mail: journal_folklore@rggu.ru

© Folklore: Structure, Typology, Semiotics, 2020

Фольклор: структура, типология, семиотика

Научный журнал

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

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

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

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

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

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

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

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

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

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

© Фольклор: структура, типология, семиотика, 2020

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

Guest editor:

Irina Dushakova, PhD student at Griboedov Institute for International Law and Economy, senior lecturer at Higher School of Economics, Oxford Russia Fellow

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 Червanёва, 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)

Приглашенный редактор:
Ирина Душакова, аспирант ИМПЭ им. А.С. Грибоедова, старший преподаватель НИУ ВШЭ, Oxford Russia Fellow

Contents

Irina S. Dushakova, Sergei Yu. Neklyudov
Today we wouldn't fgree on the research field
with Grimm brothers: On flexible boundaries of Folklore Studies 10

Folklorists out of their element: The forum 15

Articles

Elena E. Levkievskaya
A folklorist in dialectologists' field:
How mapping method helps research mythology 49

Victoria A. Chervaneva
Folk text in dialogic mode:
On the status of the language of folklore 72

Elena F. Yugai
Oral stories about Aesopian language in the literary
and artistic community:
Folkloristic and anthropological approach 88

Dmitriy I. Antonov
The fall of the demons: variations of the motif
in medieval Russian booklore and iconography 110

Maria Faust
Does the Internet change past, present and future? –
Empirical survey measures for Germany and China 130

Reviews

Olunin I. Maxim
How did our bright world begin?
Book review: Kabakova, G. (ed.), Belova, O., Gura A.,
Kabakova, G. and Tolstaya, S. (comps.) (2019),
"Vostochnoslavyanskie etiologicheskie skazki i legendy:
Entsiklopedicheskii slovar" [East Slavic etiological tales
and legends: Encyclopedic dictionary], Neolit, Moscow, Russia 159

Anniversaries

Maria V. Yasinskaya
To the anniversary of Olga Vladislavovna Belova 166

Содержание

Душакова И.С., Неклюдов С.Ю.
Сегодня мы с братьями Гримм не договорились бы о предметном поле: к вопросу о подвижных границах фольклористики 10

Фольклорист на чужом поле: форум 15

Статьи

Левкиевская Е.Е.
Фольклорист на поле диалектолога: как метод картографирования помогает в исследовании мифологии 49

Червanёва В.А.
Фольклорный текст в режиме диалога: к вопросу о статусе языка фольклора 72

Югай Е.Ф.
Устные рассказы об эзоповом языке в литературно-художественной среде: фольклорно-антропологический подход 88

Антонов Д.И.
Падение демонов: вариации мотива в средневековой русской книжности и иконографии 110

Faust M.
Does the Internet Change Past, Present and Future? – Empirical Survey Measures for Germany and China [Меняет ли Интернет прошлое, настоящее и будущее? Эмпирические опросные измерения для Германии и Китая] 130

Рецензии

Олюнин М.И.
Отчего зачался у нас белый свет? [Рец.:] Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Г.И. Кабаковой; сост. О.В. Белова, А.В. Гура, Г.И. Кабакова, С.М. Толстая. М.: Неолит, 2019 159

Юбилеи

Ясинская М.В.
К юбилею Ольги Владиславовны Беловой 166

Сегодня мы с братьями Гримм не договорились бы о предметном поле: к вопросу о подвижных границах фольклористики

Если критические ситуации и драматические события, случающиеся в развитии практически любой области исследований, обычно изучаются историками науки лишь ретроспективно, то проблемы современного состояния той или иной дисциплины, ее методологии и предметного поля, как и ее взаимодействия со смежными областями, относятся к числу актуальных, требующих решения именно сегодня.

Одним из важнейших вопросов фольклористики XXI в. является осознание ею своих границ, а следовательно – самого предмета исследования. Эти границы вообще довольно подвижны, но в определенные периоды их расширение имеет стремительный характер, причем данный процесс может сильно обгонять его осмысление, когда пересмотр взглядов на впервые осваиваемые материалы и впервые используемые методы происходит задним числом, но с расчетом на их использование в будущем.

Так, если с «классическим» фольклором (представления о котором тоже, разумеется, исторически менялись) все более или менее привычно и понятно, то как быть с современными устными жанрами, с их характеристиками, не вписывающимися в модели традиционной филологической фольклористики, с новыми условиями бытования этих текстов? Что происходит в этой научной дисциплине сегодня? Как она реагирует на меняющиеся условия коммуникации, трансляции знаний? Достаточно ли у нее ресурсов для того, чтобы охватить взглядом мир современной культуры? Видит ли она теперь не только свое «поле», но и чужие «поля»?

Чтобы ответить на эти вопросы, мы решили обсудить, какие существуют способы переноса методологических ресурсов фольклористики на смежные дисциплины, как они используются на практике и, напротив, какое влияние на фольклористику оказывает расширение ее предметного поля и теоретического осмысления. В подготовке к этой методологической дискуссии мы опирались на несколько основных идей[1].

© Душакова И.С., Неклюдов С.Ю., 2020

[1] Подробнее см.: Круглый стол «Фольклорист на чужом поле», 29–30 мая 2019 г., ЦТСФ РГГУ [Электронный ресурс]. URL: http://ruthenia.ru/folklore/Conferences/2019_alien_field_programme_w_abstracts.pdf (дата обращения 01.12.2019).

1. С семиотической точки зрения фольклорная традиция есть передача по каналам устной коммуникации культурно и социально значимых сообщений, причем устные традиции демонстрируют высочайшую степень универсальности своих знаковых кодов и своей структурной организации (то же касается любых текстов народной культуры – обряда, танца, этикета, приемов кустарного ремесла, навыков строительной или хозяйственной деятельности, орнамента и т. д.). Их устойчивость обеспечивается единообразно действующими механизмами устной трансмиссии, которые позволяют сохранять и передавать сообщения в относительной неизменности на протяжении столетий (а в каких-то случаях тысячелетий) и – в силу своей «первичности» – могут считаться «базовыми» для культурной традиции вообще. Это дает основания распространить приемы изучения фольклора на некоторые другие предметы гуманитарного знания.

2. Во второй половине XX в. осуществляется синтез традиционно-фольклористических подходов с методологией интенсивно развивающихся смежных дисциплин – культурной антропологии, лингвистики, семиотики, информатики. Так возникает структурная фольклористика, в основе которой лежат представления о знаковой природе текста и его элементов (согласно концепции П.Г. Богатырева). С другой стороны, к концу XX в. предметное поле фольклористики чрезвычайно расширяется, соответственно, увеличивается и количество ее аналитических возможностей, причем первое почти неизбежно подразумевает второе. Вовлекая в орбиту своего рассмотрения новый материал, оказывающийся проницаемым для фольклористических методов (хотя бы отчасти), мы обогащаем и свой привычный инструментарий за счет некоторых исследовательских подходов, соприродных этому новому объекту и как бы автоматически получаемых вместе с ним.

3. Новым для фольклориста предметным полем является прежде всего городская антропология и спонтанные (вернакулярные) урбанистические тексты (постфольклор)[2], сетевые тексты, сетевая словесность и вообще Интернет как новая среда культурной коммуникации. В методологическом отношении опыт фольклористики демонстрирует возможность анализа пластичного материала, принципиально не закрепляемого в одном-единственном «культурном продукте». Кроме того, методы современной фольклористики обнаруживают свою продуктивность в изучении разных форм массовой культуры и литературы – как «массовой»,

[2] Современный городской фольклор / [Редкол.: А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов]. М.: РГГУ, 2003. 731 с. (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»)

так и «наивной». Наконец, фольклористический инструментарий может быть эффективным и при исследовании самих традиций книжной словесности, рассматриваемой в «технологическом» аспекте; именно здесь с особенной рельефностью проступают те формальные и содержательные элементы, которые следует причислять к универсалиям человеческой культуры.

В том же контексте актуальными оказываются такие объекты изучения, как *медиа* и *медиалор*[3]. Принимая во внимание, что при фольклорном анализе текстов исследователь неизбежно сталкивается с варьированием повторяющихся элементов (внутри одного текста, от текста к тексту, от исполнения к исполнению, от исполнителя к исполнителю, от традиции к традиции), можно предположить, что такая характеристика созвучна описанию современной цифровой среды, которая является модульной (модульность обеспечивает возможность изменить одну составляющую продукта, не меняя его в целом), изменчивой (все, что существует в цифровой среде, может постоянно изменяться, модифицироваться), транскодируемой (способной к тому, чтобы быть переведенной из одного кода в другой, из одного формата в другой и т. д.).

При таком подходе фольклористика оказывается дисциплинарной областью, которая накапливает уникальный исследовательский опыт, относящийся к осмыслению, с одной стороны, транслируемых сообщений, а с другой – методологических принципов работы с текстами и механизмами их передачи. Это позволяет предположить, что для исследований в смежных областях может оказаться продуктивным перенос теоретических ресурсов фольклористики, если ориентироваться, во-первых, на наличие «фольклорных элементов» в исследуемом материале и, во-вторых, на возможности использования самих принципов работы с текстами.

Показательной в этом отношении стала заключительная дискуссия круглого стола «Фольклорист на чужом поле» (май 2019 г.), на которой так и не удалось прийти к единому мнению о задачах, методах и предмете фольклористики. Сошлись на том, что, осваивая все новые области, данная дисциплина постепенно отдаляется от своего «родового» материала, определяемого набором неких базовых признаков. Однако происходит это столь плав-

[3] Newslore и medialore в современном мире: фольклоризация действительности: Тезисы докладов Международной научной конференции. Москва, РАНХиГС, 3–4 апреля 2015 г. / Сост. А.С. Архипова, М.И. Байдуж; ред. М.В. Ахметова. М.: Дело, 2015. 120 с.; Городские тексты и практики: Ньюслор: фольклорная интерпретация актуальных событий / Сост. А.С. Архипова, Д.А. Радченко. М.: Дело, 2017. 208 с.; и др.

но, что лишь спустя время исследователь обнаруживает себя погруженным в изучение уже совсем не фольклорных традиций, хотя методология и аналитический инструментарий остается прежним. В известной мере это создает риск размывания исходного предметного поля фольклористики.

Чтобы продолжить обсуждение, мы предложили коллегам ответить на четыре вопроса:

1. Где вы видите рубежи предметного поля фольклористики? Что обязательно надо/целесообразно считать фольклором, а что категорически к нему не относится? По каким принципам производится такого рода разграничение?
2. Какие фрагменты опыта исследования устных традиций особенно продуктивны при анализе нефольклорного материала?
3. С какими научными дисциплинами в наибольшей степени смыкается современная фольклористика? Какие «чужие» методы ей в наибольшей степени полезны?
4. Какие еще важные проблемы остались за пределами этой анкеты?

Читайте ответы ученых, представляющих разные направления фольклористики, в разделе «Форум».

В этом номере представлены статьи исследователей, практикующих обозначенные нами способы пересечения дисциплинарных границ. Открывает блок статья Елены Левкиевской, в которой идет речь об использовании специфических диалектологических методов в области славянской традиционной культуры. Как отмечает автор, «диалектологические методы оказались востребованы для изучения традиции еще полвека назад, когда стало понятно, что элементы народной культуры разных уровней (от мифологических и песенных сюжетов до обрядовых и магических действий) организованы и закреплены в географическом пространстве подобно языковым диалектам, образуя устойчивые ареалы, границы которых можно увидеть, если эти элементы картографировать». В статье Виктории Черванёвой, предлагающей разграничить «язык фольклора» и «язык фольклорной традиции», автор понимает «под первым вербальную сторону фольклорных текстов жанров традиционного фольклора (песен, былин, сказок и т. д.) – структурно упорядоченных, “отшлифованных” многократными повторениями в процессе передачи, с четко выраженной эстетической функцией, а под вторым – язык повседневной коммуникации носителей традиции, в рамках которой появляются и существуют тексты, эксплицирующие традиционное знание». Тема языка находит продолжение в статье Елены Югай, посвященной механизмам, формирующим образ эзопова языка в интервью с горожанами разных поколений. Как отмечает автор статьи, «любое

интервью соотносится с реальностью весьма условно, в рассказе от первого лица имеет место и конструирование образа себя, и концептуализация реальности, и моральный подтекст. Выделить эти вещи помогает фольклористический подход, основанный на поиске текстологических параллелей, выделении речевых жанров, формул и других клише». В статье Дмитрия Антонова использованы методы фольклористики для анализа иконографических сюжетов и мотивов. Автор останавливается на ключевых представлениях о происхождении бесов из русской средневековой книжности и их визуализации в иконах, фресках и миниатюрах. Закрывает блок статья Марии Фауст, посвященная если не методам фольклористики, то важной для данной дисциплины теме изменений в коммуникации, вызванных новыми технологиями. Исследуя новые характеристики интернет-опосредованной коммуникации, Мария вполне в русле традиций фольклористики обращает внимание и на ситуативные, и на индивидуальные вариации в подобной коммуникации.

Журнал «Фольклор: структура, типология, семиотика» предполагает в будущем возвращение к данной теме и приглашает читателей принять участие в ее обсуждении.

Ирина Душакова, Сергей Неклюдов

УДК 82-343
DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-15-48

Фольклорист на чужом поле

Форум

Аннотация. С семиотической точки зрения фольклорная традиция есть передача по каналам устной коммуникации культурно и социально значимых сообщений. Основными характеристиками фольклора можно считать тесную его взаимосвязь с динамическим взаимодействием людей в вернакулярных контекстах в противовес жестким институциональным каналам и застывшим социальным структурам. При таком понимании фольклорной традиции фольклористика оказывается дисциплинарной областью, которая накапливает уникальный исследовательский опыт одновременно как в отношении осмысления транслируемых сообщений, так и в отношении методологических принципов работы с текстами и механизмами их передачи. Это позволяет предположить, что в исследовательской практике в смежных областях могут оказаться продуктивными два варианта переноса теоретических ресурсов фольклористики: по наличию фольклорных элементов в исследуемом материале и по общим принципам работы с текстами (в широком семиотическом смысле).

В рамках форума участникам – исследователям, имеющим значительный опыт полевой работы и теоретического осмысления устной традиции – были предложены для обсуждения вопросы, касающиеся границ предметной области фольклористики, использования ее методологического инструментария для анализа объектов иных дисциплинарных полей, взаимодействия фольклористики с другими научными дисциплинами и др.

Ключевые слова: фольклор, фольклористика, методология, междисциплинарность

Для цитирования: Фольклорист на чужом поле: форум // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 2. С. 15–48. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-15-48

Folklorists out of their element
Forum

Abstract. From the semiotic point of view, folklore tradition is transmitting culturally and socially significant messages via oral communication channels. Strong interrelation to dynamic interaction of people in vernacular contexts (as opposed to rigid institutional channels and static social structures) is one of folklore's primary characteristics. With this perception of folklore tradition, folklore studies become a disciplinary area that accumulates unique research experience both on comprehension of transmitted messages and on methodological principles of working with texts and mechanisms of their transmission. This allows us to suggest that in research practice in neighboring fields two variants of transference of folklore studies' theoretical resources may prove productive: according to presence of folklore elements in the studied material and according to general principles of working with texts (in the broad semiotic sense of the word).

The participants of the forum, all of them researchers with extensive experience in field work as well as in theoretical comprehension of oral tradition – were offered various problems for discussion. These problems included, but were not limited to, the boundaries of folklore studies' object field, employing folklore studies' methodological tools for analysis of other disciplinary fields' objects, interaction of folklore studies with other academic disciplines, etc.

Keywords: folklore, folklore studies, methodology, interdisciplinarity

For citation: "Folklorists out of their element. Forum", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, 2020, vol. 3, no. 2, pp. 15–48. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-15-48

В форуме «Фольклорист на чужом поле» приняли участие:

Серафима Евгеньевна Никитина (Институт языкознания РАН, Москва, Россия);

Никита Викторович Петров (Российский государственный гуманитарный университет / Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия);

Ирина Алексеевна Разумова (Центр гуманитарных проблем Баренц региона – филиал ФИЦ «Кольский научный центр РАН», Апатиты, Россия);

Андрей Львович Топорков (Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия);

Лариса Львовна Фиалкова (Хайфский университет, Хайфа, Израиль);

Петр Янечек (Petr Janeček) (Карлов университет, Прага, Чехия);

Уло Валк (Ülo Valk) (Тартуский университет, Тарту, Эстония).

Редколлегия журнала «Фольклор: структура, типология, семиотика» предложила участникам дискуссии ответить на следующие вопросы:

Где вы видите рубежи предметного поля фольклористики? Что обязательно надо / целесообразно считать фольклором, а что категорически к нему не относится? По каким принципам производится такого рода разграничение?

Какие фрагменты опыта исследования устных традиций особенно продуктивны при анализе нефольклорного материала?

С какими научными дисциплинами в наибольшей степени смыкается современная фольклористика? Какие «чужие» методы ей в наибольшей степени полезны?

Какие еще важные проблемы остались за пределами этой анкеты?

Серафима Е. Никитина

Институт языкознания РАН, Москва,
Россия, seniki38@mail.ru

1

Думаю, что следует различать ядро фольклорных текстов и периферию, очень размытую. Ядро определяется классическими признаками: 1) устной традицией (преимущественно), т. е. устной передачей текстов между многими или, по крайней мере, несколькими поколениями (в течение достаточно продолжительного времени); 2) незначимостью проблемы авторства текста, если таковое существует в истории этого текста; 3) наличием отмеченной Богатыревым и Якобсоном предварительной цензуры текста коллективом и вытекающей из совокупности указанных признаков; 4) вариантностью/вариативностью фольклорных текстов в допустимых традицией рамках. Существенно, что эти признаки могут характеризовать тексты самых разных сообществ. Если существуют и устная, и письменная традиция передачи текстов одновременно, то они могут различаться функционально. Так, письменная традиция духовных стихов в течение нескольких веков у староверов реализуется во многих рукописных и печатных сборниках. У духовных стихов, помещаемых рядом с литургическими и поучительными текстами Отцов Церкви, существенно возрастает их собственная значимость и возможность устного воспроизведения при наличии сопровождающего словесный текст крюкового письма, особенно у знающих певческую грамоту. Также некоторые апокрифы и заговоры, обладая обережной функцией, именно в письменном виде сопровождают людей в опасной дороге, хранятся в красном углу за иконами, оберегая дом от пожара. У духоборцев

до сих пор необходимо перед смертью прочитать (раньше только устно, теперь и в письменном виде) существующий во множестве вариантов псалом (апокриф) «Сон Богородицы», чтобы Богом были прощены все грехи умирающего. Это делает по возможности сам умирающий или его близкие, обеспечивая ему вхождение в Царство Небесное.

Разнообразная периферия фольклора в последнее время особенно быстро растет и воспринимается исследователями как современный объект фольклористики. Фольклористу при этом следует опираться на избранную им одну из дефиниций фольклора, а таковых, к тому же существенно разных, в настоящее время существует, по-видимому, немало.

2

При записи нефольклорного материала полезно использовать методы включенного наблюдения, интервью или беседы с информантом, однако, как мне кажется, эти методы независимо от фольклористики существуют в социологии, психологии и других науках.

3

Фольклористика во все времена своего существования была связана с историей, литературой и искусствоведением, особенно с пространством иконописи, где чаще всего бытовали сюжеты, используемые далее в фольклорных произведениях. В недавнюю эпоху многие фольклористы постоянно обращались к литературоведению в поисках методов художественного анализа фольклорного текста, по их мнению, непременно обладающего эстетической составляющей как главной. Очевидно, что некоторые жанры фольклора, особенно обрядовые, теснейшим образом связаны с этнографией, о чем написано много работ. В настоящее время развиваются связи с социологией, особенно в области изучения городского фольклора. Сам фольклор состоит из словесного и музыкального фольклора, и в изучении песенной традиции этномузыковедение и словесная фольклористика нерасторжимо связаны в исследовании общего предмета – распетого слова, исследованием чего наиболее успешно обычно занимаются этномузыковеды, не обращаясь к помощи фольклориста-словесника или лингвиста.

Я же остановлюсь на анализе слова *поле* и словосочетания *чужое поле* применительно к теме форума, поскольку сама как лингвист и отчасти фольклорист, по крайней мере, полевой фольклорист, нахожусь меж двух полей, в последние десятилетия постоянно переходя от одного к другому.

Что значит слово *поле* в профессиональной жизни представителя гуманитарных наук, накапливающего свой материал исследования в многочисленных скитаниях по населенным пунктам одной или многих стран мира? Наверное, прежде всего это реальное физическое пространство, в котором живут и действуют его информанты. Однако условно можно назвать полем и то ментальное пространство, в котором рождаются идеи, методы и методики описания полученного полевого материала. Кроме того, можно потенциальным полем назвать все сведения и тексты, которые есть в других источниках, кроме собственных материалов. Например, можно сказать: «В поле моего исследования вошло и много архивных материалов». Наконец, полем можно назвать все пространство той науки, в которой обычно живет и действует исследователь: это и будут все перечисленные выше поля, связанные друг с другом множеством самых разнообразных связей и способов представления как материала, или объекта, так и пространства методологии и создаваемого при помощи ее инструментов анализа предмета. И если можно сказать, что ученый бывает на чужом поле (например, фольклорист или лингвист), то что это может значить? Он может зайти на чужое поле в поисках материала и в чужое поле инструментов описания этого материала.

Что значит в этом контексте прилагательное *чужое*? Оно может употребляться только тогда, когда есть свое поле. Когда студент первый раз едет в фольклорную экспедицию, он оказывается не на чужом поле, а на поле, которое может стать своим или остаться чужим, если его исследование будет прервано и/или не приведет ни к каким результатам или если он не захочет это исследование продолжать. Если фольклорист освоил полевой материал чужого поля и поля его инструментальных исследований, то есть может быть профессионалом еще в одной научной области, то можно ли сказать, что это поле стало своим? Фольклорист Н.М. Ведерникова считает, например, что она почти всю свою профессиональную жизнь русского фольклориста провела на чужих полях, работая в Институте прикладного искусства в качестве исследователя народного искусства самых разных этносов Советского Союза, а затем в Институте культурного и природного наследия на поле культурной географии, исследуя структуру культурного ландшафта Русского Севера и описывая (объясняя) ее с помощью бытующего там фольклора, т. е. используя материал своего поля для описания чужого поля. Так, для описания культурного ландшафта Кенозера Н.М. Ведерникова привлекла тексты местных сказаний, легенд и современных рассказов, постепенно приобретающих характер легенд. Совокупность этих текстов и их анализ помогли объяснить прошлое

и настоящее Кенозерья. Здесь отчетливо проявляется прагматическая функция фольклора.

Перейду теперь к краткому напоминанию о продуктивных связях фольклористики и лингвистики.

Язык фольклора стал полем самых разных лингвистических исследований, например, описания синтаксиса разных фольклорных жанров или подходов к фольклорной диалектологии. Прижилось название *лингвофольклористика* для именования предметов и методов описания языка фольклора как общего объекта этих двух наук. В этой области отмечу два направления исследований: разработку разного вида словарей языка фольклора и построение фрагментов фольклорно-языковой картины мира. Оба этих направления, инициированные лингвистами, требуют от исследователей знания глубинных ментальных основ фольклорного мира, ведущих к языковым реализациям – текстам и ключевым словам, называющим культурные смыслы – концепты, и указывающих их роль в картине фольклорного мира. Таким образом, термин *концепт* оказывается существенно важным и в лингвистике, и в фольклористике, как и введенное ранее в эти науки противопоставление варианта и инварианта.

Лингвофольклористика соединяет поля двух наук в одно общее пространство, где объекты и методы разных полей связаны друг с другом челночным способом.

Так, хочу отметить плодотворность и для лингвистики, и для фольклористики сравнительного словарного описания как бы одинаковых ключевых слов фольклорных текстов разных конфессиональных групп – у меня это староверы, молокане и духоборцы. За ключевыми словами могут стоять разные концепты культуры. Так, в результате моего тезаурусного описания таких общехристианских терминов, как *пост*, *молитва* и *милостыня* (слова из Нагорной проповеди Христа), я получила не совпадающие концепты по их концептуальным, или семантическим, полям (эти два лингвистических термина далеко не все лингвисты различают). Я также поняла, что функционально близкие поля духовных стихов и духовных песен молокан не являются близкими по содержанию. Для того чтобы в этом разобраться, я должна была «ходить» на чужие поля веры, изучая догматику, обряды и запреты каждой из них. Прибавилась третья наука, третье поле – религиоведение. Тем самым теоретическое разделение человеческого опыта на три сущности, онтологически разные: культуру, веру и язык – при описании фольклора конфессиональных культур (и не только фольклора!) оказалось необходимым.

4

Представляется, что очень актуальной темой современной лингвофольклористики могло бы стать описание разрушения, или забвения классического традиционного фольклорного текста, происходящее уже многие десятилетия во всех фольклорных жанрах, но в каждом из жанров по-своему: так, нарратив уходит в пересказ, лирика теряет строчки и куплеты, а что, например, происходит с обрядовыми песнями?

Ситуация разрушения очевидна, но, как представляется, очень мало изучена, а между тем пристальное внимание фольклористов к ней могло бы дать им весьма важный материал для изучения современной народной аксиологии и в то же время особенностей человеческой памяти, связи в ней словесной памяти и музыкальной (для песенной культуры, вспомним также Лорда!).

В ситуации неизбежного разрушения традиционного фольклора необходимо фиксировать все стадии забвения текста, а также отношение исполнителя к слушателю, в том числе исследователю.

Известно явление контаминации – но когда контаминации текстов говорят о творческой динамике текста, а когда о его забвении, и чем эти контаминации различаются по своей структуре?

Много дают комментарии исполнителя, сопровождающие воспроизведение текста, когда они вкладываются во временную норму перерыва между строфами, значит, текст еще держится.

Антропологический поворот в фольклористике, на мой взгляд, это поворот к человеку – творцу и исполнителю одновременно, это поворот к его самосознанию, в частности, к его пониманию происходящего и оценке самого факта забвения и разрушения традиционных фольклорных текстов.

Никита В. Петров

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия, nik.vik.petrov@gmail.com

1; 2

В Австрии, где в 2019 г. с Ильей Жениным мы давали лекцию об опыте осмысления войны в публичном пространстве на примере Интернет-ресурсов pastandnow.ru и zeitzeugen-portal.de, один из немецкоговорящих коллег заинтересовался тем, как верифицировать устноисторический источник. Его интересовало, является ли правдой фрагмент легенды про Сталина, который облетал на самолете с иконой Москву, чтобы немецкие войска не вошли в город. Я рассказал ему про исследование Элиота Оринга [Oring 2008].

Там он блестяще описывает механизмы и детали, которые формируют установку слушателя городской легенды на достоверность. Дальше диалог: «А кто этот Оринг?» – «Фольклорист». <...> [*пауза, недоуменное молчание, смех*]

Понятно, что есть страны, где фольклористика как наука дискредитирована, но в Европе и Америке существуют сообщества (например, International Society for Contemporary Legend Research, Belief Narrative Research), которые используют термин, придуманный в 1846 г. для обозначения рамки своих исследований.

Границы предметного поля в российской фольклористике, которая внутри расколота на множество фракций, использующих различную методологию исследования и описания: от выделения «художественно-поэтических средств» анализируемых текстов и их комментирования до исследования интернет-мемов – обсуждать непродуктивно. Проще говорить про пограничное поле, которое мигрирует то в одну дисциплинарную плоскость, то в другую. Начиная с 2000-х гг. многие фольклористы либо отказывались от стигмы «я фольклорист», мигрируя в другие области знания, либо стали представляться «антропологами». Какие бы причины мы этому ни нашли, их все равно будет мало для объяснения этого явления, но, как мне кажется, «фольклорист» воспринимается в современном массовом дискурсе как нечто странное и причудливое, возможно, даже реликтовое, непонятно как сохранившееся. В отличие от «антрополога», который звучит тоже непонятно, но по крайней мере уже привычно и модно. А «фольклорист», согласитесь, это сермяжно и кондово. Почему так? Это, в свою очередь, вероятно, связано с общим непониманием того, чем занимается фольклорист. А действительно, чем? Что оказывается предметом исследования? Фольклор? И вот тут та ниточка, которая приводит нас к работе середины XX в. про определение фольклора. Френсис Ли Атли в статье [Utley 1961], разбирая все возможные определения нашей области знания, предлагал сузить сам объект исследования до «литературы, передающейся устным путем» и «поиска ее источников». Сейчас, зная о сетевых текстах и перефразируя Атли, можно было бы написать о «литературе/текстах, передающихся путями, похожими на устный». Но что такое «путями, похожими на устный»? Поэтому и это определение подвисает в воздухе, и расширить его можно, только прописав базовые основы дисциплины и составляя нормативные и контекстуальные словари, которые и будут показывать langue дисциплины и ее parole.

Во время публичных лекций для объяснения того, чем мы занимаемся, я обычно пользуюсь размытым определением «фольклор – это слова, действия, изображения, которые рас-

пространяются, тиражируются, видоизменяются и, включаясь в социальное пространство, выражают личные и коллективные эмоции, часто влияя на поведение людей», что достаточно для того, чтобы уйти от набивших семантическую оскомину «традиции», «народ», «устное народное творчество». Но лучше всего было бы выстроить дисциплинарные кордоны, где, с одной стороны, были бы тексты, передающиеся устно, и их учет и анализ (а это фольклористы умеют, достаточно вспомнить огромное количество указателей сюжетов и мотивов мировых литератур), а с другой – механизмы варьирования, трансмиссии и традирования этих текстов. А второй шаг для определения дисциплины – ревизия набора классиков и современников, которых время от времени надо вытаскивать из карманов времени или переводить свежие работы и публиковать. Например, невероятно интеллектуальная книга С.В. Савченко «Русская народная сказка. История собирания и изучения»[1] ждет своего часа. Или работы классика XIX в. Вильгельма Маннхардта (Wilhelm Mannhardt) про низшую мифологию. Или книга 2019 г. Уильяма Аспрея и Джеймса В. Кортады [Aspray, Cortada 2019]. Сценарий, который я описал, вряд ли возможен: фольклористика растеклась по разным дисциплинарным полям, и собрать ее в один четко определяемый набор инструментов – это работа для большой группы исследователей на несколько десятков лет.

3

Мне кажется, полезное из лингвистики, биологии и генетики, что могло бы быть связано с фольклористикой, – это количественные методы исследования, построение филогенетических деревьев и лингвистические процедуры реконструкции языковых форм. Одна из знаковых для меня работ в этой области – исследование про сюжеты ATU 333 и ATU 123. Джамшида Теграни (Jamshid Tehrani) и его группы, которые, анализируя сходство и различия сюжетов 1) о Красной шапочке и 2) о волке и съеденных детях, показали различие этих сюжетов в Африке и контаминацию в Азии [Tehrani 2013].

Кажется, фольклористы в общей своей массе быстро проскочили этот очередной «поворот», сосредоточившись на риторических драмах о пользе или вреде того или иного инодисциплинарного метода или на описании отдельных кейсов и публикации полевых материалов.

---

[1] *Савченко С.В.* Русская народная сказка: История собирания и изучения. Киев: Тип. Ун-та св. Владимира, 1914.

Литература

Aspray, Cortada 2019 – *Aspray W., Cortada J.W.* From Urban Legends to Political Fact-Checking. Online scrutiny in America. Springer, 2019. 146 p.

Oring 2008 – *Oring E.* Legendry and the Rhetoric of Truth // The Journal of American Folklore. Vol. 121. No. 480 (Spring, 2008). P. 127–166.

Tehrani 2013 – *Tehrani J.J.* The Phylogeny of Little Red Riding Hood [Электронный ресурс] // PLOS ONE. 2013. Vol. 8. No. 11. URL: https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/ journal.pone.0078871 (дата обращения 1 дек. 2019).

Utley 1961 – *Utley F.L.* Folk Literature: An Operational Definition // The Journal of American Folklore. 1961. Vol. 74. No. 293. P. 193–206.

References

Aspray, W. and Cortada, J.W. (2019), *From Urban Legends to Political Fact-Checking. Online scrutiny in America*, Springer, Switzerland.

Oring, E. (2008), "Legendry and the Rhetoric of Truth", *The Journal of American Folklore*, vol. 121, no. 480, pp. 127–166.

Tehrani, J.J. (2013), "The Phylogeny of Little Red Riding Hood", *PLOS ONE*, vol. 8, no. 11, [Online], available at: https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/ journal.pone.0078871 (Accessed 1 Dec. 2019).

Utley, F.L. (1961), "Folk Literature: An Operational Definition", *The Journal of American Folklore*, vol. 74, no. 293, pp. 193–206.

Ирина А. Разумова

Центр гуманитарных проблем Баренц региона – филиал ФИЦ «Кольский научный центр РАН», Апатиты, Россия; irinarazumova@yandex.ru

1

В определении предметной области «фольклора» менее всего хотелось бы настаивать на категоричности. Мы слишком хорошо осознаем, что содержание понятия «фольклор» значительно менялось исторически. Соответственно, оно варьирует и в рамках разных концепций: от распространения на всю сферу «народной культуры» до применения только к устным словесным текстам, принадлежащим к ограниченному кругу установленных на данный момент «жанров». В такой ситуации проще всего руководствоваться правилом указывать используемое значение понятия в конкретном случае. В последние годы мне этим термином приходится пользоваться все реже – не только в силу изучаемой тематики, но и по причине «многосмысленности» понятия. Когда фольклорные феномены (сразу оговариваюсь, что отношу к ним только словесные тексты, пусть и неотделимые от иных этно-

графических и социальных феноменов) не являются основным предметом изучения, они могут привлекаться в качестве сопоставительного или дополнительного материала, быть включенными в тексты и практики иной природы и т. д. В таких случаях в особенности требуются более строгие и конкретные понятия, которые соответствуют определенным свойствам текста: устности (способу трансмиссии), формульности (знаковости), спонтанности, ситуативности, групповой принадлежности, устойчивости во времени и социальном пространстве, укорененности в этнокультурной традиции и некоторым другим признакам. А здесь уже представляется аксиоматичным, что, во-первых, любое свойство может быть выражено в разной степени, во-вторых, признаки находятся в различных конфигуративных и иерархических отношениях. Для описания этих отношений и конкретных текстов удобнее использовать атрибутивные и процессуальные термины: «фольклоризация», «фольклорность».

Заслуживает, как минимум, уточнения тезис, сформулированный в преамбуле круглого стола: «Основными характеристиками фольклора можно считать тесную его взаимосвязь с динамическим взаимодействием людей в вернакулярных контекстах в противовес жестким институциональным каналам и застывшим социальным структурам». Устойчивость социальных структур и институтов, как правило, обусловлена их адаптивностью, то есть динамическими процессами внутренней переорганизации. Устная традиция способствует поддержанию этих структур и свидетельствует о необходимом уровне интегрированности. В этой связи достаточно упоминания об институтах семьи и родства, которые порождают богатую устную традицию. Кроме того, не может исключаться использование институциональных каналов трансляции фольклорного материала. Напротив, оно оказывается весьма продуктивным не только для достижения определенных целей, например территориального брендирования или политических, но и с точки зрения культурной трансмиссии местных, профессиональных и иных, в том числе институциональных, традиций.

2

К теоретическим ресурсам фольклористики в первую очередь относятся способы идентификации, сопоставления и интерпретации текстов на основе определенных признаков, в какие бы культурные системы (СМИ, литература, кибер-среда, повседневность, ритуалы, социальные взаимодействия и т. д., и т. п.) такие тексты ни включались.

К «опыту» фольклористики я бы отнесла прежде всего владение чрезвычайно обширными данными о фонде сюжетов, мотивов,

персонажей устной культуры разных этнических традиций; специальное знание о типах и структурах песенных, повествовательных, ритуальных текстов, об универсальных и культуроспецифических принципах и условиях их конкретного воспроизведения и функционирования в целом; о возможностях и ограничениях их варьирования; о способах исполнительства и типах исполнителей (рассказчиков, «носителей»); наконец, знание самих текстов, формул, «общих мест», умение их распознавать в массивах «текстов культуры». Фольклористика – наука по преимуществу описательная, систематизирующая, практическая. Когда речь заходит о «методологии», возникают немалые сложности. Другое дело – многообразие методик «добывания», фиксации, переформатирования устных текстов (в письменные, печатные, звуковые, разыгрываемые и прочие), их публикации. Особо можно отметить разработанные принципы подготовки академических изданий фольклорных текстов. Продуктивен постоянный научный поиск в области каталогизации фольклора.

Фольклористикой накоплен большой и бесценный опыт, которым она уже давно поделилась с этнографией и социальной антропологией, устной историей, лингвистикой, социологией. Отечественные фольклористы во многом инициировали новые направления антропологических исследований. Это касается антропологии города (что показал в докладе на конференции М. Алексеевский), антропологии религии и культуры религиозно-церковных общин (работы А.В. Тарабукиной, М.В. Ахметовой), культуры семейно-родственных общностей, субкультур и др.

Значительны результаты фольклористики в разработке инструментария структурного анализа, сравнительного текстологического (и музыковедческого в случае песенного фольклора) анализа на разных уровнях организации текста. Названным не исчерпывается перечень «методов среднего уровня», которые в значительной степени развивались в рамках фольклористических исследований.

Идентификация текста (сюжета, мотива, персонажа, речевого клише и пр.) как «фольклорного» по происхождению, функционированию, форме способствует углубленному и корректному анализу не только произведений литературы и искусства разных эпох, медийной продукции, но и любых источников, включая документальные. Если фольклорно-литературным (книжным) взаимовлияниям и параллелям посвящено огромное число исследований разного уровня (теоретической основательностью отличаются труды С.Ю. Неклюдова), то значение фольклористики для исторического источниковедения обычно не подчеркивается. Между тем умение определить фольклорную природу источника

(чаще – текстового включения в него) и понимание его специфики избавляет историческую науку от очевидных ошибок (вспомним противостояние Б.Н. Путилова и других фольклористов и «исторической школы»), которые фольклорист находит в том числе в трудах современных историков. Думается, что дисциплина «источниковедение» значительно бы выиграла от включения в ее программу раздела не просто о «специфике фольклора как источника», но о возможностях перекодирования фольклорных источников в документах и текстах разного целевого назначения и времени, а также о технологии анализа. Фольклористические знания и методы совершенно необходимы специалистам по устной истории и социологам, применяющим качественную стратегию исследования.

3

Фольклористика, неразрывно связанная с этнографией, более всего близка социальной и исторической антропологии. Вместе с литературоведением и лингвистикой она находится в едином научном поле филологии. В свое время фольклористы приложили немало усилий, чтобы отмежеваться (вполне успешно) от «литературоведческого» подхода к фольклору в пользу «этнографического», но они нередко продолжают использовать категории литературоведческого анализа, наполняя их специфическим содержанием. То же касается методов литературоведческого анализа, которые необходимы, поскольку фольклорные и литературные тексты легко «перетекают» друг в друга. Лингвистические методы, в частности дискурс-анализ, оказываются очень полезными в равной мере для специалистов по устной истории, антропологов, социологов и фольклористов.

В силу особенностей предмета изучения, который имеет синтетическую природу, фольклористика соотносится с исследованиями масс-медиа и цифровой среды (особенно в области веб-этнографии). Язык описания фольклора может быть скоординирован с языком описания цифровой среды, в котором способы конструирования и функционирования текстов обозначаются как «модульность», «модифицируемость», «транскодируемость» (ср.: инвариантность, вариативность, формульность, «переводимость» и пр.).

Современной фольклористике недостает методологической основательности. Представляется, что это свойство описательной науки во многом позволяют компенсировать социологические и социально-антропологические теории – как новейшие, так и «классические».

Совершенно естественно, что в сфере гуманитарных наук периоды «самоопределений» сменяют периоды «размежеваний»,

и вопросы, сформулированные в данном обсуждении, актуальности никогда не утратят. Общность гуманитарных наук существует независимо от официальных кодификаций и проявляется, в частности, в стремлении скоординировать методы, технологии и языки исследований, чтобы «свои» и «другие» не становились «чужими».

Андрей Л. Топорков

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
Москва, Россия, atoporkov@mail.ru

1

Термин «фольклор» в 1920-е гг. пришел на смену таким описательным выражениям, как «народная словесность», «устная словесность» и «устная народная словесность». В советский период «фольклор» сосуществовал с «народным творчеством» и даже «народным поэтическим творчеством». В отличие от этих дву- или трехсоставных выражений слово «фольклор» не обременено избыточными коннотациями. Например, в словосочетании «письменный фольклор» нет чего-то шокирующего, в то время как «письменная устная словесность» звучало бы довольно странно. Аналогичным образом для носителя русского языка естественно назвать музыкальным фольклором народные танцы, а вот назвать танцы словесностью язык как-то не поворачивается. Слово «народный» поневоле навязывает представление о народе как о каком-то нерасчленимом множестве относительно однородных субъектов, хотя фольклор существует и в кругу людей, чья принадлежность к народу может вызывать сомнения. Носитель русского языка скорее назовет шутки и анекдоты IT-специалистов «фольклором», чем «народным творчеством». Термин «фольклор» удобен еще и тем, что от него легко образовать название науки («фольклористика») и специалистов в данной области («фольклористы»).

Сама формулировка вопроса: «Где вы видите рубежи предметного поля фольклористики?» – очень показательна. Слово «рубежи» создает образ границы, которую нужно защищать от какого-то вражеского нашествия. Между тем у предметного поля фольклористики нет определенных границ, установленных на основании объективных принципов, а те границы, которые создают сами фольклористы, имеют проницаемый и подвижный характер.

Желание зафиксировать «рубежи» предметной области фольклористики возникает, как правило, в тех случаях, когда исследователям нужно институционально закрепить свое место в социальном пространстве и в имеющейся номенклатуре научных дисциплин, например, необходимо дать какое-то название кафед-

ре или отделу, сотрудники которого изучают устные традиции и ритуалы, или нужно, чтобы диссертации по специальности «Фольклористика» соответствовали какому-то общепринятому стандарту. Такие пропедевтические определения фольклористики необходимы для социального функционирования науки, однако мало учитываются в практике реальных исследований.

Понимание предметной области фольклористики значительно отличается в разных странах. В России, как уже отмечалось, к фольклору относят прежде всего устное народное творчество, хотя в англоговорящих странах к фольклору относят также многое другое, например народные промыслы, традиционную кухню, праздники и фестивали и т. д. Чтобы как-то разрешить это противоречие, говорят о понимании фольклора в узком и широком смысле.

Самое простое определение фольклора заключается в том, что это понятие описывает совокупность устных текстов, которые функционируют преимущественно в рамках традиционного общества. Такие нехитрые определения фольклора, которые даются в учебных целях, при попытке их углубления и конкретизации требуют множества уточнений и дополнений.

В российской науке разграничение между фольклором и нефольклором традиционно проводится прежде всего по признаку наличия или отсутствия вербального компонента и по линии противопоставления устной и письменной речи. Иными словами, к фольклору с бóльшим основанием относятся определенные устные высказывания, чем письменные тексты или виды деятельности, лишенные словесного сопровождения. Однако такие противопоставления работают скорее как некая тенденция и имеют весьма условный характер. Например, фольклором вполне допустимо считать народные танцы, народную медицину, детские игры, хотя в них может отсутствовать словесное сопровождение. В предметную область фольклористики включаются также «небесные письма» или «письма счастья», песенники, сборники пословиц и духовных стихов, лубочные издания и лубочные картинки, несмотря на то что они распространяются в виде рукописей или печатных текстов.

К набору признаков, характеризующих фольклор, помимо вербальности и устного характера функционирования, относятся также традиционность, коллективность, вариативность, полиэлементность, синкретизм, функциональность, инклюзивность (включенность в практическую деятельность), неофициальный характер, импровизационность. Такие явления, которые обладают полным набором перечисленных признаков, с бóльшим основанием могут быть отнесены к фольклору, чем такие, которые характеризуются только отдельными признаками. Например, в русской

традиции полным или почти полным набором этих признаков обладают такие жанры, как былины, исторические песни, духовные стихи, различные виды сказок, лирические песни, баллады, причитания, различные тексты, сопровождающие семейные и календарные обряды, былички, предания и легенды, пословицы, поговорки, загадки, произведения детского и материнского фольклора. В отличие от них, например, приметы, поверья, гадания, толкования снов, мемораты, проклятия, благословения, прозвища характеризуются только отдельными признаками из этого перечня, однако и они, несмотря на это, вполне могут быть отнесены к фольклору.

Для осмысления фольклора важна именно структура признаков, а не вопрос о наличии или отсутствии того или иного признака из их общего набора. С одной стороны, ни один из приведенных признаков по отдельности не является обязательным, а с другой – каждый из них, взятый сам по себе, вне системы, может характеризовать не только фольклор, но и различные виды книжности, профессионального искусства, традиционных промыслов, ритуалов и обычаев. Например, как уже отмечалось выше, устность является одним из самых очевидных признаков фольклора, однако он может существовать не только в устной, но и в письменной форме. Так, заговоры и духовные стихи функционируют параллельно в устной и рукописной традиции, их могут исполнять и по памяти, и по рукописи. Коллективность также имеет относительный характер; например, во многих традициях, в том числе и архаических, песни сочиняются в процессе индивидуальной импровизации, и соплеменникам известно, кто именно сочинил ту или иную песню, однако на этом основании вряд ли можно исключить ее из области фольклора. Вариативность свойственна не только устной словесности, но и рукописной традиции; вообще средневековая книжность по способам своего функционирования имеет много общего с фольклором.

Таким образом, существуют обширные области социальной деятельности и совокупности текстов, которые обладают отдельными признаками фольклора и могут изучаться методами фольклористики, однако при этом не имеют всего набора признаков, приведенного выше.

Объектами изучения фольклориста могут стать и такие явления, которые сами по себе, казалось бы, не имеют отношения к фольклору. Например, паровоз, конечно, не связан с фольклором, но устные нарративы машинистов и кочегаров представляют интерес для фольклориста. Луна и звезды также далеки от фольклора, однако легенды о том, кто изображен на луне, относятся к области фольклора.

Интерес к народному творчеству проявляют не только фольклористы, но и литературоведы, лингвисты, психологи, социологи, историки, востоковеды, античники, медиевисты, а также переводчики, преподаватели русского языка и литературы, русского как иностранного, писатели, художники, деятели театра и кино и т. д. Записи фольклора можно использовать для изучения диалектов и истории языка, частушки и анекдоты – для характеристики политических взглядов и общественных настроений, страшилки – для постижения детской психологии, легенды и сектантский фольклор – для изучения народной религиозности и т. д.

В принципе возможны два разных подхода к вопросу о границах фольклористики. Первый из них можно назвать «пуристическим»; смысл его заключается в том, чтобы четко очертить границы фольклористики и противопоставить ее другим научным дисциплинам (например, лингвистике, литературоведению или этнографии). Второй подход можно назвать «междисциплинарным»; речь идет о том, что к фольклору можно отнести все то, чем занимаются или хотят заниматься фольклористы безотносительно к традиционным представлениям о том, что относится к фольклору, а что к нему не относится. Оба подхода имеют свои преимущества и недостатки.

Рациональное зерно пуристического подхода заключается в том, что он позволяет сосредоточиться на классических жанрах фольклора и осваивать и развивать апробированные ранее в фольклористике методы и подходы. Рациональное зерно междисциплинарного подхода в том, что он позволяет актуализировать периферийные зоны фольклора и применять к ним методы и подходы, разработанные в других научных дисциплинах (в частности, в лингвистике и культурной антропологии).

В то же время пуристический подход, если его применять последовательно, обрекает фольклористику на некоторую замкнутость и невосприимчивость к современности, а междисциплинарный подчас приводит к тому, что фольклором начинают заниматься люди, не имеющие достаточной профессиональной подготовки в данной области, не знакомые с историей науки, некритически воспринимающие модные, но сомнительные теории.

К сожалению, не так трудно представить себе ситуацию, при которой фольклористика вообще перестанет существовать как самостоятельная научная дисциплина, а функции кафедр и отделов фольклора будут перераспределены между другими кафедрами и отделами. Кстати, во многих вузах именно это в настоящее время и происходит. В связи с этим «борьба за фольклор» имеет не только характер интеллектуальных изысков, но и связана с повседневной борьбой за выживание многих достойных специалистов.

2

Опыт фольклористики может быть продуктивно использован литературоведами, лингвистами, историками, культурологами, политологами, психологами.

Историческая поэтика предполагает совокупное рассмотрение устных и книжных традиций в их историческом развитии. Наблюдения над исполнителями эпических произведений в естественной обстановке позволили фольклористам выдвинуть гипотезы о структуре эпической памяти сказителей и о соотношении устных и книжных эпосов. Наблюдения, основанные на фиксации «живых» эпосов, используются исследователями древних и средневековых эпосов, сохранившихся в письменных источниках.

При построении общих курсов истории всемирной литературы или литературы тех или иных народов фольклорные тексты рассматриваются как предшественники и источники литературных жанров, сюжетов и образов. Например, без обращения к фольклорному материалу не могут быть поняты «Повесть временных лет», «Слово о полку Игореве», «Повесть о взятии Рязани Батыем», «Повесть о Петре и Февронии», «Повесть о бесноватой Соломонии» и многие другие произведения.

Современные методы фольклористики, предполагающие систематизацию и структурный анализ множества произведений и их вариантов и версий, успешно применяются при изучении рукописных традиций, массовой литературы, лубочных картинок, средневековой иконографии. Такой подход особенно продуктивен в тех случаях, когда сходные жанровые образования существуют параллельно в устных и письменных разновидностях. Некоторые явления рукописной книжности по существу представляют собой литературные проекции фольклорных жанров: книжные плачи (причитания), афоризмы, анекдоты, исторические предания, литературные сказки, видения, притчи, произведения смеховой литературы, многие записи чудес в агиографии.

Несомненные достижения фольклористики связаны с составлением сюжетно-мотивных указателей мифов, сказок, былин, баллад, произведений других жанров. Этот опыт успешно используется литературоведами для составления указателей литературных сюжетов и «вечных образов».

Фольклористам удалось впервые выявить универсальные закономерности построения нарративных текстов. Методы структурного анализа сказки, разработанные В.Я. Проппом в «Морфологии сказки», а впоследствии его продолжателями, успешно применяются при изучении самых разных нарративов от Библии до современных детективов.

К работам фольклористов обращаются исследователи творчества В.А. Жуковского, А.С. Пушкина, А.К. Толстого, А.М. Ремизова, А.А. Блока, А. Белого, Н.А. Клюева, А.Н. Толстого, М.А. Булгакова и других писателей, которые широко использовали фольклор как источник сюжетов и образов. Так называемый мифопоэтический подход успешно применяется при анализе поэзии и прозы русского символизма и других модернистских направлений в литературе XX в.

Изучение поэтики художественных произведений началось еще в первой четверти XIX в. с изучения поэтики и стихосложения фольклора (работы А.С. Шишкова и А.Х. Востокова). Прием психологического параллелизма, различные тропы, звуковые повторы и т. п. изучаются параллельно на материале устных и книжных традиций (см., например, [Десницкий 2007]).

Наблюдения фольклористов за народными верованиями, образами сказок, песен, народной поэзии используются лингвистами при разысканиях в таких областях, как историческая фразеология, семасиология, этимология, лингвострановедение, переводоведение, история культурных слов, языковая картина мира и т. д.

История фольклора, которая прослеживается у некоторых народов на протяжении нескольких веков или даже тысячелетий на основании записей фольклористов и их предшественников донаучной эпохи, записей иностранных наблюдателей, проекции устной традиции в литературные тексты и различные письменные источники, составляет часть общей культурной истории того или иного народа. Такие данные, собранные и осмысленные фольклористами, используются этнографами, историками, культурологами. Исследования фольклористов составляют важную часть изучения культуры славянских, германских, романских, финно-угорских, тюркских и других народов.

Историки используют слухи, анекдоты, частушки и наблюдения фольклористов о функциях политического фольклора при анализе общественных настроений, ментальных установок и их динамики в кризисные периоды развития общества. Хотелось бы в этом отношении особо отметить книги Б.И. Колоницкого и В.Б. Аксенова [Колоницкий 2010; Аксенов 2020].

Интересы исследователей духовных стихов, религиозных легенд, заговоров, суеверных меморатов смыкаются с интересами историков, изучающих народные верования, религиозные практики, область воображаемого, коммуникации с миром сверхъестественного, представления о загробном мире.

В XX в. произошла широкая экспансия концепций мифа и мифологии в самые разные области гуманитарных и социальных наук; в связи с этим фольклористические подходы к мифу востре-

бованы при осмыслении идеологических и политических мифов, изменений коллективной психологии в периоды войн и революций, поведения «толп», зарождения массовых тоталитарных движений.

Сведения по народной медицине, разыскания о разных видах одержимости и народной психиатрии, об общении со сверхъестественными существами, обмираниях и видениях потустороннего мира составляют законную часть истории медицины и особенно истории психиатрии.

Сравнительное изучение фольклора и мифологии предоставляет ценные материалы для изучения дописьменной истории народов, их переселений, территории проживания в разные периоды. Как показали, в частности, работы Ю.Е. Березкина и его коллег, распространение комплексов мифологических мотивов и сюжетов коррелирует с генетическими, лингвистическими и археологическими данными о ранней истории человечества.

3

Современная фольклористика в наибольшей степени сближается с лингвистикой (языкознанием), этнографией (этнологией, культурной и социальной антропологией), литературоведением, а также – хотя и в меньшей степени – с религиоведением, искусствознанием, культурологией, социологией, психологией, устной историей, социальной и культурной историей, микроисторией, визуальной антропологией, семиотикой, информатикой, крестьяноведением, географией.

Характерная черта нашего времени – появление субдисциплин, которые объединяют предметные поля, методы и инструментарий разных наук. Например, на пересечении фольклористики и лингвистики сформировались этнолингвистика, лингвофольклористика, паремиология; особый интерес к фольклору проявляют диалектологи, фразеологи, ономасты, исследователи культурной лексики, языковой картины мира, устной речи.

Лингвистическая подготовка поможет фольклористу адекватно фиксировать, обрабатывать, готовить к архивизации и публикации тексты устной традиции. В этом отношении плодотворным представляется сочетание фольклорной и диалектологической практики. Владение лингвистическими навыками необходимо для изучения таких пограничных явлений, как лексика обрядов и верований, народная этимология, речевые табу и эвфемизмы, имена собственные и клички животных, группы лексики, несущие большой объем культурной информации (например, географическая и астрономическая терминология), проклятия, благословения, магические и этикетные формулы.

В рамках этнолингвистики разработаны научные подходы, которые успешно используются и фольклористами; например, ареальный подход к диалектной культуре и картографирование, принцип совместного изучения «слов» и «вещей», особый интерес к прагматике речевой деятельности и устнопоэтических текстов, осмысление ключевых слов культуры как свернутых сюжетов, семиотический анализ природного окружения человека, принципы структурно-семантического исследования обрядов и верований с перспективой реконструкции «картины мира» и архаического пласта народной культуры.

Исследователи истории фольклора и публикаторы старых записей, сделанных нашими предшественниками, используют весь спектр методов, разработанных в архивоведении, источниковедении, кодикологии, текстологии. Крупнейшим достижением отечественной фольклористики является издание таких многотомных серий, как «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», «Эпос народов СССР» (позднее «Эпос народов Евразии»), «Памятники русского фольклора», «Свод русского фольклора». При разработке концепций данных серий и подготовке отдельных томов учитывались и общие положения филологической текстологии, и специфика фольклорных материалов.

Все больше влияет на изучение устных традиций общий процесс «антропологизации» гуманитарного знания. Исследователей интересуют не столько сами тексты, сколько их исполнители, функции и культурный контекст. От поисков мифологической архаики фольклористы все больше переключаются на фиксацию и изучение актуального состояния и исторической динамики фольклорной традиции в ее реальном многообразии и взаимном «перетекании» разных жанров. При этом этнокультурная традиция утрачивает свою монолитность и предстает в виде множества локальных, региональных, субкультурных, половозрастных и иных вариантов. Собирательская работа переориентируется с фиксации разрозненных текстов на фиксацию целостного репертуара исполнителя, его личной и семейной истории, субъективного взгляда на окружающее («картины мира»).

Изучение детского фольклора смыкается с антропологией детства, похоронных причитаний – с антропологией смерти, городского фольклора – с антропологией города. Религиозный фольклор рассматривается в свете современных подходов в области религиоведения и антропологии религии.

Одна из тенденций современного гуманитарного знания заключается в сближении науки и технологии. Это выражается, в частности, в появлении визуальной антропологии, которая дает возможность объемной фиксации всей ситуации исполнения

фольклорных текстов в реальном времени и пространстве, неоднократного просмотра одних и тех же записей, многократных фиксаций исполнения одного и того же произведения от одного или разных исполнителей.

Занятия историей фольклора и фольклористики той или иной страны смыкаются с задачами культурной, социальной и политической истории. Развитие фольклористики как научной дисциплины детерминировано историей народа и связано с развитием общественной мысли, всего комплекса социальных и гуманитарных наук, образовательных и научных учреждений. Такие исторические катаклизмы, как войны, революции, реформы, становятся определяющими факторами развития и самого фольклора, и биографической реальности людей, создающих и изучающих этот фольклор.

Для современной фольклористики полезны такие междисциплинарные методы и технологические приемы, которые позволяют обрабатывать, вводить в научный оборот и делать доступными для пользования большие объемы текстового материала как из ранее опубликованных, так и из архивных материалов. Это относится к составлению сюжетно-мотивных указателей, которые могут пополняться on-line в течение длительных периодов с привлечением больших групп специалистов и волонтеров. Создание электронных баз данных делает доступными архивные материалы, хранящиеся в удаленных городах и странах, значительно увеличивает количество доступных для исследователя данных и облегчает поиск необходимых сведений. Все это создает необходимую базу для сравнительно-исторических, компаративных, кросс-культурных и иных исследований.

Благодаря международным информационным системам становится доступной научная литература, издаваемая во всем мире. Практически сводятся до минимума ограничения, налагаемые местом проживания ученого и удаленностью библиотек. Если в прошлом проходили подчас десятилетия между записью текста и его публикацией, то в настоящее время имеется техническая возможность вывесить экспедиционные материалы вскоре после возвращения из экспедиции.

4

Мне было бы интересно обсудить возможности реконструкции архаических форм фольклора на материале древнерусской культуры и других традиций.

Литература

Аксенов 2020 – *Аксенов В.Б.* Слухи, образы, эмоции: Массовые настроения россиян в годы войны и революции (1914–1918). М.: Новое литературное обозрение, 2020. 992 с.

Десницкий 2007 – *Десницкий А.С.* Поэтика библейского параллелизма. М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007. 553 с.

Колоницкий 2010 – *Колоницкий Б.И.* «Трагическая эротика»: Образы императорской семьи в годы Первой мировой войны. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 664 с.

References

Aksenov, V.B. (2020), *Slukhi, obrazy, emotsii. Massovye nastroeniya rossiyan v gody voiny i revolyutsii (1914–1918)* [Rumors, images, emotions. Mass sentiments of Russians during the war and revolution (1914–1918)], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.

Desnitskii, A.S. (2007), *Poetika bibleiskogo parallelizma* [Poetics of Biblical Parallelism], The Bible-Theological Institute of St. Apostle Andrew, Moscow, Russia.

Kolonitskii, B.I. (2010), *"Tragicheskaya erotica": Obrazy imperatorskoi sem'i v gody Pervoi mirovoi voiny* ["Tragic Erotica": Images of the Imperial Family during the First World War], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.

Лариса Л. Фиалкова

Хайфский университет, Хайфа, Израиль,
lara@research.haifa.ac.il

1

Мое первое знакомство с новым пониманием фольклористики совпало с эмиграцией в Израиль в 1991 г. и началом работы в Израильском архиве фольклорного рассказа при Хайфском университете. Четкие определения, запомнившиеся на курсе по введению в устное народное поэтическое творчество в 1974–1975 гг., развеялись, как дым. А с ними и представление о возможности установить раз и навсегда границы как внутри дисциплины, так и в ее взаимодействии со смежными дисциплинами. Но проблема эта отнюдь не нова. Когда-то Рафаэль Патай, защитивший в 1936 г. первый в Еврейском университете в Иерусалиме докторат, причем именно по фольклору, так и не смог получить там должность и был вынужден эмигрировать в США. В Палестине в то время доминировала историко-филологическая школа, и его увлеченность полевой работой отклика не находила. Позднее, перейдя в антропологию,

Патай пытался вернуться в Израиль, но получил холодный ответ Шломо Дова Готейна: «Науку о человеке трудно признать дисциплиной, потому что она включает в себя целый факультет гуманитарных наук со всеми его ответвлениями»[2]. С фольклористикой дело обстоит похожим образом, но я все же считаю ее дисциплиной. Думаю, что дело определяется не столько своим или чужим полем, сколько тем, что на нем планируют найти или вырастить и с помощью каких методов.

2

Думаю, что особое значение в нефольклорных сферах имеют свойственные фольклору вариативность и тенденция воспринимать факты по определенной сюжетной схеме. Эти факторы имеют значение и в литературоведении, особенно при изучении массовой литературы, и в коммуникации в связи с изучением прессы и электронных сетей, и в социологии при использовании качественных методов и т. д.

3

Наиболее близки к фольклористике антропология, социология, этно- и социолингвистика, литературоведение (изучение массовой литературы).

4

Я бы добавила вопрос о личном опыте осознания дисциплинарных границ и/или стратегиях маневрирования на «нейтральной территории». Я начинала свою профессиональную деятельность как литературовед, потом перешла в фольклористику и, по прошествии многих лет, совместила обе тропинки в единый путь. Меня, как и в юности, по-прежнему интересует фантастика, но темы, которые я выбираю, в значительной мере определены опытом фольклористики. Для человека, сравнивавшего альтернативную биографию Олексы Довбуша в славянском и еврейском фольклоре, логично обратить внимание на фольклоризацию образов Булгакова, Ахматовой и Гумилева в современной фантастике. Знание обеих дисциплин не позволяет мне отождествлять русалку или оборотня в фольклоре и в художественной литературе как равно фантастические образы. И когда такое отождествление раз за разом звучало на конференции «Славянский фольклор и лите-

[2] Процитировано в книге Дани Шрире «Исуф шиврей ха-гола: хекер ха-фольклор ха-циони ленохах ха-шоа» [Собирание осколков диаспоры: Исследование сионистского фольклора в контексте Холокоста] (2018) на стр. 152 в примеч. 176: *איסוף שברי הגולה: חקר הפולקלור הציוני לנוכח השואה*

ратурная фантастика», проходившей в Тршице в сентябре 2019 г., я инициировала дискуссию. Соприкосновение с другими дисциплинами часто происходило в годы нашей с социолингвистом Марией Еленевской работы по фольклору выходцев из бывшего СССР в Израиле. Поскольку мы записывали не только устоявшиеся жанры фольклора, например анекдоты, пословицы или садистские стишки, но и прежде всего личные рассказы, мы оказывались на общем поле с историками, социологами и антропологами. Запомнилась дискуссия, разразившаяся в Еврейском университете в Иерусалиме в 2008 г. на чтениях, организованных Ассоциацией по документированию устных свидетельств. Водораздел прошел по профессиональному принципу. Фольклористы, Михаль Хельд и я[3], столкнулись с историком Менахемом Фридманом. Все мы записывали и изучали личные рассказы, но проф. Фридман стремился спрямить их, избавить от субъективности, сделать неотличимыми от фактов, знакомых ему по письменным источникам, в непогрешимости которых он не сомневался. Мы с Михаль считали информантов носителями знания, а проф. Фридман считал таковым себя. Нас интересовали не только факты, но и то, о чем информанты умалчивали, как и то, что они предпочитали акцентировать, т. е. переработка фактов в рассказ. Проф. Фридман видел в рассказах шелуху и стремился сломать сюжет, уводящий от факта. Кто из нас был на чужом поле – Михаль Хельд и я на поле историка или проф. Фридман на нашем фольклорном поле? Третий пример связан с нашей с Марией Еленевской работой об отношении иммигрантов к закону и к суду, в которой мы вторглись в сферу юридической антропологии. Наш интерес к теме возник как следствие интервью. Сначала тема закона и суда всплыла спонтанно, поскольку тревожила наших информантов, нередко чувствовавших себя беззащитными перед ними. Позднее мы инициировали глубинные интервью с теми из них, у кого был соответствующий опыт. Не имея юридического образования, мы изначально решили ограничиться сферой внешней юридической культуры, носителями которой являются широкие слои населения. Внутренняя юридическая культура, присущая юристам, осталась вне сферы нашего внимания. Мы записывали рассказы о судах, но не рассматривали судебные дела, считая, что не обладаем для этого достаточными знаниями. На определенном этапе мы подали заявку на грант, указав, что деньги нужны нам, в частности, для того, чтобы оплатить работу ассистента, аспиранта юридического факультета. Несмотря на положительные отзывы о нашей заявке, в гранте нам отказали,

[3] Доклад был написан мною в соавторстве с Марией Еленевской, но на заседании наш дуэт представляла я.

мотивировав отказ необходимостью в полноценном соавторе-юристе, а не в ассистенте. Не решившись на третьего соавтора, мы ограничились несколькими статьями, проверенными перед публикацией одним русскоязычным и двумя ивритоязычными израильскими адвокатами.

Я дописываю этот текст после конференции Американской ассоциации фольклористов (AFS) в Балтиморе. Важность междисциплинарности, с одной стороны, и страх потери фольклористикой собственного места в академических структурах, с другой стороны, звучали во многих докладах. Учитывая трудности выживания в период кризиса гуманитарного знания, вопрос о границах дисциплины имеет, думаю, прежде всего практическое значение. И, с этой точки зрения, я готова признать любое определение, позволяющее фольклористике выжить. В реальной научной работе эта проблема вторична, поскольку границы периодически пересматриваются.

Петр Янечек

Карлов университет, Прага, Чехия, petr.janecek@ff.cuni.cz

1

К сожалению, во многих национальных научных традициях отсутствует институционализированная фольклористика как отдельная научная дисциплина; предмет фольклора, таким образом, там изучается другими научными отраслями, чаще всего историей литературы, лингвистическими дисциплинами, социокультурной антропологией или европейской этнологией. Например, у меня на родине, в Чехии, главные светочи изучения фольклора в Пражской школе сравнительного литературоведения, такие как Йиржи (Георг) Поливка, Вацлав Тилле или Ян Мачал, работали в основном в области славистики и идентифицировали себя как историки литературы. Следующее поколение этой научной школы во второй половине XX в. – Йиржи Горак, Карел Горалек или Карел Дворжак – представляли собой особую академическую «породу» *národopisci* («этнографов»), специализировавшихся на устных традициях. *Národopis* как дисциплина была чешской национальной версией пангерманистской, отчасти националистской области *Volkskunde,* фокусировавшейся на традиционных устных («народных») культурах соответствующих европейских стран. С начала 1950-х гг. под российским (или, скорее, советским) влиянием чешская *národopis* формально разделилась на две сравнительно отдельные области: *etnografie* (изучение материальной культуры) и *folkloristika* (изучение нематериальной, духовной культуры). Сегодня, с недавней перестройкой этой области в современную

европейскую этнологию и/или социокультурную антропологию, это разделение довольно нечетко. Теперь фольклором занимаются академические эксперты из всех этих областей.

А что же сказать о фольклоре как предмете? Я склонен думать, что все возможные определения фольклора должны указывать на свойства *вариативности* и *коллективности* (или *коммунальности)*. Все образцы фольклора (и не имеет значения, на самом деле, определяем ли мы их как тексты, перформативные акты, практики или даже артефакты) обладают определенной степенью вариативности содержания (с обычно более стабильными формой и структурой), что вызвано их неформальной, вернакулярной передачей (будь та устной, материальной или цифровой) во времени и пространстве. Эта передача связана с коллективностью, или коммунальностью, фольклора: даже при передаче с помощью средств массовой коммуникации или цифровых медиа всегда есть некая передающая его и воспринимающая его как часть своего культурного «языка» культура, субкультура или социальная группа. Вариативность и коллективность/коммунальность, таким образом, являются отличительными чертами фольклора – первая относится к его уникальности в сравнении с иными образцами культуры (такими, как социальные нормы, мировоззрение и т. п., которые обычно более стабильны во времени и пространстве), а вторая – к его социальной базе. Прочие обычно упоминаемые черты фольклора, такие как устность, историчность, интертекстуальность и т. д., по большей части вторичны по отношению к его природе.

2

Фольклористы – особая порода ученых, поскольку они интересуются преходящими, эфемерными, аморфными, беспрестанно меняющимися образцами культуры, которые зачастую передаются чрезвычайно смутными культурными путями наподобие устных традиций, граффити в туалетах или интернет-мемов. Я полагаю, что все аспекты фольклористической методологии, которая старается просто *документировать* и *каталогизировать* эти ускользающие элементы культуры, могут быть чрезвычайно продуктивны во множестве иных областей гуманитарного и общественно-научного знания – но только если там будут знать о существовании фольклористики как отдельной науки!

3

Помимо очевидной триады фольклористики, социокультурной антропологии и европейской этнологии (с возможным прибавлением теории литературы), современный фольклор представляет собой особый интерес еще и для культурологии; он чрезвычайно

важен для общего изучения популярной культуры и для специализированных областей вроде изучения волшебных сказок. Цифровой фольклор, такой как «утки» и мемы, очень интересен для изучения медиа и коммуникаций, а изучение теорий заговора все более и более интересно для социологии, политологии и истории новейшего времени. Исследователи, изучающие эти образцы современного фольклора, могут применять полезные «сторонние» методы, такие как контент-анализ и контент-анализ медиа; в изучении цифрового фольклора также могут быть очень полезны современные количественные и статистические методы.

4

Полезно напоминать о нынешнем довольно прискорбном положении фольклористики во многих центрально- и восточноевропейских странах, где в 1990-х гг. эта область пришла в упадок; ее обвиняли в обслуживании идеологии национализма и/или государственного социализма, и только сейчас наша наука постепенно возрождается, хотя по большей части и в связи с этнологией и/или социокультурной антропологией.

Перевод с английского Марии-Валерии Моррис

Уло Валк
Тартуский университет, Тарту, Эстония;
ulo.valk@ut.ee

1

Когда Уильям Томс в 1846 г. очерчивал «фольклор» как понятие и как предмет исследования, он не давал четких определений, а писал о «старинных нравах, традициях, обрядах, суевериях, балладах, пословицах и т. п.» [Thoms 1999, p. 11]. Что здесь очень важно – оон выводит невербальные формы фольклора на передний план, а также оставляет свой перечень открытым, что для нашей области сейчас – важные характеризующие моменты. На протяжении XX и XXI вв. мы видели самые разные подходы к истолкованию и определению «фольклора». Самой ранней тенденцией была трактовка «фольклора» как некоего монолита, набора великих устных артефактов прошлого – подход, послуживший инструментом конструирования этнического наследия в тех культурах, которым не досталось древней книжности. Осмысление фольклора как наследия оказало колоссальный эффект на конструирование наций, и оно до сих пор релевантно для тех народов и этнических групп, чья идентичность либо культурная автономия не вполне устоялась. При тоталитарных режимах политическая спекуляция

«фольклором» на государственном уровне может принимать опасные формы. Таким образом, «фольклор» с самого своего начала – не просто научный термин из области изучения устной культуры, но мощнейшая идея с огромным политическим потенциалом и потенциальное орудие идеологической манипуляции. Монолитное определение фольклора успело оказать огромное социальное воздействие, равно как и медвежью услугу фольклористике как науке, поскольку оно поместило ее предметное поле в далекое прошлое, и эта область стала отчетливо ассоциироваться с национал-романтизмом. Вопросы аутентичности и дихотомии фольклора и фейклора, с помощью которых некогда выстраивался авторитет фольклористики как научной дисциплины, также оказали негативные побочные эффекты сужения поля исследования и игнорирования роли креативности в традиции. В наше время фольклор появляется в новых медиа, новых жанрах и новых средах, к примеру – в Интернете со всей его мультифасеточностью. Многие из нынешних форм живого фольклора едва ли прошли бы традиционную проверку на аутентичность.

В 1995 г. вышел специальный номер *Journal of American Folklore* под заглавием «Общее место: ключевые слова для изучения выразительной культуры», в котором описывались семь важнейших понятий в фольклористике [Feintuch 1995]. Несколько лет спустя *Journal of Linguistic Anthropology* предпринял схожую, и даже более масштабную, попытку обрисовать теоретические и методологические основы лингвистической антропологии. Алессандро Дуранти выступил редактором тома из 75 энциклопедических статей о ключевых понятиях в изучении языка [Duranti 1999]. В то время как лингвистическая антропология, вне всякого сомнения, одна из ближайших к фольклористике дисциплин, важно отметить, что пять из упомянутых в *Journal of American Folklore* ключевых понятий в *Journal of Linguistic Anthropology* отсутствуют. Эти исключительно фольклористические понятия – *традиция, искусство, текст, группа* и *контекст*. В этом списке из пяти пунктов мы видим отличительные черты фольклористики и фокуса наших исследований. Конечно же, можно продолжать этот перечень и иными значимыми ключевыми понятиями, такими как *жанр, исполнение/перформативность, идентичность, вернакулярность* и само слово «*фольклор*». Мыслить гибкими концепциями и признавать текучую природу фольклора мне представляется более продуктивным, чем пытаться обозначить четкую границу между фольклором и не-фольклором. Многие области культуры, такие как литература, кино, религия, ритуалы, медиа, визуальная культура, музыка, театр и другие перформативные искусства, могут включать в себя фольклорные элементы либо сами по себе быть фольклорными.

То же можно сказать и о различных сферах, о туризме, спорте, политических и субкультурных движениях – области, которую можно назвать «постчеловеческий фольклор» [Thompson 2019]. Открытые определения фольклора, такие как «неформальная, традиционная культура» у Линн С. МакНил [McNeill 2013, p. 13] или «традиционное знание, применяемое на практике и происходящее из практики» у Саймона Дж. Броннера [Bronner 2017, p. 46], мне представляются вполне достаточными в качестве общих рамок, очерчивающих наши полевые исследования.

Безусловно, фокус на текущей социальной жизни фольклора не может заменить ретроспективные исследования и архивную работу. Их непременно надо продолжать. Однако, если искать фольклор только в прошлом, считать его чисто устным феноменом и изучать его со все возрастающей временной дистанции, мы окажемся во все уменьшающемся поле, состоящем из текстовых окаменелостей и культурных пережитков. Это также ослабит социальные основы фольклористики, которая как дисциплина обладает всем необходимым инструментарием для изучения живой и зарождающейся культуры.

2

Знание природы устного исполнения позволяет нам осмыслять вербализацию как творческие процессы, а письменную текстуализацию – как финализацию фольклорного высказывания. Как фольклористы мы подготовлены для изучения культуры за рамками ее институциональных, профессиональных и индустриальных форм. Мы знаем, что предписанные истины, политические лозунги и официальные ритуалы во всех обществах как в прошлом, так и сейчас вызывают вернакулярные реакции. Различные формы креативности, зарождающиеся традиции и «нефольклорный материал» формируют важную область изучения. Хороший пример этого – недавняя монография Сары И. Джонстон по греческой мифологии [Johnston 2018]. Поскольку древняя мифология выжила в большой степени благодаря книжным источникам, а ученые нередко обсуждали ее как форму литературы, подход Сары Джонстон вдохновлен фольклористикой. У нее получилось показать, как мифическое стало частью человеческого опыта древних греков и как нарративы и образы сохранялись в обращении посредством устных исполнений во время исполнения ритуалов в святилищах и отмечания религиозных праздников. Для Джонстон «миф» – не эссенциалистское понятие, но скорее эвристическая категория, гетерогенная область культурной экспрессивности, в которую включаются не только эпос, народные сказки, легенды, заговоры, поэзия, но и визуальные искусства. Она очерчивает некоторые

черты мифического, характеризующие жанр в греческой традиции, такие как связь мифов с географическими локациями, важность имен, сеть персонажей и хронологический порядок мифологии. Осмысление мифологии как живого фольклора в социальном контексте позволило ей пролить новый свет на античное наследие Европы.

3

Мне сложно думать о четко установленных границах между фольклористикой и иными дисциплинами, но наша история объединяет нас, с одной стороны, с филологией и литературоведением, а с другой – с социально ориентированными науками. Помимо этого, для нас релевантны некоторые последние открытия в области культурологии и постструктуралистских гуманитарных наук. Локальные и национальные научные традиции демонстрируют множество различных трендов, и это можно счесть сильной стороной фольклористики. К примеру, в Эстонии существует давняя традиция фольклористического изучения народной религиозности и ее взаимоотношений с институциональными формами религии. Выдающимся представителем этого подхода был Оскар Лооритс (1900–1961), и если вспомнить таких ученых, как Мартти Хаавио (1899–1973) и Лаури Хонко (1932–2002) в Финляндии, то мы увидим некий паттерн, связывающий фольклор с религиоведением. Сегодня можно говорить о фольклористике религии как об автономном подходе, тесно связанном с иными новыми поворотами в религиоведении. По мере того как церковь во многих странах теряет авторитет и институциональные рамки религии слабеют, в западном мире все более актуальны становятся вернакулярные верования и магические практики. Вместо священных писаний и церковных традиций многие ученые теперь изучают подобные неортодоксальные традиции, а также нерелигиозные формы веры, такие как теория заговора, политические убеждения и социальные стереотипы. Летом 2019 г. Европейская ассоциация по изучению религий провела свою 17-ю ежегодную конференцию в Университете Тарту, и фольклористы сыграли огромную роль в подготовке этого научного форума и внесению разнообразнейшего вклада, основанного на полевой работе не только в Европе, но и в Индии, Тибете, Монголии и других регионах.

4

Без подготовки профессиональных ученых фольклористика не может развиваться как научная дисциплина. В поддержании идентичности фольклористики как дисциплины огромную роль играют университетские программы. С одной стороны, взаимо-

действие и кооперация с другими дисциплинами дает нам видимость и укрепляет нашу автономную позицию в академии, с другой стороны, в силу ограниченности ресурсов в гуманитарных и общественных науках, дисциплины соперничают друг с другом, и это значит, что мы должны осознавать риски академических плавильных котлов. Уже несколько университетских программ и кафедр фольклористики столкнулись с административным давлением в пользу унификации и становления частью более широких областей знания – культурологии, антропологии, филологии, межкультурных исследований и пр. – как бы эта более широкая область ни называлась. Это всегда шаг рискованный. В 1990-е гг. американские фольклористы спорили о функциональности термина «фольклор», в результате чего некоторые из них предложили переименовать поле, чтобы лучше приспособиться к обновленным научным практикам и избежать некоторых негативных коннотаций термина «фольклор». Легендарный фольклорист Дэн Бен-Амос бурно с этим не соглашался, утверждая, что «имя есть вещь», и доказывая, что «оценка фольклора как дисциплины зависит от качества наших исследований, а не от того, как мы именуемся» [Ban-Amos 1998, p. 271]. Я убежден, что он был прав. «Фольклору» требуется постоянная критическая рефлексия и переосмысление – несмотря на тот факт, что он хорошо послужил нашей науке и как динамическая концепция выражает ядро фольклористических исследований. Как фольклористы, мы несем ответственность за прошлое и за будущее нашей дисциплины – не только у себя на родине, но и во всем мире.

Перевод с английского Марии-Валерии Моррис

Литература

Ban-Amos 1998 – *Ban-Amos D.* The name is the thing // Journal of American Folklore. 1998. Vol. 111. No. 441. P. 257 –280.

Bronner 2017 – *Bronner S.H.* Folklore: The basics. London; New York; Routledge, 2017. 240 p.

Duranti 1999 – Journal of Linguistic Anthropology / Duranti A. (ed.). 1999. Vol. 9. No. 1–2.

Feintuch 1995 – Journal of American Folklore / Feintuch B. (ed.). 1995. Vol. 108. No. 430 (Common ground: Keywords for the study of expressive culture).

Johnston 2018 – *Johnston S.I.* The Story of Myth. Cambridge: Harvard University Press, 2018. 384 p.

McNeill Lynne 2013 – *McNeill Lynne S.* Folklore Rules: A fun, quick, and useful introduction to the field of academic folklore studies. Logan: Utah State University Press, 2013. 100 p.

Thompson 2019 – *Thompson T.* Posthuman folklore. Jackson: University of Mississippi Press, 2019. 214 p.

Thoms 1999 – *Thoms W.* Folk-lore // International folkloristics: Classic contributions by the founders of folklore / Ed. by A. Dundes. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & LITTLEFIELD PUBLISHERS INC., 1999. P. 11–13.

References

Ban-Amos, D. (1998), "The name is the thing", *Journal of American Folklore*, vol. 111, no. 441, pp. 257–280.

Bronner, S.H. (2017), *Folklore: The basics*, Routledge, London; New York, UK; NY.

Duranti, A. (ed.) (1999), *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 9, no. 1–2.

Feintuch, B. (ed.), (1995), "Common ground: Keywords for the study of expressive culture", *Journal of American Folklore*, vol. 108, no. 430.

Johnston, S.I. (2018), *The story of myth*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

McNeill Lynne, S. (2013), *Folklore rules: A fun, quick, and useful introduction to the field of academic folklore studies*, Utah State University Press, Logan, UT.

Thompson, T. (2019), *Posthuman folklore*, University of Mississippi Press, Jackson, MS.

Thoms, W. (1999), "Folk-lore", in Dundes A. (ed.), *International folkloristics: Classic contributions by the founders of folklore*, Rowman & LITTLEFIELD PUBLISHERS INC., Lanham; Boulder; New York; Oxford, MD; CO; NY; UK, pp. 11–13.

Информация об авторах

Серафима Е. Никитина, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, Большой Кисловский пер., д. 1, стр. 1; *seniki38@mail.ru*

Никита В. Петров, кандидат филологических наук, 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; *nik.vik.petrov@gmail.com*

Ирина А. Разумова, доктор исторических наук, Центр гуманитарных проблем Баренц региона – филиал ФИЦ «Кольский научный центр РАН», Апатиты, Россия; 184200, Россия, Мурманская область, Апатиты, Академгородок, д. 40а; *irinarazumova@yandex.ru*

Андрей Л. Топорков, доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент РАН, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия; 121069, Россия, Москва, ул. Поварская, 25а; *atoporkov@mail.ru*

Лариса Л. Фиалкова, кандидат филологических наук, Хайфский университет, Хайфа, Израиль; 3498838, Израиль, Хайфа, Гора Кармель; *lara@research.haifa.ac.il*

Петр Янечек, доктор философии (Ph.D.), доцент, Карлов университет, Прага, Чехия; 11638, Чехия, Прага, пл. Яна Палаха, д. 2, *petr.janecek@ff.cuni.cz*

Уло Валк, доктор филологических наук, профессор, Тартуский университет, Тарту, Эстония; 51003, Эстония, Тарту, ул. Юликооли, д. 16-210, *ulo.valk@ut.ee*

Information about the authors

Serafima E. Nikitina, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 1/1, Bolshoi Kislovsky lane, Moscow, Russia, 125009; *seniki38@mail.ru*

Nikita V. Petrov, Cand. of Sci. (Philology), 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; bld. 82, Vernadskogo Av., Moscow, Russia, 119571; *nik.vik.petrov@gmail.com*

Irina A. Razumova, Dr. of Sci. (History), Barents Centre of the Humanities – the Branch of the Federal Research Centre "Kola Science Centre of the Russian Academy Sciences", Apatity, Russia; bld. 40a, Akademgorodok, Apatity, Murmansk region, Russia, 184200; *irinarazumova@yandex.ru*

Andrey L. Toporkov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Corresponding Member of RAS, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 25 a, Povarskaya Av., Moscow, Russia, 121069; *atoporkov@mail.ru*

Larisa L. Fialkova, Cand. of Sci. (Philology), The University of Haifa, Haifa, Israel; 199 Aba Khoushy Ave, Mount Carmel, Haifa, Israel, 3498838; *lara@research.haifa.ac.il*

Petr Janeček, Ph.D., associate professor, Charles University, Prague, Czech Republic; bld. 2, Jan Palach Sq., Prague, Czech Republic, 11638; *petr.janecek@ff.cuni.cz*

Ülo Valk, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Tartu, Tartu, Estonia; bld. 16-210, Ülikooli Av., Tartu, Estonia, 51003; *ulo.valk@ut.ee*

УДК 82-343
DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-49-71

Фольклорист на поле диалектолога: как метод картографирования помогает в исследовании мифологии

Елена Е. Левкиевская

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

Аннотация. В статье анализируется применение диалектологических методов для изучения славянской мифологической системы на примере полесско-карпато-балканских параллелей. Возможность использования диалектологии в области фольклористики связана с понятием этнокультурного диалекта – набора характерных особенностей традиции, распространенных в границах определенного ареала и закрепленных географически. В статье рассматривается диалектное распространение на территории Полесья следующих четырех мифологических мотивов и сюжетов, основной ареал распространения которых находится в карпато-балканском регионе: 1) «змея, которую в течение ряда лет никто не видел, приобретает демонические свойства»; 2) «покойник становится “ходячим”, если через него перескочило какое-либо животное (кошка или собака) или перелетела птица»; 3) «чтобы покойник не “ходил”, ему рассказывают нонсенс»; 4) «человек превращается в волколака, если его родители нарушали запреты». Картографирование этих мотивов на территории Полесья показывает, что они известны исключительно в центральной и отчасти в западной частях Полесья. Фиксации этих рефлексов в Полесье немногочисленны, тогда как в карпато-балканском регионе аналогичные мотивы широко известны. Представленный материал показывает связи, ранее существовавшие между полесским и карпатским регионами. Метод картографирования позволяет понять, как происходило формирование мифологической системы исследуемого региона, и позволяет решить проблему диахронического описания восточнославянской традиции.

© Левкиевская Е.Е., 2020

Ключевые слова: славянская мифология, полесско-карпатские параллели, картографирование, этнокультурный диалект, диалектология
Для цитирования: Левкиевская Е.Е. Фольклорист на поле диалектолога: как метод картографирования помогает в исследовании мифологии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 2. С. 49–71. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-49-71

A folklorist in dialectologists' field: How mapping method helps research mythology

Elena E. Levkievskaya
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, elena_levka@mail.ru

Abstract. The article analyses the application of dialectological methods in studies of Slavic mythological system, as exemplified by the parallels between Polesie, the Carpathians and the Balkans. Possibility of implementing dialectology in the field of folklore studies is connected to the concept of ethnocultural area – a set of features, characteristic for a tradition, that are common in a certain area and stable geography-wise. The article considers dialectal distribution in Polesie of the following four motives: 1) «a snake that no one has seen acquires mythological features»; 2) a dead man becomes "walking dead", if an animal has jumped over the body; 3) to keep the dead man from "walking" someone tells him nonsense; 4) a man turns into a werewolf, if his parents violated any prohibitions. Mapping of these motifs on the territory of Polesie demonstrates that their distribution is noted exclusively in central Polesie and, partially, in western Polesie. The density of these motives in the Polesie region is small, while in the Carpathian region they are represented widely. The presented material demonstrates the links between these regions. The mapping method allows us to understand the formation of Polesie mythological system and to solve the problem of diachronic description of the East Slavic tradition.

Keywords: Slavic mythology, Polesie-Carpathian parallels, mapping, ethnocultural dialect, dialectology
For citation: Levkievskaya, E.E. (2020), "A folklorist in dialectologists' field: How mapping method helps research mythology", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 2, pp. 49–71. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-49-71

Очевидно, что между гуманитарными науками нет строгих, раз и навсегда установленных границ, отделяющих «поле» (если под ним понимать объект исследования и применяемую для его изуче-

ния совокупность методов) одной дисциплины от другой. Эти границы меняются со временем даже внутри одной научной традиции и могут очень по-разному осмысляться в различных национальных научных школах. Здесь можно вспомнить совсем недавний и еще до конца не изжитый советский опыт изучения фольклора в рамках литературоведения (скорее отрицательный, но тем не менее имевший место в нашей истории) и наблюдающуюся в настоящее время экспансию на традиционное для фольклористики пространство со стороны некоего нового образования, именующего себя «культурной антропологией». Весьма показательным можно считать отсутствие фольклористики как отдельной дисциплины в современных польских университетах, свидетельствующее о том, что объект ее изучения в польской науке уже поделен между сопредельными гуманитарными дисциплинами. Можно упомянуть гораздо более успешный опыт изучения фольклорных текстов лингвистическими методами, продолжающийся с рубежа 60–70-х гг. XX в. в отечественной и польской науке, – «посягательство» лингвистов на сферу славянской традиционной культуры привело к образованию Московской и Люблинской этнолингвистических школ, а также к исследованиям в области лингвистической фольклористики, о чем свидетельствуют работы С.Е. Никитиной, А.Т. Хроленко, Е.Б. Артеменко, В.А. Черванёвой. Примеры такого рода можно продолжить.

У фольклористики, как и у любой другой дисциплины, есть интуитивно ощущаемое собственное «поле», отдельные части которого одновременно являются вполне «законными» объектами изучения для соседних научных направлений. Например, корпус диалектной лексики, обслуживающей сферу традиционной культуры (названия ритуальных и магических практик, обрядовых атрибутов, лексика в области народной мифологии, ботаники, метеорологии, астрономии, медицины и т. д.) на вполне законных основаниях изучается как диалектологами, так и фольклористами. В связи с этим уместно вспомнить, что Московская этнолингвистическая школа возникла из экспедиций в Полесье, первоначально носивших чисто диалектологический характер и ставивших своей целью изучение полесской диалектной лексики. И лишь с начала 70-х гг. XX в. лексикологические исследования переросли в изучение традиции, стоящей за этой лексикой. Еще одним примером общей сферы исследования для представителей сопредельных дисциплин может служить корпус обрядовых атрибутов (например, свадебное деревце, последний сноп, жатвенный венок, масленичное чучело, обрядовый хлеб и пр.), используемых в календарных, семейных ритуалах, магических практиках. Здесь различаться будет не само «поле», а цели исследования и применяемый

в зависимости от них методологический инструментарий – для этнолога представляется важным материальная сторона объекта – материал и технологии его изготовления, а для фольклориста, этнолингвиста – символический код, которым наделен соответствующий атрибут, его роль и семантика в структуре обряда.

В подобных случаях нет смысла делить изучаемый объект на «свое» и «чужое» поле – различия здесь будут касаться только целей и методов его исследования со стороны разных дисциплин. В другом случае можно говорить о ситуации, когда для решения чисто фольклористических задач заимствуется «чужой» методологический инструментарий.

В настоящей статье будет идти речь именно о таком случае – об использовании специфических диалектологических методов в области славянской традиционной культуры. Диалектологические методы оказались востребованы для изучения традиции еще полвека назад, когда стало понятно, что элементы народной культуры разных уровней (от мифологических и песенных сюжетов до обрядовых и магических действий) организованы и закреплены в географическом пространстве подобно языковым диалектам, образуя устойчивые ареалы, границы которых можно увидеть, если эти элементы картографировать. Понятие этнокультурного диалекта по аналогии с языковым диалектом было сформулировано Н.И. Толстым: «Диалект... представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую... Варианты текстов или фрагментов текста территориально привязаны, и на этом основании выделяются изодоксы, то есть границы определенных явлений, зон или микрозон» [Толстой 1995, с. 21]. Этнокультурный диалект также обладает набором характерных особенностей, распространенных в границах определенного ареала и закрепленных географически. О методике и опыте картографирования элементов традиционной культуры написано довольно много (см., в частности, [СБФ 1986; СБФ 1995]), и результаты создания диалектных карт, показывающих ареальные границы распространения элементов славянской традиции разных уровней, можно считать вполне обнадеживающими.

Возможности картографирования как метода диалектологии позволяют в сфере славянской мифологии затронуть те проблемы истории развития фольклорных явлений, для решения которых у фольклористики не выработано собственных методов, о чем в 1974 г. писал К.В. Чистов, настаивая на освоении фольклористикой картографических методов [Чистов 1974, с. 72–73]. Эти возможности касаются, во-первых, выявления ареального распространения мифологических мотивов и сюжетов на раз-

ных территориях и, во-вторых, историко-сравнительного изучения мифологической системы, путей ее эволюции. Однако такой метод требует последовательных этапов предварительной подготовки, без которой создание корректных диалектных карт технически невозможно. Во-первых, должен быть разработан единый вопросник, а во-вторых, материалы, предназначенные для нанесения на карту, должны быть собраны равномерно со всей изучаемой территории по предварительно составленной сетке населенных пунктов. Завершенная к настоящему моменту четырехтомная публикация полного собрания мифологических текстов архива Полесской этнолингвистической экспедиции[1] вводит в научный оборот материалы Полесской этнолингвистической экспедиции, полностью удовлетворяющие указанным условиям. Окончание этой работы предоставляет возможность сделать следующий шаг в изучении полесской традиции – подготовить корпус диалектных карт полесской мифологии, показывающих ареальные особенности распространения мифологических мотивов и сюжетов. Это даст новые возможности для понимания того, как происходило формирование мифологической системы данного региона, т. е. позволит заняться проблемой диахронического описания традиции.

Удобным примером, позволяющим показать возможности использования методов диалектологии для ареального описания славянской мифологии, является анализ границ и зон таких мифологических рефлексов в полесском регионе, которые имеют «осколочную», точечную фиксацию на территории Полесья, но основной центр распространения которых находится на Карпатах (и отчасти на Балканах). При этом для других славянских зон эти рефлексы не характерны. Такое географическое бытование элемента традиции (в данном случае – мифологии), при котором

[1] Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2010. 648 с.; Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. 800 с.; Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2016. 832 с.; Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2019. 832 с.

в одном ареале он является частотным, входит в ядро наиболее распространенных на данной территории мотивов или сюжетов, а в другом ареале фиксируются лишь его немногочисленные, единичные рефлексы, при этом образующие достаточно четко выделяемые диалектные границы, представляет довольно серьезную методологическую проблему для всех исследователей традиции (не только славянской). Каким образом мы можем интерпретировать такое географическое распределение исследуемого элемента? Очевидно, что этот вопрос является частью более общего вопроса, связанного с существованием в рамках ареальной традиции «осколочных», фрагментарных элементов, находящихся на ее периферии и из-за этого часто не попадающих в фокус внимания исследователя. Есть, по крайней мере, два пути возможного объяснения подобной ситуации. Во-первых, можно исходить из тезиса о том, что наиболее архаичные элементы традиции представлены в ней чаще всего в виде немногочисленных, «стертых», остаточных фрагментов, гораздо менее заметных по сравнению с более поздними и поэтому более частотными явлениями. Исходя из этого тезиса, можно считать ареал, в котором фиксируются такие «осколки», их «материнской» территорией, первичной по отношению к тому ареалу, где эти элементы широко распространены и представлены в большом количестве текстов. Соответственно, можно определить и вектор влияния, связанный с путями возможной миграции, как идущий от ареала с «осколками» элемента к ареалу с его частотными фиксациями. Во-вторых, можно трактовать ситуацию противоположным образом – как результат некогда произошедшей миграции с территории, где данный компонент является частотным, в локальный ареал на другой территории, где он остался в виде слабого «эха», свидетельствующего об имевшем место влиянии со стороны другой территории. Очевидно, что данная проблема не может быть корректно решена путем анализа только фольклорного материала – без привлечения исторических, археологических, этнографических сведений, дающих возможность объяснить характер взаимосвязей между этими территориями.

Языковые и культурные параллели, указывающие на ранее существовавшие отношения между Карпатами (и отчасти Балканами) и Полесьем, довольно давно являются объектом интереса как лингвистов, так и фольклористов. Здесь уместно вспомнить работу И. Сабадоша о карпатских лексических параллелях в западнополесских говорах [Сабадош 2007]. В области традиционной культуры карпато-балканские рефлексы на территории Полесья были рассмотрены Н.К. Гаврилюк на примере ряда элементов родильной обрядности [Гаврилюк 1983].

Особо следует упомянуть две методологически важные работы Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой, посвященные анализу таких карпато-полесских мифологических параллелей, варианты которых отсутствуют на остальной восточнославянской территории [Виноградова, Толстая 2018; Виноградова, Толстая 2019]. Такие параллели обнаруживаются на всех уровнях мифологической системы, начиная с уровня лексики, фразеологии и отдельных формул, кончая поверьями и целыми сюжетами. Авторы учитывают географическое распределение каждого из элементов на полесской и карпатской территории, приходя к заключению о том, что «особую близость с карпатской традицией обнаруживают западные районы белорусского и украинского Полесья», хотя подобные параллели могут связывать Карпаты и с восточными частями Полесья [Виноградова, Толстая 2018, с. 24]. Работа, начатая Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой по выявлению и описанию карпато-полесских мифологических рефлексов, а также их географических ареалов, дает возможность накопить необходимый материал для будущего объяснения того, каким образом происходило влияние одной ареальной системы на другую и какими путями оно распространялось. Нужно признать, что на настоящем этапе проблема диахронического описания восточнославянской мифологической системы плохо поддается разрешению.

Упомянутая выше публикация обширного корпуса полесских мифологических текстов, в основу которой был положен географический принцип, позволила выявить еще ряд мифологических мотивов и сюжетов, связывающих карпатский и полесский регионы и представляющих особый интерес с точки зрения их локализации и точечной фиксации на территории Полесья.

Первый и наиболее интересный мотив, на котором хотелось бы остановиться подробнее, – «змея, которую в течение ряда лет никто не видел, приобретает демонические свойства». Он связан с представлением о змее, которая становится демоническим существом, если живет слишком долго (семь, десять, двенадцать лет) и в течение этого времени не соприкасается взглядом с человеком (сама не видит человека или не попадается человеку на глаза). Здесь семантика пережитого века как причины последующей мифологической трансформации поддерживается пониманием «иного» мира как лишенного любого, в том числе зрительного, контакта с миром человеческим: «Если гад*ю*ка дэсять р*о*кив челове*к*а нэ б*а*чит, перех*о*дит на зм*е*я з рог*а*мы – по два рожк*и* на к*а*жной сторон*и*. Так*е*й кр*а*сный, як л*е*нта – мы б*а*чилы <...> Он челов*и*ка одр*а*зу пожир*а*е. Они и з*а*ра *е*сте»[2].

[2] Народная демонология Полесья. Т. 4. С. 380.

Представление о качественном перерождении змеи, которую не видел человек, в мифологический персонаж зафиксировано в трех селах западной части Полесья – в селе Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., в селе Ветлы Любешовского р-на Волынской обл. и в с. Чудель Сарненского р-на Ровенской обл. (см. карту № 1[3]). В полесской традиции этот мотив не встречается самостоятельно – он инкорпорирован в общеполесский сюжет о наличии у змей старшей, главной змеи (в Полесье эту функцию обычно выполняет уж), которая ими руководит и которая отличается от обычных змей размером, цветом, а также наличием особого атрибута – золотых или красных рожек (реже – короны), обладающих волшебными свойствами[4]. Во всех полесских ареалах хорошо известен основной способ получения золотых рожек главной змеи – перед ней расстилают полотно белого или красного цвета (пасхальную скатерть, пояс, платок), и змея сбрасывает рожки на этот платок. Представления о главе змей имеют многочисленные соответствия за пределами Полесья – на Карпатах, у западных славян, на Балканах [Гура 1997, с. 293–298, 321–324], однако, по нашим наблюдениям, нигде за пределами Полесья с ними не связывается рассматриваемый мотив «змея, которую в течение ряда лет никто не видел, приобретает демонические свойства».

Семантически близким к нему можно считать другой мотив, связанный с происхождением главной змеи, – таковой становится самая старая из всех змей (иногда указывается, что от старости она обросла мхом или волосами). Данное представление распространено шире предыдущего – кроме западной части Полесья, оно встречается и в центральной его части, хотя количество фиксаций также невелико (Малоритский, Ивацевичский р-ны Брестской обл., Мозырский р-н Гомельской обл., Любешовский р-н Волынской обл., Сарненский р-н Ровенской обл., Новоград-Волынский р-н Житомирской обл.). Что касается востока региона, то там известно одно упоминание о главной змее как о «старой», но все же не старейшей (с. Вербовка Репкинского р-на Черниговской обл. [Полесский этнолингвистический сборник 1983, с. 136–137].

В западной части Полесья зафиксированы два значимых мотива, указывающие на качественные изменения, которые происходят с подобной змеей. Во-первых, у нее отрастают крылья, и она приобретает способность летать: «Вэл*ы*кый змий ст*а*ршый. Як ёг*о*

[3] Основой для карт в этой статье послужила стандартная бланковка Полесского этнолингвистического атласа, опубликованная вместе со списком населенных пунктов, обозначенных на ней цифрами [СБФ 1995, с. 392–397].

[4] Народная демонология Полесья. Т. 4. С. 379–381.

[т. е. змею] сим лит чолов*и*к нэ поб*а*чыть, то вин пэрэвэрнэця [вар. прэврашч*а*еця] в лэт*у*чого зм*и*я. В ёг*о* кр*ы*лья рост*у*ть, и вин б*у*дэ лэт*а*ты»[5].

Во-вторых, у такой змеи появляется способность источать огонь, а при передвижении под ней горит трава: «Чырв*о*на голова, грэбэнь у голо*в*ного, под йим, людэ казалы, шо трава горыть, як повзэ, с*о*хнэ трава. Самы б*о*льшы, стары так, <...> е вож*а*к у йих»[6].

На карте № 1 представлено диалектное распространение интересующих нас мотивов на территории Полесья, что дает возможность сделать некоторые предварительные выводы. Во-первых, хотя мифологические представления о главе змей являются общеполесскими, только в указанных селах его происхождение связывается с интересующим нас мотивом змеи, избежавшей человеческого взгляда, или очень старой змеи. Во-вторых, как видно на карте, эти мотивы сосредоточены не только в западной части региона с границей по рекам Ясельде – Припяти – Горыни, но частично и в центральном Полесье на территории между реками Случью и Днепром.

Фиксация данного мотива на территории Полесья позволяет выявить связь полесской традиции с карпатским и балканским ареалами, а также отчасти и польской традицией, где находится основная зона его распространения и где этот мотив встроен в ядро релевантных признаков, относящихся к совершенно иному, хотя тоже змеевидному персонажу. Представления о перерождении в демоническое существо животного, пережившего свой срок жизни и в течение всего этого времени находившегося вне соприкосновения с человеческим миром, в карпатско-балканском ареале обычно связывается не с сюжетом о главе змей, а с атмосферными демонами, перемещающими по небу градовые тучи. В карпатской и балканской мифологии змея (реже в этой роли выступает жаба или карп), пережившая свой срок жизни вне сферы человеческого мира (ее не видел человеческий глаз, до нее не доносился звон колоколов), трансформируется в качественно другое демоническое существо – в змееподобного атмосферного демона *шаркань*[7] или *алу* [Плотникова 1998, с. 53–55; Гура 1997, с. 298–299]. Подборку сведений о распространении мотива перерождения слишком долго живущей змеи (реже – других животных) в демоническое существо в славянских традициях см. [Гура 1997, с. 298–299; Джокич 1998, с. 12; Плотникова 1998, с. 53–55]. Этот мотив имеет

---

[5] Народная демонология Полесья. Т. 4. С. 379.

[6] Там же. С. 386.

[7] *Потушняк Ф.* Гад в народном верованю // Литературна недѣля Подкарпатского общества наук. 1941. № 1. С. 102.

параллели и в ряде неславянских мифологий, в частности в туркменской, где большие змеи, долго не видевшие человека, могут превращаться в дракона-аждарха [Неклюдов 2016, с. 20–22].

В карпатских и балканских представлениях также известен мотив крыльев, вырастающих у такой змеи, – этот мотив является частью сюжета о превращении пережившей свой век змеи (или той, которую никто не видел) в змеевидного атмосферного демона[8]. По карпатским сведениям, трансформация обычной змеи в крылатую проходит в три этапа: первые семь лет это обычная змея, которая на следующие семь лет превращается в *полоса*, а на третьи семь лет у нее вырастают крылья, и она становится способной образовывать вихрь[9].

Третий мотив, связывающий карпатскую мифологическую традицию с полесской, – способность такой змеи источать огонь, в частности, согласно закарпатским верованиям, под *полосом*, когда он ползет, горит земля[10]. В современной закарпатской традиции главная змея также оставляет за собой огненный след, под ней горит трава, именно поэтому ее называют *пожарник*, *пожарница* [Толстая 2017, с. 134–136]. В ряде текстов из Закарпатья мифическая змея *шаркантъ* описывается как двенадцатиголовый огнедышащий дракон, пожирающий девушек, с которым борется безымянный герой, а *шаркантъ* бьет в него огнем [Толстая М. 2017, с. 144–146].

Как видно из приведенного материала, полесские и карпатские представления о мифологической трансформации змеи, которую никто не видел, имеют ряд общих черт – такая змея становится крылатой и способной источать огонь. Однако здесь есть и два принципиальных отличия. Во-первых, указанный мотив в Полесье и в карпато-балканском ареале встроен в разные сюжетные линии и связывается с типологически разными персонажами – в Полесье с главной змеей, на Карпатах и Балканах – со змеевидным атмосферным демоном. Во-вторых, этот мотив имеет ощутимо разный «удельный вес» в мифологических системах данных регионов – в карпато-балканской системе сведения о нем многочисленны, а в Полесье он имеет точечную фиксацию.

Рассмотрим следующий мотив, актуализирующий связь между Полесьем и карпато-балканским регионом. Его ареальное распространение на территории Полесья частично отличается от диалектных границ предыдущего мотива. Речь идет об одной из

---

[8] *Потушняк Ф.* Указ. соч. См. также [Плотникова 1998, с. 55].

[9] *Потушняк Ф.* Указ. соч. С. 102; *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонольогії // Матеріяли до українсько-руської етнольогії. Т. 11. Вып. 2. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1909. С. 31–32.

[10] *Потушняк Ф.* Указ. соч. С. 101.

причин, по которой покойник может стать «ходячим» – это происходит, если через покойника, пока он лежит дома, перескочило какое-либо животное (кошка или собака) или перелетела птица, а также если они перешли дорогу похоронной процессии при ее движении к кладбищу: «Когда покойник [лежит в хате], то трэба шоб ёго кот не перэпрыгнуў, и не перэшоў дорогу, и то же кура. А то покойник год цилый ходзиць будзе. Крепко берэгуць куру и кота» (с. Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл., 1983 г.)[11]. Данный мотив связан с центральной для похоронного обряда семантикой дороги на «тот» свет, которую покойник не сможет преодолеть, если на его пути возникнут препятствия (ср. общий запрет переходить дорогу перед похоронной процессией). В связи с этим также можно вспомнить известный на Гомельщине запрет переступать через крышку гроба во время его изготовления, иначе покойник будет беспокоить по ночам[12]. Как видно на карте № 2, ареал распространения данного мотива ограничен центральной частью белорусского Полесья (от реки Стырь на западе до реки Птичь на востоке). В рассматриваемом случае именно центральная часть Полесья, обычно относительно слабо выделяемая, является маркированной диалектной зоной, в рамках которой фиксируется мотив, основным центром распространения которого являются Балканы и, в меньшей степени, Карпаты. В частности, в Сколевском р-не Львовской обл. полагали, что, если кошка перескочит через покойника, он станет *опырем*, т. е. ходячим покойником, поэтому до выноса гроба из дома кошку отдавали соседям[13]. У южных славян широко известно убеждение, что покойник становится вампиром, если через него, пока он лежит в доме, перескочит какое-либо животное, перелетит птица, кто-либо перешагнет или через него что-либо передадут [Зечевић 1981, с. 130; Вакарелски 1990, с. 162; Вражиновски 1995, с. 97–98]. Покойник становится вампиром, если во время поминок кто-либо перешагнет через поминальную пищу[14], а также если покойник умрет в рубашке, сшитой из полотна, через которое перешагнул кот[15].

---

[11] Народная демонология Полесья. Т. 2. С. 333.

[12] *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2. СПб.: Изд-во Академии наук, 1890. С. 541.

[13] *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1912. С. 226.

[14] *Раденковић Љ.* Казивања о нечастивим силама. Ниш: Градина, 1991. С. 62.

[15] *Krauss F.* Powrót umarłych na świat // Wisła. 1890. № 4. S. 673.

В полесских материалах о «ходячем» покойнике встречается еще один сюжет, объединяющий полесскую и карпатскую зоны. Как можно увидеть на карте № 3, в центральном Полесье (восток Брестской обл., западная часть Гомельской обл., Ровенская и Житомирская обл.) спорадически фиксируются тексты об одном из способов прекратить «хождение» покойника, в основе которого лежит рассказ о некоем нонсенсе, неправильности, онтологической несуразности, противоречащей нормальному положению вещей в мире. Если покойник «ходит» (что само по себе является нарушением правильного течения жизни, нонсенсом), чтобы прекратить это, ему нужно рассказать о еще более вопиющей, патологически неправильной ситуации. Услышав об этом, он больше не будет «приходить». Во всех вариантах подобных нарративов присутствует характерный для этого мотива диалог, который происходит между живым человеком и покойником. Человек сообщает покойнику о некоем нонсенсе. Покойник спрашивает: «Разве может такое быть?» Человек должен ответить: «А разве можно мертвому к живым ходить?» Как правило, подобный диалог должен происходить на пороге – символической границе между мирами. В Полесье записаны три варианта подобных рассказов о чуде. В первом случае муж, к которому «ходит» умершая жена, сидя на пороге, надевает лапти задом наперед. Пришедшая жена замечает, что он неправильно надевает лапти. Муж отвечает: «Пр*а*[ви]льно ли ты, што х*о*диш п*о*сле сво*е*й см*е*рти?»[16]. В других вариантах покойнику сообщают, что женятся кум с кумой или брат с сестрой. В частности, женщина, к которой «ходит» муж, перед его приходом должна одеться как на свадьбу. Покойник удивляется и спрашивает, куда она собралась. Она отвечает, что идет на свадьбу – брат женится на сестре. На его вопрос: «Разве может брат жениться на сестре?» нужно ответить: «А разве может мертвый к живой ходить?» После чего покойник перестанет приходить [Конобродська 2003, с. 227, 234].

В Полесье, как показывает карта, ареал распространения этого мотива ограничен центральной частью региона, где он фиксируется в нескольких селах. Однако рассказы о несуразности, нонсенсе как обереге от опасности, в частности от «ходячего» покойника, чрезвычайно популярны у южных славян и на Карпатах, где этот мотив является частотным. У южных славян подобные мотивы обычно встречаются в заговорах от градовых туч, где тучам сообщается о том, что семилетняя девочка родила тринадцатилетнего ребенка; такой ребенок съел материнскую грудь и молодой месяц,

[16] Народная демонология Полесья. Т. 2. С. 297.

а когда его крестят, поп его держит, а кум крестит [Толстой 2003, с. 175–180]. На Карпатах повсеместно известны два варианта мотива о нонсенсе, применяющиеся для прекращения «хождения» покойника. Перед «ходячим» покойником разыгрывают небольшой спектакль. В первом случае жена, к которой «ходит» умерший муж, должна одеть своих сына и дочь в свадебные одежды и одевается в них сама. Пришедший покойник спрашивает, что происходит. Жена отвечает: «Брат берет сестру замуж». – «Разве может брат жениться на сестре?» – спрашивает муж. «А разве может мертвый к живой ходить?» – отвечает жена. В другом случае женщина должна сидеть на пороге и грызть семечки или зерна, расчесывая при этом волосы. На вопрос пришедшего покойника, что она ест, она отвечает, что ест вшей. На реплику покойника, может ли крещеный человек вшей есть, она дает стандартный ответ: «А разве может мертвый к живой ходить?» После чего покойник покидает дом навсегда (подробнее об этом мотиве см.: [Левкиевская 2002, с. 162–163; Гнатюк 1991, с. 400]). Обращает на себя внимание то, что соответствия между карпатскими и полесскими текстами проявляют себя не только в структуре сюжета, но и закреплены в формульных репликах, которыми обмениваются участники диалога.

Нужно указать, что, в отличие от первых двух рассмотренных мифологических элементов, которые, по нашим сведениям (впрочем, нуждающимся в более тщательной проверке), вне Полесья не встречаются на остальной восточнославянской территории, данный сюжет является частью той, идущей с юго-запада на северо-восток славянского мира диагонали, которая отмечалась и другими исследователями. «...обе зоны [Полесье и Карпаты. – *Е. Л.*] по ряду лингвистических и этнокультурных признаков входят в единый (иногда прерывистый) языковой и культурный пояс, протянувшийся с юга на север и объединяющий архаические области македонско-болгарско-сербского пограничья, Карпат, Полесья, северо-западного (псковско-новгородского) региона России и Русского Севера» [Виноградова, Толстая 2018, с. 17]. Мифологические тексты с мотивом о нонсенсе и характерным диалогом между живым человеком и покойником спорадически встречаются и в русской традиции, в том числе на северо-западе. Ср. новгородский вариант диалога между покойником и его женой: «Где это видано, чтобы брат на сестре женился?» – «Где это видано, где это слыхано, чтобы мертвый ходил?»[17]. Похожие варианты сюжета о рассказывании нонсенса известны в ниже-

[17] *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. С. 14.

городском Поволжье[18]. Подобный сюжет также встречается в литовской традиции: умершему мужу, приходящему к жене, та рассказывает, что дочь будет сочетаться браком с отцом[19].

В заключение рассмотрим четвертый сюжет, диалектные границы которого на полесской территории вызывают интерес своей локализацией. Он связан с представлением о волколаке – человеке, способном превращаться в волка, и о причинах, по которым человек приобретает такие демонические свойства. Поверья о волколаке наиболее полно сохранились в белорусском Полесье (Брестская, Гомельская области). На украинской территории они больше развиты в западных областях (Волынская, Ровенская области) и в меньшей степени зафиксированы на восточных украинских землях. В полесской традиции выделяются два основных мотива, объясняющих способность человека быть волколаком. В основе каждого из них лежит по-разному решаемый вопрос о личной воле и степени собственной ответственности человека, впадающего в демоническое состояние. В одном случае способностью превращаться в волка по собственной злой воле наделяются колдуны и ведьмы, чтобы в волчьем обличье вредить людям (например, нападать на соседский скот). Во втором случае причиной является насильственное превращение человека в волколака ведьмой или колдуном: обиженный колдун превращает участников свадьбы в волков; человека превращает в волка отвергнутая им девушка (злая теща, мачеха, жена брата). В этом случае человек, превращенный в волколака, однозначно воспринимается общественной моралью как жертва злокозненных действий колдуна, подвергшаяся порче и заклятию. И в этом плане полесский материал вполне вписывается в рамки восточнославянской традиции, которая в решении вопроса об ответственности за способность к демоническому поведению обычно выбирает между этими двумя объяснениями.

Уникальность полесской традиции проявляется в том, что она содержит ряд локальных мотивов, центры распространения которых лежат в карпатском и, отчасти, балканском и западнославянском ареалах. К их числу относится мотив, объясняющий третью возможность превращения в волколака. В центральной части Полесья зафиксировано представление о том, что способность человека превращаться в волка проявляется независимо от

[18] Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб.: Тропа Троянова, 2007. С. 190–191.

[19] *Велюс Н.* Цветок папоротника: литовские мифологические сказания. Вильнюс: Вага, 1989. С. 200.

его личной воли, поскольку она заложена в его искаженной человеческой природе от рождения. Такая способность быть демоническим существом – своеобразное наказание за грех его родителей (они зачали его в запрещенный для супружеских отношений день или иным образом нарушили календарные запреты, например работали в праздник): «Из люд*ы*ны пэрэтвор*я*ецца и як воўк ид*э*. Цэ, говор*ы*лы, воўкол*а*кы <...> Когда сношэние [родители] м*а*ют у годов*о*й пр*а*зник – ўр*о*де, Бог кар*а*ў. Так стар*ы*е говор*ы*лы [т. е. волколаком становились люди, зачатые накануне больших праздников] (с. Рясное Емельчинского р-на Житомирской обл., 1981 г.)[20].

Как видно на карте № 4, почти все немногочисленные фиксации этого мотива располагаются между реками Случью и Тетеревом – на территории Житомирской обл. или границе с Ровенщиной, и в одном случае мотив зафиксирован западнее – на юге Брестской обл.

Данный мотив реализует представление о том, что неправильное поведение родителей ведет к искажению человеческой природы их детей и появлению у тех демонических свойств. Важно, что в подобных случаях устраняется личная воля и личная ответственность человека за свое демоническое поведение, которая переносится на его родителей. Этот мотив связывает центральную часть Полесья с карпато-украинской и польской традициями, в которых эта мотивировка является основной для объяснения демонической природы не только волколака, но и ряда других персонажей, относящихся к категории полулюдей-полудемонов, например зморы, двоедушника или упыря [Хобзей 2002, с. 72, 78–81; Pełka 1987, s. 158, 168–169][21]. Согласно карпатским текстам, человек становится волком, поскольку «ему приходит такое время, когда он должен перекинуться в волколака»[22], а происходит это или потому что его мать во время беременности увидела волка или ела мясо животного, которое загрыз волк, или потому что человек родился под определенной планетой и его способность к оборотничеству предопределена судьбой. Данная традиция снимает с волколака (как и с ряда других полудемонических существ) ответственность за его демоническое поведение, поскольку его причины лежат за пределами личной воли персонажа и переносятся на его родителей.

---

[20] Народная демонология Полесья. Т. 1. С. 510.

[21] См. также: *Потушняк Ф.* Указ. соч. С. 70.

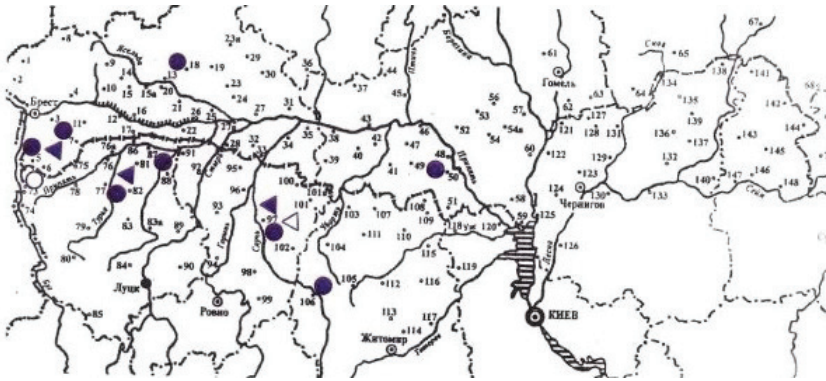
[22] *Шухевич В.* Гуцульщина: Фізіографічний, етнольогічний і статистичний огляд. Ч. 5: Гуцульські приказки: Повірки про опришків, про скарби, про земні боги (демонольогія). Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1908. С. 213.

В заключение необходимо подвести некоторые итоги. Во-первых, изложенный материал свидетельствует о том, что в традиции полесского региона существует ряд мифологических элементов разного уровня (мотивов, сюжетов, устойчивых формул), которые связывают этот регион с карпатской и балканской традициями. Этот тезис подтверждает наблюдения других исследователей относительно языковых и культурных полесско-карпато-балканских параллелей, обнаруживаемых на различных уровнях от лексики и фразеологии до целых текстов. Во-вторых, представленные в работе диалектные карты, показывающие степень частотности рассмотренных мифологических элементов, а также их расположение на территории Полесья, свидетельствуют о том, что все они представлены в виде немногочисленных «осколков» преимущественно в центральном и западном ареалах региона. И это принципиально отличает полесскую ситуацию от Карпат и Балкан, где эти же элементы широко распространены. В-третьих, ареалы второго, третьего и четвертого элементов, рассмотренных в статье, имеют много общего между собой: на западе границы проходят по реке Случи (ровенско-житомирское пограничье), тогда как восточная граница проходит по рекам Припяти и Тетереву. Таким образом, можно говорить о том, что центральная часть Полесья (наряду с западной) проявляет себя как зона расположения карпато-балканских рефлексов.

На настоящем этапе изучения карпато-балканских параллелей в полесском регионе для нас остается неясным, результаты каких именно взаимосвязей между этими регионами привели к появлению таких «осколков» в традиции Полесья. Приведенные в данной статье мифологические элементы являются только частью более обширного корпуса подобных параллелей, диалектное описание которых сможет дать более полные данные для объяснения рассмотренной проблемы. Кроме того, как справедливо было отмечено в статье Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой, необходим такой же диалектный анализ распространения аналогичных элементов на территории Карпат (и Балкан), что даст возможность увидеть, какие именно части этих регионов взаимодействовали между собой. Представляется перспективным сравнить ареалы распространения исследуемых «осколков» на полесской территории с ареалами распространения иллирийских и фракийских гидронимов в бассейнах рек Горыни и Тетерева (Горынь, Иква, Дзван, Лита, Ибр, Кодра и др.), проанализированных О.Н. Трубачевым [Трубачев 2009, с. 382–386, карты 14 и 15]. Возможные соответствия, которые здесь могут быть обнаружены, позволят рассмотреть гипотезу о возможной миграции с Балкан и Карпат в центральные и западные части Полесья, ставшей причиной появления

в этом ареале карпато-балканских рефлексов. Однако это требует отдельного исследования.

Возвращаясь к поднятой в начале статьи проблеме «чужого поля» и «чужих», в частности, диалектологических методов, которые фольклорист использует для решения собственных задач, можем констатировать, что их привлечение чрезвычайно эффективно в области диахронии, объясняющей возможные пути становления той или иной локальной системы.



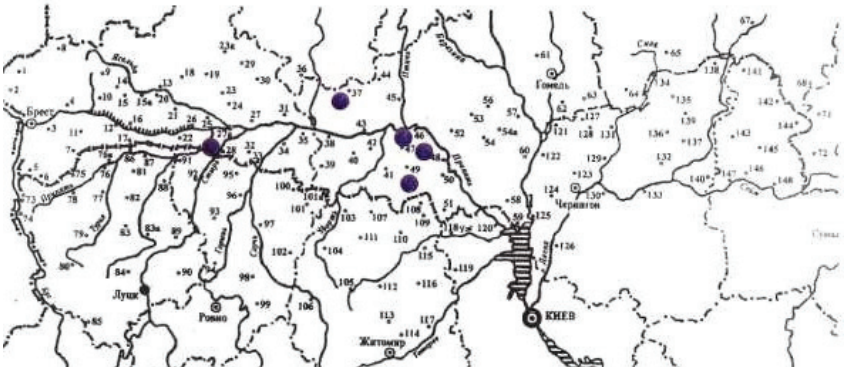
Карта № 1
Змея, которую никто не видел в течение ряда лет, становится главной змеей

● – змея, которую никто не видел в течение ряда лет, становится главной змеей

▼ – самая старая змея становится главной змеей

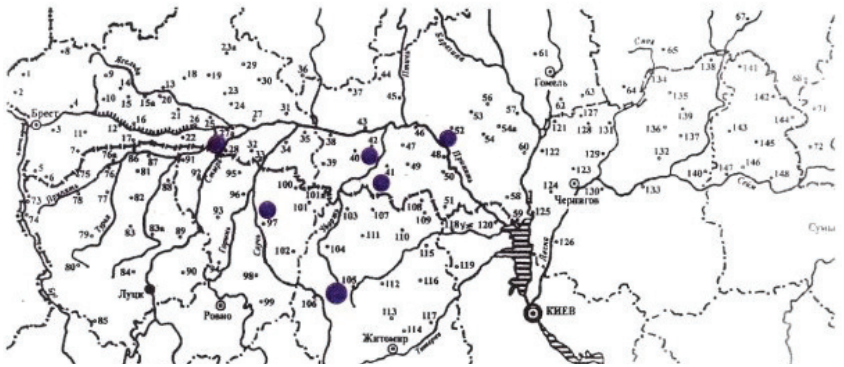
○ – у змеи, которую никто не видел в течение ряда лет, отрастают крылья

▽ – змея, которую никто не видел в течение ряда лет, источает огонь



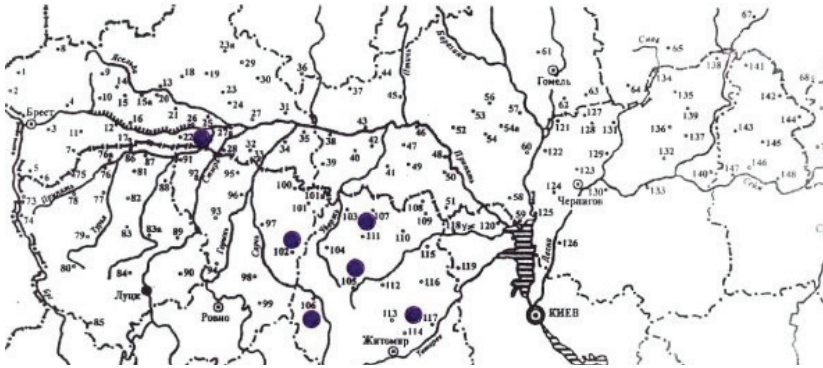
Карта № 2

● – покойник «ходит», если дорогу похоронной процессии перешло животное (перелетела птица)



Карта № 3

● – чтобы покойник не «ходил», ему рассказывают нонсенс



Карта № 4

● – волколаком становится человек,
родители которого нарушали запреты

Литература

Вакарелски 1990 – *Вакарелски Х.* Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София: Издателство на Българската Академия на науките, 1990. 223 с.

Виноградова, Толстая 2018 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов // Славяноведение. 2018. № 6. С. 16–26.

Виноградова, Толстая 2019 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 2: Способы распознавания нечистой силы // Славяноведение. 2019. № 6. С. 3–14.

Вражиновски 1995 – *Вражиновски Т.* Народна демонологија на македонците. Скопје-Прилеп: Матица Македонска, 1995. 164 с.

Гаврилюк 1983 – *Гаврилюк Н.Г.* Об этнографическом районировании украинского Полесья и полесско-карпатских параллелях // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции / Ред. Н.И. Толстой. М.: Ин-т славяноведения РАН, 1983. С. 37–38.

Гнатюк 1991 – *Гнатюк В.* Останки передхристиянського религійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Ред. Ф.П. Шевченко. Київ: Либідь, 1991. С. 383–406.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 910 с.

Джокич 1998 – *Джокич Д.* Верования о демонологических существах в Поморавье // Живая старина. 1998. № 1. С. 12–13.

Зечевић 1981 – *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд: Вук Караџић, 1981. 223 с.

Конобродська 2003 – *Конобродська В.* Поліські повір'я, легенди, перекази про «ходячих» мерців та запобіжні заходи протии іх «ходіння» // Діалектологічні студії. 2: Мова і культура / Ред. П. Гриценко, Н. Хобзей. Львів: Ін-т українознавства им. І. Крип'кевича НАН України, 2003. С. 223–240.

Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 334 с.

Неклюдов 2016 – *Неклюдов С.Ю.* Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // In Umbra: Демонология как семиотическая система / Ред.-сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 5. М.: Индрик, 2016. С. 13–34.

Плотникова 1998 – *Плотникова А.А.* Мифологические рассказы из восточной Сербии // Живая старина. 1998. № 1. С. 53–55.

Полесский этнолингвистический сборник 1983 – Полесский этнолингвистический сборник / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1983. 288 с.

Сабадош 2007 – *Сабадош І.* Про лексико-семантичні паралелі в західнополіському і карпатських діалектах // Волинь філологічна: текст і контекст. Західнополіський діалект у загальноукраїнському та всеслов'янському контекстах. Вип. 4. Луцьк: Волинський держ. ун-т ім. Лесі Українки, 2007. С. 199–220.

СБФ 1986 – Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Сост. Л.Н. Виноградова, Ю.И. Смирнов, С.М. Толстая, Н.И. Толстой. М.: Наука, 1986. 286 с.

СБФ 1995 – Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья / Сост. Л.Н. Виноградова, А.А. Плотникова, С.М. Толстая, Н.И. Толстой. М.: Индрик, 1995. 399 с.

Толстая М. 2017 – *Толстая М.Н.* Люди и змеи в центральном Закарпатье: по полевым материалам рубежа XX–XXI вв. // Антропоцентризм в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2017. С. 107–156.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.

Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. 622 с.

Трубачев 2009 – *Трубачев О.Н.* Труды по этимологии: Слово. История. Культура. Т. 4. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 696 с.

Хобзей 2002 – *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2002. 216 с.

Чистов 1974 – *Чистов К.В.* Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора: Свадебный обряд // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии / Отв. ред. С.И. Брук. Л.: Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1974. С. 72–73.

Pełka 1987 – *Pełka L.* Polska demonologia ludowa. Warszawa: Iskry. 1987. 236 s.

References

Chistov, K.V. (1974), "Problems of mapping rites and ritual folklore", in Bruk, S.I. (ed.), *Problemy kartografirovaniya v yazykoznanii i etnografii* [Problems of mapping in language studies and ethnography], Institute of Ethnography named after N.N. Miklouho-Maclay, Leningrad, Russia, pp. 72–73.

Dzhokich, D. (1998), "Beliefs about demonic beings in Pomoravlie", *Zhivaja Starina* [Antiquity Alive], no. 1, pp. 12–13.

Gavrilyuk, N.G. (1983), "On ethnographic zoning of Ukrainian Polesie and Polesie-Carpathian parallels", in Tolstoi, N.I. (ed.), *Poles'e i etnogenez slavyan. Predvaritel'nye materialy i tezisy konferentsii* [Polesie and ethnogenesis of the Slavs. Preliminary proceedings of the conference], Institute for Slavic Research of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, pp. 37–38.

Gnatjuk, V. (1991), "Remnants of pre-Christian religious worldview of our ancestors", in Shevchenko F.P. (ed.), *Ukrai'nci: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija.* [The Ukrainians: Folk beliefs, superstitions, demonology], Lybid', Kyi'v, Ukraine, pp. 383–406.

Gura, A.V. (1997), *Simvolika zhivotnyh v slavjanskoj narodnoj tradicii* [Symbolism of animals in Slavic folk tradition], Indrik, Moscow, Russia.

Khobzei, N. (2002), *Gutsul's'ka mifologiya: Etnolingvistichnii slovnik* [Guzul mythology: Ethnolingustic dictionary], Institute of Ukrainian Studies of name of I. Krypjakevich, Lviv, Ukraine.

Konobrods'ka, V. (2003), "Polesie beliefs, legends, narratives about the "walking dead" and protections to stop them 'walking'", in Grycenko, P. and Hobzej, N. (eds.), *Dialektologichni studii. 2. Mova i kul'tura* [Dialectological studies. 2. Language and Culture], Institute of Ukrainian Studies. I. Krip'kevich of the National Academy of Sciences of Ukraine, Lviv, Ukraine, pp. 223–240.

Levkievskaja, E.E. (2002), *Slavjanskij obereg: semantika i struktura* [Slavic protective talisman: Semantics and structure], Indrik, Moscow, Russia.

Nekljudov, S.Ju. (2016), "Shape-shifting: 'Nature of things', scope of the concept, regional versions", in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B. (eds.), *In Umbra. Demonologija kak semioticheskaja sistema* [In Umbra. Demonology as a semiotic system], vol. 5, Indrik, Moscow, Russia, pp. 13–34.

Pełka, L. (1987), Polska demonologia ludowa, Iskry, Warszawa, Poland.
Plotnikova, A.A. (1998), "Mythological narratives from Eastern Serbia", *Zhivaja Starina* [Living antiquity], no. 1, pp. 53–55.
Sabadosch, I. (2007), "About lexical-semantic parallels in western Polesie dialect and Carpathian dialects", in Arkushin, G. (ed.), *Volin' filologichna: tekst i kontekst. Zakhidnopolis'kii dialekt u zagal'noukraïns'komu ta vseslov'yans'komu kontekstakh* [Philological Volyn': Text and context. The dialect of western Polesie in all-Ukrainian and all-Slavic contexts], issue 4, Volyn State University named after Lesya Ukrainka, Lutsk, Ukraine, pp. 199–220.
Tolstaya, M.N. (2017), "People and Snakes in the central Transcarpathia (on field data from the turn of the 20th – 21st centuries)", in Tolstaya, S.M. (ed.), *Antropotsentrizm v yazyke i kul'ture* [Anthropocentrism in language and culture], Indrik, Moscow, Russia, pp. 107–156.
Tolstoj, N.I. (ed.) (1983), *Polesskij jetnolingvisticheskij sbornik* [Polesie ethnolingustic collection], Nauka, Moscow, Russia.
Tolstoy, N.I. (1995), *Yazyk i narodnaya kul'tura. Ocherki po slavyanskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and folk culture. Essays on Slavic mythology and ethnolinguistic], Indrik, Moscow, Russia.
Tolstoy, N.I. (2003), Ocherki slavyanskogo yazychestva [Essays on Slavic paganism], Indrik, Moscow, Russia.
Trubachev, O.N. (2009), *Trudy po etimologii. Slovo. Istoriya. Kul'tura* [Works on etymology. Word. History. Culture. Moscow: Manuscript relics of ancient Russia], vol. 4, Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi, Moscow, Russia.
Vakarelski, Kh. (1990), *B"lgarski pogrebalni obichai. Sravnitelno izuchavane* [Bulgarian funeral rituals. Comparative study], Izdatelstvo na B"lgarskata Akademiya na naukite, Sofiya, Bulgaria.
Vinogradova, L.N., Plotnikova, A.A., Tolstaya, S.M. and Tolstoi, N.I. (eds.) (1995), *Slavyanskii i balkanskii fol'klor. Etnolingvisticheskoe izuchenie Poles'ya.* [Slavic and Balkan folklore. Ethnolinguistic research on Polesie], Indrik, Moscow, Russia.
Vinogradova, L.N., Smirnov, Yu.I., Tolstaya, S.M. and Tolstoi N.I. (eds.) (1986), *Slavyanskii i balkanskii fol'klor. Dukhovnaya kul'tura Poles'ya na obshcheslavyanskom fone* [Slavic and Balkan folklore. Polesje spiritual culture against the All-Slavic background], Nauka, Moscow, Russia.
Vinogradova, L.N. and Tolstaya, S.M. (2018), "Polesie-Carpathian parallels in mythological concepts and folk motifs", *Slavyanovedenie* [Slavic studies], no. 6, pp. 16–26.
Vinogradova L.N., Tolstaya S.M. (2019), "Polesie-Carpathian parallels in mythological concepts and folk motifs. 2. Ways of evil spirits recognition", *Slavyanovedenie* [Slavic studies], no. 6, pp. 3–14.
Vrazhinovski, T. (1995), *Narodna demonologija na makedontsite* [Macedonian folk demonology], Matitsa Makedonska, Skopje-Prilep, Macedonia.

Zechevich, S. (1981), *Mitska bicha srpskikh predan'ya* [Mythological beings of Serbian legends], Vuk Karadzhich, Belgrade, Serbia.

Информация об авторе

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

Information about the author

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

УДК 82-343
DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-72-87

Фольклорный текст в режиме диалога: к вопросу о статусе языка фольклора

Виктория А. Червanёва

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия, viktoriya-chervaneva@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о статусе языка фольклора – теоретическая проблема фольклористики, имеющая давнюю историю, но получившая в последнее время новый ракурс в связи с расширением предметного поля фольклористики. Специфика языка фольклора традиционно определялась относительно диалекта и относительно литературного языка, причем исследователи начиная с XIX в. и до наших дней исходили из идеи наддиалектности языка фольклора, видя в нем своеобразный аналог литературного языка носителей диалекта. Однако наблюдения над языковой организацией прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность (мифологические рассказы, предания, поверья, описания ритуальных практик и др.) показывают, что к ним неприменимы эти теоретические выкладки. Язык этих текстов представляет собой повседневную разговорную (диалектную, просторечную или литературную) речь носителей фольклорной традиции, функционирующую в режиме диалога и обладающую всеми структурными признаками спонтанной разговорной речи. В статье предлагается разграничить «язык фольклора» и «язык фольклорной традиции», при этом под первым понимается вербальная сторона фольклорных текстов жанров традиционного фольклора (песен, былин, сказок и т. д.) – структурно упорядоченных, «отшлифованных» многократными повторениями в процессе передачи, с четко выраженной эстетической функцией, а под вторым – язык повседневной коммуникации носителей традиции, в рамках которой появляются и существуют тексты, эксплицирующие традиционное знание.

Ключевые слова: язык фольклора, разговорная речь, коммуникативная ситуация, устная проза, мифологические рассказы

Для цитирования: Червanёва В.А. Фольклорный текст в режиме диалога: к вопросу о статусе языка фольклора // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 2. С. 72–87. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-72-87

© Червanёва В.А., 2020

Folk text in dialogic mode: On the status of the language of folklore

Victoria A. Chervaneva

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia;
viktoriya-chervaneva@yandex.ru

Abstract. The status of the language of folklore is a theoretical problem of Folklore Studies that has a long history, but it has become even more relevant recently due to the expansion of the Folklore Studies research field. Traditionally, characteristic features of the language of folklore were defined in relation to dialect and literary language, and the researchers supposed that the language of folklore is supradialectical phenomenon, like the literary language of dialect speakers. However, observations of linguistic organization of oral prose with a focus on reliability (mythological stories, etc.) show that these theoretical approaches are not applicable to such texts. The language of these texts is the colloquial (dialect, vernacular, or literary) speech existing in a dialogic mode and possessing all the structural features of spontaneous colloquial speech. The article suggests to distinguish between "the language of folklore" and "the language of folk tradition", that is, the language of the genres of traditional folklore (songs, epics, fairy tales, etc.) – structurally ordered, "polished" by numeroius repetitions in the process of transmission, with a clearly expressed aesthetic function, and the language of everyday communication in which texts expressing traditional knowledge emerge and exist.

Keywords: language of folklore, colloquial speech, communicative situation, oral prose, mythological stories

For citation: Chervaneva, V.A. (2020), "Folk text in dialogic mode: On the status of the language of folklore", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 2, pp. 72–87, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-72-87

В последние годы, благодаря изменению теоретической парадигмы фольклористики, а также благодаря современным высоким техническим возможностям записи полевых материалов, в орбиту исследований оказались вовлечены явления, до недавнего времени находившиеся за пределами этой области знаний. В частности, это касается устной прозы с установкой на достоверность, которую в советской фольклористике, со свойственной ей искусствоведческой трактовкой фольклора, было принято рассматривать всего лишь как «материалы для анализа истоков развития процесса фольклорного творчества», как «начальные стадии фольклорного

процесса» [Бараг 1972, с. 139], а не сами фольклорные явления. Сейчас же объектом исследований фольклористов являются не только сюжетные тексты (былички, легенды, предания), но и вообще все формы вербального выражения традиции (описания ритуальных практик, традиционные запреты и предписания, поверья, мотивировки обрядовых действий и мифологических представлений, автобиографические, семейные нарративы и т. д.).

Утверждение такого широкого понимания фольклора – как «явлений и фактов вербальной духовной культуры во всем их многообразии» [Путилов 1994, с. 24] – стало общепризнанным положением в современной фольклористике. И в такой ситуации становится очевидным, что некоторые теоретические вопросы, которые разрабатывались несколько десятилетий назад в рамках прежней теоретической парадигмы, нуждаются в корректировке, в частности вопрос о статусе языка фольклора в системе национального языка.

Эта проблема имеет довольно давнюю историю в науке – она была намечена еще в XIX в. в трудах А.А. Потебни, А.Н. Афанасьева, Ф.И. Буслаева, А.Н. Веселовского. В 40–50-е гг. XX в. возник новый всплеск интереса к этой теме – этот этап связан с именами П.Г. Богатырева, А.П. Евгеньевой, И.А. Оссовецкого, А.В. Десницкой и др. Во второй половине XX – начале XXI в. проблема языка фольклора обсуждалась в работах Е.Б. Артеменко, А.Т. Хроленко, С.П. Праведникова.

Традиционно проблема языка фольклора как особого языкового образования в системе общенационального языка решалась в двух аспектах – специфика языка фольклора определялась, во-первых, относительно диалекта и, во-вторых, относительно литературного языка. Почему именно так ставился вопрос, очевидно. Поскольку фольклор традиционно рассматривался как творчество прежде всего патриархального земледельческого сообщества (крестьян), то естественно, что диалект как используемая в крестьянской среде форма национального языка признавался языковой основой, «материальной базой» фольклорных произведений. Что же касается параллелей языка фольклора с литературным языком, то они обусловлены свойственным классической и советской фольклористике подходом к фольклору как к художественному творчеству.

В рамках такого подхода и давались определения языку фольклора: это «диалект в его эстетической функции» [Богатырёв 1973, с. 106], «диалект в его художественной функции» [Оссовецкий 1958, с. 190], литературная форма народных говоров [Евгеньева 1963, с. 17; Оссовецкий 1952, с. 97], «своеобразная форма устно-литературного выражения» [Виноградов 1978, с. 185],

«функционально-стилевая разновидность диалекта» [Праведников 2011, с. 10].

Несмотря на то что определения языка фольклора даются в связи с диалектом и относительно диалекта, исследователи этого феномена говорили о его наддиалектном характере, хотя и видели основание этого феномена в различных явлениях. Считая диалект базой устного народного творчества (поскольку сказитель пользуется средствами своего диалекта), они признавали, что языковую сторону фольклора, особенно наиболее обработанные элементы, стихотворные тексты, характеризуют значительные выходы за пределы диалекта. В чем же они состояли?

И.А. Оссовецкий и А.П. Евгеньева видели их в употреблении тропов (символов, метафор, сравнений, гипербол и т. д.), а также специфически фольклорных языковых средств – инфинитивов на *-ти*, полипрефиксальных глаголов, кратких атрибутивных прилагательных, сочетаний с постоянными эпитетами, синонимических и тавтологических сочетаний, параллелизмов и т. п. Как пишет А.П. Евгеньева, народные мастера по творческой интуиции ориентировались в системе местного говора на элементы, лишенные узколокальной ограниченности и потому наиболее совершенные, типические. Это делает язык фольклора обработанным образованием, противопоставленным разговорно-диалектной речи, и позволяет рассматривать его как аналог литературного языка в системе диалекта [Евгеньева 1963, с. 17; Оссовецкий 1952, с. 97].

Е.Б. Артеменко в своих работах по синтаксису и текстообразованию народных песен также развивает тезис о языке фольклора как обработанном феномене и наддиалектном образовании [Артеменко 1977, с. 3–27; Артеменко 1988, с. 11–23]. Е.Б. Артеменко доказала, что язык фольклора (а этим термином она называла, по сути, язык народной поэзии) наддиалектен прежде всего потому, что по всем своим структурным признакам это, в отличие от диалекта, не разговорная речь. В языке устнопоэтических произведений преодолеваются свойственные разговорной речи спонтанность и конситуативность, т. е. зависимость высказывания от ситуации речи. Синтаксис песни представляет образец обработанной речи, кроме того, это структурно полный тип речи, в отличие от речи разговорной.

Более того, синтаксические особенности песенного текста, имеющие разговорно-речевой генезис, были творчески освоены в этом жанре и преобразованы в художественные приемы. Например, свойственная разговорной речи тенденция к предикативному отражению явлений действительности (когда каждое речевое высказывание представляет собой предикативную единицу) проявилась в песне таким образом: песенный стих структурно автоно-

мен и в большинстве случаев обладает признаками предикативной единицы, т. е. оформлен как самостоятельное предложение (в 82% случаев в протяжных песнях, в 73% – в частых песнях).

В тех случаях, когда условия контекста не позволяли реализовать такую структуру, эта особенность в народной песне дала начало целому ряду художественных приемов, поддерживающих синтаксическую полноту песенной строки, – это различные формы повторов, организующих песенный текст (параллелизм, позиционный повтор, концентрирующий повтор, цепной повтор, межстиховая атрибуция). Так, в примере приема межстиховой атрибуции:

Во поле береза стояла,
Во поле кудрявая стояла,

определение *кудрявая* является субститутом подлежащего *береза* и поддерживает предикативность второго стиха, обеспечивая единство восприятия его предикативной структуры.

Е.Б. Артеменко описала систему художественных приемов, создающих структурную полноту песенного текста, которой нет в диалектной разговорной речи [Артеменко 1977]. Именно это, по ее мнению, и обусловливает подлинную наддиалектность языка фольклора и его выход за пределы диалектно-речевого строя в целом.

Однако следует признать, что все приведенные теоретические выкладки справедливы только в отношении фольклорных текстов определенного типа – структурно упорядоченных (как правило, стихотворных), «отшлифованных» многократными повторениями в процессе передачи, с четко выраженной эстетической функцией, т. е. текстов устного художественного творчества, для которых характерно создание своего художественного мира, отличного от ситуации речи (например, песен, былин, сказок). Собственно, ученые делали свои выводы, основываясь именно на таком материале. Наблюдения над языковой организацией прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность (мифологических рассказов, преданий, поверий, описаний ритуальных практик и др.) показывают, что эти выводы для них нерелевантны.

В чем я вижу противоречия и несоответствие тому, что было написано по проблеме языка фольклора до настоящего момента? Таких противоречий два.

Во-первых, в науке давно изменилось представление о социальном субстрате фольклора. Современных фольклористов интересует вербальная традиция не только сельских жителей, но и других, самых разных слоев населения, а значит, говорить о диалекте как базе языка фольклора уже нельзя. Можно, видимо, определять

специфику языка фольклора относительно разговорной речи как таковой, которую образует совокупность таких форм национального языка, как устный литературный язык и нелитературные формы речи – диалекты, просторечие, жаргоны.

Во-вторых, современный подход к определению границ фольклора (расширение источниковой базы фольклористики, рассмотрение как фольклорных фактов устных прозаических текстов с установкой на достоверность, включенных в повседневную коммуникацию носителей традиции, без выраженной эстетической функции) ставит под сомнение тезис о языке фольклора как обработанном феномене – аналоге литературного языка, наддиалектном и стоящем над или за пределами разговорной речи.

Полагаю, что следует говорить об иной сущности и ином статусе языка таких текстов – в общем и целом это повседневная разговорная (диалектная, просторечная или литературная) речь носителей фольклорной традиции, функционирующая в режиме диалога и обладающая всеми структурными признаками спонтанной разговорной речи. Ключевые признаки разговорной речи (спонтанность и конситуативность) в этих текстах всегда проявляются. Вообще присутствие говорящего в тексте (в формах местоимений, личных формах глаголов, в обозначениях времени и места, в различного рода модальных словах и др.) – это обязательное свойство разговорной речи как таковой. И именно это можно наблюдать в устной достоверной прозе.

К этому выводу меня привел сопоставительный анализ дейктических[1] единиц в мифологических и автобиографических нарративах и в сказочных текстах. Материалом исследования дейктиков послужили корпусы текстов повествовательного фольклора: былички из архива Лаборатории фольклористики РГГУ (АЛФ РГГУ), корпус устных биографических нарративов (Матл.–Чер.[2]), волшебные сказки из сборника А.Н. Афанасьева (Аф.[3], № 92–307), корпус сказок-быличек о мертвецах из нескольких сборников ска-

[1] Дейксис – это «указание как значение или функция языковой единицы, выражаемое лексическими и грамматическими средствами» (*Виноградов В.А.* Дейксис [Электронный ресурс] // Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990. URL: http://tapemark.narod.ru/les/128d.html (дата обращения 15. 10. 2019)).

[2] *Матл.–Чер.* – Голод 1941–1945 гг. в устных рассказах русского сельского населения Ульяновского Поволжья / Сост., вступ. ст. М.Г. Матлина, М.П. Чередниковой. Ульяновск: УлГПУ им. И.Н. Ульянова, 2017.

[3] Аф. – *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки: В 3 т. 6-е изд. М., 1957.

зочного фольклора (Аф., № 351–363, Азб.[4], № 266–276, Зелен.[5], № 61, 97а; Худ.[6], № 104, 122; Онч.[7], № 39, 40, 45, 113, 120, 152, 169, 224, 247, 285). На примере употребления в тексте дейктических, т. е. указательных, слов – маркеров ситуации *здесь* и *сейчас* – можно показать степень автономности текста от ситуации его произнесения, от речевого акта.

В современной лингвистике разговорной речи установлено, что лексемы *здесь* и *сейчас* специализированы в языке для обозначения места говорящего в момент речи и самого этого момента. Такой режим использования языковых единиц предполагает нахождение говорящего и слушающего в одном времени и пространстве в зоне взаимной видимости. Это нормальная, естественная для языка коммуникативная ситуация, и потому ситуация разговорного диалога получила название канонической [Lyons 1977, p. 637; Падучева 1996, с. 259]. В этой ситуации вся пространственно-временная ориентация в тексте осуществляется относительно говорящего и момента речи.

В рамках же неканонической ситуации (когда отсутствует непосредственный контакт говорящего и адресата – например, в письменном нарративе) дейктические единицы ведут себя иначе – центром пространственно-временной ориентации текста становится заместитель говорящего – повествователь или же персонаж текста. Этот режим интерпретации языковых средств называется *нарративный* [Падучева 1996, с. 265–271; Успенский 2011].

Сравним характер употребления дейктиков в указанных корпусах устной прозы.

Лексема *здесь* встречается в корпусе АЛФ РГГУ 79 раз на 124 508 слов, что составляет частотность 634,5 ipm[8]. Это значение близко к общеязыковым характеристикам частотности лексемы *здесь* – 796,8 ipm, хотя в живой устной речи показатели значительно выше – 1311,6 ipm[9].

---

[4] Азб. – Народная проза / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М., 1992. (Б-ка русского фольклора; Т.12)

[5] Зелен. – *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Пермской губернии. Сб.: С прил. 12 башкир. сказок и одной мещеряк. / [Соч.] Д.К. Зеленина. Пг., 1914.

[6] Худ. – *Худяков И.А.* Великорусские сказки. Великорусские загадки. СПб., 2001.

[7] Онч. – *Ончуков Н.Е.* Северные сказки. СПб., 1998.

[8] ipm – общепринятая в мировой практике единица измерения частотности, которая представляет собой число употреблений на миллион слов корпуса (ipm – instances per million words).

[9] По данным Частотного словаря современного русского языка: (*Ляшевская О.Н., Шаров С.А.* Частотный словарь современного русского

Наблюдения показывают, что лексема *здесь* в мифологических рассказах употребляется таким же образом, как и в разговорной речи, а именно: *здесь* всегда соотносит текст с ситуацией его произнесения, всегда обозначает место, где происходит беседа, – населенный пункт, местность или конкретный локус. Это слово всегда употребляется в контекстах первичного, т. е. разговорно-речевого дейксиса, часто в сочетании с указательным жестом.

> У мене после тово сын помер сразу. И перед этим мне давало опыт. Вот сижу я **здесь** на диване. Вдруг вот там, в углу, потолок зашумел, как будто он вот с шумом падаёт на пол. <...> Там как треснуло в углу и повалился потолок. И вот этак не один раз. Перекрестилася и больше ницево (АЛФ РГГУ, инф. ВАГ, Кречетово–Шильда–Григорьево, 1996).

> И вот в это время папа **здесь** жил, в деревне, и он видит сон, её, вернее, видит, бабушку во сне, мать свою. И она его к себе зовёт (АЛФ РГГУ, инф. СЛН, Труфаново–Кукли, 1998).

Аналогично и в устных биографических нарративах *здесь* встречается в речи повествователя, а не в прямой речи персонажей (в 100% случаях), все примеры репрезентируют значение ‘в этом месте’ – населенном пункте, где и происходит экспликация и запись текста. Ср.:

> Вот сестра у нас жила. У ней муж-от ушёл на фронт, а она с девчонкой **здесь** же жила, у нас с мамой (Матл.–Чер., № 5).
> Вилы, солому метали, в омёт складывали. Чего мы **здесь** работали? У нас заводов, фабрик нет **здесь**. Пахали (Матл.–Чер., № 8).

И в этом состоит существенное отличие от сказок, где речевой режим употребления наречия *здесь* возможен только в рамках прямой речи персонажей. В волшебных сказках из сборника Афанасьева встречается и нарративное употребление *здесь* в партии повествователя (для обозначения места в ситуации, не совпадающего с локализацией говорящего, сказителя) – правда, всего лишь в 5 примерах из 137 употреблений в корпусе (остальные 132 примера представляют употребление слова в прямой речи персонажей). Ср.:

языка (на материалах Национального корпуса русского языка). М.: Азбуковник, 2009 [Электронный ресурс]. URL: http://dict.ruslang.ru/freq.php (дата обращения 15.10.2019).

Приходит к другому дому; двери знает, как искать; вошел в дом, а тут его мать, обнялись, поплакали. Он и **здесь** испытал свои силы, бросил какой-то шарик в полторы тысячи пудов (Аф., № 156).

Иван-царевич и Белый Полянин накупили быков многое множество, начали их бить, кожи сымать да ремни резать; из тех ремней канат свили – да такой длинный, что один конец **здесь**, а другой на тот свет достанет (Аф., № 161).

Они сели, и царь-медведь принес их под такие крутые да высокие горы, что под самое небо уходят; всюду **здесь** пусто, никто не живет (Аф., № 201).

Не стал долго толковать с нею орел, подхватил охотника и полетел к середней сестрице; ну, и **здесь** случилось то же самое (Аф., № 221).

Марку Богатому случилось ехать в иное государство за получением долгов – на годичное время, и заехал он по пути в монастырь. **Здесь** его встретили как человека богатого (Аф., № 305).

В корпусе сказок-быличек слово *здесь* встречается исключительно в прямой речи персонажей:

Ехали, ехали; приезжают в лес, запутались. Видят вдали огонь. Приехали туда; стоит там дом огромный такой... Только один старичок по горнице ходит... «Кто, говорят, **здесь** живет?» – «Охотники!» (Худ., № 122).

Кучер подходит: «Вы што **здесь** делаите?» – «А вот мы доктора, сбираем светки на лекарство; из етих сьветков мы всякие лекарства делаем» (Зелен., № 61).

Повествователь в сказках-быличках, как видим, избегает использовать *здесь* в нарративном режиме – с точки зрения персонажа, однако при этом, в отличие от быличек, не эксплицирует свое местоположение в момент рассказа. Хронотоп рассказчика и описываемых событий в сказке-быличке не совпадают и не имеют точек пересечений.

* * *

Особенности временного дейксиса в устных нарративах будут рассмотрены на материале примеров употребления лексемы *сейчас*. По данным Большого толкового словаря русского языка

С.А. Кузнецова[10], слово *сейчас* имеет в языке целый ряд значений: 1) в настоящий, в данный момент; 2) в настоящее время, теперь; 3) только что (о прошедшем действии, событии); 4) в самом скором времени, скоро (о предстоящем действии, событии); 5) немедленно, в тот же момент, сразу; 6) в непосредственной близости, рядом. Выбор именно этого слова для анализа продиктован его семантикой, обусловившей его употребление как основного средства темпорального дейксиса в языке – для обозначения момента речи. В корпусе АЛФ РГГУ насчитывается 75 случаев употребления этого слова (включая фонетические варианты *сичас, щас, щаз*) на 124 508 слов, что составляет частотность 602,4 ipm.

Как указывает Ю.Д. Апресян, традиционно в лингвистике «временной дейксис описывается с помощью трех понятий: времени данной речи (speech time), времени события (event time) и точки отсчета во времени (reference time)» [Апресян 1995, с. 632]. В мифологических рассказах такой точкой отсчета времени, как показывает анализ, в подавляющем большинстве случаев оказывается момент речи – наибольшее количество примеров употребления лексемы *сейчас* репрезентирует именно этот смысл и соотносится с настоящим актуальным временем экспликации текста. Более того, как правило, практически всегда употребление лексемы *сейчас* никак не связано с событием текста – это временное обозначение относится к попутным замечаниям относительно нынешнего, синхронного с моментом речи положения дел.

Хорошо иллюстрируют эту особенность примеры, репрезентирующие первое значение наречия *сейчас* (‘в настоящий, в данный момент’). Таким событием становится то, что происходит в момент беседы – обычно это процесс воспоминаний рассказчика («как **сейчас** помню/вижу/чувствую»). Описываемое же событие нарратива при этом представляется как точка в прошлом. Ср.:

> Стал ближе подъезжать – конь ни в какую, аж на дыбы, а этот дядька так все по лесу идёт кругом пожни, выше деревьев. Деревья какие выше, а он выше деревьев. Вот, как **сейчас** помню, была маленькая, так он в башлыке большом (АЛФ РГГУ, инф. АВЗ, Печниково–Ватамановская, 1997).

> ...и вот мужик стоит в поле и небольшой такой кустик, он высокий такой, в рабочей одежде – я как **щас** вижу – и говорит... и стоит, улыбается (АЛФ РГГУ, инф. УГС, Бор–Филино, 1996).

[10] Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. СПб.: Норинт, 1998.

Вот пришли, сели, покурили, сосна лежит, как **щас** запомнил, сосна лежит поперёк [нрзб.], люди садица, идём, идём, смотрим, опять туда пришли (АЛФ РГГУ, инф. ПВГ, Лядины–Фоминская, 1997).

Наречие *сейчас* во втором значении (‘в настоящее время, теперь’) служит для отсылки к актуальной речевой ситуации, которая мыслится включенной в довольно длительный промежуток времени, понимаемый как настоящее, нынешнее время. Это самое частотное значение лексемы в мифологических нарративах (42 употребления), оно наблюдается в контекстах, соотнесенных с ситуацией беседы и не имеющих отношения к событию текста.

Так она так спугаласи, с испугу у ней. И она с тех пор так стала заикаться, вот так она напугалася, спугаласи, что другого слова и выговорить не могла. **Сейчас**-то уж ей-то нету живой-то, она умерла. И всё время заикалась (АЛФ РГГУ, инф. ПВА, Лекшма–Барановская, 1998).

Вот сгорел садик, садик-то за нашим домом был, **сейчас**-то он в новом здании (АЛФ РГГУ, инф. ФАА, Печниково, 1997).

Вот **сейчас** научно объясняют, что какая-то подземная река течёт, проваливается. А вот тогда-то мне мама рассказывала такую сказку – не сказку – я не знаю. В общем на самом деле интересная она (АЛФ РГГУ, инф. ЛТБ, Печниково–Красниковская, 1997).

Сейчас в третьем значении (‘только что’) и в четвертом (‘в самом скором времени’) обозначает ближайшее прошлое и ближайшее будущее соответственно. Эти значения представлены небольшим количеством примеров (по 8 употреблений на каждое значение). Ср.:

[Может ли хозяин не любить беременную женщину?] Да, это тоже слыхала, что может не понравиться, если. Даже вот **щас** рассказывали, что если, например, ещё бывает, что домовой если не полюбит хозяйку, то может выжить её из дома (АЛФ РГГУ, инф. ЛТБ, Печниково–Красниковская, 1997).

Он [леший] захохотал: «**Щас** твоя лошадь будет». И скрылся, я смотрю, лошадь бежит, я поймать её не мог (АЛФ РГГУ, инф. ПАС, Лядины–Рубцово, 1997).

Анализируя рассмотренные выше дейктические значения наречия *сейчас* (первые четыре значения лексемы), Е.В. Падучева установила, что все они допустимы в речевом режиме интерпре-

тации дейктических элементов, то есть в канонической ситуации, когда *сейчас* указывает на совпадение временной точки с моментом речи [Падучева 1996, с. 271].

В пятом значении (‘немедленно, в тот же момент, сразу’) *сейчас* мало употребляется в корпусе (4 примера) и служит для обозначения скорости процессов. Шестое значение (‘в непосредственной близости, сразу за чем-л., рядом’) пространственное, а не временное, и представлено оно лишь одним примером.

Таким образом, судя по употреблению временной характеристики *сейчас*, в устных мифологических нарративах наблюдается дейксис разговорной речи.

В устных биографических нарративах употребление дейктика *сейчас* аналогично тому, что наблюдается в быличках. С помощью *сейчас* во всех примерах осуществляется отсылка ко времени, синхронному с моментом речи, по отношению к которому событие текста оказывается в прошлом:

> Это не то, что **сейчас**, **сейчас** жаловаться нечего. Да ведь есть, милая, какие **сейчас**: двоих детей наживут и уже кричат, что кормить нечем. Нет, милая, они тогда бы пожить попробовали (Матл.–Чер., № 1).

> Ну, правда, отвезёшь [хоронить] – кто на чем. Так отвязут, безо всякого. Ведь **сейчас** похороны вон какие! А это отнясут, зароют, да и всё. Ни помину, ничего не было (Матл.–Чер., № 5).

> **Сейчас**-то вот красота. Я вот и говорю молоденьким: «Хоть бы не было войны только. Не пострадали бы. Вы хоть бы пожили». Мы не жили. Чего вот я видала? Чего я жила? (Матл.–Чер., № 6).

В сказках дейктическая организация принципиально иная, отличная от дейксиса устных мифологических и биографических нарративов. В сказках не отражается ситуация речи – в них моделируется особый хронотоп, отделенный от участников фольклорно-творческого процесса, и это находит отражение в употреблении дейктических единиц. Наречие *сейчас* в сказках используется только в значении ‘сразу же, быстро’ как в речи повествователя, так и в прямой речи персонажей:

> Приходит государь, собор сготовлен, и **сейчас** ему отвел дочерь Настасию; благословил ю замужно, при освящении церкви их обвенчали (Онч., № 169).

> Пошел племянник к королю. **Сейчас** король к нему вышел (Худ., № 122).

А солдат и говорит: «А что, вы разве заодно бьете людей?! **Сейчас** донесу полиции!..» (Азб., № 270).

Таким образом, временной дейксис сказки не связан с актуальной ситуацией речи.

На основании проведенного анализа дейктических единиц – пространственно-временных маркеров ситуации – становится очевидно, что устные рассказы-мемораты с установкой на достоверность как мифологического, так и автобиографического содержания организованы как разговорная речь.

Наречия *здесь* и *сейчас* – яркие показатели присутствия в тексте говорящего, его позиции, и потому вполне закономерно их тяготение к диалогическим контекстам. В сказках совершенно очевидна тенденция использования этих слов прежде всего в прямой речи персонажей. Отсутствие примеров употребления *здесь* и *сейчас* в речевом режиме – как маркеров времени и места речевого акта – в речи сказочного повествователя свидетельствует об автономности сказочного текста от ситуации речи. Абсолютное же преобладание дейктиков *здесь* и *сейчас* в партии рассказчика в мифологических и биографических нарративах объясняется тем, что в этих жанрах весь текст грамматически представляет собой прямую речь – речевое высказывание говорящего в канонической коммуникативной ситуации. На уровне вербальной ткани устная достоверная проза представляет собой одну из форм повседневной коммуникации, и это обстоятельство необходимо иметь в виду при концептуализации языковых основ устной традиции.

Очевидно, что вопрос о статусе языка фольклора напрямую связан с пониманием границ фольклора, с тем, что мы считаем фольклором. По краткому теоретическому обзору в начале статьи уже ясно, что языком фольклора исследователи называли вербальную сторону тех жанров, которые они изучали. Следует отметить, что все, что было написано в лингвофольклористике по этой проблеме, по сути, касается только языка художественного фольклора. Полагаю, что при разработке этой проблематики в дальнейшем необходимо учитывать и разграничивать понятия: во-первых, «язык художественного фольклора» (язык текстов структурно упорядоченных, «отшлифованных» многократными повторениями в процессе передачи) и, во-вторых, «язык фольклорной традиции», понимая под последним язык повседневной коммуникации носителей традиции, в рамках которой появляются и существуют тексты, эксплицирующие традиционное знание, традиционную культурную информацию в канонической речевой ситуации, в условиях непосредственного общения.

Литература

Апресян 1995 – *Апресян Ю.Д.* Избранные труды. Т. 2: Интегральное описание языка и системная лексикография. М.: Языки славянских культур, 1995. 769 с.

Артеменко 1977 – *Артеменко Е.Б.* Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации. Воронеж: ВГУ, 1977. 160 с.

Артеменко 1988 – *Артеменко Е.Б.* Принципы народно-песенного текстообразования. Воронеж: ВГУ, 1988. 174 с.

Бараг 1972 – *Бараг Л.Г.* Об устных рассказах, записанных в последние годы // Русский фольклор. [Т.] 13: Русская народная проза. Л.: Наука, 1972. С. 139–147.

Богатырев 1973 – *Богатырев П.Г.* Язык фольклора // Вопросы языкознания. 1973. № 5. С. 106–116.

Виноградов 1978 – *Виноградов В.В.* Избранные труды: История русского литературного языка. М.: Наука, 1978. 326 с.

Евгеньева 1963 – *Евгеньева А.П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 348 с.

Оссовецкий 1952 – *Оссовецкий И.А.* Об изучении языка русского фольклора // Вопросы языкознания. 1952. № 3. С. 93–112.

Оссовецкий 1958 – *Оссовецкий И.А.* Язык фольклора и диалект // Основные проблемы эпоса восточных славян. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 172–190.

Падучева 1996 – *Падучева Е.В.* Семантические исследования: Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.

Праведников 2011 – *Праведников С.П.* Территориальная дифференциация языка русского фольклора: Автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. Курский гос. университет, 2011. 42 с.

Путилов 1994 – *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994. 235 с.

Успенский 2011 – *Успенский Б.А.* Дейксис и вторичный семиозис в языке // Вопросы языкознания. 2011. № 2. С. 3–30.

Lyons 1977 – *Lyons J.* Semantics. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. Vol. 2. 897 p.

References

Apresyan, Yu.D. (1995), *Izbrannye trudy. Tom 2: Integral'noe opisanie yazyka i sistemnaya leksikografiya* [Selected Works. Vol. 2. Integral language description and systemic lexicography], Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, Russia.

Artemenko, E.B. (1977), *Sintaksicheskii stroi russkoi narodnoi liricheskoi pesni v aspekte ee khudozhestvennoi organizatsii* [Syntactic structure of Russian folk lyrical song in the aspect of its artistic organization], Voronezh State University, Voronezh, Russia.

Artemenko, E.B. (1988), *Printsipy narodno-pesennogo tekstoobrazovaniya* [Principles of folk song formation], Voronezh State University, Voronezh, Russia.

Barag, L.G. (1972), "On oral stories recorded in recent years", *Russian folklore*, [vol.] 13, pp. 139–147.

Bogatyrev, P.G. (1973), "The language of folklore", *Topics in the study of language*, no. 5, pp. 106–116.

Evgen'eva, A.P. (1963), *Ocherki po yazyku russkoi ustnoi poezii v zapisyakh XVII–XX vv.* [Essays on the language of Russian oral poetry in the records of the 17th – 20th centuries], USSR Academy of Sciences, Moscow, Leningrad, Russia.

Lyons, J. (1977), *Semantics*. Vol. 2. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Ossoveckii, I.A. (1952), "On the study of the language of Russian folklore", *Topics in the study of language*, no. 3, pp. 93–112.

Ossoveckii, I.A. (1958), "The language of folklore and dialect", in Vinogradov, V.V. and others (eds.), *Osnovnye problemy jeposa vostochnyh slavjan*, [Primary problems of the epic of the Eastern Slavs], USSR Academy of Sciences, Moscow, Russia, pp. 172–190.

Paducheva, E.V. (1996), *Semanticheskie issledovanija. Semantika vremeni i vida v russkom jazyke. Semantika narrativa* [Semantic research. Semantics ofы verb time and aspect in Russian Language. Semantics of narrative], Jazyki russkoj kul'tury, Moscow, Russia.

Pravednikov, S.P. (2011), Territorial differentiation of the language of Russian folklore, Abstract of D. Sci. dissertation, Russian language, Kursk State University, Kursk, Russia.

Putilov, B.N. (1994), *Fol'klor i narodnaja kul'tura* [Folklore and folk culture], Nauka, St. Petersburg, Russia.

Uspenskij, B.A. (2011), "Deixis and secondary semiosis in the language", *Topics in the study of language*, no. 2, pp. 3–30.

Vinogradov, V.V. (1978), *Izbrannye trudy. Istoriya russkogo literaturnogo yazyka* [Selected works. History of literary Russian language], Nauka, Moscow, Russia.

Информация об авторе:

Виктория А. Червanёва, кандидат филологических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; *viktoriya-chervaneva@yandex.ru*

Information about the author

Victoria A. Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; *viktoriya-chervaneva@yandex.ru*

УДК 82-32
DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-88-109

Устные рассказы об эзоповом языке в литературно-художественной среде: фольклорно-антропологический подход

Елена Ф. Югай

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия, Leta.ugay@gmail.com

Аннотация. Любое интервью соотносится с реальностью весьма условно: в рассказе от первого лица имеет место и конструирование образа себя, и концептуализация реальности, и моральный подтекст. Выделить эти вещи помогает фольклористический подход, основанный на поиске текстологических параллелей, выделении речевых жанров, формул и других клише. В статье рассмотрены механизмы, посредством которых формируется образ эзопова языка в интервью с горожанами разных поколений, преимущественно из писательской среды. В частности, сопоставляется применение формулы «Софья Власьевна, как тогда называли советскую власть» в интервью, журналистике и художественной прозе. На основе устных рассказов мы можем судить не столько о практиках эзопова языка в позднее советское время, сколько об образе этого явления, круге мотивов, в которых раскрывается его природа – как с точки зрения тех, кто жил в описываемый период, так и в глазах более молодого поколения.

Ключевые слова: писательская среда, эзопов язык, интервью, нарратив, Софья Власьевна, позднее советское время

Для цитирования: *Югай Е.Ф.* Устные рассказы об эзоповом языке в литературно-художественной среде: фольклорно-антропологический подход // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 2. С. 88–109. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-88-109

© Югай Е.Ф., 2020

Oral stories about Aesopian language in the literary and artistic community: Folkloristic and anthropological approach

Elena F. Yugai

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

Abstract. Firs-person narratives involve constructing of self, conceptualization of reality, analysis of one's personal experience, and moral implications. Folkloristic methods help discover all these implications by underlining textual parallels, speech genres, formulas, motifs, etc. The article explores the mechanisms that help to form the image of Aesopian language in interviews with urban dwellers of different generations. Each interview corresponds to reality in a complex and indirect way. For instance, the article gives examples of anecdotes and anecdote-like stories, comical and didactic stories about communicative gaps, and formulas, such as "Sofia Vlasievna, the name for Soviet regime", used in interviews, but also in press and literature. Basing on the material of interviews, we can explore not so much the practices of Aesopian language in late Soviet time, but the complex of motifs that form the image of this phenomena. It is important for the worldview of both those who lived in late Soviet times and the younger generation – those who were children at that time.

Keywords: literary community, Aesopian language, interview, narrative, Sofia Vlasievna, late Soviet time

For citation: Yugai, E.F. (2020), "Oral stories about Aesopian language in the literary and artistic community: Folkloristic and anthropological approach", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 2, pp. 88–109. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-88-109

Эзопов язык – литературное и социокультурное явление, формально представляющее собой сообщения с двойной адресацией, когда смысл открывается адресату-другу с помощью «маркеров» и прячется от адресата-врага с помощью «экрана». Эти сообщения могут передаваться посредством словаря замен (эвфемизмов и дисфемизмов), регистра, при котором любая речь может восприниматься как имеющая подтекст, или практики, при которой канал коммуникации выбирается таким образом, чтобы исключить «третьего» коммуниканта. Фактически в позднее советское время функция шифровки отходит на второй план, условные обозначения становятся устойчивы, а потому – всем понятны, и их упот-

ребление скорее демонстрирует ироническое отношение к окружающей реальности, чем прячет смысл высказывания [Югай 2018]. В настоящее время позднесоветский эзопов язык служит предметом изучения и публичных дискуссий. В статье я попытаюсь показать, как оптика фольклориста помогает выделить представления об эзоповом языке и их значение для горожан разных поколений, а также продемонстрировать, как через автобиографические рассказы раскрываются ценностные установки, преимущественно в писательской среде.

Когда я записывала интервью о советском эзоповом языке, мои собеседники охотно излагали свои концепции этого явления, причины и особенности и гораздо хуже вспоминали случаи употребления. Это показывает, что эзопов язык сейчас – не столько словарь и практика прошлого, сколько некоторая мировоззренческая реальность, ценность (или антиценность, в зависимости от трактовки), актуальная и сегодня. Эзопов язык – термин эмный, как правило, информанты не нуждаются в уточнении, о каком именно явлении их спрашивают. Сама тема вызывает интерес, и можно сказать, что не только исследователь направляет ход мысли респондента, но и последний, будучи одновременно и потенциальным читателем, провоцирует дальнейшие исследования. При этом в качестве доказательства существования и важности советского идеологического двуязычия приводятся не только (и не столько) мемораты, сколько анекдоты, фабулаты и другие тексты, которые больше говорят о представлениях об эзоповом языке, чем о реальности его применения.

В изучении советского эзопова языка на материале интервью[1] нет возможности сравнить реальность и нарратив, окрашенный позитивной или негативной ностальгией, поскольку речь идет об ушедшей эпохе. Есть письма, подверженные цензуре и, следовательно, могущие быть площадкой для эзопова языка; они позволяют как-то соприкоснуться с коммуникативной ситуацией напрямую, но, во-первых, фиксация здесь не только сохраняет диалог, но и сильно влияет на его особенности, во-вторых, такие важные вещи, как написание, отправка, чтение и понимание, все равно восстанавливаются из текстов-свидетельств (интервью или воспоминаний). Адресация всем и никому, связанная с ограничениями на количество писем, например, из лагеря, приводила к коллективному чтению, когда письмо объединяло круг оставшихся на свободе друзей, или переписыванию, увеличивавшему вовлеченность получателей в текст.

[1] Интервью, взятые автором у жителей Москвы, Санкт-Петербурга и Вологды в период с 2017 по 2019 г.

Когда фольклорист записывает нарративы, как правило, его не интересует стоящая за этим физическая реальность в ее рациональном толковании (есть ли в определенном месте оптическая иллюзия, сложный участок леса и обладает ли информант повышенной тревожностью). Поле фольклориста четко ограничено миром смыслов и представлений, формирующим реальность, в которой живет информант, возможно, парадоксальным образом, именно потому, что дистанция между изучающим и изучаемым велика.

Когда исследователь берется за описание каких-то социальных явлений в круге близких ему людей, он может попасть в ловушку доверия. Разница между рассказом о явлении и явлением, непосредственно наблюдаемым, казалось бы, всегда осознается довольно четко, но на практике во время интервью начинает действовать презумпция истинности: если информант говорит «мы делали так» и если нет свидетельств, утверждающих обратное, то, видимо, так и было. Особенно если физической возможности изучать наблюдаемую реальность нет.

Но в нашей власти проанализировать полученные в интервью свидетельства и посмотреть, есть ли в них вещи, которые можно объяснить законами текстопорождения. Иными словами, те, для которых не обязательно допущение о существовании эзопова языка как практики коммуникации. Я не говорю о непременном отрицании факта, что такая практика существовала, а только о возможной автономности от нее устных свидетельств.

Эзопов язык, во всех значениях этого термина, входит в предметное поле антропологии. В статье речь идет о применении к этому понятию методов собственно фольклористики, то есть анализ нарративов и выделение в них речевых жанров, поиск мотивов, формул и других повторяющихся структур и др. Большинство свидетельств, используемых в статье, записаны в писательском сообществе.

Устный рассказ, автобиография и интервью: как с этим работать?

Для фольклориста интервью – один из основных методов получения информации, хотя и не единственный, но, пожалуй, любимый. Исследователи, которые используют интервью, рефлексируют относительно получаемого материала и вариантов работы с ним. Во второй половине XX в. научное междисциплинарное сообщество обсуждало методы записи и анализа автобиографических нарративов, что близко к нашей теме: как и в работе с авто-

биографией, в работе с темой эзопова языка человека спрашивают о его жизни и мире, в котором он жил.

Джеймс Пеакок и Дороти Холлэнд вводят обозначение *life story* в противовес *life history*, подчеркивая самодостаточность рассказа относительно реальной жизненной истории. В статье "Narrated Self" (1993) авторы суммируют подходы к анализу автобиографий, полученных при помощи интервью. Первый – это «жизнеориентированный подход» (life-focused), при котором нарратив воспринимается как окно в историю/этнографию (объективные внешние факты) или в психику человека (объективные внутренние). Второй – текстоориентированный (story-focused), который, в числе прочих дефиниций, назван структуралистским: только текст имеет реальность и доступен для анализа. Третий – процессуальный подход, при котором рассказ о себе воспринимается как конструирование себя, в частности своих социальных отношений и идентичности, а интервью воспринимается как продукт социального взаимодействия между интервьюером и информантом («новая этнография»). В последнем случае интервью служит «окном – хотя и неидеально прозрачным – на исторический период, культурные практики и психические события» [Peacock and Holland 1993, p. 374]. В каждом подходе авторы находят продуктивные черты, хотя не один не принимают полностью. По мнению авторов, «историко-этнографические интерпретации никогда не равны сами себе, потому что автобиография только частично соотносится с историческими событиями и культурной спецификой» [Peacock and Holland 1993, p. 376].

Интервьюируемый не остается неизменным во время исследования. Сам диалог (разновидностью которого является интервью) выступает как речевой жанр, во многом определяющий специфику рассказанного. Еще в 1980 г. Вильям Клементс [Clements 1980] приводит интересные комментарии к работе фольклориста с автобиографическим нарративом. В начале своей статьи он отсылает к открытию фольклористами автобиографических нарративов[2] и пониманию, что «фольклорное поведение – не редкость, не признак низкого положения в обществе или глупости, не масса ошибок, не эксклюзивная собственность стереотипного "народа", а знак принадлежности к человечеству»[3]. Но чтобы поле фольклористики не расширялось до полного отсутствия определения, автор оставляет признак, который важен: «традиционность» в значении «повторе-

[2] Клементс отсылает к статье [Stahl 1977] и к следующим за ней.

[3] *Ketner K.L.* The Role of Hypotheses in Folkloristics // Journal of American Folklore. 1973. Vol. 86. No. 340. P. 114–130. Цит. по: [Clements 1980, p. 107].

ние». Клементс предлагает делать «тест на традиционность», который включает как дополнительные вопросы о том, рассказывалась ли эта история раньше и при каких обстоятельствах, так и наблюдение за средой (например, многие нарративы можно услышать от разных людей, а некоторые возникают в интервью именно потому, что интервьюер слышал их раньше). С другой стороны, поскольку само интервью – это также ситуация общения, которая хотя и отличается от беседы, но «основание такое же» [Clements 1980, p. 111], рассказ интервьюеру – это вполне себе случай фольклорного текстопорождения (внук может спросить: «Как это было, когда ты был ребенком, дедушка?» – и дедушка ответит персональным нарративом, подходящим к аудитории и контексту). И такие – одноразовые – истории тоже интересны фольклористу.

По поводу сравнения нарратива в интервью и за его пределами есть и более новые работы, например статья Мишеля Ковена [Koven 2011], в которой он сравнивает записи одной истории, сделанные от одного информанта в разных ситуациях, и показывает, что текст для интервью более диалогичен, рефлексивен и полон подробностей. При этом Ковен оговаривается, что степень близости и знания о жизни информанта у интервьюера и других слушателей было разным, так что нельзя с достоверностью утверждать, что именно повлияло на разницу в тексте.

Вводный материал к тематическому выпуску, где опубликована эта статья, озаглавлен: «Интервью vs “естественный” контекст: ложная дилемма» (Interviews vs ‘natural’ contexts: A false dilemma). Дело не только в некоторой искусственности ситуации записи – при долгом неструктурированном интервью с горожанином она практически сходит на нет, – но и в наличии «речевых жанров» в любом разговоре. И здесь стоит вспомнить Михаила Бахтина [Бахтин 1996], обратившего внимание филологов на это явление, и Нэнси Рис, сделавшую один из таких жанров объектом антропологического исследования [Рис 2005].

Что же может дать методологическая рамка фольклористики при анализе такого социолингвистического явления, как эзопов язык? Наличие темы и опросника делает интервью более структурированным и в большей степени ограничивает свободу информанта в выборе случаев для рассказывания, но в целом повествование близко автобиографическим нарративам. При этом в собранных мной интервью большинство свидетельств обладает качествами фольклорного текста, прежде всего формульностью и стереотипностью. Свидетельства организуются по законам нарратива: в них можно выделить сюжет, мотивы и посыл (идею). Некоторые фрагменты можно определить как анекдот (история, моделирующая какую-то жизненную ситуацию в пародийном ключе) или *foaf-story*.

Большинство опрошенных опирались на пресуппозицию существования эзопова языка, т. е. были нацелены на сотрудничество со спрашивающим и старались найти/вспомнить соответствующий пример. Меньшая часть респондентов признавалась, что в жизни (в своем окружении) с эзоповым языком не сталкивалась, но это не мешало принимать участие в обсуждении феномена и стереотипов о нем. И все же, вероятно, многие тексты не были порождены вопросами, скорее они извлекались из багажа устных историй, используемых и в естественных ситуациях.

Язык общения небольшой группы должен быть локальным, иначе теряется смысл, и в этом эзопов язык близок групповому жаргону. Если говорить о языке как сопротивлении, территории внутренней свободы при внешней несвободе, то сам факт наличия групп становится важным. Как писал Зиновий Зиник: «“В нашем кругу таких слов не употребляют. В нашем кругу таких поступков себе не позволяют”. Такое можно услышать в нашем кругу. Не важно, какие слова и какие поступки. Главное, что мы – кучка избранных, заклятых друзей, а вокруг нас вьюга советского хамства, единственная защита от которого – стены разговора, понятного только нам, только людям нашего круга» [Зиник 1980, с. 97]. Как будет показано ниже, важную роль в передаче знания об эзоповом языке (его существовании и примерах) имеет семейная традиция. Часто респонденты рассказывают не о своем опыте, а об опыте родителей, и это показывает, что эзопов язык сейчас выступает как некоторый объект передачи, осознается как культурное явление, что-то объясняющее в прошлом и в настоящем. Традиция употребления, свойственная своей группе, воспринимается как правильная, при этом именно такие словоупотребления в интервью сообщаются неохотно, с оговорками, что это может быть частным.

Авторитетность высказываний о/на эзоповом языке может быть обусловлена не только группой, но и личным опытом. Так, наличие опыта столкновения с системой в виде цензуры или заключения, распространения самиздата или других незаконных форм активности превращает человека в «магического специалиста», суждения которого воспринимаются окружающими как значимые. В писательской среде персонажами рассказов об эзоповом языке становятся авторы, которые интересны сами по себе, тем самым нарратив превращается в легендарный.

Вкрапление фольклора в воспоминания

Далее я постараюсь показать, как в ответах на вопросы об эзоповом языке и в рассказах информантов текст обуславливает сам себя, действуя как фольклорный. Первое, на чем я бы хотела остановиться, это собственно анекдоты, речевки и другие жанры, приводимые в интервью в качестве свидетельства или аргумента, при этом осознаваемые как таковые. В этих примерах эзопов язык смешивается со сленгом, который, с одной стороны, может быть проявлением эзопова языка, с другой – распространять на него свои законы.

На вопрос об условных обозначениях для литературы самиздата, о которой говорить было небезопасно, в качестве примера приводится заведомый анекдот, обнажающий механизмы работы эзопова языка: «Еще смешная история, не моя, а известная: “Ну ты торт, что я тебе вчера принес, съел? Ну да, съел. Ну если съел, то передай Коле”»[4]. Здесь неподцензурная литература заменяется на случайное «торт», что тянет за собой поле ассоциаций («съел» как «прочитал»). Другой респондент приводит случай из жизни, довольно точно перекликающийся с этим анекдотом: «Так как самиздат давался на короткое время и надо было передавать, то вот я звонила Юрке и спрашивала, что у тебя еще эта книжка “Для вас, девушки”, она еще у тебя? Тогда выходили первые книжки секс-просвещения, “Для вас, юноши”, “Для, вас девушки”. Вот такой был эвфемизм. <...> И Юрка какое-то время не понимал: какие “Для вас, девушки?”. Ну как же? Помнишь, мы обсуждали»[5]. Книга, о которой идет речь (что-то из самиздата), обозначается через метафорическую замену (другая книга, о которой, хотя и по другим причинам, тоже не следует говорить громко), и реакция собеседника показывает спонтанность и случайность такой замены – маркером скорее становится отсылка «то, что мы обсуждали вчера», чем само условное обозначение. В примере из другого интервью, наоборот, само слово «книга» становится заменой: «книга – коробок марихуаны, собрание сочинений – стакан. “Принеси мне почитать книгу, которую ты читал позавчера”»[6].

Мотив повторяется и проходит «тест на повторение», хотя и проявляет себя в разных речевых жанрах и имеет варианты.

Анекдот может привлекаться к объяснению того или иного эвфемизма (при этом статус реального словоупотребления остается неясным). «Ну, этот же эвфемизм был и про выпивку, почи-

[4] м., Москва, 1948 г.р., поэт.

[5] ж., Санкт-Петербург, 1955 г.р., ученый.

[6] м., Санкт-Петербург, 1960 г.р., поэт.

тать книгу. <...> В контексте, например, анекдота. <...> Анекдот про Петьку и Василия Ивановича. Задали им написать сочинение “Как я провел лето”. Они долго думают. Наконец, Петька говорит, давай назовем бутылку – книгой, а все остальное – рыбалкой и рыбной ловлей. “С утра прочитали две книги...” Дальше я вам не буду цитировать»[7]. На вопрос об использовании в быту информант отвечает: «Только в сугубо ироническом <значении>, для знающих этот анекдот».

Подобные замены относительно устойчивы, при этом их пользователи могут быть убеждены в их окказиональности и уникальности. Так, в начале 2000-х старшеклассники одной из вологодских школ обозначали курение эвфемизмом «читать книжки», возводя происхождение замены к фразе учительницы английского, рекомендовавшей to read more (что созвучно названию марки сигарет *More*)[8].

В качестве примера или объяснения может использоваться и пересказ воспоминаний или литературы: «А вот еще что, в “Новом мире” было опубликовано такое стихотворение про какого-то. “Все простит тебе Исаич, но измены не простит”. И с тех пор Солженицына стали называть Исаич»[9]. Иногда такая отсылка действительно выглядит как комментарий к реально существовавшему словоупотреблению (при этом не очень понятно, насколько активному), а иногда – как авторитетный для информанта источник, который компенсирует отсутствие собственного опыта. Это напоминает феномен, на который обратила внимание Марина Байдуж в одном из докладов: на вопрос о домовом информанты начинали описывать персонажа мультфильма или рекламы, при том, что они могли находиться внутри традиции и иметь собственный визуальный образ, но показанное по телевизору воспринимали как более авторитетное и достойное рассказа (тезисы доклада см.: [Байдуж 2013]).

В разговоре об эзоповом языке может приводиться идиома, при этом она соотносится с употреблением только косвенно: «“Есть обычай на Руси ночью слушать би-би-си”. Бибишка, голоса»[10] (и этот эвфемизм как раз фиксируется в живом употреблении у другого респондента: «То, что дедушка слушал голоса, мне это не приходило в голову»[11]). Но наличие некоторого неформального обозначения скорее свидетельствует о включении реалии в разряд

[7] м., Санкт-Петербург, 1966 г.р., художник.
[8] Самозапись, ж., Вологда, 1984 г.р.
[9] ж., Санкт-Петербург., 1947 г.р., ученый.
[10] ж., Санкт-Петербург., 1947 г.р., ученый.
[11] м., Санкт-Петербург, 1960 г.р., поэт.

важных, чем собственно о маскировке, которая в позднее советское время в целом отходит на второй план.

Отдельный жанр свидетельств – это народная этимология. «А вот еще – “черный кабинет”. Вот эта цензура эпистолярная, она называлась “черный кабинет” – но ты учти, учитывай “черный кабинет” – понимаешь почему? ЧК»[12]. Рассказчик связывает обозначение цензуры (кальку с французского Cabinet Noir, XVII в., распространенную еще в царской России, – см. подробнее: [Измозик 2015]) с Чрезвычайной комиссией, тем самым меняя внутреннюю форму и актуализируя аббревиатуру.

Ключевая формула советского эзопова языка

Если говорить о словаре эзопова языка, то здесь необходимо остановиться на одном примере. Я бы даже сказала – «том самом примере». Практически у всех информантов на вопрос о конкретном словоупотреблении возникает один ответ (а у многих он остается единственным):

> Были эвфемизмы, которые мы использовали в письмах и по телефону, но это тоже было немножечко игровое, потому что вот того накала, который был до нашего времени, и мы понимали, что мы живем во время очень мягкое, по сравнению с тем... Ну, Софья Васильевна, советская власть – Софья Васильевна всегда называлось[13].

> [А кроме правителей?] Нет, и КГБ, и советская власть, естественно, требовали [замен]. Ну, Софья Власьевна, естественно. [А в каком контексте?] Сначала очевидно это возникло, чтобы постороннее ухо не сразу догадалось, о чем речь. А потом это стало настолько привычно... Но интереснее все-таки говорить Софья Власьевна, игровой момент...[14]

> [А когда говорили о правительстве или партии, были обозначения, чтобы это говорить и не привлекать внимание?] Например, было очень принято Софья Васильевна – советская власть. [Например?] Ну... Софья Васильевна опять нагадила, удержа нет у ней[15].

---

[12] м., Москва, 1948 г.р., поэт.
[13] ж., Санкт-Петербург, 1955 г.р., ученый.
[14] м., Москва, 1948 г.р., поэт.
[15] м., Москва, 1933 г.р., поэт.

> Софья Власьевна. Или Софья Васильевна. «Вот он вечно ругает Софью Власьевну, а сам бегает к ней за защитой, когда хулиганы нападают, в милицию бегает»[16].

> Среди старшего поколения бытовали такие эвфемизмы, как Софья Власьевна, советская власть[17].

Ситуация такова, что в ответ на вопрос о словах информанты не просто приводят «эвфемизмы – такие как Софья Власьевна», а строго «Софью Власьевну» (с вариантами отчества). За пределами этого примера часто ничего не вспоминается, в лучшем случае – вспоминается одно-два словоупотребления (почти исключительно – «Галина Борисовна» для Госбезопасности).

При этом, как и выше сказано, без наводящих вопросов человек не делает различий между услышанным в реальности и тем, что он, в соответствии со своим же «здравым смыслом», *мог бы* услышать:

> Они поливали направо и налево Софью Власьевну, как ее тогда называли... [А Вы сами слышали, чтобы называли Софьей Власьевной?] Нет, я-то не слышала. Но это знание. Я была ребенком, но потом я узнала, что называли Софья Власьевна[18].

Более того, это иносказание выступает как средство установления контакта с интервьюером:

> [А для правителей какие-то были наименования?] Это как говорили в советское время Софья Власьевна, да? Такого типа, да? Так... [А «Софья Власьевна» в живом бытовании встречалось или это скорее как анекдот?] А я вот не встречал. В своем детстве... я такого не встречал. Я вообще это не так давно узнал, что, оказывается, так говорили про власть, Софья Власьевна[19].

За пределами исследовательских интервью Софья Власьевна также выступает как известный термин советской эпохи (при других неупоминаемых и спорных). В статье об Анатолии Гладилине на «Радио Свобода» возникает «шебутная Степанида Власьевна (так они называли советскую власть)»[20]. В комментарии

---

[16] ж., Санкт-Петербург, 1955 г.р., ученый.

[17] м., Санкт-Петербург, 1966 г.р., художник.

[18] ж., Москва, 1956 г.р., экскурсовод.

[19] м., 1972 г.р., род. в Ташкенте, живет в Москве, поэт.

[20] *Петров Д.* «Тебе, братишка, не приснится...»: Дмитрий Петров об Анатолии Гладилине [Электронный ресурс] // Colta.ru. 29 окт. 2018. URL:

под другой статьей на том же ресурсе говорится: «Любопытный момент – Сын осуждённого Оуновца получает при Софье Власьевне допуск к защите ДИССИДЕНТА! Не инече как “друзья народа” (КГБ) его на этот подвиг подвигли. По другому его поведение не объяснить»[21].

Встречается это обозначение и в художественной литературе[22]: «Софья Власьевна, как мы тогда говорили»[23], «Что если Советская власть – или, как ты ее называешь, Софья Власьевна, – если она прикажет долго жить...»[24], «Сейчас, оглядываясь назад на те времена из постперестроечного сегодня, осознаешь особенно ясно, какую ошибку совершила тогда Софья Власьевна (так мы называли Советскую Власть)...»[25], «Слабеющая Софья Власьевна наградила меня орденом “Знак Почета”, не иначе как за свое собственное долготерпение»[26]. Реже возникает «Галина Борисовна» (КГБ): «Галина Борисовна – как мы ласково порой называем эту организацию»[27].

Автор романа, из которого взята первая цитата, в ответ на вопрос об источниках знания о Софье Власьевне отсылает к семейной традиции употребления: «Так говорила моя мама, а откуда она это взяла, не знаю. По-моему, это вообще была распространенная шутка. Некоторые говорили Софья Васильевна, но это были невежды и неучи :) <...> Но вообще я это выражение знаю с детства. Оно как-то само собой разумелось...»[28].

Персонификация системы – удобный риторический прием, многое раскрывающий в отношениях советского человека и власти, но важно и другое. Эвфемизм Софья Власьевна можно определить

---

https://www.colta.ru/articles/literature/19582-tebe-bratishka-ne-prisnitsya (дата обращения 12 янв. 2020).

[21] Орфография сохранена: *Середа С., Бирчак В.* Тайна отца Медведчука: Вторая мировая война, ОУН, КГБ и Гарвард [Электронный ресурс] // Радио «Свобода». 2018. 25 нояб. URL: https://www.svoboda.org/a/29619887.html (дата обращения 12 янв. 2020).

[22] Поиск выполнен с использованием НКРЯ.

[23] *Макушинский А.А.* Город в долине [Электронный ресурс] // Знамя. 2012. № 5. URL: https://magazines.gorky.media/znamia/2012/5/gorod-v-doline.html (дата обращения 12 янв. 2020).

[24] *Рекемчук А.М.* Мамонты. М.: Мик, 2006.

[25] *Козлов А.* Козел на саксе. 2001 [Электронный ресурс]. URL: http://www.lib.ru/CULTURE/MUSIC/KOZLOV/kozel_na_saxe.txt (дата обращения 12 янв. 2020).

[26] *Битов А.* Неизбежность ненаписанного. М.: Вагриус, 1998.

[27] *Попов В.* Будни гарема. М.: Вагриус, 1994.

[28] Макушинский А.А., 1960 г. р. Личная переписка.

как «прототип» для понятия «эзопов язык» (в смысле, в котором это слово использует Джордж Лакофф, со ссылкой на Элеонору Рош: «члены категории, которые имеют особый когнитивный статус, а именно, статус быть “лучшим примером”», по сходству или отличию с которым мы определяем принадлежность к той или иной категории) [Лакофф 2011, с. 64]. Именно в таком качестве он функционирует среди тех, кто в последние годы советской власти были молодыми людьми. При этом «так говорили наши родители» преобразуется в «так говорили» и – при передаче текста далее – «так говорили мы» (последнее советское поколение). Устойчивое сочетание с этим именем – ругать, таким образом, Софья Власьевна одновременно выступает и как эвфемизм (замена на родственное, человеческое имя), и как дисфемизм (Софья Власьевна – это такая советская власть, которая находится в состоянии обругивания своими гражданами).

Мы можем с уверенностью говорить о *представлении*, что Софья Власьевна использовалась как эвфемизм для советской власти часто теми, «кто постарше нас» (как современные деревенские респонденты отвечают на вопросы о традиционных обрядах: «так делали до нас»), и что, если постараться, то можно найти и другие примеры (хотя в реальности в интервью их встречается крайне мало). Но часто это представление опирается на книги, интервью и воспоминания родителей, то есть на некоторый услышанный или прочитанный текст, а не на наблюдение практики. Это, конечно, в первую очередь касается тех, кто был в советское время ребенком или подростком, но и те, кто в последние советские годы был взрослым, тоже скорее предполагают, что использование «подобных эвфемизмов» – это опыт давно прошедших тридцатых, а о своих практиках говорят как об игровых или о возможных.

Таким образом, при попытке раскрыть собственный опыт информанта интервьюер наталкивается на тексты или идиомы, которые транслируются в публикациях с упоминанием эзопова языка, в том числе современных, или в фольклорных текстах об иносказаниях. Что не исключает, конечно, использования этих единиц в реальном общении в прошлом, но и не подтверждает его. Зато вне всяких сомнений подтверждает реальность формулы, инвариант которой звучит: «Софья Власьевна, как тогда называли советскую власть», для горожан, с которыми проводились интервью. Что, в свою очередь, укрепляет уверенность говорящих в существовании двойных названий, демонстрирующих определенное отношение к предметам.

Воспоминания как фольклор

Такого рода «прототипы», подвергающиеся эвфемизации, возникают и для самиздата – «Архипелаг ГУЛАГ», который насчитывает десятки неформальных наименований при отсутствии таковых для других книг; и для «тамиздата» – журнал «Континент» («один континентальный орган»[29], «смешные были истории, например, мне звонит Инна Лиснянская и говорит: "Ты читал мою подборку в журнале в одном?" Я говорю: "В каком журнале?" Она говорит: "Ну, журнал 'Материк'". Я говорю: "Что за 'Материк'?" Она говорит: "Ну, журнал, в Париже выходит, на букву К"»[30]). Последнее существует не в виде обозначения, которое окказионально, а в виде истории о непонимании. Именно история становится единицей разговора об эзоповом языке в интервью.

Устный рассказ может соревноваться с анекдотом или прецедентным текстом. Иногда он начинается совсем как городские легенды, которые в англоязычной традиции часто называют «история друг друга» (friend of a friend story): «Мне рассказывал мой муж. Это подлинный случай, но звучит как анекдот. Но это правда и это очень типично для среды, в которой я выросла. Это уже гораздо более позднее время было, 70-е годы. Идет молодой папа с ребенком по набережной...»[31]. Само содержание рассказа тут же встраивается в параллель с примером из литературы: «И ребенок такой лет шести, нахохлившись, говорит папе: "А Ленин-то все знал". А папа ему говорит: "Вечно ты какую-то дрянь притащишь из своего садика! Посмотри, какие здания красивые, я тебе столько показываю, а ты вечно гадость какую-то тащишь..."». Ну, это описано у Довлатова. Где он дочке объясняет, когда она спрашивает, любишь ли ты Брежнева. «Любить можно маму, бабушку, в крайнем случае, меня»[32]. Параллель – ситуация встречи институционального воспитания, начиная с садика и семейного, обусловлена темой разговора, но важно то, что информант осознает стереотипность примера, и именно это придает этому примеру цену: пример типичен, он раскрывает универсальные законы. Это законы эзопова языка как практики: выученная от родителей готовность делить смыслы на официальные высказывания, которые можно произносить при чужих, но странно при своих, и личное отношение, уходящее в подтекст.

---

[29] м., 1948 г.р., поэт.

[30] м., 1946 г.р., писатель.

[31] ж., Санкт-Петербург, 1955 г.р., ученый.

[32] ж., Санкт-Петербург, 1955 г.р., ученый.

Практически все истории словоупотребления, вспоминаемые в интервью, имеют комический момент (либо в самой форме слова, либо в ситуации его употребления): «На восточном факультете, так как много было арабистов, от них пошло арабское слово для обозначения нашей страны – Белядина. Гимн начинался “Беляди, беляди...”. Мы все говорили: “в Белядине что-то происходит”»[33].

С одной стороны, это может отражать реальные черты практики. По словам респондентов, в позднее советское время функция шифровки информации становится второстепенной, и на первый план выходит получение внутреннего удовлетворения от использования эвфемизмов, соответственно, чтобы активно употребляться, единицы эзопова языка должны обладать эстетическими достоинствами. С другой – наличие у слова внутренней формы может быть причиной сохранения и передачи памяти о нем. То есть, возможно, не все живые иносказания были в равной степени остроумны, но последние остаются в памяти и просятся при случае быть рассказанными.

Именно в подборку комических историй о попытках обмануть власть вписываются истории об эзоповом языке:

> Я все комические истории рассказываю. Замечательная история была после первого обыска. А я рассказывал о встрече с Бродским? А я встречался с ним и раньше, просто было много народу. Да и как – [чтобы официально знакомились и говорили:] «Здравствуйте, позвольте представиться. Я – Бродский» не было. Я его раньше встречал, это было неизбежно. После обыска Людмила Ильинична и Алик [Гинзбург] решили, что неплохо бы припомнить всех тех, кто у них бывал. Раз у них произвели обыск, то это может случиться и с любым из гостей. Они взяли листочек и написали фамилии. Тут снова пришли КГБ и были очень им благодарны за этот листочек бумаги [смеется].
>
> Историю про Сапгира я рассказывал? Меня КГБ-шник спрашивает, что вы можете рассказать нам о Сапгире. Я сразу [сделал вид, что] «сообразил», что это аббревиатура и сказал: «К еврейским националистическим организациям отношения не имею». Близко я познакомился с Генрихом уже года через три, и считаю его прекрасным человеком, прекрасным другом, [у него было] умение помогать собратьям, пренебрегая собственным поэтическим честолюбием.
>
> Я хочу вам рассказать. Это не имеет отношения к делу, но очень смешная история[34]...

[33] ж., Санкт-Петербург, 1955 г.р., ученый.

[34] м., Москва, 1933 г.р., поэт.

Все это – анекдоты или легенды, которые не обозначаются как таковые, но имеют и формальные особенности, и внутреннюю законченность, и естественную коммуникативную цель.

Устойчивый сюжет, связанный с иносказаниями, – это рассказ о коммуникативной неудаче. Так, в одном таком рассказе повествуется о неудачном знакомстве с будущим мужем, которое могло бы состояться раньше на несколько лет, если бы не разное понимание законов эзопова языка. В другом показано коммуникативное расхождение с ближайшим другом, который, уехав за рубеж, превращается в чужого, потому что теряет навыки пользования эзоповым языком и начинает изъясняться слишком прямо: «...и говорит по советскому телефону, а они, когда уезжали, они сразу забывали, что надо, как-то у них это выскакивало из головы, все эти наши сложности и опасения. А телефон гудит, как будто я разговариваю с космосом, у-у-у. И говорит мне следующую вещь...»[35]. И в той, и в другой истории через комизм прочитывается горечь по поводу сложности жизни «под присмотром», и вложенные в рассказ эмоции держат его как единый – в чем-то поучительный – текст.

На открытии Совещаний молодых писателей, организованных Союзом писателей Москвы (декабрь 2019), прозаик Евгений Попов (1946 г.р.) рассказал, как Римма Казакова, на тот момент секретарь Союза писателей, «решила спасать» Беллу Ахмадулину от неприятностей, воспользовавшись прослушкой телефона, чтобы разыграть традиционный «обеляющий» диалог, и потерпела неудачу:

> Обычно как ведь делали. Вот, допустим, у человека выходит книга на Западе. Если он официальный писатель, его вызывают в Союз писателей и говорят: как Ваша книга попала на Запад? Человек начинает врать: например, я читал стихи, где-то везде, кто-то записал, наверное, передали. Или я на квартире читал пьесу, кто-то записал и передал. Разумеется, не я. И он был прав, потому что презумпция невиновности: докажите, что это я передал на Запад. И все в эту игру играли. <...> Римма-то хотела сделать Ахмадулиной лучше. <...>
>
> – Белла, как так могло быть, что твоя поэма, по «Голосу Америки» ее передавали? Ты же, наверное, не виновата?
>
> – Во-первых, не поэма, а мое политическое заявление. Это идиоты эти назвали ее поэмой. А если ты хочешь знать, как оно туда попало, – (Римма-то думала, что она скажет: «да я читала где-то там...») – то

[35] См. примеры целиком в статье [Югай 2018].

я вызвала корреспондента, главу *Нью-Йорк Таймс*, Грега Уитни, он приехал, я ему дала это заявление.
Та ошалела от такой откровенности[36].

Разная степень согласия «играть по правилам» приводит к разным коммуникативным стратегиям, которые плохо уживаются в одном диалоге.

Другая мораль, извлекаемая из возможной коммуникативной неудачи обратного свойства (слишком прозрачный экран), – не стоит недооценивать «третьего» коммуниканта:

Ну узбеки иногда использовали его [узбекский язык] в этом качестве, когда хотели, чтобы их не поняли, они начинали между собой говорить по-узбекски. И они знали, что этот русский наверняка их не поймет. И для них было сюрпризом, когда русский выказывал полную осведомленность и понимание того, о чем сейчас говорили. <...> Я допускаю, что были такие случаи. Я сам такого не видел. <...> [Некоторые русские] приезжали и относились с большим уважением к местной культуре, и они считали своим долгом выучить язык, овладеть культурой[37].

Образ эзопова языка – как слов и как практики сокрытия информации разными способами – довольно часто возникает как что-то неработающее. В таких сюжетах функция героя, прибегающего к тактикам двойной адресации, – пытаться ввести в заблуждение другого и в результате оказываться обманутым самому.

Примеры эзопова языка могут сохраняться и в рамках семейных преданий, при этом они непременно подвергаются интерпретации. Так, в следующем примере использование бабушкой информанта дисфимизма «свинопас» для обозначения Хрущева показывает и доказывает ее превосходство над советской действительностью.

У меня бабушка из богатой купеческой семьи, хотя при советской власти она была крестьянка, купцов-то не было уже, хотя это воспитание – замуж выходила в 17-м году – до революции сознание свое получила. Она смотрела в телевизор: «Ну что это за управители? Ну вот что, если он свинопас (Хрущев)». <...> «Вот, говорит, нонешние управители (очень критично относилась), ну, трем кошкам щей не разлить – какой из него управитель»[38].

---

[36] Рассказ записан на следующий день после выступления в режиме интервью и почти дословно воспроизводит произнесенное на открытии.

[37] м., 1972 г.р., род. в Ташкенте, живет в Москве, поэт.

[38] ж., 1952 г.р., Вологда.

Здесь обозначение правителя построено по законам Эзопова языка, ср. хрестоматийные примеры «усатый», «гуталинщик» [Архипова, Кирзюк, Югай 2017, с. 106], хотя в приведенном примере оно и присутствует рядом с прямым обозначением по фамилии (возможно, вложенном в уста бабушки рассказчицей для понятности).

Отдельно следует выделить рассказы о цензорах, редакторах и официозных критиках (это разные персонажи, но иногда они выполняют одинаковые функции). И здесь есть два основных типа сюжетов: сказочный глупый волк, которого художник обманывает, проявляя смекалку, и тайный свой.

В качестве примера можно привести два фрагмента интервью с Александром Тимофеевским, поэтом, опубликованного в альманахе «Синтаксис» (1959), в описываемое время работавшим в кино.

Первое встречается, например, в следующем рассказе:

> История такая: Владимир Яковлевич снимал фильм «Звезда пленительного счастья».
>
> И вот в конце фильма был план, который был натурально снят – ворота в ГУЛАГ, в какой-то наш современный лагерь. И Мотыль очень боялся, что во время просмотра в Госкино фильм не пропустят из-за этого плана. Тогда он придумал такую штуку. Дело в том, что вообще в этот просмотр в Гнездиковском переулке режиссеров не пускали. И они сидели за дверью в ожидании того, когда, наконец, чиновники вынесут решение по поводу их фильма. Он точно рассчитал время, когда должен появиться этот план с изображением ГУЛАГА, посекундно. И распахнул дверь, ворвался в зал и закричал: «Я знаю, я знаю, вы задумали меня погубить! Вы хотите не выпустить мой фильм на экран!» И все отвернулись от экрана, обратили свои лица к нему и стали говорить: «Бог с Вами, Владимир Яковлевич! Успокойтесь. Все в порядке, нам нравится этот фильм». В это время фильм закончился[39].

Второе проявляется, например, в нарративе об Александре Гинсбурге, который оказался невероятно начитан из-за того, что был вхож в дом критика Владимира Ермилова, «который клеймил всяких неофициальных и левых писателей, но их коллекционировал, и у него была прекрасная библиотека». Гонитель неофициальной литературы имел у себя дома отличную подборку того, что он «душил, не пущал»[40].

И романтический образ «великого инквизитора», который есть самый внимательный читатель, и образ наивного сильного, проиг-

[39] м., 1933 г.р., Москва, поэт.

[40] м., 1933 г.р., Москва, поэт.

рывающего изобретательному слабому, имеют общие черты: они содержат парадокс и узнаваемость и способны организовать вокруг себя сюжет устного рассказа.

Таким образом, в воспоминаниях примеры эзопова языка вписываются как сюжетообразующие элементы в рассказы, обладающие структурой: сюжетом как интригующей последовательностью событий, основной идеей и часто – моралью. При этом «сказал» или «мог бы сказать» до некоторой степени уравниваются.

> И в письмах писали. «Дорогой, какой-нибудь человек, должен тебе сказать, что Иван Иваныч внезапно заболел среди ночи». Это значит, что его арестовали. [Это Вы прямо видели?] Нет, я таких не видел особо. <...> И потом я же не дурак, чтобы писать в письме какие-то компрометирующие вещи <...>. Там же сидели на Лубянке не какие-то лохи, а специальные люди[41].

> ... Конечно, человек, который прошел ГУЛАГ, он трепещет, а слухи всякие: «Софья Васильевна повернулась в другую сторону, вот такие времена. Сегодня она жестокая и крутая баба». Вот это то, что Коржавин говорил: «круг новый начат, меня сегодня будут брать» – это дословно. Но не взяли[42].

Согласно последнему рассказу, зафиксированные в поэтическом тексте (см. пример целиком [Югай 2018]) слова о новом круге достоверно сказаны Наумом Коржавиным, а вот пресловутое «Софья Васильевна» – *могло бы* быть сказано или услышано.

Рассказы о практиках эзопова языка обладают отдельными от их «правдивости» достоинствами – часто сугубо эстетическими (способностью влиять на слушателя в силу формальных особенностей). Яркость текста может быть обусловлена внешними причинами – яркими переживаниями в момент события-повода, а может возникать как результат повторения рассказа, следствие устного функционирования.

Все это приводит к довольно тривиальной мысли о невозможности «потрогать» реальность, если между нею и наблюдателем стоит чужой устный текст. Но более важным видится другое: то, как рассказчик организует свое повествование и какие речевые жанры задействует, показывает место представлений об эзоповом языке в его образе мира. Мы не можем сказать (на этом материале и с помощью этих методов), как употреблялся эзопов язык, но можем достоверно судить о его существовании как образа в жизни

[41] м., 1946 г.р., писатель.

[42] м., 1933 г.р., Москва, поэт.

и размышлениях той группы людей, с которой записаны интервью (горожане 1930–1970-х гг. рождения, принадлежащие к научной и творческой среде).

Итак, эзопов язык в позднее советское время, согласно этим рассказам, – это нечто...

... помогающее выделить тех, для кого важны одинаковые темы и понимаются они одинаково (актуальность запрещенных или полузапрещенных действий, знание о возможном наказании).

... объединяющее друзей, находящихся в одном положении, имеющих одно воспитание и одну компанию (о последнем свидетельствует множество локальных «диалектов» и окказиональных употреблений, живущих вместе с историей своего возникновения).

... возможно, доступное для чтения проницательному цензору, но недоступное пусть хорошему и любимому человеку, но имеющему другие жизненные условия или выпавшему из контекста.

... иногда показывающее отсутствие внутренней свободы в сравнении с демонстративным игнорированием возможного третьего коммуниканта.

... иногда, напротив, ставящее своего носителя в позицию ироничного наблюдателя, позволяющее посмотреть на ситуацию со стороны.

В таком виде эзопов язык или его образ выполняет множество функций: от конструирования себя до определения своей ингруппы, от установления контакта до поучения и передачи ценностных установок.

Благодарности

Статья написана при поддержке гранта РФФИ, проект № 20-09-00318а «Стратегии порождения и тактики восприятия поэтического текста в традиционной и городской культурах».

Acknowledgements

This article was written with the support of the RFBR grant, project no. 20-09-00318a “The strategies of generation and tactics of reception of poetic text in rural and urban cultures”.

Литература

Архипова, Кирзюк, Югай 2017 – *Архипова А.С., Кирзюк А.А., Югай Е.Ф.* Скрыть опасное имя: поэтика политической формулы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2017. № 12. С. 102–119.

Байдуж 2013 – *Байдуж М.И.* «Денежный домовой» и его функции в современных мифологических представлениях // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей / Сост. А.С. Архипова. М.: РГГУ, 2013. С. 275–283.

Бахтин 1996 – *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5: Работы 1940 – начала 1960-х годов. М.: Русские словари, 1996. С. 159–206.

Зиник 1980 – *Зиник З.* Подстрочник // Синтаксис. 1980. № 8. С. 73–109.

Измозик 2015 – *Измозик В.С.* «Черные кабинеты»: история российской перлюстрации. XVIII – начало XX в. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 693 с.

Лакофф 2011 – *Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении / Пер. с англ. И.Б. Шатуновского. Кн. 1: Разум вне машины. М.: Гнозис, 2011. 515 с.

Рис 2005 – *Рис Н.* «Русские разговоры»: Культура и речевая повседневность эпохи перестройки / Пер. с англ. Н.Н. Кулаковой, В.Б. Гулиды; предисл. И. Утехина. М.: Новое литературное обозрение, 2005. 368 с.

Югай 2018 – *Югай Е.Ф.* Этнография эзопова языка в творческой среде в позднее советское время // Новый мир. 2018. № 5. С. 141–155.

Clements 1980 – *Clements W.M.* Personal narrative, the interview context, and the question of tradition // Western Folklore. 1980. Vol. 39. No. 2. P. 106–112.

Koven 2011 – *Koven M.* Comparing stories told in sociolinguistic interviews and spontaneous conversation // Language in Society. 2011. Vol. 40. Issue 1: Narratives in interviews, Interviews in narrative studies. P. 75–89.

Peacock and Holland 2003 – *Peacock J.L., Holland D.C.* The narrated self: Life stories in process // Ethos. 1993. Vol. 21. No. 4. P. 367–383.

Stahl 1977 – *Stahl S.* The personal narrative as folklore // Journal of the Folklore Institute. 1977. Vol. 14. No. 3. P. 9–30.

References

Arkhipova, A.S., Kirzyuk, A.A. and Yugai, E.F. (2017), “To hide a dangerous name: Poetics of political formula”, *RSUH Bulletin. Series History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies*, no. 12, pp. 102–119.

Bakhtin, M.M. (1996), “The problem of speech genres”, in Bakhtin, M.M., *Sobranie sochinenii* [Collected works. In 7 vols.], vol. 5: Works from the 1940s – early 1960s, Russkie slovari, Moscow, Russia, pp. 159–206.

Baiduzh, M.I. (2013), “The ‘money brownie’ and its functions in modern mythological believes”, in Arkhipova, A.S. (comp.), *Mifologicheskie modeli i ritual’noe povedenie v sovetskom i postsovetskom prostranstve* [Mythological models and ritual behavior in the Soviet and post-Soviet space], RGGU, Moscow, Russia, pp. 275–283.

Clements, W.M. (1980), "Personal narrative, the interview context, and the question of tradition", *Western Folklore*, vol. 39, no. 2, pp. 106–112.

Izmozik, V.S. (2015), *"Chernye kabinety": istoriya rossiiskoi perlyustratsii: XVIII – nachalo XX v.* ["Black cabinets": A history of Russian perlustration. The 18th – early 20th c.], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.

Koven, M. (2011), "Comparing stories told in sociolinguistic interviews and spontaneous conversation", *Language in Society*, vol. 40, issue 1: Narratives in interviews, Interviews in narrative studies, pp. 75–89.

Lakoff, G. (2011), *Zhenshchiny, ogon' i opasnye veshchi: Chto kategorii yazyka govoryat nam o myshlenii. Kniga 1: Razum vne mashiny* [Women, fire and dangerous things: What language categories reveal about the mind, book 1: Mind outside of the machine], Gnozis, Moscow, Russia.

Peacock, J.L. and Holland, D.C. (1993), "The narrated self: Life stories in process", *Ethos*, vol. 21, no. 4, pp. 367–383.

Ries, N. (2005), *"Russkie razgovory": Kul'tura i rechevaya povsednevnost' epokhi perestroiki* ["Russian talks": Culture and conversation during Perestroika], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.

Stahl, S. (1977), "The personal narrative as folklore", *Journal of the Folklore Institute*, vol. 14, no. 3, pp. 9–30.

Yugai, E.F. (2018), "The ethnography of Aesopian language in late Soviet time", *Novyi mir* [New World], no. 5, pp. 141–155.

Zinik, Z. (1980) "The interlinear", *Syntaxis*, no. 8, pp. 73–109.

Информация об авторе

Елена Ф. Югай, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; 119606, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; *Leta.ugay@gmail.com*

Information about the author

Elena F. Yugai, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadskii Av., Moscow, Russia, 119606; *Leta.ugay@gmail.com*

УДК 75.056
DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-110-129

Падение демонов: вариации мотива в средневековой русской книжности и иконографии

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 теме падения демонов с небес в русской иконографии. Прослеживаются ключевые представления о происхождении бесов, кочевавшие в русской средневековой книжности, и их визуализация в иконах, фресках и миниатюрах. Рассмотрены важнейшие визуальные мотивы – поражение от небесного воинства / от архангела Михаила, низвержение в огненной реке, падение на землю и др., в которых воплощалась идея преображения ангелов в демонов в результате битвы на небесах. Визуальной компиляцией этих мотивов стала русская иконография Страшного суда, оформившаяся во второй половине XV в. В композициях Суда демоны играют широкий спектр ролей: проигрывают сражение на небесах и низвергаются на землю в начале времен, борются за людские души (ожидая их на мытарственных станциях, подкладывая свитки грехов на свою чашу «мерила праведного», преследуя ангелов, которые уносят спасенные души прочь, и сталкивая в геенну осужденных), мучают грешников в сегментах ада и, наконец, оказываются вечными узниками преисподней. В XVII столетии каждый из этих мотивов, включая падение ангелов с небес, будет разрабатываться в лицевых сборниках.

Ключевые слова: иконография, демонология, русская книжность, падение демонов

Для цитирования: *Антонов Д.И.* Падение демонов: вариации мотива в средневековой русской книжности и иконографии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 2. С. 110–129. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-110-129

© Антонов Д.И., 2020

The fall of the demons: variations of the motif in medieval Russian booklore and iconography

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. This paper dwells upon the fall of the demons from heaven in Russian iconography. It covers the key concepts concerning the origin of the demons transmitted in medieval Russian booklore and their visualization in icons, fresco paintings and miniature paintings. The most important visual themes reflecting the idea of the angels' transformation into demons as an outcome of a battle in heaven are as follows: a defeat from the heavenly host / Archangel Michael, falling into a river of fire, falling down to the Earth, etc. Russian iconography of the Final Judgement, finally emerging by the second half of the 15th century, came to be the visual compilation of these motifs. In Judgement scenes, demons are playing a wide spectrum of roles: losing the battle in heavens and falling down to the Earth in the beginning of times, fighting for human souls (waiting for the souls at the stations of ordeal, adding scrolls of a soul's sins to the scale of righteousness, pursuing the angels that carry saved souls away and pushing the condemned into the hellfire), tormenting the sinners in various segments of hell and, finally, being themselves the eternal prisoners of the pit of hell. In the 17th century all these motifs, including that of the angels' fall from heaven, will be elaborated upon in illuminated collections.

Keywords: Iconography, demonology, Russian booklore, the fall of demons

For citation: Antonov, D.I. (2020), "The fall of the demons: variations of the motif in medieval Russian booklore and iconography", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 2, pp. 110–129, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-110-129

Эта статья посвящена падению демонов с небес в русской книжности и иконографии – мы рассмотрим некоторые аспекты этой широкой темы, которая в средневековом искусстве решалась с помощью нескольких визуальных схем. Начать этот разговор нужно с обзора древнерусских представлений, связанных с происхождением демонов, и, прежде всего, с мотива падения ангелов с небес. Именно это представление, прочно утвердившееся в христианском богословии, активно кочевало и варьировало в книжности, иконографии и фольклоре.

Идея о том, что демоны, духи-искусители, населяющие мир и взаимодействующие с людьми, возникли в результате битвы на Небесах и свержения Люцифера и части ангелов с Небес, утвердилась в первые века н. э. вместе с формированием христианской демонологии[1]. Эта идея не только повторялась в средневековых текстах, но и прочно вошла в фольклор практически на всей территории Европы[2].

Представление о свержении демонов определило множество производных мотивов. В самых разных средневековых текстах падение ангелов, которые не только пронизали на своем пути воздух, землю и подземное пространство, но и задержались в разных местах на пути своего падения, объясняло, почему духи зла заселяют все области мироздания, кроме высших Небес (см., к примеру, в Толковой Палее)[3]. Уже апостол Павел называет дьявола «князем, господствующем в воздухе», а демонов «духами злобы поднебесными» (Еф. 2:2; 6:12). Воздух традиционно считался местом обитания демонов, что определило византийско-русское представление о посмертных мытарствах души и различные «воздушные» эпитеты бесов[4]. Константинопольский теолог XI в. Михаил Пселл, создатель известной иерархии падших ангелов, связывал место обитания демонов с их способностями и силой, распределяя падших духов, под влиянием неоплатонической ангельской иерархии Псевдо-Дионисия Ареопагита, на ранги – от «сияющих» высших, которые обитают в эфире и могут влиять на психику человека, до земных и подземных, глухих и слепых, которые воплощают

[1] Именно так христианские авторы трактовали слова из книги пророка Исайи: «Как упал ты с неба, денница, сын зари! Разбился о землю попиравший народы. ... Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14:12–15). Ср.: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк. 10:18); «И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр. 12:9).

[2] О мотиве падения демонов с небес в славянском и европейском фольклоре см., например: [Толстой 1995, с. 245–246; Виноградова 2000, с. 69–70; Белова 2004, с. 57–65; Никитина 2008, с. 342–343; Райан 2006, с. 66, 74; Бадаланова-Геллер 2017, с. 360–361; и др.].

[3] Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. (Труд учеников Н.С. Тихонравова). Вып. 1–2. Вып. 1. М.: Тип. и словолитня О. Гербска, 1892. 208 с.; Вып. 2. М.: Тип. и словолитня О. Гербска, 1896. С. 37.

[4] С пребыванием демонов в воздухе связано также представление о победе над ними Христа, распятого на кресте над землей [Mango 1992, p. 215].

бессмысленное зло и подобны зверям – питаются, испражняются и не могут проходить сквозь твердые объекты [Рассел 2001, с. 39–41; Махов 2007, с. 155–156]. Падших духов традиционно считали «десятым чином» (ср. разделение ангелов на 10 чинов в «славянской» Книге Еноха [ок. I в. н. э.])[5] – эта идея отразилась в начальной части «Повести временных лет». Соответственно, на небесах осталось девять ангельских чинов, что соответствовало популярной иерархии Псевдо-Дионисия.

Нам нужно рассмотреть ключевые мотивы, связанные со временем и обстоятельствами происхождения демонов в русской средневековой книжности (см. об этом также: [Антонов 2015]). Отталкиваясь от этого корпуса идей, я прослежу визуальные мотивы, коррелировавшие с ними в пространстве иконографии.

Когда и откуда возникли демоны?

В христианской книжности восстание Люцифера и падение части ангелов чаще всего привязывали к четвертому дню Творения, когда были созданы небесные светила и день отделен от ночи, а свет от тьмы (Быт. 1:14–18). Соответственно, падшие ангелы связывались с тьмой. Другая идея, о предельно быстром разделении ангелов, предполагала, что демоны отделились от небесных духов в тот же (первый или второй) день, когда были сотворены Богом [Keck 1998, p. 24; Махов 2006, с. 303–304].

Еще одна популярная версия увязывала падение Люцифера с завистью к человеку – следовательно, отвержение сатаны от ангелов произошло уже после шестого дня творения. Самый распространенный здесь мотив – дьявол отказался поклониться Адаму. Эту идею (В.Я. Петрухин полагал, что она восходит к иудейскому мидрашу [Петрухин 2013, с. 39]) высказывал уже во II в. Ириней Лионский и ряд других авторов. Она входила в различные апокрифы – к примеру, «Откровение Варуха» [Мильков 1999, с. 481–482; см. также: Махов 2007, с. 214–215]. В Житии Андрея Константинопольского эта версия упоминалась как ложная: Сатанаил был свержен из-за гордыни, «а не яко не поклонился есть Адамови, якоже неции бающе клюдять» [Молдован 2000, с. 355]. Близкий мотив, который встречался в средневековых текстах, – попытка дьявола «испортить» тело Адама в момент творения, этиологическая легенда, которая могла объяснять происхождение болезней («Сказание, како сотворил Бог Адама»).

[5] См.: Книга ангелов: антология христианской ангелологии / Сост., вступ. ст., примеч. Д.Ю. Дорофеева. СПб.: Амфора, 2007. С. 47, 50.

Наконец, хронологически самая поздняя «датировка» связана с толкованием рассказа из книг Бытия о том, что до Всемирного потопа «сыны Божии» спускались на землю и совокуплялись с человеческими женами (Быт. 6:1–4). Уже в первой Книге Еноха (IV–II вв. до н. э.) этот мотив был истолкован как рассказ о появлении демонов – соблазнившиеся девушками ангелы отделились от других небесных духов, спустились на землю, породили исполинов и рассеяли зло. Теологи первых веков христианства – Иустин, Климент Александрийский, Тертуллиан и др. – также полагали, что в этом фрагменте речь может идти об ангелах[6]. Впоследствии утвердилась другая трактовка, по которой «Божьи сыны» отождествлялись не с ангелами, а с потомками Сифа.

Во многих древнерусских текстах – переводных, как «Христианская топография» Козьмы Индикоплова или апокриф «На собор архангела Михаила»[7], и оригинальных – к примеру, в «Повести временных лет»[8] или в Толковой Палее[9] [Григорьев 2006, с. 173, 229] – низвержение демонов с небес привязано именно к четвертому дню. В Русском Хронографе (1516–1522) статья об этом дне Творения кончается фразой: «Пишетъ же инде, яко в четвертый же день диаволъ отпаде: видевъ землю оукрашену и рече: поставлю на облацехъ престолъ мой и буду подобенъ Всевышнему»[10]. Другие версии встречались значительно реже: к примеру, в апокрифи-

---

[6] Подробнее об этом см.: [Махов 2006, с. 303–304; Махов 2007, с. 213–215, 243; Smith 2008, p. 494]; а также: *Глаголев А.* Ветхозаветное библейское учение об ангелах: Опыт библейско-богословского исследования. Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1900. С. 80; Православная энциклопедия: В 36 т. Т. 2. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 302. См., например, в хронике Козьмы Индикоплова [Григорьев 2006, с. 175], у Иоанна Кассиана (*Св. Иоанн Кассиан Римлянин.* О непостоянстве души и о злых духах. О начальствах и властях // Мир ангелов и демонов и его влияние на мир людей: Православное учение о добрых и злых духах. 2-е изд. М.: Даръ, 2008. С. 460–520).

[7] Здесь сказано, что сатана отпал за три дня до создания Адама [Григорьев 2006, с. 229], – вероятнее всего, имеется в виду четвертый день творения при включенном принципе отсчета от шестого дня, когда были созданы люди (см. об этом ниже).

[8] Библиотека литературы Древней Руси / ИРЛИ РАН; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. Т. 1. СПб., 2000. С. 134.

[9] *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М.: Печатня А.И. Снегирёвой, 1915. С. 16–17.

[10] Полное собрание русских летописей. Т. 22: Русский хронограф. М.: Языки русской культуры, 2005. С. 23. [Репринт. изд.]

ческой «Беседе трех святителей» дьявол назван первым жителем земли (первым, кто «наречеся на земли»), а его падение приурочено ко времени за четыре дня до создания Адама[11] – в этом контексте речь, вероятно, идет не о втором дне, который связывали с творением ангелов, а о третьем, когда была создана земля (включающий принцип отсчета)[12]. Наконец, идея о предельно быстром, практически мгновенном отпадении Сатаны и части духов нашла отражение в переводном европейском сборнике Люцидариус и была подвергнута критике Максимом Греком[13].

Хотя рассказ о происхождении демонов из ангелов стабильно повторялся и в переводных, и в оригинальных русских сочинениях едва ли не любых жанров, параллельно существовал целый ряд конкурирующих версий. Они кочевали в различных апокрифах, отражая раннехристианские идеи и/или перекодированные в христианской культуре архаические мифы. Сатана возникает как отражение Бога в воде в болгарском «Разумнике» и в компилятивном «Слове о крестном древе» [Петрухин 2013, с 37, 39]. В апокрифе о Тивериадском море (в списках с конца XVII в.), основанном на кочующем мотиве о творении мира птицей-нырком, дьявол – младший демиург, создающий мир вместе с Богом.

Две версии вошли в апокрифический мартирий св. Марины (Маргариты в католической традиции) Антиохийской, переведенный на Руси (греческие списки жития известны с IX в., латинские – с конца VIII в. [Dresvina 2012, p. 189–190; Reams 2003]). В пространной версии жития, которая входила в среднеболгарский Бдинский сборник XV в. и затем отразилась в русских списках, святая победила напавшего на нее в темнице дракона, а затем схватила, избила и подвергла расспросу наславшего его демона. Ее интересовало, 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

[11] Памятники литературы Древней Руси: XII в. / Сост. Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев. М.: Художественная литература, 1980. С. 136.

[12] Отсчет включает оба крайних дня – в данном случае шестой и третий, – такой принцип счета применялся в экзегетике, в частности, ко времени Воскресения Христа (воскресный день как третий после распятия в пятницу); другая трактовка связывала тьму, павшую на землю во время распятия, с разделением пятницы на два отдельных дня.

[13] Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии: В 3 ч. 2-е изд. Ч. 3. Казань: Тип. Казанской духовной академии, 1897. С. 187.

традиции. В соответствии с первой Сатанаил женился на «Диевой дочери» (дочери Зевса)[14], которая отложила яйца и таким образом породила бесов; вторая гласит, что демоны произошли от «древних лукавых жен». Последняя идея, вероятно, отголосок известной версии о том, что демоны появились на свет до потопа «сынов Божьих» и земных женщин. Интересно, что рассказ беса в мартирии Марины–Маргариты прокомментирован – чтобы читатель не принял апокрифические версии за истину, автор устами Марины обличает демона: «О, окаянне, что мешаеши яко медъ со смолою, и точию вопросы мои истинныи а не тунии и не лъживии, ты же смрадниче мешаеши лжю со истинною, за сие оубию тя, испровергу тя, и къ тому не оузриши света сего»[15].

Еще один рассказ, основанный на известном мифологическом мотиве, входил в популярное на Руси Житие Андрея Юродивого (X в.). Здесь говорится, что изначально были созданы «многообразныя духы вечныя», и затем Господь «от техъ взялъ есть, якоже от земля тело, и пречистыя и святыя силы небесныя створил есть» [Молдован 2000, с. 353–354]. Это описание близко к идее «двухчастного» творения земного мира, духов, животных и т. п. из неких первоначальных существ, которая кочует в разных апокрифах (к примеру, в «Сказании, как сотворил Бог Адама» птицы и гады созданы Богом из четырех китов[16]) как отголосок широко распространенного мифа о творении мира из тела первородного гиганта (Имира скандинавской мифологии, Пуруша индийской, Пань-гу китайской и др.)[17]. Во второй, «славянской» Книге Еноха (ок. I в. н. э.) утверждается, что все духи были сотворены из Аоила – некоей первоначальной субстанции, которую вызвал к жизни Господь [Мильков 1999, с. 142].

В той же «славянской» Книге Еноха упоминается, что бесплотное небесное воинство было «высечено» из искр [Мильков 1999, с. 142]. Этот мотив и его многочисленные вариации – из искр поя-

[14] В русских текстах Зевса иногда называли Дием. См., например: Летописец Еллинский и Римский: В 2 т. / Ред., сост. О.В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999–2001. Т. 1. 1999. С. 8–9.

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

[16] Библиотека литературы Древней Руси / ИРЛИ РАН; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. Т. 3. СПб., 2000. С. 96.

[17] См., например: Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 510, 653.

вились и ангелы, и бесы; демоны рождаются от искр или водяных брызг – встречается в известных на Руси апокрифах (к примеру, «О Тиверiадском море») и распространен в фольклоре [Белова 2004, с. 58–59], представляя еще одну версию происхождения бесов.

Падение ангелов: визуальные мотивы

Хотя рассуждения о том, когда из числа ангелов отпали демоны, кочевали в книжности, «хронологические» мотивы редко возникали в иконографии. Изображения или циклы миниатюр, иллюстрирующие творение мира, как правило, не включали мотивы создания и разделения ангелов (как нет этих мотивов и в тексте Бытия). Свержение с небес Люцифера и его духов традиционно помещали в левой (правой зрительской) части композиций Страшного суда, но в этом контексте иконописцы не маркировали день, в который произошло такое событие. И все же бесы иногда появляются рядом с Саваофом-Творцом. Как и в книжности, самой частой оказывается привязка к четвертому дню творения. В Лицевом летописном своде Ивана Грозного (1560–1570 гг.) на четвертой миниатюре, где изображен соответствующий день Творения, нарисованы ангелы, прогоняющие демонов[18], – эта микрокомпозиция построена так же, как на многочисленных иконах Страшного суда и в некоторых лицевых Апокалипсисах. Еще один пример – гравированная Библия Василия Кореня конца XVII в.: тут, в нижнем правом углу четвертой миниатюры, выстроились крылатые и хохлатые бесы, возглавляемые бородатым сатаной (подпись: «В четвертый день помыслии сатана: сотворю себе престолъ и буду равенъ Богу, и обретеся в бездне»)[19]. Что касается икон с циклом творения мира, демоны возникают, к примеру, на образе «Св. Троица, с Бытием» второй половины XVII в. из Архангельского музея – свержение падших ангелов изображено здесь в четвертом клейме [АОМИИ. Инв. № 2731-ДРЖ][20].

---

[18] Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI в.: В 10 кн. Кн. 1: Музейный сборник: (В 2 ч.). Ч. 1. М.: ОЛДРП, 2006. Л. 2об.

[19] *Сакович А.Г.* Народная гравированная книга Василия Кореня: 1692–1696: В 2 т. М.: Искусство, 1983. Т. 2, мин. № 4.

[20] Опубл.: Иконы русского Севера: Шедевры древнерусской живописи Архангельского музея изобразительных искусств: альбом: В 2 т. М.: Северный паломник, 2007. Т. 2. № 109.

Однако, как и в книжности, в визуальных композициях можно найти альтернативные версии. Одну из них оставил нам неизвестный читатель (или один из создателей?) Синодика XVIII в. из собрания БАН, подрисовав двух рогатых бесов, окруженных либо языками огня, либо высокой травой, на миниатюре, иллюстрирующей третий день Творения [БАН. 25.2.14, мин. № 3]. Этот «визуальный комментарий», в котором появление бесов отнесено ко дню возникновения земли, морей и растений, перекликается с версией, отразившейся в «Беседе трех святителей»: дьявол стал первым обитателем земной тверди и «нарекся» на ней в день ее создания.

Тем не менее основной мотив, связанный с происхождением демонов, – их падение с небес.

На страницах русских Псалтирей идея о падении дьявола лаконично изображалась в виде провала или пасти ада, из которой торчат ноги низвергнутого, – аналогичный мотив применялся при изображении грешников, отправляющихся в ад [РНБ. F. I. 5, л. 14]. Этот мотив не получил значимой разработки и встречался крайне редко. Только в XVIII в. можно встретить яркие примеры, когда падение ангелов обозначено только с помощью фигур, которые торчат в земле, проваливаясь в нее после низвержения с небес. В европейском искусстве этот мотив был гораздо популярнее (в такой позе – воткнут в землю вверх ногами – застыл исполинский Люцифер в «Божественной комедии» Данте и на иллюстрирующих ее изображениях). Яркий русский пример такого решения известен мне лишь на миниатюре из рукописного Жития Василия Нового второй половины XVIII в. Все пространство изображения занимают несколько рядов округлых разноцветных «горок». В каждую из них кверху задом «воткнут» бес, так что над поверхностью земли торчат лишь широко расставленные ноги с большими когтями и хвосты [РГБ. Ф. 344. № 182, л. 47].

В русской иконографии доминировал другой мотив – поражение демонов от ангельского войска, которое чаще всего возглавляет архангел Михаил. Сцена низвержения бесов нередко появлялась среди деяний архангела в христианском искусстве (об иконографии Михаила как демоноборца см.: [Бенчев 2005; Boucher 2006; Майзульс 2009]). На Руси, кроме того, этот мотив фигурирует в композициях Страшного суда и в лицевых Апокалипсисах – интересно, что в этих случаях мотив не имел аналогов в Византии и был самостоятельно разработан русскими мастерами.

Самое раннее известное изображение архангела Михаила как триумфатора, попирающего демона, было создано в V в. на храмовых воротах в разрушенном монастыре Алахан (V в.) в Малой Азии. Михаил и Гавриил победоносно наступают на демонические

фигуры полуженщин-полузмей [Gabelić 1993/1994, p. 66, fig. 2]. С X в. в христианском искусстве распространились изображения архангела Михаила, который низвергает или попирает дьявола. В Минологии Василия II (датировался концом X или началом XI в.) Михаил возвышается над бездной, в которую падают ангелы Люцифера [Gabelić 1993/1994, p. 67, fig. 4; см. также: Нерсесян 1998, с. 264]. Такая же сцена изображена на фреске в приделе архангела Михаила киевского Софийского собора – под ангелом-триумфатором видны лица павших демонов – и на росписи Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря (сер. XII в.) [Gabelić 1993/1994, p. 67, fig. 4, 7; Лазарев 1960, с. 54]. На суздальских вратах первой трети XIII в. ангелы во главе с Михаилом низвергают бесов с небес, причем Люцифер, как уже говорилось, представлен здесь в ангельском облике, но без нимба [Gabelić 1993/1994, fig. 8; Бенчев 2005, с. 142].

Иконографические роли архангела развивались по-разному в Европе и в странах Византийского круга. На Западе образы архистратига, свергающего Люцифера с небес, истребляющего демонов, попирающего сатану, распространились повсеместно. Культ архангела – многочисленные истории его чудес, молитвенные тексты, посвященные ему храмы и монастыри – подкреплялся множеством изображений. На православном Востоке Михаил также был популярен, но иконографические (и тем более геральдические) образы архангела-демоноборца здесь почти не встречались. Это не трудно объяснить, учитывая, что визуальная демонология на христианском Востоке была несравнимо меньше разработана и не так артикулирована, как в Европе. В роли демоноборца архангел возникает там, где позволял скромный и лаконичный, по сравнению с Европой, контекст. К примеру, одна из мелких ангельских фигур, поражающих демонов в русских композициях «Сошествия во ад», могла быть подписана «Михаил». Только в XVI в. архангел появляется в среднике русских икон, попирая дьявола в иконографии «Единородный Сыне», разработанной на Руси по европейским образцам и моделям. И только в XVII в. его начали изображать как триумфатора, попирающего сатану, на иконах «Архангел Михаил – грозных сил воевода», вне всякого контекста[21].

[21] Как на известной иконе Симона Ушакова «Архангел Михаил, попирающий дьявола» 1676 г. [ГТГ. Инв. № 25519] (опубл.: *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII в. [в Государственной Третьяковской галерее]: Опыт историко-художественной классификации: В 2 т. М.: Искусство, 1963. Т. 2. С. 418–419; № 920, ил.145).

Роль Михаила как главного победителя бесов во многом опиралась на текст Откровения Иоанна Богослова: в Апокалипсисе именно Михаил низверг с небес Дракона (Откр. 12:7–9). Однако в византийском искусстве, в отличие от европейского, образы Апокалипсиса, в том числе поражение и падение Дракона и демонов с небес, не появлялись – самый ранний известный цикл росписей был создан через столетие после падения империи, в XVI в. на Афоне (в трапезной монастыря Дионисиат в 1551–1560 гг.) [Качалова, Маясова, Щенникова 1990, с. 30; Flier 2003, p. 139]. Неудивительно, что не возникали они и на Руси в первые века после принятия христианства. Только в XV в. начала формироваться русская иконография Откровения. Созданные в 1405 г. фрески Благовещенского собора на сюжет Апокалипсиса (вероятно, первые в православном искусстве) были утрачены, но сохранилась написанная в конце века икона «Апокалипсис» из Успенского собора. На ней впервые появились все основные герои и мотивы из видения Иоанна: Блудница, Аваддон, прузи, Зверь-Антихрист, убивающий пророков, и т. д. (ГММК. Инв. 3226 соб.); опубл.: [Попов 1975, с. 64–66]; см. также: [Подковырова 2018, с. 84–85]. На этом основании исследователи, начиная с Ф.И. Буслаева и Н.П. Кондакова, предполагают, что русский цикл миниатюр, сопровождающий Откровение Иоанна Богослова, восходит к тому же времени[22], но это спорный вопрос, потому что все визуальные модели на иконе, как верно заметил Д.М. Буланин, следуют за иконографией Страшного суда и резко отличаются от сцен, которые распространятся в иллюминированных рукописях [Буланин 2017, с. 241]. Так или иначе, самые ранние из известных лицевых Апокалипсисов датируются серединой XVI в.

Мотив разделения ангелов и поражения бесов стал популярен в европейском искусстве, не ограничиваясь апокалиптическими циклами и изображениями Страшного суда. Однако на Руси он распространился только в XV в. На иконе «Апокалипсис» конца XV в. сцена низвержения бесов построена по модели, которая к тому времени уже использовалась на русских иконах Страшного суда. Битва изображена в правой (зрительской) верхней части композиции – конное войско ангелов атакует войско конных бесов, темные всадники падают, а ниже тонкой красной чертой уходит вниз огненная река. В русских лицевых Апокалипсисах эта сцена будет решена по-другому – вслед за текстом Открове-

[22] См., к примеру: Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции: Выставка (The Revelation of St. John the Theologian in the World Book Tradition: Exhibition): каталог / Сост. Т.А. Долгодрова, А.А. Гусева, Т.В. Анисимова; ред. А.А. Турилов. М.: Индрик, 1995. С. 32.

ния миниатюристы станут изображать огромного семиглавого дракона, которого повергают ангелы и за которым в преисподнюю летят темные фигуры конных демонов[23]. Но в некоторых редакциях сатана предстает в антропоморфном облике: это бородатый, иерархически главный всадник, которого бьет копьем ангел [Бенчев 2005, с. 174]. Такие миниатюры сближаются с аналогичными сценами русских икон и фресок Страшного суда.

В XV в. модель поражения конного войска бесов вошла в русскую иконографию Суда (и перешла на карпатские иконы, копировавшие, со своими вариациями, русские композиции)[24]. На новгородской иконе середины – третьей четверти XV в. ангельское войско, помещенное в темный круг, длинными трезубцами бьет демонов в другом, размещенном чуть ниже и левее (с внутренней точки зрения) темном круге (ГТГ. Инв. № 12874: опубл.: [Himka 2009, fig. 2.21]). Это устойчивая синтактическая модель – нижняя и левая (внутренняя) части композиций Страшного суда находятся в оппозиции правой и верхней части по принципу «благой – греховный» и «сильный – слабый»[25]. Падение бесов здесь еще не акцентировано: сражение на небесах – зрительно небольшой мотив, который занимает свою нишу в верхней части иконы. Однако довольно скоро ситуация изменилась, и падение демонов начали обозначать ясно и четко, выстраивая их фигуры друг над другом, падающей вереницей, по всей левой (внутренней) части икон или фресок.

Во второй половине XV в. в центре русских композиций Страшного суда произошла трансформация – здесь появился змей мытарств, унизанный кольцами, символизирующими воздушные

---

[23] См. в рукописях XVI–XVII вв. (РГБ. Ф. 173. I. № 16, с. 51; опубл.: [Бенчев 2005, с. 141]; РГБ. Ф. 173. I. № 14, л. 88; ГИМ. Барс. № 138, л. 173об.; ГИМ. Муз. № 355, л. 72), см. также: Русский лицевой апокалипсис: Свод изображений из лицевых апокалипсисов по русским рукописям с XVI века по XIX-й (I – Исследование; II – Свод изображений) / Сост. Федор Буслаев. [1–3]. Т. 2. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1884. Ил. 21.

[24] Здесь эту сцену лаконично изображали в правом верхнем углу. На самых ранних карпатских Страшных судах из сел Ванивка, Поляна и Мшанец XV в. (есть более поздние датировки) сцена низвержения помещается в том же верхнем правом углу, но демоны – темные маленькие эйдолоны – летят в черный провал [Himka 2009, p. 229, 230, 234].

[25] Святые и ангелы, расположившиеся справа и слева от Христа, выстроены симметричными парами, в которых находящийся слева в символическом плане на ступень ниже, чем расположенный справа (Богородица – Иоанн Предтеча, архангел Михаил – архангел Гавриил и т. д.). См. также: [Бережная 2003].

станции[26]. Вокруг них, а позже и внутри них помещались мелкие фигурки бесов-эйдолонов. Огненная река, которая охватывала фигуры грешников и впадала в расположенное внизу огненное озеро, переместилась из центральной части в правую зрительскую. Теперь ее исток мог оказываться, а траектория проходить в разных местах. На описанной выше новгородской иконе она охватывает сцены, на которых Земля и Море отдают мертвецов. На псковской иконе (И.А. Шалина относит ее к 1460-м гг., как самый древний псковский образ Страшного суда) огненная река, уходя в центр композиции, заканчивается у пяты Адама, рядом с головой змея (змей, как и на других иконах, пытается ужалить прародителя, символизируя древнее искушение в Эдеме и «пяту», т. е. конец жизни человека). Такое расположение огненной реки дало рождение еще одному мотиву, связанному с низвержением бесов. На псковской иконе мелкие фигуры демонов, падая с небес, проделывают нижнюю часть своего маршрута уже в струях огненного потока – в той его части, которая поднимается вертикально, прежде чем свернуть в сторону, к Адаму (ПГОМЗ. Инв. ПКМ 2792; [Шалина 2014]). В разных вариациях такая модель распространилась в русской иконографии с середины XVI в. – бесы низвергаются с небес в пламенных струях, которые влекут их в преисподнюю к восседающему там дьяволу. Огненная река все чаще стала подниматься строго вверх, до небес, четко обозначая траекторию падения свергнутых ангелов. Впрочем, это решение допускало несколько вариаций. Иногда река увлекает фигуры демонов и одновременно, извиваясь в центральной части, захватывает ряды грешников, как это было в византийской иконографии [Цодикович 1995, л. 15–16]. Иногда река превращается в прямой огненный столп от небес до преисподней, как на новгородской иконе середины XVI в. из ц. Бориса и Глеба в Плотниках (НГОМЗ. Инв. № 2824)[27]. На некоторых иконах демоны падают не в огненной реке, а в темном «коридоре», который вертикально протянулся в правой части композиции, соединяя небеса и геенну (как на иконе, написанной ок. 1660 г., из музея Реклингхаузен (Инв. № 918; опубл.: [Хауштайн-Барч, Бенчев 2008, с. 132, ил. 107]). Так или иначе, падение демонов на многих иконах стремились выделить четкой вертикальной фигурой.

[26] С этого времени здесь появляется, по сути, вторая тема – мытарственных испытаний души, представленная целой серией мотивов. Русские и русинские композиции со змеем корректнее было бы называть «Страшный и посмертный суды».

[27] Опубл.: Русская икона: Из собрания Новгородского музея [альбом] / Авт.- сост. А.Н. Трифонова. СПб.: Мэдок, 1992. № 146/147.

Мотив падения демонов – конных воинов, сгрудившихся темной массой, или разрозненных темных фигурок-эйдолонов, которые летят вниз по одному, – ярко демонстрировал историю победы над ангелами Люцифера и возникновения демонов. Что касается самого дьявола, он, как правило, не выделялся здесь из массы бесов. Иконописцы ограничивались традиционной, унаследованной из Византии фигурой дьявола, сидящего в нижней части композиции, в преисподней на звере-Аде. Сатана играл здесь две роли – властелина и узника преисподней (его ноги, а иногда и руки скованы цепями). Демоны летят к нему с небес и зачастую окружают его, стоя в огне. Однако и в этой модели были исключения: на иконе XVI в. из Сольвычегодска верхний из падающих демонов подписан «сатана» (СГИХМ. Инв. № 347–ж; опубл.: [Рыбаков 1995, ил. 282–283]). При этом архангел Михаил, который поражает его копьем, облачен в одежды схимника – такое решение будет повторяться на многих иконах (см., к примеру, на вологодской иконе XVII в. – ВГИАХМЗ. Инв. № 1031; опубл.: [Рыбаков 1995, № 90/91]). Здесь фигура Люцифера удваивается, и в композиции возникает дополнительная динамика. Впрочем, понять это могли только люди, вплотную рассматривающие образ: подпись мелкая, и в храмовом пространстве разглядеть ее, как и прочие поясняющие надписи и мелкие детали, можно было, лишь целенаправленно изучая изображение.

Мотив падения бесов и тема посмертных мытарств, которые появились в русском искусстве XV в., логично дополнили всю историю падших ангелов. Они низвергаются в начале времен, борются за людские души (ожидая их на мытарственных станциях, подкладывая свитки грехов на свою чашу «мерила праведного», преследуя ангелов, которые уносят спасенные души прочь, и сталкивая в геенну осужденных), мучают грешников в сегментах ада и, наконец, оказываются вечными узниками преисподней (скованный дьявол и бесы, стоящие рядом с ним). Иконография Суда включила все основные действия и роли бесов вне земного пространства. Так, в XV в. образы падших ангелов на небесах, в аду и на воздушных станциях объединились в одной иконографической теме. В XVII столетии и позже уже каждый из этих мотивов будет по отдельности разрабатываться в лицевых сборниках.

Сокращения

АОМИИ – Архангельский областной музей изобразительных искусств
БАН – Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург)
ВГИАХМЗ – Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

ГИМ – Государственный исторический музей
ГММК – Государственные музеи Московского Кремля
ГТГ – Государственная Третьяковская галерея
НГОМЗ – Новгородский государственный объединенный музей-заповедник
ПГОМЗ – Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)
РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)
СГИХМ – Сольвычегодский государственный историко-художественный музей

Литература

Антонов 2015 – *Антонов Д.И.* «Когда и откуду и како быша ангелы», и откуда взялись бесы // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 4. М.: Индрик, 2015. С. 9–18.

Бадаланова-Геллер 2017 – *Бадаланова-Геллер Ф.К.* Книга сущая в устах: фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М.: Фонд содействия образованию и науке, 2017. 864 с.

Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Белова. М.: Индрик, 2004. 576 с.

Бенчев 2005 – *Бенчев И.* Иконы ангелов: Образы небесных посланников. М.: Интербук-бизнес, 2005. 256 с.

Бережная 2003 – *Бережная Л.А.* «Одесную» и «ошуюю»: Русские и русинские православные иконы «Страшного суда» на рубеже эпох // Человек между Царством и Империей / РАН. Ин-т человека; под ред. М.С. Киселевой. М., 2003. С. 454–486.

Буланин 2017 – *Буланин Д.М.* Лицевые апокалипсисы в Библиотеке Российской академии наук // Русская литература: историко-литературный журнал. 2017. № 4. С. 239–245.

Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 432 с.

Григорьев 2006 – *Григорьев А.В.* Русская библейская фразеология в контексте культуры. М.: Индрик, 2006. 360 с.

Качалова, Маясова, Щенникова 1990 – *Качалова И.Я., Маясова Н.А., Щенникова Л.А.* Благовещенский собор Московского Кремля: К 500-летию уникального памятника русской культуры. М.: Искусство, 1990. 388 с.

Лазарев 1960 – *Лазарев В.Н.* Мозаики Софии Киевской. М.: Искусство, 1960. 214 с.

Майзульс 2009 – *Майзульс М.Р.* «Демоном сокрушниче»: архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. 2009. № 5. С. 122–157.

Махов 2006 – *Махов А.Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии: Опыт словаря. М.: Интрада, 2006. 415 с.

Махов 2007 – *Махов А.Е.* Сад демонов – Hortus Daemonum: Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения. М.: Интрада, 2007. 319 с.

Мильков 1999 – *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: РХГИ, 1999. 894 с.

Молдован 2000 – *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М.: Азбуковник, 2000. 759 с.

Нерсесян 1998 – *Нерсесян Л.В.* Вознесение монахов и падение ангелов: об одном иконографическом мотиве в русских иконах «Страшного Суда» XVI в. // Искусствознание. 1998. № 2. С. 262–270.

Никитина 2008 – *Никитина А.В.* Русская демонология. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 400 с.

Петрухин 2013 – *Петрухин В.Я.* Происхождение зла в древнерусской традиции: когда демоны попадали на землю? // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М.: Индрик, 2013. С. 35–44.

Подковырова 2018 – *Подковырова В.Г.* Четыре ветра Апокалипсиса: изображение и текст: Значение миниатюры к главе 19 (7: 1–9) Откровения Иоанна Богослова // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7 (40). С. 82–103.

Попов 1975 – *Попов Г.В.* Живопись и миниатюры Москвы середины XV – начала XVI в. М.: Искусство, 1975. 334 с.

Райан 2006 – *Райан В.Ф.* Баня в полночь: Исторический очерк магии и гаданий в России. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 714 с.

Рассел 2001 – *Рассел Дж.Б.* Люцифер: Дьявол в Средние века. М.: Евразия, 2001. 433 с.

Рыбаков 1995 – *Рыбаков А.А.* Вологодская икона: Центры художественной культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв.: альбом. М.: Галарт, 1995. 484 с.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.

Хауштайн-Барч, Бенчев 2008 – *Хауштайн-Барч Е., Бенчев И.* Музей икон в Реклингхаузене, Германия. М.: Интербук-бизнес, 2008. 312 с.

Цодикович 1995 – *Цодикович В.К.* Семантика иконографии Страшного суда в русском искусстве XV–XVI вв. Ульяновск: Ульян. обл. газ. изд-во, 1995. 298 с.

Шалина 2014 – *Шалина И.А.* Древнейшая псковская икона с изображением Страшного суда // В созвездии Льва: сборник статей по древне-

русскому искусству в честь Льва Исааковича Лифшица. М.: Гос. ин-т искусствознания, 2014. С. 538–579.

Boucher 2006 – *Boucher B.* «War in heaven»: Saint Michael and the Devil // Art Institute of Chicago Museum Studies. 2006. Vol. 32, no. 2. P. 24–91.

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.

Flier 2003 – *Flier M.S.* Till the end of time: The Apocalypse in Russian historical experience before 1500 // Orthodox Russia: Studies in belief and practice under the tsars / Ed. by A. Kivelson, R.H. Greene. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2003. P. 127–158.

Gabelić 1993/1994 – *Gabelić S.* The fall of Satan in Byzantine and post-Byzantine art // Zograf. 1993/1994. No. 23. P. 64–74.

Himka 2009 – *Himka J.-P.* Last Judgment iconography in the Carpathians. Toronto: University of Toronto Press, 2009. 301 p.

Keck 1998 – *Keck D.* Angels and angelology in the Middle Ages. New York; Oxford: Oxford University Press, 2008. 262 p.

Mango 1992 – *Mango C.* Diabolus Byzantinus // Dumbarton Oaks Papers. 1992. Vol. 46. P. 215–223.

Reams 2003 – Middle English legends of women saints. Kalamazoo; Michigan: Medieval Institute Publishing, 2003 / Ed. by S.L. Reams [Электронный ресурс]. URL: http://d.lib.rochester.edu/teams/text/reames-middle-english-legends-of-women-saints-margaret-of-antioch-introduction (дата обращения 01.12.2019).

Smith 2008 – *Smith G.A.* How thin is a demon? // Journal of Early Christian Studies. 2008. Vol. 16. P. 479–512.

References

Antonov, D.I. (2015), "'When and where from and how the angels appeared', and how the demons emerged", in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B. (eds.), *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Al'manakh* [Demonology as a semiotic system. Almanac], issue 4, Indrik, Moscow, Russia, pp. 9–18.

Badalanova-Geller, F.K. (2017), *Kniga sushchaya v ustakh: fol'klornaya Bibliya bessarabskikh i tavricheskikh bolgar* [The book in the word of mouth: Folk Bible of the Bessarabian and Tauride Bulgarians], Fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke, Moscow, Russia.

Belova, O.V. (compl.), *"Narodnaya Bibliya": Vostochnoslavyanskie ehtiologicheskie legendy* ["Folk Bible": East Slavic etiological legends], Indrik, Moscow, Russia.

Benchev, I. (2005), *Ikony angelov. Obrazy nebesnykh poslannikov* [Icons of Angels. The images of the heavenly messengers], Interbuk-biznes, Moscow, Russia.

Berezhnaya, L.A. (2003), "'Odesnuyu' i 'oshuyuyu'. Russian and Rusenians Orthodox Icons of the Last Judgment on the Edge of Epochs", in Kiseleva, M.S. (ed.), *Chelovek mezhdu Tsarstvom i Imperiei* [Man between the Kingdom and the Empire], RAS. Human Institute, Moscow, Russia, pp. 454–486.

Boucher, B. (2006), "'War in Heaven': Saint Michael and the Devil", *Art Institute of Chicago Museum Studies*, vol. 32, no. 2, pp. 24–91.

Bulanin, D.M. (2017), "Illuminated Apocalypses in the Library of Russian Academy of Science", *Russkaya literatura: istoriko-literaturnyi zhurnal*, no. 4, pp. 239–245.

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.

Flier, M.S. (2003), "Till the end of time: The Apocalypse in Russian historical experience before 1500", in Kivelson, V.A. and Greene, R.H. (eds.), *Orthodox Russia: Studies in belief and practice under the tsars*, The Pennsylvania State University Press, University Park, MS, pp. 127–158.

Gabelić, S. (1993/1994), "The fall of Satan in Byzantine and post-Byzantine art", *Zograf*, no. 23, pp. 64–74.

Grigor'ev, A.V. (2006), *Russkaya bibleiskaya frazeologiya v kontekste kul'tury* [Russian Biblical phraseology in the cultural context], Indrik, Moscow, Russia.

Himka, J.P. (2009), *Last Judgment iconography in the Carpathians*, University of Toronto Press, Toronto, Canada.

Kachalova, I.Ya., Mayasova, N.A. and Shchennikova, L.A. (1990), *Blagoveshchenskii sobor Moskovskogo Kremlya. K 500-letiyu unikal'nogo pamyatnika russkoi kul'tury* [Annunciation Cathedral of the Moscow Kremlin. To the 500th anniversary of the unique monument of Russian culture], Iskusstvo, Moscow, Russia.

Keck, D. (1998), *Angels and angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York; Oxford, NY; UK.

Khaushtain-Barch, E., Benchev, I. (2008), *Muzei ikon v Reklingkhauzene, Germaniya* [The museum of icons in Reklingkhauzen, Germany], Interbuk-bizness, Moscow, Russia.

Lazarev, V.N. (1960), *Mozaiki Sofii Kievskoi* [The mosaic inlays of Saint Sophia's cathedral in Kiev], Iskusstvo, Moscow, Russia.

Maizul's, M.R. (2009), "'Demon Slayer': Archangel Michael as an exorcist in the culture of medieval Russia", *Rossiya XXI*, no. 5, pp. 122–157.

Makhov, A.E. (2006), *Hostis Antiquus: Kategorii i obrazy srednevekovoi khristianskoi demonologii. Opyt slovarya* [Hostis Antiquus: Categories and images of medieval Christian demonology. An attempt at a dictionary], Intrada, Moscow, Russia.

Makhov, A.E. (2007), *Sad demonov – Hortus Daemonum: Slovar' infernal'noi mifologii Srednevekov'ya i Vozrozhdeniya* [The garden of demons – *Hortus*

Daemonum: The dictionary of infernal mythology of the Middle Ages and Renaissance], Intrada, Moscow, Russia.

Mango, C. (1992), "Diabolus Byzantinus", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 46, pp. 215–223.

Mil'kov, V.V. (1999), *Drevnerusskie apokrify* [The Old Russian apocrypha], RKHGI, Saint-Petersburg, Russia.

Moldovan, A.M. (2000), *Zhitie Andreya Yurodivogo v slavyanskoi pis'mennosti* [The life of Andrew the Holy Fool in Slavic booklore], Azbukovnik, Moscow, Russia.

Nersesyan, L.V. (1998), "The ascension of monks and the fall of angels: On an iconographic motif in Russian icons of the Last Judgment of the 16th c.", *Iskusstvoznanie*, no. 2, pp. 262–270.

Nikitina, A.V. (2008), *Russkaya demonologiya* [Russian demonology], Saint Petersburg State University Publ., Saint-Petersburg, Russia.

Petrukhin, V.Ya. (2013), "The origin of evil in old Russian tradition: When demons fell down to the earth", in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B. (eds.), *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Al'manakh* [Demonology as a semiotic system. Almanac], issue 2, pp. 35–44.

Podkovyrova, V.G. (2018), "Four winds of the Apocalypse: Image and text: The meaning of the miniature painting to chapter 19 (7: 1–9) of the Revelation of St. John the Theologian", *Vestnik RGGU. Seriya «Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie»*, no. 7 (40), pp. 82–103.

Popov, G.V. (1975), *Zhivopis' i miniatyury Moskvy serediny XV – nachala XVI v.* [Moscow art and miniature paintings in the middle of 15th – beginning of the 16th c.], Iskusstvo, Moscow, Russia.

Raian, V.F. (2006), *Banya v polnoch'. Istoricheskii ocherk magii i gadanii v Rossii* [Bathhouse at midnight: A historical survey of magic and divination in Russia], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.

Rassel, Dzh.B. (2001), *Lyutsifer. D'yavol v Srednie veka* [Lucifer. The Devil in the Middle Ages], Evraziya, Moscow, Russia.

Reams, S.L. (ed.) (2003), Middle English legends of women saints, Medieval Institute Publishing, Kalamazoo (Michigan), MI, [Online], available at: http://d.lib.rochester.edu/teams/text/reames-middle-english-legends-of-women-saints-margaret-of-antioch-introduction (Accessed 1 Dec. 2019).

Rybakov, A.A. (1995), *Vologodskaya ikona. Tsentry khudozhestvennoi kul'tury zemli Vologodskoi XIII–XVIII vv.: al'bom* [Vologda icon. Centers of artistic culture in the land of Vologda in the 13th – 18th centuries: An album]. Galart, Moscow, Russia.

Shalina, I.A. (2014), "The oldest Pskov icon depicting the Last Judgment", in Orlova, M.A. (ed.), *V sozvezdii L'va: Sbornik statei po drevnerusskomu iskusstvu v chest' L'va Isaakovicha Lifshitsa* [In the constellation Leo: A collection of articles on ancient Russian art in honor of Lev Isaakovich Lifshits], State Institute of Art History, Moscow, Russia, pp. 538–579.

Smith, G.A. (2008), "How thin is a demon?", *Journal of Early Christian Studies*, vol. 16, pp. 479–512.

Tolstoi, N.I. (1995), *Yazyk i narodnaya kul'tura. Ocherki po slavyanskoi mifologii i ehtnolingvistike* [Language and folk culture. Essays on Slavic mythology and ethnolinguistics], Indrik, Moscow, Russia.

Tsodikovich, V.K. (1995), *Semantika ikonografii Strashnogo suda v russkom iskusstve XV–XVI vv.* [The semantics of the Last Judgment iconography in Russian art of the 15th – 16th centuries], Ulyanovsk regional newspaper publishing house, Ulyanovsk, Russia.

Vinogradova, L.N. (2000), *Narodnaya demonologiya i mifo-ritual'naya traditsiya slavyan* [The folk demonology and the mythological-ritual tradition of the Slavs], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Дмитрий И. Антонов, доктор исторических наук, профессор, 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), 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, Russia, 119571; *antonov-dmitriy@list.ru*

УДК 004.738.5
DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-130-158

Does the Internet Change Past, Present and Future? – Empirical Survey Measures for Germany and China

Maria Faust

University of Leipzig, Leipzig, Germany,
maria.faust@uni-leipzig.de

Abstract. Digital media have shown to alter how people deal with and plan time in everyday life. Quantitative research on the subject is scarce. In this paper, I address this by providing a survey design to measure temporal change in two cultural contexts, namely the German and Chinese one as they were previously two different temporal cultures which are now assumed to homogenize. Drawing upon a theory of habitualization, the theory of the social construction of reality and triadic causes I sketch how digital temporal change can be tackled through a bilingual questionnaire, i.e., German, and Simplified Mandarin, presented here in English. Internet-mediated communication is measured alongside personal factors, social and situative influences as independent variables. Temporal understanding as the dependent variable is a nine-dimensional construct, consisting of emic German and Chinese time notions.

Keywords: social time, cultural change, digital media, cross-cultural research, Germany, China

For citation: Faust, M. (2020), "Does the Internet Change Past, Present and Future? –Empirical Survey Measures for Germany and China", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics,* vol. 3, no. 2, pp. 130–158, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-130-158

© Фауст М., 2020

Меняет ли Интернет прошлое, настоящее и будущее? Эмпирические опросные измерения для Германии и Китая

Мария Фауст

Университет Лейпцига, Лейпциг, Германия,
maria.faust@uni-leipzig.de

Аннотация. Цифровые медиа не впервые меняют то, как люди обращаются со временем и планируют его в повседневной жизни. Однако количественных исследований на эту тему крайне немного. В настоящей статье представлен дизайн опроса, позволяющего замерить темпоральные изменения в двух культурных контекстах: немецком и китайском; поскольку ранее они представляли собой две разные темпоральные культуры, которые в настоящее время, как принято считать, гомогенизировались. Опираясь на теорию габитуализации, теорию социального конструирования реальности и триадную взаимную причинность, автор обрисовывает, как к цифровым темпоральным изменениям можно подойти посредством двуязычного опроса, к примеру, на немецком и на упрощенном мандарине, который в настоящей статье приведен по-английски. Опосредованная Интернетом коммуникация замеряется наряду с личными факторами, социальными и ситуативными влияниями как независимыми переменными. Темпоральное понимание как зависимая величина – девятимерный конструкт, состоящий из эмных немецких и китайских понятий времени.

Ключевые слова: социальное время, культурные изменения, цифровые медиа, кросскультурные исследования, Германия, Китай

Для цитирования: Фауст М. Меняет ли Интернет прошлое, настоящее и будущее? Эмпирические опросные измерения для Германии и Китая // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 2. С. 130–158. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-130-158

Introduction

Research on social time and temporal change in society across all social sciences and humanities very often faced peaks when new technologies have entered the realm of society. Initially, framed within an industrialization discourse, another peak occurred in the fifth decade of the 20st century [e.g., Innis 2004], and eventually in the late 1990s/early 2000s [e.g., Beck 1994; Castells 2010; Rosa 2005] and finally a more recent surge ever since the ubiquitous rise of digital

media [e.g., Sharma 2014; Wacjman and Dodd 2016; Lei and He 2010]. With the smartphone as the most used internet device in economically strong, as well as growing and developing countries, e.g., Germany and China [China Internet Network Information Center 2020; Projektgruppe ARD/ZDF-Multimedia 2020], people are constantly connected, always-on, increasingly digitally available and producing digitally influenced 'temporal patterns' where previously culturally different patterns used to be the norm. At the same time, quantitative empirical research on digitally mediated temporal change is scarce [e.g., Hand and Gorea 2018; Görland 2020] or limited to time budget studies. Therefore, I aim to operationalize digital temporal change through a survey design, enabling future researchers to carry out more differentiated quantitative studies addressing this research desiderate. Thus, the following research question arises:

How can the influence of internet-mediated communication on temporal understanding be modeled through a survey design when comparing German and Chinese cultural context?

Temporal understanding will be understood as a concept that focuses on both individual and social sense and meaning making processes relating to time. Because 'social time' and 'time' lack a clear terminology, I introduce the concept of 'temporal understanding' which will be defined as

> a human category of time which is individually undertaken but socially constituted. It encompasses the act of standardizing two or more events of which at least one must be progressing and is used as reference system in order to relate the other event(s) to it. This relation constitutes the interdependent levels of time horizon and dealing with time [Faust 2016, p. 9, based on Elias and Schröter 2005; Helfrich-Hölter 2011].

Internet-mediated communication, in contrast to the broader terms 'digital' or 'online communication', refers to all forms of human-to-human or human-to-machine communication that encompass sense and meaning making process with understanding on the internet. Finally, the two cultural contexts, defined as the contextualization of culture, i.e., the cultural level of investigation, are picked because Germany and China are two deeply different examples when it comes to the way they deal with and plan time. Earlier studies have shown that they can be placed at each end of the temporal spectrum, with Germany being usually considered low-context, monochronic and future-oriented [Hall 1984; Hofstede 2012]. With regards to time, China on the contrary is high in polychronicity, trust serves as underlying value to establish future relationships [Helfrich-Hölter 2011] and is moreover high in pace these days predominantly due to its growing urban areas [Levine

and Norenzayan 1999]. Even though, the works of earlier scholars have not remained un-criticized (e.g., the works Fang, 2003 on future and past orientation), a most-different-system can be applied [Anckar 2008] here. Moreover, China is on the forefront of the digital world – and thus, serves an ideal example for a hyper-mobile digital internet context. Finally, while qualitative research can investigate in-depth structures of individuals, quantitative research is capable of explaining and showing patterns of temporal change. Time policy [Reisch 2015] has become a central issue in global politics. Yet, at the same time, if there is no empirical proof for an accelerated, fast-paced society with short-term temporal horizons, such policy measures can neither be evidence-based nor be enforced. Therefore, we seek to present a valid and reliable cross-cultural survey instrument for Chinese and German cultural context to investigate the homogenization of temporal change [Krotz 2001, p. 204] due to an increasingly connected world and digital media as agents of these processes.

At first, the theoretical model of temporal change will be introduced [Faust 2016]. Based on the model and a triadic theory for empirical operationalization [Früh, Schulze, and Wünsch 2002], I then move to the central constructs of the survey. From both frameworks, the bilingual survey questionnaire with scales in German and Simplified Mandarin can be derived. The questionnaire will be provided in English with references to both target languages, and then an outlook is given.

1. Model of Change of Temporal Understanding

The model has four integral components to explain individual and cultural change. The components are as follows: similarity, functional equivalence, the development of habits, and in the subsequent step, cultural change through institutionalization, objectification, and legitimating. The theories that underlie this model are first, theories of habit formation [Koch 2010, p. 44] and the theory of the social construction of reality [Berger and Luckmann 2010]. Two pre-conditions – similarity and functional equivalence – are the base for these processes and are defined as follows:

> *Similarity* means that internet-mediated communication situations occur on a regular basis and under the same circumstances and generally take place in one cultural context yet occur in both German and Chinese cultural context.
> *Functional equivalence* means that situations and internet use, i.e., selection and reception processes, are comparable in both German and Chinese cultural context [Faust, 2016, p. 11].

Selection and reception processes can be one- or two-sided. In the latter case, internet users are acting as prosumers. Regardless of their dual role as prosumers, the reception still takes place, in the case of interpersonal communication on both ends. Under these two pre-conditions, habits develop. They are then defined as "knowledge structures, which are learned through regular repetition and trigger a certain automated behavior (and the mental processes connected to it) when 'indicative cues' appear" [Koch 2010, p. 44]. Such indicative cues, i.e. triggers, are the reason for habit development: certain sites, apps or functionalities on the internet appear to nudge the online user to go online more frequently, or are selected by rational behavior or certain use motives. According to Koch, habits are learned through repetition [Koch 2010, pp. 31–41]. The individual, i.e., micro level is then crossed to cultural change [Berger and Luckmann 2010]. Institutionalization in the first step refers to establishing such habitualized behavior. Foreseeing the action of others, interpersonal or mass mediated, is crucial to this process [Berger and Luckmann 2010, 60ff.; Früh, 1991]. Finally, institutionalization is completed when social roles are passed on to future generations that reach beyond the individual behavior of two actors [Berger and Luckmann 2010, p. 63]. The final step then consists of objectification and externalization, implying that knowledge has been passed on to the younger generation. The whole process is visualized in Figure 1.

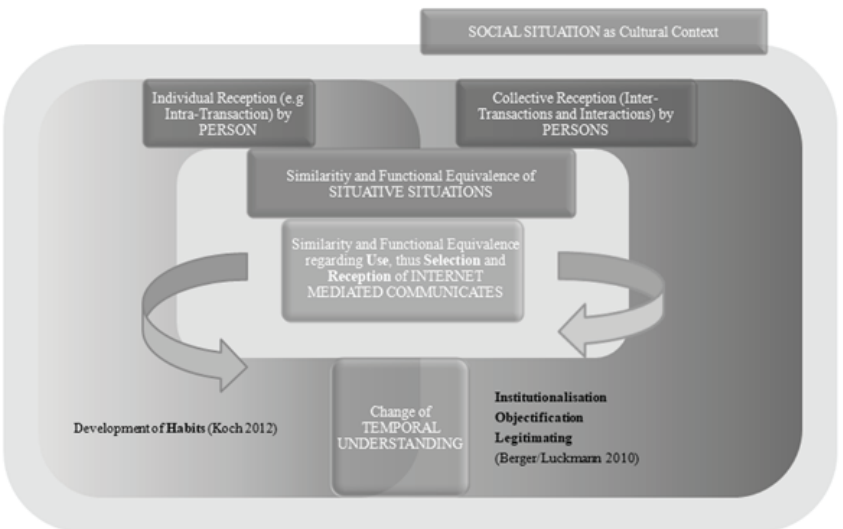


Fig. 1. General Model of Change of Temporal Understanding [Faust 2016, p. 15]

2. Triadic Causes: Derivation of Key Constructs

Following, we seek to elaborate on one part of the theory of TV entertainment [Früh et al. 2002], namely the triadic fitting, which will be referred to here as triadic causes as the interaction between the triadic variable groupings originally elaborated in the theory is not relevant here. Triadic causes consist of three core constructs: *media offer, person and situation* [Früh 2003a, p. 17]. *Media offer* here transcends the original meaning in the theory of TV entertainment, and refers to all communication means a person makes use of. Thus, we would like to refer to it as medium in the following. *Person* as a cause refers to all relevant factors that deal with the characteristics of an individual. *Situation* comprises both *situative* and *social* factors surrounding the individual in its context which influence digital media use or non use.

While the model of the triadic causes was developed within the context of the theory of TV entertainment [Früh et al. 2002], it still holds an advantage for internet use phenomena with some alterations. The theory is explicitly suitable for the description of a diversity of reception phenomena [Früh et al., 2002 p. 143; Gehrau 2003, p. 69]. Even in times of digital media, the triadic causes still hold valid: media

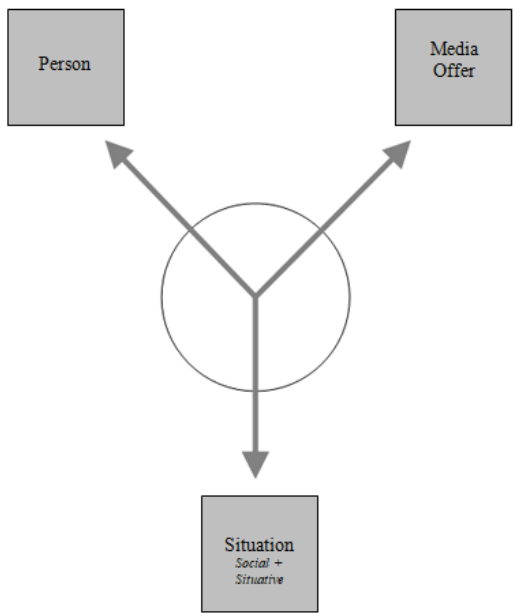


Fig. 2. Altered and Simplified Model of Triadic Causes [Früh 2003b, p. 40]

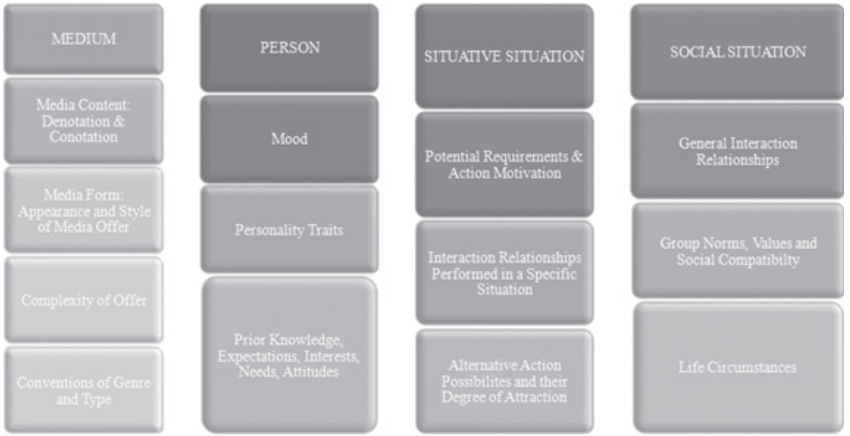


Fig. 3. Suggested Key Constructs of Triadic Causes [Früh 2003b]

effects and individual and cultural change can only be explained through a multi-causal setting. Thus, I re-conceptualized the triadic causes in such a way as medium as to include traditional (mass) media besides online offers that may be either produced by journalists, or, by prosumers, and moreover in this paper even the internet as a network infrastructure.

As Früh suggests, the three core causes, i.e., constructs, can be treated as modules and thus need individual specification, i.e. should be considered on the side but not entirely left out [Früh et al. 2002,

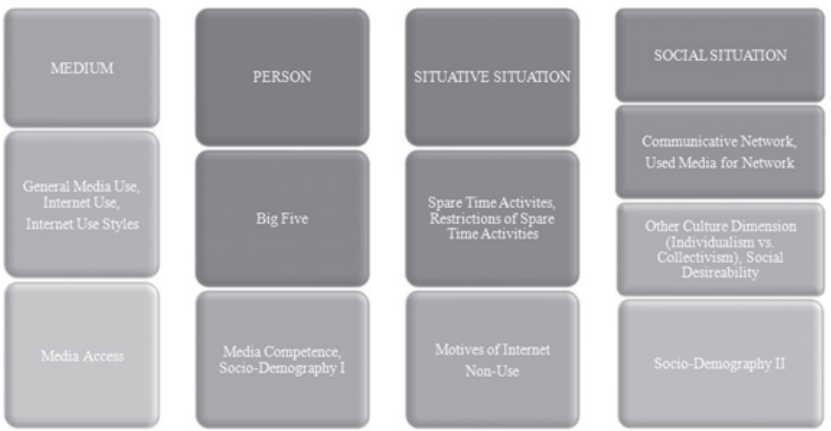


Fig. 4. For Research Purposes Selected Key Constructs of Triadic Causes

p. 143]. As can be seen in Figure 2 before, there are four key causes: medium, person, and situation, which split into situative and social situation [Früh et al. 2002], which are listed in more detail in Figure 3.

The following Figure 4 explicates the relevant core independent constructs, i.e., variable groupings for the paper and with it the operationalization model, with reasons for the related selections to be found in the remainder of the paper. The independent variable temporal understanding is explained in the last part.

3. Empirical Operationalization

Here, the triadic causes and temporal understanding with resp. measurements are presented. Since both German and Chinese survey items had to be considered, this sometimes meant to accept "weaker" scales regarding reliability and validity in favor of more accurate multilingual translated scales [Harzing, Reiche, and Pudelko 2013]. However, for some scales, back-translation was applied to develop new scales where no construct-matching instruments were found [Rippl and Seipel 2008].

3.1. Medium

Früh suggests the denotative and connotative media offer as well as appearance and style of media offer as first two sub causes of the medium (see Fig. 3). Both sub-causes are left out because they are based on the individual reception processes only, not cultural change. The complexity of offer was operationalized as general media use and internet use. Genre and type conventions were first operationalized as media credibility, but left out during pretesting, as it is more likely to be subordinated to a specific communicate. Thus, the cause medium eventually consists of media use, internet experience, duration of internet use, internet concerning mass-mediated, interpersonal and service communication, and the construct relating to habits [Koch 2010]: internet use styles. These sub-causes of the construct cover the complexity of the offer, which Früh suggested [Früh et al. 2002]. Internet-mediated communication as internet use features interpersonal and mass-mediated communication as well as service features, which do have human or bot communicators.

3.1.1. General Media Use

The sub-cause general media use consists of 20 items which were developed in a group discussion considering cultural differences in both cultural contexts. They were cognitively pretested and eventually translated into simplified Chinese.

3.1.2. Internet Use

Items were developed to measure internet use, internet experience, and duration of internet use in German and they were eventually translated into Simplified Chinese. Internet use consists of ten items each for measuring interpersonal communication, measuring mass-mediated communication and service-oriented communication. These internet activities questions were developed within a group discussion and cognitively pretested in both target languages. To comprehend the activities carried out online such as using instant messaging and the like, country-specific examples of websites and apps were provided for both Germany and China in the final questionnaire. As group discussants were of German descent and young adult internet users, participants based the examples on their own user experiences. For the Chinese questions, a Chinese native was consulted, and additionally, website and app examples from Kantar Media CIC study were taken into consideration [Kantar Media CIC 2018].

3.1.3. Internet Use Styles

Key to the understanding of individual change in temporal understanding are habits [Koch 2010], where Schweiger's work on use styles seems an appropriate measure for this. Schweiger states that the idea of use styles "allows it to include publicly discussed media use phenomena such as increasing selection frequency or lack of reception thoroughness in larger societal relations, such as the sociological or cultural acceleration debate (see also [Borscheid 2004; Geißler 2000; Henckel, Bender, Haeffner, and Geißler 2000])" [Schweiger, 2006, p. 310, translated by Faust). Schweiger defines individual use styles as "general, across situations functioning modi operandi, ...which a person *preferably* utilizes regarding a medium genre" [Schweiger 2005, p. 175, translated by Faust]. These use styles are habits of users. Such habits are cemented routines which are essential for cultural change [Faust 2016; Koch 2010] and were initiated by indicative cues at the beginning. According to Schweiger, use episodes and use styles have a close relation to each other, but not a causal relationship. Use styles develop as a substrate or first order abstraction due to media use episodes. They are closely related to media genres [Schweiger 2006, p. 292]. Schweiger adds that use episodes follow certain use patterns, habits, styles, or schemata. Therefore, it can be linked to Koch who defines habits as schemata [Schweiger 2006, p. 291]. Now, these use styles may be applied across a variety of media genres. In this case, I apply it to internet use due to the formulated research question. In Table 1, his temporally relevant items are discussed and, if altered or developed, it is indicated.

Table 1

Overview of Selected Internet Use Style

Nb.		Item	Dimensional Base
1	Copied	While I am online, I carry out other activities (e.g., eating, calling, watching TV) [Schweiger 2005, p. 184]	The qualitative degree of reception, i.e., attention and intensity of reception [Schweiger 2005, p. 180]
2	Modified	Most of the time I leave several browser windows/apps open. [Schweiger 2005, p. 185]	Parallel use of offers (intramedial) [Schweiger 2005, pp. 181–182]
3	Modified	I save interesting articles, e.g., as book marks or I print them or take screenshots. [Schweiger 2005, p. 185]	Collecting information [Schweiger 2005, p. 181]
4	Modified	Weekdays I am always online during the same time of the day. [Schweiger 2005, p. 185]	Temporal habits, i.e., media structuring time [Schweiger 2005, p. 181]
5	Developed	I tend to answer messages immediately.	The quantitative use of offers as „measurable temporal duration of reception phases and potential short breaks" [Schweiger 2005, p. 180, translated by Faust]
6	Developed	I often go to certain apps/websites in short intervals to check if there is anything new.	Quantitative use of offers as "measurable temporal duration of reception phases and potential short breaks" [Schweiger 2005, p. 180, translated by Faust]
7	Developed	I often switch between different browser apps/windows/tabs.	Parallel use of offers (intramedial) [Schweiger 2005, pp. 181–182]
8	Developed	After I am done with my plans and duties on the internet, I continue looking for other appealing information/things.	Follow-up reception – new style
9	Developed	When I am online, I tend to look for information systematically and do not click randomly.	Decision quality, i.e., the decision of reception after checking for alternatives [Schweiger 2005, p. 178]
10	Developed	When I visit familiar websites, I always follow the same order to check the content, e.g., reading sports news first on online news sites.	Order of evaluation, i.e., the user decides the order of information during the communicative phase himself [Schweiger 2005, pp. 178–179]

As seen in Table 1, such internet use styles were picked that seemed especially crucial to the change of temporal understanding.

3.1.4. Media Access

For media access, respondents were asked which kind of internet access they use, i.e., DSL, cable, mobile access or other.

3.2. Person

Person key constructs are mood, personality traits, and knowledge (see Fig. 3). Although it is suggested that mood is imperative for the development of habits [Koch 2010], it precedes the actual cumulative reception processes and was left out. Thus, only the Big Five personality traits, media competence and socio-demographic characteristics were selected.

3.2.1. Big Five Personality Traits

The personality traits were operationalized as Big Five. Studies have shown that social time relates to personality traits with the Big Five at the forefront. To maintain validity, reliability and at the same time, a reduced demand in answering the questions the Ten-Item Personality Inventory (TIPI) was chosen ([Gosling, Rentfrow, and Swann, 2003], Huang [Huang 2014] for Chinese translation, Muck, Hell and Gosling [Muck, Hell, Gosling 2007] for German translation).

3.2.2. Media Competence

For media competence, I follow Baacke who defined it as one's application of media, which is dependent on age as well as the social environment [Baacke 1996]. Baacke developed four sub-causes of media competence:

- first, media use as an adequate action with media of all kind, both technical and pro-active, individual use;
- second, media design as innovative and creative potential to develop media;
- third, media knowledge as a certain kind of knowledge about media, their development and functional logics;
- fourth, he subsumes analytical and reflective skills to engage critically with media under media critique [Baacke 1996].

The first sub-cause media use was omitted from the study as it appears more differentiated in the other parts of the questionnaire. For each of the three remaining sub dimensions, two items were selected from Lü's quantitative study on media competence of Chinese students

at Chinese universities [Lü 2008, p. 5] as they were available in both German and Chinese [Lü 2006] and used Baacke's model, which was developed in Germany but simultaneously applied to Chinese context. During group discussions I updated all items from the survey of the late 2000s. Eventually, cultural adjustment, reconstruction, and rephrasing were used to finalize the items, with the revised version presented in Table 2.

Table 2

Overview of Media Competence

Nb.	Item	Dimensional Base
1	I can send extravagant data (e.g., pictures, Word Documents, PDF-Files, videos), to make others happy.	media design
2	I participate in online journalism.	media design
3	I am aware that everything I publish on the internet will be stored.	media knowledge
4	I am able to use a newly bought device (e.g, smartphone, and tablet) independently after a while.	media knowledge
5	I question what I find on the internet and consider the consequences.	media critique
6	I support younger generations in critically using the internet.	media critique

3.2.3. Socio-Demography I

The socio-demographic variables were individually developed and translated into German and simplified Chinese: sex/gender, age, amount and type of languages, ethnicity, kind and number of languages spoken, nationality to cross-check for target population, ethnicity, place of origin and years inside the target country as well as the Hukou (户口制度) for the Chinese respondents only.

3.3. Situative Situation

The situative situation is particularly relevant for individual reception phases. However, here both reception motivation, i.e., reasons for a specific reception, and alternative actions, i.e., other choices of what to do, had to be *abstracted* and related to an *average* reception situation to specify individual and cultural change.

As interaction relationships are indicated in the triadic causes in both situative and social situation according to Früh [Früh 2003b], they were subsumed to social situation to pay tribute to the non-immediate social character. Thus, the key construct situative situation refers to functional alternative options internet respondents may consider in their leisure time, i.e., what else people do apart and/or instead of being online. Moreover, motives for non-internet use suggest the reasons for not being online (anymore) were considered. It is long known that motive questions in the tradition of the Uses-and-Gratifications Approach serve as long-term indicators due to measurement problems in the actual reception situation [Schenk 2002]. However, while not being able to investigate the actual functional alternatives during a specific reception situation, I suggest such general motives and general leisure activities to be bridging the micro to the macro level to cultural change.

3.3.1. Spare Time Activities and Its Restrictions

Here, commercial studies proved helpful, one for teenagers and young adults by Shell [Albert, Hurrelmann, Quenzel, and TNS Infratest 2015] and one by the Foundation for Questions of the Future [Reinhard 2016]. This sub-cause was complemented by a study by Zhou, Fong, and Tan [Zhou, Fong, Tan 2014] to cover the Chinese context. Second, all three studies were compared and categories were deductively formed, with the following categories deducted: social activities, physical activities, cultural activities, calming/relaxing activities, travelling, and others. Third, double items and items that were specific for one culture were omitted. The final merged list consists of 23 items in total. Restrictions were measured as follows: health restrictions, network of contacts lives far away, caretaking of another person, demanding job, financial reasons, and lack of skills.

3.3.2. Motives of Internet Non-Use

To survey internet non-users on their non-use as the experimental control group, the focus was literature research on studies targeting the general population not a specific target population, e.g., elderly people. Items from four studies (namely [Blank 2013; Papsdorf et al. 2018; Perlot 2012; Zickuhr 2013]) were considered robust and complemented by qualitative interviews with non-users. Generally, non-users can be distinguished between former internet users and never-before internet users. After such an initial filtering question, four reasons of non-use can be differentiated: 1) lack of technical and financial means, 2) health-related reasons including cognitive overload, stress and lack

of media competence, 3) lack of relevance and suitability to life, 4) and moral reasons including fear of addiction. Translations with a back-translation process and pre-testing followed.

3.4. Social Situation

The social situation is the greater environment people live in with the resp. German and Chinese cultural context being part of it. This dimension splits into communication network and related to it the used media in the network. Moreover, the culture dimension individualism/collectivism is measured, as Chinese and German on-liners stem from two ends of this dimensional spectrum [Triandis 1995)] and is theoretically linked to the cultural context. Finally, social desirability as sub-cause is mandatory for Asian contexts as Chinese respondents have different response patterns [Harzing et al. 2013, p. 129]. Socio-demographics on a meso level complete the social situation.

3.4.1. Communicative Network

Originally based on Granovetter [Granovetter 1973], more recently Fuhse and Stegbauer [Fuhse, Stegbauer 2011], and Hepp, Krotz, Moores and Winter [Hepp at al. 2006] highlighted the interrelation between communication networks, media and culture for the realm of network theory. For the questionnaire, the communicative network is conceptualized as an ego-centered network with six alters (see Table 3 below). Both structural and relational perspectives are merged – first, people are asked to list the people they stay in touch with and second, they are supposed to class them as strong or weak ties. The derived matrix was therefore developed in group discussions and took cultural differences in Germany and China into account, i.e., the grouping of the network members into the three categories family, friends and others. Pretesting followed [Prüfer and Rexroth 2008].

Table 3

Matrix of Communication Network

1) Please fill in the first names or nicknames of the persons in the table below which you entered in the question before. 2) Please differentiate between family members, friends, and others. Your four to six persons may also belong to only one group of persons. 3) Please also decide whether these persons live inland or abroad. 4) Finally, please rate these people according to what they mean to you in your life. You may rate from very important to less important. Note: You can put more than one person in one box!

		Very important	Important	Less important
Inland	Family (Family members, Relatives, Partners)			
	Friends (Close Friends, Acquaintances)			
	Others (Colleagues and Co-workers, Neighbors)			
Abroad	Family (Family members, Relatives, Partners)			
	Friends (Close Friends, Acquaintances)			
	Others (Colleagues and Co-workers, Neighbors)			

3.4.2. Media for Communication Network

The sub-cause media for communication network consists of 11 pre-set items and an additional free one which was developed in a group discussion with five people considering cultural differences in both German and Chinese cultural context. They were cognitively pretested [Prüfer and Rexroth 2005] and eventually translated into simplified Chinese. It is assumed that the more internet-meditated media are being used for each network member, the more likely a shift in temporal understanding occurs [Vorderer, Krömer and Schneider 2016].

3.4.3. Culture Dimensions: Individualism/Collectivism

The construct collectivism consists of four sub-causes according to Triandis and Gelfland [Triandis and Gelfland 1998, p. 118]: "1) definition of the self, which can emphasize personal or collective aspects, 2) personal goals that can have priority over in-group goals or vice versa, 3) emphasis on exchange rather than communal relationship, or emphasis on rationality rather than relatedness, and 4) importance of attitudes and norms as determinants of social behavior". In total, the scale consists of sixteen items, eight for each culture dimension. Moreover, they differentiate between vertical and horizontal individualism and collectivism. They define it as following "horizontal patterns assume that one self is more or less like every other self. By contrast, vertical patterns consist of hierarchies, and one self

is different from other selves" [Triandis and Gelfand 1998, p. 119]. Studies have shown that the scale holds true for Asian contexts as well [Lalwani, Shavitt, and Johnson 2006]. As the scale by Triandis and Gelfland [Triandis and Gelfand 1998, p. 120] was only published in English, translation processes were mandatory. For German, two native speakers translated individually and blended the results in a group discussion process. For Chinese, a native speaker translated the scale and two native speakers back-translated it.

3.4.4. Social Desirability

For social desirability, Palhus [Palhus 1984] distinguished between self-deception enhancement and impression management. The former is based on egoistic tendencies and refers to the underlying idea that the respondent has a better perception of him- or herself, whereas impression management is the intentional will to modify answers in an interview to impress with the answers given [Palhus 1984]. Here we suggest the short scale of the Balanced Inventory of Desirable Responding (BIDR) by Paulhus, which Steenkamp, Jong and Baumgartner [Steenkamp, Jong and Baumgartner 2010] translated into Chinese and German.

3.4.5. Socio-Demography II

The questions, translated in both target languages, consist of the following underlying variables: the degree of urbanization, household size, and household income. The degree of urbanization has also been shown to have a significant influence on pace of life [Levine and Norenzayan 1999, p. 194].

3.5. Temporal Understanding: the way we deal with time and plan in Germany and China

The construct temporal understanding, the nine-dimensional independent variable, is the most complex construct in the questionnaire. When trying to operationalize it, there is a core validity problem: it is both an individual and a cultural construct and therefore comprises micro, i.e., individual, meso, i.e., organizational, and macro, i.e. societal, level phenomena. Former cross-cultural comparative research on time has shown that meso and macro levels were rarely considered. One exception is the GLOBE-Study carried out by House et al., who define as is-states as values and should be-states as norms [House 2004]. They use this approach to do so for all the culture dimensions

they consider, including the time dimension. However, the construct temporal understanding suggested here is more comprehensive, as it is both individual and cultural. One of the reasons why House et al.'s approach is not suitable is that both values and norms do not consider the micro level as they do not refer to the individual. In the previous part I suggested that habits are essential to cultural change – without the formation of new habits through internet-mediated communication neither roles change nor institutionalization takes place. Based on previous work [Faust 2016] I suggest temporal understanding as sketched in Fig. 5:

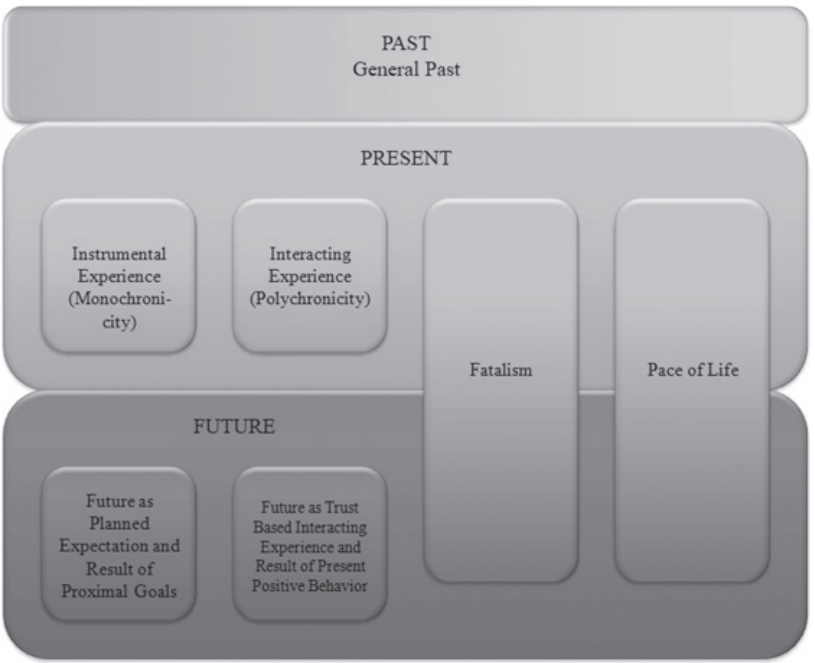


Fig. 5. Model of Temporal Understanding [Faust 2016, p. 9]

The nine above mentioned sub-causes are defined as follows:

i. *"Past* defines as classifying personal and social events as former and relation towards these events.

ii. *Present* defines as classifying personal and social events as ongoing and dealing with these ongoing experiences to help to give order, coherence, and meaning to those events.

iii. *Future* defines as classifying personal and social events as prospective and relating these to the current situation through different means to help to give order, coherence, and meaning to these events.

iv. *Instrumental Experience (Monochronicity)* is based on classification acts and implies the extent to which people in a culture prefer to do one task at a time and believe their preference is the best way to do things.

v. *Interacting Experience (Polychronicity)* is based on classification acts and implies the extent to which people in a culture prefer to be engaged in two or more tasks or events simultaneously and believe their preference is the best way to do things.

vi. *Fatalism* is based on the classification act but lacks active engagement in tasks or events as the future is predestined and not influenced by individual action and has thus to be accepted.

vii. *Pace of Life* is based on classification acts and implies the extent to which people prefer tasks or events to be close together, i.e., immediate follow-up events.

viii. *Future as Planned Expectation and Result of Proximal Goals* is based on classification acts and implies an either transactional relationship between present ideas and envisioned long-term tasks and events or a focus on proximal goals in the belief they add up to long-term goals.

ix. *Future as Trust-Based Interacting Expectation and Result of Present Positive Behavior* is based on classification acts and implies positive outcomes of tasks and events due to balanced interaction in the present" [Faust 2016, pp. 9–10].

For operationalization Usunier's and Valette Florences' Times Styles Scales proved particularly helpful [Usunier und Valette-Florence 2007]. Second, the Inventory of Polychronic Values by Bluedorn et al. [Bluedorn et al. 1999] and Zimbardo's Time Perspective Inventory (2012/2013) was used [Zimbardo 2013]. Third, the Philadelphia Mindfulness Scale was researched and is suggested for use here [Cardaciotto at al. 2008]. Finally, Strathman's Consideration of Future Consequences Scale [Strathman 2010b, Strathman 2010a] completed operationalization (see final application of the scales to temporal understanding in Figure 5). For the sub-cause 'future as trust-based expectation and result of present positive behavior' new items were conceptualized. All authors – except for Cardaciotto et al. and Strathman et al. – argue on a theoretical level and partially on an operational level that time is a social construct. This argument does not solve the previously discussed validity question entirely; however, it reduces the risk of arguing on a micro level only. Usunier und Valette-Florence, for example, state that "the concept of time is a social construction that is subjective both collectively and individually" [Usunier und Valette-Florence 2007, p. 336]. They emphasize that both anthropology and experimental psychology have their share that time

is considered "partly internal and partly external to the individual" [Usunier and Valette-Florence 2007, p. 338]. Therefore, their time concept is "multidimensional, negotiated between the individual and the environment, and framed by the dominant time patterns in a given society" [Usunier and Valette-Florence 2007, p. 338]. Zimbardo and Boyd argue similarly when they write that time perspective is a "foundational process in both individual and societal functioning" [Zimbardo and Boyd 1999, p. 1271]. They define time perspective as "often non-conscious process whereby the continual flows of personal and social experiences are assigned to temporal categories, or time frames, that help to give order, coherence and meaning to those events" [Zimbardo and Boyd 1999, p. 1271]. Bluedorn et al. [Bluedorn et al. 1999] define polychronicity. Here, as a part of the temporal understanding, it was defined as 'interacting experience' as a cultural construct. In this sense, they emphasize the macro level and operationalize accordingly. They state: „As a cultural variable then, I define polychronicity as the extent to which people in a culture: 1) prefer to be engaged in two or more tasks or events simultaneously; and 2) believe their preference is the best way to do things" [Bluedorn et al. 1999, p. 207]. Their definition includes preferences and beliefs and targets both values and norms. It, therefore, relates strongly to a great extent of culture definitions [e.g., Kroeber and Kluckhohn 1963]. Finally, I introduce the definition of time by Strathman et al. They see it as a micro level phenomenon when they write:

> ...CFC refers to the extent to which individuals consider the potential distant outcomes of their current behaviors and the extent to which they are influenced by these potential outcomes. It involves the intrapersonal struggle between present behavior with one set of immediate outcomes and one set of future outcomes. Whether particular individuals resolve this dilemma between present and future in favor of one or the other is hypothesized to be a relatively stable characteristic [Strathman, Gleicher, Boninger, and Edwards 1994, p. 743].

The next sub-cause is 'future as trust-based interacting expectation and result of present positive behavior'. Regardless of intensive research, no tested scales could be found. Due to a lack of scales, items were developed on the basis of the Chinese Value Survey [Chinese Culture Connection 1987]. Other than the rest of the items used from tested scales, the items do not directly relate to time. Yet, in its complexity, they represent a lifestyle that secures harmonic interaction. Future then turns out to be the result of present positive behavior. In this sense, they represent a phenomenon particularly prominent in Chinese culture. Unlike previous scholars such as Hofstede [Hofstede 2001], I provided a theoretical framework first and then looked at various

values which serve as a framework to underlie this idea. Dimension ix. is therefore based on values 3 容忍 (tolerance of others), 4 随和 (harmony with others), 8礼尚往来 (reciprocation of greetings, favours, and gifts), 26 报恩与报仇 (repayment of both the good or evil that another person has caused to you), 30信用 (trustworthiness), 33 安分守己 (contentedness with one's position in life) and 35 要面子 (protecting your "face"). The operationalized items for this sub-cause can be found in Table 4 below. Various pre-testing techniques [Prüfer and Rexroth 1996; Prüfer and Rexroth 2008], e.g., cognitive interviews [Prüfer and Rexroth 2005], were used as well as back-translation processes [Harzing et al. 2013; Rippl and Seipel 2008].

Table 4

Overview of Operationalized Sub-cause 'Future as Trust-based Interacting Expectation and Result of Present Positive Behavior'

Item Nb.	Item	Value Base
Item 1	I am satisfied with my current life situation within my network of friends and family.	33安分守己 Contentedness with one's position in life [Chinese Culture Connection 1987, p. 148]
Item 2	When a friend or family member does me a favor, it is imperative for me to return it on the next occasion.	8礼尚往Reciprocitation of greetings, favors, and gifts [Chinese Culture Connection 1987, p. 147] 26 报恩与报 Repayment of both good and the evil that another person has caused you [Chinese Culture Connection 1987, p. 147]
Item 3	I try carefully not to expose my friends and family.	35要面子 Protecting your "face" [Chinese Culture Connection 1987, p. 148]
Item 4	It is important to me to not have conflicts with my family and circle of friends.	4 随和 Harmony with others [Chinese Culture Connection 1987, p. 147]
Item 5	It is important to me to live in harmony with friends and family.	4 随和 Harmony with others [Chinese Culture Connection 1987, p. 147]
Item 6	It is important to me to be tolerant towards friends and family.	3 容忍 Tolerance of others [Chinese Culture Connection 1987, p. 147]
Item 7	I would describe myself as a trustworthy person among friends and family.	30信用 Trustworthiness [Chinese Culture Connection 1987, p. 147]

Table 5 presents all sub-causes of the construct temporal understanding and their operationalization. The Time Style Scales [Usunier and Valette-Florence 2007] was the core basis, with the Chinese translation from a previous study[1] and a German back-translation process [Harzing et al. 2013; Rippl and Seipel 2008]. Moreover, Zimbardo's Time Perspective Inventory [Zimbardo and Boyd 1999] (see also [Mifont and Bieniok 2008; Wang at al. 2015], the psychometric scale Consideration of Future's Consequences [Strathman 2005; Strathman 2010b, Strathman 2010a], the Inventory of Polychronic Values [Bluedorn et al. 1999] (both German and Chinese back-translated [Harzing et al. 2013; Rippl and Seipel 2008]), the Philadelphia Mindfulness Scale [Cardaciotto et al. 2008] with back-translations to both German and Chinese [Harzing et al. 2013; Rippl and Seipel 2008] and an individually developed scale with the same translation procedure are used.

Table 5

Overview
of Operationalized Construct Temporal Understanding

Sub-cause	Theoretical Base	Number of Items
Past	Time Styles Scale (TSS): General Past [Usunier and Valette-Florence 2007]	4
Present	Philadelphia Mindfulness Scale (PHLMS): Awareness [Cardaciotto et al. 2008]	10
Instrumental Experience (Monochronicity)	TSS: Tenacity: 3 Items [Usunier and Valette-Florence 2007] TSS: Economic Time: 4 Items [Usunier and Valette-Florence 2007] TSS: Submissiveness: 4 Items [Usunier and Valette-Florence 2007] Inventory of Polychronic Values (IPV): 5 Items [Bluedorn et al. 1999]	16
Interacting Experience (Polychronicity)	TSS: Non Organized Time: 3 Items [Usunier and Valette-Florence 2007] Inventory of Polychronic Values: 5 Items [Bluedorn et al. 1999]	8

[1] Prof. J.-C. Usunier, personal communication, November 25, 2013.

Fatalism	TSS: Time anxiety (perceived usefulness of time): 4 Items [Usunier and Valette-Florence 2007] Zimbardo Time Perspective Inventory (ZTPI): Present-Fatalistic: 9 Items [Zimbardo and Boyd 1999]	13
Pace of Life	TSS: Preference for Quick Return [Usunier and Valette-Florence 2007]	3
Future	TSS: General Future [Usunier and Valette-Florence 2007]	4
Future as Planned Expectation and Result of Proximal Goals	Consideration of Future Consequences (Strathman 2005]	12
Future as Trust-based Interacting Expectation and Result of Present Positive Behavior	Developed Scale (see Table 4)	7

Last but not least, because the Inventory of Polychronic Values is combined with the Time Styles Scale, the sub-causes 'instrumental experience' and 'interacting experience' are validly and completely operationalized (see validity discussion above). Thus, it can be concluded, that 'past', 'present', 'future', 'future as planned expectation' as well 'fatalism' and the 'pace of life' are just operationalized on the micro level. Only 'interacting experience' and 'instrumental experience' as well as 'trust-based interacting expectation' are completely and validly operationalized. At least on a theoretical level referring to the definitions, the situation looks slightly different: only 'future as planned expectation' and 'present' is not theoretically defined with time as a social phenomenon, whereas the other dimensions are defined socially. Thus, it can be concluded that the term temporal understanding is, with some limitations, operationalized as a social one.

4. Critique and conclusion

Finally, structuring the questionnaire should consider the general survey rules for the running order of questions [Möhring and Schlütz 2010] and the logic of cross-cultural survey design [Rippl and Seipel 2008] with its challenges [Harzing et al. 2013], e.g., construct equivalence following a de-centralized approach [Harkness at al. 2003].

The outlined operationalization afore brings certain limitations with it. Tested psychometric measures and scales hold high reliability but may see its limitations in internal and external validity, e.g., the question raised if the psychological time scale 'consideration of future consequences' and the 'Philadelphia mindfulness scale' can be attributed to a social phenomenon. Finally, pre-testing of scales could only be briefly discussed here with more information finding its limitations in the scope of the paper. Moreover, it has long been addressed if and how cultural context can be measured. Our approach could only be a starting point. Similarly, the other measures (e.g, internet use, use styles, etc.) are a selection based on careful review of psychometric scales and measures in general, but do not provide *the* but *one* solution to cover the theoretical constructs.

The outlined questionnaire finds its full representation in multivariate data analysis methods. Beyond descriptive statistics, inference statistics may focus both on regression and co-variance based structural equation modeling (SEM) [Reinecke 2005]. Such SEM will be theory testing; however, depending on the theoretical foundation beyond the one outlined here, it may be strictly confirmatory SEM, alternative modeling or model generating SEM [MacCallum 1986]. In order to do so, cleaning the data with further alterations (i.e., filtering for target culture, weighting according to social desirability, confirmatory factor analysis of temporal understanding, etc.) will be mandatory and it might prove helpful to structure data of each target culture around milieus.

To sum it up, the suggested survey questionnaire may overcome empirical over-simplification of the notion of social time in Germany and China [e.g., Hofstede 2001], which has been so far only criticized theoretically [Fang 2003], and finally provide quantitative empirical answers to so-called digital acceleration, i.e. temporal change through digital media [e.g., Barker 2018; Rosa 2005; Wajcman and Dodd 2016].

Acknowledgements

I would like to thank Prof. Hans-Jörg Stiehler, Prof. Stefanie Averbeck-Lietz, Dipl. Ing. (FH) Markus Faust, Aaron F. Lerma B.A., Michael Burdett for research comments and proof reading. Moreover, I am grateful to Annemarie Faust for believing in my work.

References

Albert, M., Hurrelmann, K., Quenzel, G., and TNS Infratest (2015), *Jugend 2015: 17. Shell Jugendstudie. Handbücher:* Vol. 03401, FISCHER, Frankfurt am Main, Germany.

Anckar, C. (2008), "On the Applicability of the Most Similar Systems Design and the Most Different Systems Design in Comparative Research", *International Journal of Social Research Methodology*, vol. 5, no. 11, pp. 389–401.

Baacke, D. (1996), "Medienkompetenz – Begrifflichkeit und sozialer Wandel", in A.V. Rein (ed.), *Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung. Medienkompetenz als Schlüsselbegriff*, Klinkhardt, Bad Heilbrunn, Germany, ss. 112–124.

Barker, T. (2018), *Against transmission: Media philosophy and the engineering of time*, Bloomsbury Academic, London, UK, New York, NY, USA.

Beck, K. (1994), *Medien und die soziale Konstruktion von Zeit: Über die Vermittlung von gesellschaftlicher Zeitordnung und sozialem Zeitbewusstsein*, Westdeutscher Verlag, Opladen, Germany.

Berger, P.L., and Luckmann, T. (2010), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie* (23d ed.), Fischer Taschenbuch-Verlag, Frankfurt am Main, Germany.

Blank, G. (2013), *2013 OxIS questionnaire*, available at: http://blogs.oii.ox.ac.uk/oxis/wp-content/uploads/sites/43/2014/10/oxis-2013-questionnaire-all-parts.pdf (Accessed 1 April 2020)

Bluedorn, A.C., Kalliath, T.J., Strube, M.J., and Martin, G.D. (1999), "Polychronicity and the Inventory of Polychronic Values (IPV): The development of an instrument to measure a fundamental dimension of organizational culture", *Journal of Managerial Psychology*, vol. 14, no. (3/4), pp. 205–230.

Borscheid, P. (2004), *Das Tempo-Virus. Eine Kulturgeschichte der Beschleunigung*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York.

Cardaciotto, L., Herbert, J.D., Forman, E.M., Moitra, E., and Farrow, V. (2008), "The assessment of present-moment awareness and acceptance: The Philadelphia Mindfulness Scale", *Assessment*, vol. 15, no. 2, pp. 204–223.

Castells, M. (2010), *The rise of the network society* (2nd ed.), Chichester, West Sussex, Malden, MA: Wiley-Blackwell.

China Internet Network Information Center (2020), "Statistical Report on Internet Development in China", available at: https://cnnic.com.cn/IDR/ReportDownloads/202008/P020200827549953874912.pdf (Accessed 1 April 2020).

Chinese Culture Connection (1987), "Chinese Values and the Search for Culture-Free Dimensions of Culture", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 18, no. 2, pp. 143–164.

Elias, N., and Schröter, M. (2005), *Über die Zeit.: Arbeiten zur Wissenssoziologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, Germany.

Fang, T. (2003), "A Critique of Hofstede's Fifth National Culture Dimension", *International Journal of Cross Cultural Management*, vol. 3, no. 3, pp. 347–368.

Faust, M. (2016), "How the Internet Changes the Way we Deal with and Plan Time in China and Germany", *IADIS International Journal on WWW/ Internet*, vol. 14, no. 2, pp. 1–22.

Früh, W. (1991), *Medienwirkungen: das dynamisch-transaktionale Modell: Theorie und empirische Forschung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, Germany.

Früh, W. (2003a), "Theorien, theoretische Modelle und Rahmentheorien: Eine Einleitung", in Früh, W. and Stiehler, H.-J. (eds.), *Theorie der Unterhaltung: Ein interdisziplinärer Diskurs*, Herbert von Halem, Köln, Germany, ss. 9–26.

Früh, W. (2003b), "Triadisch-dynamische Unterhaltungstheorie (TDU)", in Früh, W. and Stiehler, H.-J. (eds.), *Theorie der Unterhaltung: Ein interdisziplinärer Diskurs*, Herbert von Halem, Köln, Germany, ss. 27–56.

Früh, W., Schulze, A.-K., and Wünsch, C. (2002), *Unterhaltung durch das Fernsehen: Eine molare Theorie*, UVK, Konstanz, Germany.

Fuhse, J.A., and Stegbauer, C. (eds.) (2011), *Kultur und mediale Kommunikation in sozialen Netzwerken. Netzwerkforschung*, VS, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, Germany.

Gehrau, V. (2003), "Unterhaltung durch das Fernsehen: Eine Leseart der molaren Theorie von Werner Früh", in Früh, W. and Stiehler, H.-J. (eds.), *Theorie der Unterhaltung: Ein interdisziplinärer Diskurs*, Herbert von Halem, Köln, Germany, ss. 57–73.

Geißler, K.A. (2000), *Vom Tempo der Welt – und wie man es überlebt,* Basel, Freiburg, Wien, Germany.

Gosling, S.D., Rentfrow, P.J., and Swann, W.B. (2003), "A very brief measure of the Big-Five personality domains", *Journal of Research in Personality*, vol. 37, no. 6, pp. 504–528.

Görland, S. (2020), *Medien, Zeit und Beschleunigung. Mobile Mediennutzung in Interimszeiten,* Springer, Wiesbaden, Germany.

Granovetter, M.S. (1973), "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, vol. 78, no. 6, pp. 1360–1380.

Hall, E. T. (1984), *The dance of life: The other dimension of time*, Anchor Press, New York, USA.

Hand, M., and Gorea, M. (2018), "Digital Traces and Personal Analytics: iTime, Self-Tracking, and the Temporalities of Practice", *International Journal of Communication*, no. 12, pp. 666–682.

Harkness, J.A., Vijver, F.J.R. van de, and Mohler, P.P. (2003), *Cross-cultural survey methods. Wiley series in survey methodology*, J. Wiley, Hoboken, N.J, USA.

Harzing, A.-W., Reiche, B.S., and Pudelko, M. (2013), "Challenges in international survey research: a review with illustrations and suggested solutions for best practice", *European Journal International Management*, vol. 7, no. 1, pp. 112–134.

Helfrich-Hölter, H. (2011), "Zeit und Kultur", in Dreyer, W. and Hößler, U. (eds.), *Perspektiven interkultureller Kompetenz*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, Germany, ss. 125–136.

Henckel, D., Bender, C., Haeffner, G., and Geißler, K. A. (2000). *Beschleunigen, Verlangsamen. Herausforderung an zukunftsfähige Gesellschaften.* Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Germany.

Hepp, A., Krotz, F., Moores, S., and Winter, C. (eds.) (2006), *Konnektivität, Netzwerk und Fluss: Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie. Medien – Kultur – Kommunikation*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, Germany.

Hofstede, G.H. (2001), *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations* (2nd ed.), Sage, Thousand Oaks, Calif, USA.

Hofstede, G.H. (2012), *What about Germany?* available at: http://geert-hofstede.com/germany.html (Accessed 1 April 2020).

House, R. J. (Ed.) (2004), *Culture, leadership, and organizations: The GLOBE study of 62 societies*, Sage Publications, Thousand Oaks, Calif, USA.

Huang, M., Chen, Y., and Elfenbein, H. (2014), Chinese Version of the Ten Item Personality Measure (TIPI), available at: http://homepage.psy.utexas.edu/HomePage/Faculty/Gosling/tipi%20site/TIPIChineseElfenbein.doc (Accessed 1 April 2020).

Innis, H.A. (2004), *Changing concepts of time*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, Md, USA.

Kantar Media CIC (2018), *2017 China Social Media Landscape*, available at: http://www.cicdata.com/landscape/# (Accessed 1 April 2020).

Koch, T. (2010), *Macht der Gewohnheit? Der Einfluss der Habitualisierung auf die Fernsehnutzung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, Germany.

Kroeber, A.L., and Kluckhohn, C. (1963), *Culture: A critical review of concepts and definitions. Vintage books*, Vintage Books, New York, USA.

Krotz, F. (2001), *Die Mediatisierung kommunikativen Handelns: Der Wandel von Alltag und sozialen Beziehungen, Kultur und Gesellschaft durch die Medien*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, Germany.

Lalwani, A.K., Shavitt, S., and Johnson, T. (2006), "What is the relation between cultural orientation and socially desirable responding?", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 90, no. 1, pp. 165–178.

Lei, W., and He, R. (2010), "Analysis of the impact of mobile media environment on social time [浅析移动媒体环境对社会时间的影响]", *International News Industry*, no. 3, pp. 84–89.

Levine, R.V., and Norenzayan, A. (1999), "The Pace of Life in 31 Countries", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 30, no. 2, pp. 178–205, available at: http://www2.psych.ubc.ca/~ara/Manuscripts/Levine%26Norenzayan%20POL.pdf (Accessed 1 April 2020).

Lü, Q. (2006), Anhangband. Medienkompetenz von Studierenden an chinesischen Hochschulen, available at: https://pub.uni-bielefeld.de/publication/2304430 (Accessed 1 April 2020).

Lü, Q. (2008), *Medienkompetenz von Studierenden an chinesischen Hochschulen VS Research*, VS, Verl. für Sozialwiss, Wiesbaden, Germany.

MacCallum, R. (1986), "Specification searches in covariance structure modeling", *Psychological Bulletin*, vol. 100, no. 1, pp. 107–120.

Mifont, T.L., and Bieniok, M. (2008), *Zimbardo Time Perspective Inventory German Version*, available at: http://www.emcdda.europa.eu/attachements.cfm/att_91011_DE_ZTPI%20German%20Version.pdf (Accessed 1 April 2020).

Möhring, W., and Schlütz, D. (2010), *Die Befragung in der Medien- und Kommunikationswissenschaft: Eine praxisorientierte Einführung* (2nd ed.), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, Germany.

Muck, P.M., Hell, B., and Gosling, S.D. (2007), "Construct Validation of a Short Five-Factor Model Instrument", *European Journal of Psychological Assessment*, vol. 23, no. 3, pp. 166–175.

Palhus, D.L. (1984), "Two-component models of social desirability responding", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 46, no. 3, pp. 598–609.

Papsdorf, C., Jakob, S., Puritza, L., Schmitten, J.-P. (2018), "Gründe und Formen der freiwilligen Nichtnutzung des Internets. Eine explorative Studie zum Internetverzicht bei Jugendlichen", *Österreichische Zeitschrift für Soziologie,* vol. 43, no. 4, ss. 347–366.

Perlot, F. (2012), OfflinerInnen in Österreich. "Motive für die Nichtnutzung des Internets", *Österreichische Zeitschrift Für Politikwissenschaft*, vol. 4, no. 4, ss. 363–382.

Projektgruppe ARD/ZDF-Multimedia (2020), *ARD/ZDF Onlinestudie 2019: Aktuelle Ergebnisse der Internetnutzung in Deutschland*, available at: http://www.ard-zdf-onlinestudie.de/files/2019/Pressemeldung_ARD-ZDF-Onlinestudie_2019.pdf

Prüfer, P., and Rexroth, M. (1996), *Verfahren zur Evaluation von Survey-Fragen: Ein Überblick*. Mannheim, available at: Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen – ZUMA – website: https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/20020/ssoar-1996-prufer_et_al-verfahren_zur_evaluation_von_survey-fragen.pdf (Accessed 1 April 2020).

Prüfer, P., and Rexroth, M. (2005), *Kognitive Interviews*, available at: https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/20147/ssoar-2005-prufer_et_al-kognitive_interviews.pdf (Accessed 1 April 2020).

Prüfer, P., and Rexroth, M. (2008), *Zwei-Phasen-Pretesting: ZUMA-Arbeitsbericht 2000/08*. Mannheim. available at: Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen – ZUMA – website: https://www.gesis.org/fileadmin/upload/forschung/publikationen/gesis_reihen/zuma_arbeitsberichte/00_08.pdf (Accessed 1 April 2020).

Reinecke, J. (2005), *Strukturgleichungsmodelle in den Sozialwissenschaften*, Oldenbourg, München, Germany.

Reinhard, U. (2016), *Freizeit Monitor 2016: Stiftung für Zukunftsfragen*, available at: https://www.stiftungfuerzukunftsfragen.de/fileadmin/user_upload/forschung_aktuell/PDF/Forschung-Aktuell-269-Freizeit-Monitor-2015-Die-beliebtesten-Freizeitaktivitaeten-der-Deutschen.pdf (Accessed 1 April 2020).

Reisch, L. (2018), *Time Policies for a Sustainable Society*, Springer, Wiesbaden, Germany.

Rippl, S., and Seipel, C. (2008), *Methoden kulturvergleichender Sozialforschung: Eine Einführung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, Germany.

Rosa, H. (2005), *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, Germany.

Schenk, M. (2002), *Medienwirkungsforschung* (2nd ed.), Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.

Schweiger, W. (2005), "Gibt es einen transmedialen Nutzungsstil?" *Publizistik*, vol. 50, no. 2, ss. 173–200.

Schweiger, W. (2006), "Transmedialer Nutzungsstil und Rezipientenpersönlichkeit: Theoretische Überlegungen und empirische" *Publizistik*, vol. 51, no. 3, ss. 290–312.

Sharma, S. (2014), *In the meantime: Temporality and cultural politics*, Duke University Press, Durham, N.C, USA.

Steenkamp, J.-B. E.M., Jong, M.G. de, and Baumgartner, H. (2010), "Socially Desirable Response Tendencies in Survey Research", *Journal of Marketing Research*, vol. 47, no. 2, ss. 199–214.

Strathman, A. (2005), Consideration of Future Consequences Scale: English Version. available at: http://web.missouri.edu/~strathmana/CFC%20%20English.pdf (Accessed 1 April 2020).

Strathman, A. (2010a), Consideration of Future Consequences: Chinese Version. available at: http://web.missouri.edu/~strathmana/CFCChinese.pdf (Accessed 1 April 2020).

Strathman, A. (2010b), Consideration of Future Consequences: German Version. available at: http://web.missouri.edu/~strathmana/CFC%20%20German.pdf (Accessed 1 April 2020).

Strathman, A., Gleicher, F., Boninger, D.S., and Edwards, C.S. (1994), "The consideration of future consequences: Weighing immediate and distant outcomes of behavior", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 66, no. 4, pp. 742–752.

Triandis, H.C., and Gelfand, M.J. (1998), "Converging measurement of horizontal and vertical individualism and collectivism", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 74, no. 1, pp. 118–128.

Triandis, H. C. (1995), *Individualism and collectivism. New directions in social psychology*, Boulder: Westview Press.

Usunier, J.-C., and Valette-Florence, P. (2007), "The Time Styles Scale: A review of developments and replications over 15 years", *Time and Society*, vol. 16, no. 2/3, pp. 333–366.

Vorderer, P., Krömer, N., and Schneider, F.M. (2016), "Permanently online – Permanently connected: Explorations into university students' use of social media and mobile smart devices", *Computers in Human Behavior*, vol. 63, pp. 694–703.

Wajcman, J., and Dodd, N. (eds.) (2016), *The sociology of speed: Digital, organizational, and social temporalities,* Oxford University Press, Oxford, USA.

Wang, Y., Chen, X.-J., Cui, J.-F., and Liu, L.-L. (2015), "Testing the Zimbardo Time Perspective Inventory in the Chinese context", *PsyCh Journal*, vol. 4, no. 3, pp. 166–175.

Zhou, R., Fong, P.S.W., and Tan, P. (2014), "Internet use and its impact on engagement in leisure activities in China", *PloS One*, vol. 9, no. 2, DOI: 10.1371/journal.pone.0089598.

Zickuhr, K. (2013), *Who's not online and why: Pew Internet Project*, available at: http://www.pewinternet.org/files/old-media//Files/Reports/2013/PIP_Offline%20adults_092513_PDF.pdf (Accessed 1 April 2020).

Zimbardo, P.G. (2013), *Zimbardo Time Perspective Inventory*, available at: http://file-id.org/120718/508 (Accessed 1 April 2020).

Zimbardo, P.G., and Boyd, J. (1999), "Putting Time in Perspective: A Valid, Reliable Individual-Differences Metric", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 77, no. 6, pp. 1271–1288.

Information about the author

Maria Faust, University of Leipzig, Leipzig, Germany; Nikolaistrasse, 27–29, Leipzig, Germany, 04109; *maria.faust@uni-leipzig.de*

Информация об авторе

Мария Фауст, Университет Лейпцига, Лейпциг, Германия; Николассштрассе, д. 27–29, Лейпциг, Германия, 04109; *maria.faust@uni-leipzig.de*

УДК 82-343(049.32)
DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-159-165

Отчего зачался у нас белый свет?
Рецензия на книгу: Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Г.И. Кабаковой; сост. О.В. Белова, А.В. Гура, Г.И. Кабакова, С.М. Толстая. М.: Неолит, 2019. 480 с.

Максим И. Олюнин

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; oliuninmaxim@yandex.ru

Для цитирования: Олюнин М.И. Отчего зачался у нас белый свет? [Рец.]: Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Г.И. Кабаковой; сост. О.В. Белова, А.В. Гура, Г.И. Кабакова, С.М. Толстая. М.: Неолит, 2019 // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 2. С. 159–165. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-159-165

How did our bright world begin?
Book review: Kabakova, G. (ed.), Belova, O., Gura A., Kabakova, G. and Tolstaya, S. (comps.) (2019), “Vostochnoslavyanskie etiologicheskie skazki i legendy: Entsiklopedicheskii slovar” [East Slavic etiological tales and legends: Encyclopedic dictionary], Neolit, Moscow, Russia

Maxim I. Olunin

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

For citation: Olunin M.I. (2020), “How did our bright world begin? [Book review]: Kabakova, G. (ed.), Belova, O., Gura A., Kabakova, G. and Tolstaya, S. (comps.) (2019), ‘Vostochnoslavyanskie etiologicheskie

© Олюнин М.И., 2020

skazki i legendy: Entsiklopedicheskii slovar' [East Slavic etiological tales and legends: Encyclopedic dictionary], Neolit, Moscow, Russia", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 2, pp. 159–165, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-159-165

Знаете ли вы, что паука нельзя убивать потому, что когда-то он соткал весь свет? Что горы возникли из окаменевших волн предвечного моря? Что умение мурлыкать даровано коту для того, чтобы не дать ему убить хозяина? Подобные представления называются этиологическими. Такие произведения в фольклоре объясняют, откуда пошло то или иное явление, рассказывают «о происхождении мира, человека, природных объектов и культурных реалий, о возникновении обычаев, предписаний и социальных институтов, определяющих уклад жизни человеческого общества» (с. 3).

О том, как представляли себе происхождение вещей восточные славяне, рассказывает вышедший в 2019 г. энциклопедический словарь Ольги Владиславовны Беловой, Александра Викторовича Гуры, Галины Ильиничны Кабаковой и Светланы Михайловны Толстой. Авторы отмечают, что «к этиологии относится все, что отвечает на вопросы "почему?", "зачем?", "откуда это пошло?" и т.п. А эти вопросы неизбежно встают перед носителями традиции, так же как этимология слова всегда интересует носителей языка» (с. 5). Авторы поясняют, что эти тексты не составляют единого жанра – этиологию можно найти и в колядке, и в анекдоте. Часто жанры пересекаются, а этиологическая концовка присовокупляется к сказке, не требующей ее, или исчезает из того произведения, где ее было бы логично ожидать. Даже разные варианты одного и того же текста могут содержать или не содержать этиологический компонент. О.В. Белова и Г.И. Кабакова уже подробно рассматривали этот феномен в своей предыдущей работе на примерах сюжетов «Неблагодарная змея возвращена в заточение» (ATU 155), «Кража рыбы» (ATU 2 + ATU 1), «Муж-уж» (ATU 425M «Змея-жених», СУС 425M «Жена ужа (змея, гада)») и «Рыбак и его жена»/«Коток золотой лобок (золотая рыбка, чудесное дерево)» (ATU 555, СУС 555) [У истоков мира 2014, с. 12–14].

Авторы словаря уделяют основное внимание сказкам и легендам (хотя, как видно из содержания, обращаются и к присказкам, и к другим малым жанрам). При этом они отмечают крайнюю скудность публикаций чисто этиологических текстов (особенно сказок, легендам в этом смысле повезло чуть больше) и рассказывают об истории изучения этиологических сюжетов от сборника братьев Гримм до работ Марлен Альбер-Лорка, обращая внимание

на высокую устойчивость подобных сюжетов (многие стабильно фиксируются на протяжении двух веков и более).

Словарь посвящен конкретно восточнославянским этиологическим представлениям. По мнению авторов словаря, русская этиологическая традиция вписана в общеевропейскую систему, а значит, сосредоточена в первую очередь на происхождении «природных феноменов» (стихий, природных явлений, ландшафтных объектов, экофактов etc.). Происхождению же обычаев, элементов культуры и предметов быта отведено куда меньшее количество текстов. Однако в список источников для данного словаря входят и они. При этом русский корпус текстов имеет свои особенности, отличающие его от текстов других народов Европы. Авторы упоминают лучшую сохранность дуалистических представлений о космогонии и вообще корпуса космогонических мифов (и «народной Библии» в частности), связь сюжетов Священной истории с мотивацией обрядовых действий, актуальность проблемы происхождения водки и табака, картофеля, необычно низкий уровень интереса к происхождению иных этнических групп.

В предисловии к словарю авторы пишут, как еще в 2012 г. на конференции в Сорбонне сформулировали задачи данного издания именно в рамках сравнительного изучения европейского фольклора. Словарь подводит итоги их исследованиям последних лет, позволяя «выделить универсалии и раритеты, архаические и инновационные элементы в системе народной этиологии» (с. 5), установить «место и «удельный вес» символики этиологического происхождения в семантической структуре того или иного объекта, символа» (с. 5).

Авторы указывают на ряд недостатков в существующей системе классификации этиологических сюжетов, частности в существующих указателях фольклорных текстов, и не только по-новому систематизируют материал, но и представляют ряд сюжетов, не попавших в указатели, невзирая на их популярность у восточных славян («Распределение судеб и даров», «Почему у женщины нет свободного времени», «Почему дети не ходят с рождения).

Статьи в словаре расположены в алфавитном порядке. В основе деления материала лежат концепции В.Я. Проппа и Н.И. Толстого – то есть *морфология сказки* и *грамматика обряда*, а также исследования В.С. Кузнецовой, Е.М. Боганевой, В. Сокола, М. Качмар, посвященные сюжетно-мотивному анализу этиологий и их происхождению в традиционном сознании.

В рамках этого подхода материал словаря можно разделить на статьи о предикатах (провоцирующих изменение/создание либо являющихся образом действия), субъектах и объектах (исходных и итоговых) превращения, определениях данных объектов

(цветовые, вкусовые, оценочные etc. характеристики) и обстоятельствах времени и места (потоп, рождение Христа, распятие, «когда Бог ходил по свету»). При этом один и тот же персонаж в разных текстах может играть разную роль: черт или святой могут быть как субъектами – акторами-демиургами, так и объектами, трансформируемыми Богом. В свою очередь, все объекты (исходные и конечные) авторы делят на тематические группы:

Животные;
Растения;
Люди, представители народов и профессий;
Небесные тела;
Метеорологические явления;
Рельеф;
Мифологические существа;
Болезни;
Артефакты;
Календарь;
Обычаи, этикет.

Сведения, содержащиеся в словаре, получены из текстов (в том числе довольно редких, малоизвестных и даже впервые вводимых в научный оборот) сказок, легенд, духовных стихов (в частности, крайне значимого с точки зрения изучения «народной Библии» «Стиха о Голубиной книге»), а также в меньшей степени присказок, колядок, поговорок, почерпнутых из архивных фольклорных собраний России, Белоруссии, Эстонии и собранных во время фольклорно-этнографических экспедиций в различные регионы России, Украины, Беларуси.

Все примеры в словаре атрибутированы ареалогически, и читатель может увидеть особенности национальной, региональной, локальной традиции; при этом сохранение временной последовательности позволяет отслеживать трансформации сюжетов во времени.

Каждая статья содержит максимально полную информацию о географическом распространении рассматриваемого сюжета или мотива, по возможности описывает его происхождение, указывает жанровые вариации. Статьи снабжены взаимными ссылками, позволяющими перейти от объектов к акторам, предикатам и так далее, что значительно упрощает поиск и позволяет создать более объемную картину существования конкретного сюжета. В конце книги представлена сводная библиография основных собраний восточнославянских этиологических текстов и исследований данной темы.

Авторам рецензируемого словаря уже принадлежит большое количество публикаций, посвященных этиологии в фольклоре восточных славян. В 2014 г. О.В. Белова, Г.И. Кабакова выпустили книгу «У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды», которая содержит корпус текстов, снабженный развернутыми комментариями, и приводит аналогии этнографическому материалу из древнерусской литературы[1]. Книга включает несколько разделов («Сотворение мира», «Земной рельеф», «Духи локусов и другие мифологические персонажи», «Природные стихии и реалии», «Животные», «Птицы и насекомые», «Растения», «Сотворение человека», «Народы, языки и конфессии», «Культура, быт, этикет»), куда вошли тексты (как опубликованные ранее, так и впервые вводимые в научный оборот), и предметно-мотивный указатель.

Еще раньше, в 2004 г., вышла составленная и прокомментированная О.В. Беловой «“Народная Библия”: Восточнославянские этиологические легенды» [Народная Библия 2004]. В эту книгу входят в том числе и тексты, восходящие к публикациям, представляющим библиографическую редкость, тексты неспокойного пред- и послереволюционного времени, редкие записи из фольклорно-этнографических архивов Москвы, Петербурга, Тамбова, Петрозаводска, Екатеринбурга). Ссылки на тексты, собранные в этих изданиях, активно используются в рассматриваемом словаре, а элементы анализа жанра прямо переходят из предисловия к сборнику 2014 г. в словарь 2019 г.

Среди авторов рецензируемого издания – академик РАН, многолетний руководитель Московской этнолингвистической школы и ответственный редактор однотомника «Славянская мифология» Светлана Михайловна Толстая. Словарь «Славянская мифология» [Славянская мифология 2002] – «малая, адресованная не столько специалистам, сколько широкому кругу читателей, форма Большого словаря» (т. е. «Славянских древностей» [Славянские древности 1995–2012], на которые сразу же ссылаются сами авторы «Восточнославянских этиологических сказок и легенд», упоминая, что «при подготовке словаря была использована та же методология, что и при создании этнолингвистического словаря «Славянские древности», в котором участвовали и авторы данной книги»). Обращаясь к «Славянской мифологии», нужно вновь упомянуть не раз отмеченный факт, что версия 2002 и 2012 гг. отличаются от версии 1994 г. в плане предисловия и комментариев

[1] Древнерусские тексты приводятся гражданским шрифтом, с ятями и ерами, но без юсов и надстрочников, т. е. таким же образом, как они цитируются в советских и дореволюционных публикациях.

(например, предисловие В.В. Иванова и В.Н. Топорова заменяется общим предисловием редколлегии), но сохраняют в неизменности многие (но не все) статьи.

Часть статей из нового словаря перекликаются со статьями «Славянской мифологии», но, разумеется, прямых соответствий в них нет – из-за разницы в назначении словарей. Например, статья «Жаворонок» присутствует в обоих словарях, однако лишь несколько аспектов представления о жаворонке (и то без дословного совпадения) встречаются и там, и там. В то же время содержание статей, например, озаглавленных «Конь» или «Проклятие», не пересекается вовсе. Однако «Славянская мифология» включает и статьи о чисто этиологических сюжетах – например, статью «Антропогонические мифы», ссылающуюся в том числе и на этнографические и фольклорные источники, легшие в основу рецензируемого словаря (ср., например, со статьей «Адам» нового словаря). Определенные статьи «Славянских древностей» перекликаются со статьями «Этиологических сказок и легенд». Так, например, статья «Эсхатология народная» (не имеющая аналога в «Славянской мифологии») обращается к сюжетам, упомянутым в «Этиологических...» (наступление конца света после прекращения практики красить яйца etc.), однако по большому счету эти статьи абсолютно самостоятельны.

Таким образом, в работе над энциклопедическим словарем «Восточнославянские этиологические сказки и легенды» авторы продолжили начатое исследование этиологии в восточнославянском фольклоре, объединив и структурировав накопившийся материал, при этом не воспроизводя написанное ранее, а заново анализируя предмет каждой статьи нового словаря.

Учитывая сохраняющуюся актуальность этиологического дискурса, сочетающего новации и архаику, создание подобного словаря – важный шаг для фольклористики в целом (стоит помнить, что до того подобного полного систематизированного свода представлено не было). Кроме всего прочего, по замыслу авторов, данный словарь призван служить «своего рода программой для собирателей фольклора» и должен «помочь и в выявлении и дальнейшем изучении народной этиологии по опубликованным и архивным источникам».

Литература

Народная Библия 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М.: Индрик, 2004. 576 с.

Славянская мифология 2002 – Славянская мифология: Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Толстая. 2-е изд. М.: Международные отношения, 2002. 512 с. (1-е изд. – 1995).

Славянские древности 1995–2012 – Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995–2012. Т. 1–5.

У истоков мира 2014 – У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М.: Форум; Неолит, 2014. 528 с.

References

Belova, O. (comp.) (2004), *"Narodnaya bibliya": Vostochnoslavyanskie etiologicheskie legendi* ["The Folk Bible": East Slavic etiological legends], Indrik, Moscow, Russia.

Belova, O., Kabakova, G. (comp.) (2014), *U istokov mira: Russkie etiologicheskie skazki i legendi* [At the origins of the world: Russian etiological tales and legends], Forum; Neolit, Moscow, Russia.

Tolstaya, S.M. (ed.) (2002), *Slavianskaya miphologia: Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic mythology. Encyclopaedic dictionary], International relations, Moscow, Russia.

Tolstoy, N.I. (ed.) (1995–2012), *Slavianskie drevnosti: Ethnolingvisticheskii slovar'* [Slavic antiquities: Ethnolinguistic dictionary], Mezhdunarodnye otnoshenija, Moscow, Russia, vol. 1–5.

Информация об авторе

Максим И. Олюнин, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *oliuninmaxim@yandex.ru*

Information about the author

Maxim I. Olunin, MA student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; *oliuninmaxim@yandex.ru*.

К юбилею
Ольги Владиславовны Беловой

8 мая 2020 г. юбилей отпраздновала Ольга Владиславовна Белова – этнолингвист, представитель Московской этнолингвистической школы, основанной академиком Никитой Ильичом Толстым. Выпускница Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Ольга Владиславовна с 1994 г. работает в Институте славяноведения Российской академии наук. В 1996 г. она защитила кандидатскую диссертацию «Названия и символика животных в памятниках восточно- и южнославянской книжности XII–XVII вв.» (под руководством Н.И. Толстого), а в 2006 г. докторскую – «Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян: (этнолингвистическое исследование)».

Сфера научных интересов Ольги Владиславовны довольно широкая – это и памятники средневековой славянской книжности (бестиарии, травники, лечебники, азбуковники и пр.), и славянский фольклор, и соотношение книжной и народной культуры, и устная история, и этнокультурные контакты и стереотипы. Особо хочется отметить ее вклад в изучение народных легенд, «народной Библии», без монографий Ольги Владиславовны «“Народная Библия”: Восточнославянские этиологические легенды» (2004) и «У истоков мира: русские этиологические сказки и легенды» (2014) (в соавторстве с Г.И. Кабаковой) трудно представить историю российской фольклористики. Кроме того, она автор более 90 статей словаря «Славянские древности», настольной книги специалистов по фольклору, этнографии и другим смежным дисциплинам.

Ольга Владиславовна отличается тем, что не ограничивается одной областью знания, круг ее интересов постоянно расширяется, а коллеги и ученики с огромным интересом следят за ее докладами и публикациями, в которых всегда поднимаются острые и актуальные темы, никого не оставляющие равнодушным.

Материалы для своих исследований Ольга Владиславовна черпает не только в архивах и библиотеках, она еще и опытный полевик. Она начинала экспедиционную деятельность в знаменитых Полесских экспедициях под руководством Никиты Ильича и Светланы Михайловны Толстых. Особенный интерес для нее представляют регионы этнокультурных контактов: за долгие годы своей полевой деятельности она работала в Полесье (1979–2000), Подолии (2001–2004, Винницкая, Хмельницкая обл. Украины), в Буковине (2004–2011, Черновицкая обл. Украины), в Галиции (2009–2010, Ивано-Франковская обл. Украины), Понеманье (2003–2004, 2011, Гродненская обл. Белоруссии), Молдавии и Бессарабии (2010–2012), Литве (2013, Биржайский р-н), Брянской (2008–2012) и Смоленской областях (2005–2013), Витебской области Белоруссии (2014–2016), на Нижнем Дону (2017–2020, Цимлянск и Волгодонск) и в Польше (2017–2020, Подляшье). Много лет подряд Ольга Владиславовна принимает участие в организации полевых летних школ Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», в последние годы она также проводит обучающие экспедиции для студентов НИУ «Высшая школа экономики».

С 1998 г. Ольга Владиславовна – член Комиссии по этнолингвистике при Международном комитете славистов, постоянный участник Международных съездов славистов (1998, 2003, 2008, 2013, 2018).

С 2000 г. она является ответственным редактором ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», в котором публикуются статьи участников международных конференций, проводимых центром «Сэфер» в Москве.

С 2011 г. Ольга Владиславовна занимает пост главного редактора журнала «Живая старина»[1], которому она посвящает много сил и времени, заботясь о том, чтобы журнал получался интересным и актуальным. Научное сообщество с нетерпением ждет выхода очередного номера, и, несмотря на то, что он пока еще не входит в международные базы цитирования, опубликовать статью в нем почитают за честь многие отечественные и зарубежные выдающиеся ученые – доктора наук и академики.

[1] До нее журнал возглавляли Н.И. Толстой (1994–1996) и С.Ю. Неклюдов (1996–2010).

Ольга Владиславовна в Отделе этнолингвистики и фольклора много лет выполняла обязанности ученого секретаря, поражая коллег и руководство своей организованностью, аккуратностью и пунктуальностью, ей покорялись все самые сложные и мудреные отчеты, которые она всегда сдавала точно в срок (и даже часто досрочно!), все они были идеально составлены и упорядочены, что не могло не вызывать искреннего восхищения.

Юбиляр – автор нескольких монографий, более 600 публикаций по проблемам традиционной и книжной культуры славянских народов, этнокультурных контактов в Восточной Европе, фольклора.

От всей души поздравляем Ольгу Владиславовну с днем рождения, желаем ей крепкого здоровья, сил, творческих и научных успехов, интересного поля, прекрасных информантов-собеседников и успехов во всех ее начинаниях!

Основные публикации О.В. Беловой[2]

Славянский бестиарий: Словарь названий и символики / Отв. ред. А.А. Турилов. М.: Индрик, 2000. 320 с.

«Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Отв. ред. В.Я. Петрухин. М.: Индрик, 2004. 576 с. (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов)

Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005. 288 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования)

Животные и растения: Легенды и мифы. М.: Мир энциклопедий. Аванта+, Астрель, 2007. 255 с. Соавт. В.Г. Бабенко, В.Н. Алексеев.

«Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим: «Гешарим – Мосты культуры», 2008. 576 с. Соавт. В.Я. Петрухин.

Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М.: Наука, 2008. 295 с. Соавт. В.Я. Петрухин.

У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М.: Форум; Неолит, 2014. 528 с.; 2-е изд., испр. и доп. М., 2017. 528 с.

Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Г.И. Кабаковой; сост. О.В. Белова, А.В. Гура, Г.И. Кабакова, С.М. Толстая. М.: Неолит, 2019. 480 с.

М.В. Ясинская
кандидат филологических наук,
Институт славяноведения РАН

[2] Полную библиографию можно найти на сайте Института славяноведения РАН. URL: https://inslav.ru/sites/default/files/2020_etnolingvisty_2019.pdf (дата обращения 20 февр. 2020).

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 21.06.2020.
Формат 60×90 1/16.
Уч.-изд. л. 10,0. Усл. печ. л. 10,3.
Тираж 500 экз. Заказ № 1078

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