

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 3

№ 3

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

Фольклор: структура, типология, семиотика

Научный журнал

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

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

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

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

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

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

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

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

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

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

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

Editor-in-Chief

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

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Executive editor:

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

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
(РГГУ)

Главный редактор

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

Редакционная коллегия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ответственный за выпуск:

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

Contents

“Probable” and “improbable” worlds in folklore. *V.A. Chervaneva* 10

Message verification methods: reliability and its markers

Victoria A. Chervaneva

“Obvious – incredible”. Methods of describing
of a mystical situation in mythological narratives 14

Antonina P. Lipatova

“It is not an improbable fiction, but true”.
On the question of the reliability of the legend 28

Eugeniy V. Safronov

“Dream Hackers”. The reliability of lucid dreaming 66

Žydrūnas Vičinskas

Verification of mythological material on celebrations
as recorded by Matthaeus Praetorius. The celebration
of Grain Harvest (*Samborios/Sqbarios*) 84

Anthropological observations

Mikhail V. Stroganov

“Scrapyard gardens”, or romantic graffiti
as public statements 111

Academic life

Svetlana Yu. Korolyova

6th International conference “Demonology as a semiotic system”
(RSUH, May 19–21, 2020) 156

Содержание

«Возможные» и «невозможные» миры в фольклоре. *Черванёва В.А.* 10

Способы верификации сообщений: достоверность и ее маркеры

Черванёва В.А.

«Очевидное – невероятное»: лексические средства
изображения мистической ситуации в достоверной прозе 14

Лунатова А.П.

«Это не побасенка, а правда»:
к вопросу о достоверности легенды 28

Сафронов Е.В.

«Дримхакры»: достоверность осознанных сновидений 66

Vičinskas Ž.

Verification of mythological material on celebrations
as recorded by Matthaues Praetorius: The celebration
of Grain Harvest (*Samborios/Sqbarios*)
[Верификация зафиксированного Маттеусом Преторием
мифологического материала о праздниках:
праздник урожая зерновых (*Самбориос/Сабариос*)] 84

Антропологические наблюдения

Строганов М.В.

«Сад на помойке», или Любовное граффити
как публичное высказывание 111

Научная жизнь

Королёва С.Ю.

VI Международная конференция
«Демонология как семиотическая система»
(РГГУ, 19–21 мая 2020) 156

«Возможные» и «невозможные» миры в фольклоре

Достоверность является одним из ключевых понятий многих наук – философии, гносеологии, логики, теории вероятности, лингвистики и др. Семантика эпистемической оценки высказывания, т. е. оценки по критерию «истинное/ложное», «соответствующее/не соответствующее действительности», сопровождает восприятие практически любого высказывания, составляет основу его прагматической характеристики. Соответственно, категория достоверности имеет непосредственное отношение и к фольклористике. Проблема реализации в фольклорном тексте этой категории входит в фундаментальную проблему отношения фольклора к реальной действительности. Именно этот параметр лежит в основе базовой классификации фольклорной прозы на тексты с установкой на вымысел (сказочная проза) и тексты с установкой на достоверность (мифологические рассказы, предания, легенды и др.).

Установка на достоверность или же установка на вымысел задают модальную рамку текста и целый ряд сущностных параметров жанра: систему действующих лиц, позицию рассказчика по отношению к сообщаемому, характер хронотопа – степень условности и конкретности деталей, характер соотношения с реальной окружающей рассказчика действительностью. Все эти параметры получают маркировку в фольклорном тексте и сразу же опознаются – это те свойства, которые входят в систему жанровых ожидааний слушателя и составляют «жанровый портрет» текста.

В отличие от категории истинности, которая дихотомична (высказывание либо истинно, либо ложно), достоверность градуируема по степени полноты истинной информации (высказывание может быть достоверно – более вероятно – менее вероятно – проблематично – недостоверно). Достоверность – прагматическая категория, зависящая от воспринимающего субъекта. В оценке текста как достоверного важно не только и не столько соответствие содержания текста действительности, сколько мнение говорящего о наличии такого соответствия. Именно поэтому тексты устной культуры с установкой на достоверность всегда рассматривались в фольклористике как источник информации о верованиях носителей традиции. Маркеры же достоверности могут служить показателями степени вовлеченности информанта в традицию, а также уровня актуальности тех или иных традиционных представлений для конкретной локальной группы и ареала.

Достоверность тесно связана с категорией эвиденциальности – «засвидетельствованности», в сферу которой входит указание на источник сведений. Традиционно эвиденциальность подразделяется на прямую, предполагающую отсылку к непосредственному опыту говорящего (когда он сам был наблюдателем или участником описываемых событий), и непрямую, когда говорящий основывается на данных, которые ему сообщили.

Эти особенности позволяют описать круг исследовательских проблем, возникающих при изучении фольклорного текста в указанном ракурсе.

Основная проблема исследований устной традиции состоит в выяснении того, как рассказчик относится к сообщаемому и как он выражает в тексте эпистемическую оценку. Вполне очевидно, что наиболее важным способом верификации сообщений в фольклорном тексте является ссылка на источник информации.

Маркированным является сам тип источника. С одной стороны, следовало бы ожидать, что в текстах достоверной прозы должны использоваться прежде всего показатели прямой эвиденциальности – личные свидетельства участника описываемых событий как наиболее соответствующие прагматическим задачам текста. Однако исследования показывают не меньшую (а возможно, и бóльшую) актуальность способов непрямого засвидетельствования: ссылки на свидетельство очевидца, состоящего в личных отношениях с рассказчиком, авторитетного очевидца¹ (при этом могут возникать коммуникативные цепочки, состоящие из нескольких звеньев), ссылки на анонимное свидетельство, молву². Таким образом, показателем «истинности» сообщения может служить как близость рассказчика к событию текста, так и дистанцирование от него, утверждение себя лишь в роли передаточного звена в трансляции рассказа.

Возникает вопрос о соотношении этих способов верификации сообщений. Можно ли шкалировать формы ссылок на источник по степени достоверности? Или же они представляют собой ряд

¹ С.Ю. Неклюдов, анализируя устные нарративы о снежном человеке, приводит в качестве примеров таких авторитетных очевидцев учителя, начальника, военного (см.: *Неклюдов С.Ю. Дополненная реальность мифа, или «Фантом-3»: легенда о снежном человеке [рукопись]*).

² В архаических традициях также отмечен специфический способ засвидетельствования – персонифицированный посредник «слово-песня», некое «одушевленное повествование» (см., например: *Новик Е.С. Способы засвидетельствования и типы повествователя в архаическом фольклоре народов Сибири // Russian Literature. 2012. Vol. 71. Issues 3–4, 1 April – 15 May. P. 401–419. DOI:10.1016/j.ruslit.2012.06.010*).

вариантных форм, допустимых традицией, сосуществующих совместно – как разные прагматические стратегии выражения одной и той же семантики достоверности? Требуется исследовательского внимания и сама форма осуществления отсылки к источнику информации – пересказ с упоминанием источника, использование клишированных речевых моделей («у нас говорили», «говорят» и др.), цитация и даже инсценировка по ролям чужого рассказа.

Другой аспект проблемы, требующий обсуждения, – анализ рефлексии говорящего о достоверности/недостоверности сообщаемого им. Перед исследователем традиции всегда остается вопрос – понимание того, как рассказчик в мифологическом тексте оценивает достоверность или иллюзорность описываемых событий, как определяются в тексте границы между миром обыденным и сверхъестественным. Следует иметь в виду, что эксплицитные рассуждения информанта на эту тему далеко не всегда соответствуют реальному состоянию традиции и подлежат анализу. В связи с этим возникает проблема поиска и описания объективных маркеров достоверности, по которым можно с большей степенью вероятности судить о том, как говорящий оценивает описываемое мифологическое явление с точки зрения реальности/ирреальности. Очевидно, этот материал может дать анализ языковой ткани текста – таких маркеров, которые не могут сознательно контролироваться говорящим, специальной лексики поля достоверности. Кроме того, для выяснения эпистемической оценки в тексте может быть показательна лексика восприятия, ментальная лексика, лексика с семантикой неожиданности.

Вопрос о влиянии установки на достоверность на вербальную сторону текста может быть поставлен более широко. Для фольклорных текстов с установкой на достоверность первичной является информативная функция и гораздо в меньшей степени (если она вообще релевантна) – эстетическая, в отличие от жанров, где конструируется особый фольклорный мир, не совпадающий с миром коммуникативной ситуации. Это находит отражение и на вербальном уровне. Тексты с установкой на достоверность включены в повседневную спонтанную коммуникацию и формально практически не выделены из речевого потока, тогда как жанры с установкой на вымысел, художественную условность (сказки, песни, частушки и др.), для которых нерелевантна оценка содержания с точки зрения истинности, имеют достаточно жесткую и определенную формальную структуру.

Отдельная проблема для изучения – коммуникативная ситуация бытования фольклорного текста и ее элементы, обусловленные действием категории достоверности. Проблема имеет целый ряд аспектов. Прежде всего это влияние собирателя на форму

получаемого от информанта текста и в том числе выражение информантом оценок, маркированных элементов. Возникающие между собирателем и носителем фольклора отношения находят выражение в том числе в вербальной стороне текста.

Кроме того, характер информации в тексте, прагматика жанра могут определять характер оценок и степень интенсивности их выражения. Сопоставление легенд (рассказов религиозного содержания) и быличек (рассказов демонологического содержания) очень в этом смысле показательно – рассказчик в религиозном нарративе более активно и настойчиво выражает смысл достоверности, более активно использует это маркеры достоверности для реализации стратегии убеждения. Это обуславливает и структурные характеристики жанра (например, устойчивый для религиозного рассказа образ скептика, на которого тем не менее произвело впечатление событие текста, для мифологических рассказов в целом неактуален). Очевидно, эти особенности также обусловлены характеристиками коммуникативной ситуации – рассказывание былички обычно происходит между людьми, в равной степени погруженными в традицию, а религиозный дискурс – это всегда проповедь, пусть даже имплицитная.

Еще одна актуальная проблема – это влияние исследовательской оптики на восприятие текстов народной культуры в категориях достоверности/недостоверности. Столкновение картин мира и культурных парадигм носителя фольклора и исследователя может приводить к искажению результатов, к выводам, не адекватным исследуемой традиции. Это наблюдается при интерпретации исследователем культурных фактов, не имеющих соответствия в его собственной культурной парадигме, как «мифологических» и «не существующих в действительности».

Круг проблем, напрямую связанных с понятием достоверности фольклорного текста, как видим, достаточно широк. Обсудим некоторые из них.

В.А. Черванёва

Способы верификации сообщений: достоверность и ее маркеры

УДК 82-343

DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-14-27

«Очевидное – невероятное»: лексические средства изображения мистической ситуации в достоверной прозе

Виктория А. Черванёва

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия; Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ,
Москва, Россия, viktoriya-chervaneva@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматривается характер изображения в устных мифологических рассказах ситуации контакта человека с мифологическим персонажем или явлением с точки зрения оценки говорящим ситуации по степени достоверности. Основным методом исследования является семантический и контекстуальный анализ лексики со значением физического восприятия и вербальных средств, выражающих отношение говорящего к сообщению по шкале «достоверность/недостоверность». Кроме того, используется сопоставительный анализ с лексикой сказок как текстов иной модальности. Исследование показало, что в мифологических нарративах наблюдается особая маркированность сообщения о мистическом событии – как событию, факт которого может быть подвергнут сомнению и которое, следовательно, воспринимается как невероятное. Мифологическая проза, в отличие от сказки с ее установкой на вымысел, насыщена средствами выражения оценки степени достоверности, причем показатели частотности этих слов значительно превышают общеязыковые. В мифологических рассказах представлены значения обоих концов шкалы достоверности и все описанные в лингвистике типы выражения говорящим оценки своего состояния знания о мире – ситуации простой, категорической и проблематической достоверности.

Ключевые слова: мифологический рассказ, модальность, установка на достоверность, семантический анализ лексики

Для цитирования: Черванева В.А. «Очевидное – невероятное»: лексические средства изображения мистической ситуации в достоверной прозе // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 3. С. 14–27. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-14-27

“Obvious – incredible”. Methods of describing of a mystical situation in mythological narratives

Victoria A. Chervaneva

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
Moscow, Russia; viktoriya-chervaneva@yandex.ru*

Abstract. The article discusses the features of the image feature of the situation when a person contacts a mythological character or a phenomenon in oral mythological stories from the point of view of the speaker's assessing the situation by the reliability degree. The study was conducted by the method of semantic and contextual analysis of perceptual vocabulary and verbal units expressing an assessment of reliability of the message. A comparative analysis was also used for the vocabulary of the fairy tales as texts of another modality. The study showed that the message of a mystical event in mythological narratives is especially marked, because it is an event the very reality of which can be questioned and which, therefore, is perceived as incredible. In mythological prose, unlike a fairy tale, the means of expressing an assessment of the reliability degree are very frequent, and the frequency of those words is much higher than in the general language. In mythological narratives, the values of both ends of the reliability scale are presented with all types of expressions for the speaker assessing his state of knowledge of the world, described in linguistics (situations of simple, categorical and problematic reliability).

Keywords: mythological story, modality, reliability mindset, semantic analysis
For citation: Chervaneva, V.A. (2020), “ ‘Obvious – incredible’. Methods of describing of a mystical situation in mythological narratives”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 3, pp. 14–27, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-14-27

Содержательную основу устных мифологических рассказов составляет описание контакта человека с персонажами или явлениями, оцениваемыми рассказчиком как сверхъестественные, мистические, потусторонние. Это явления, которые получают объяснение и интерпретацию не через рациональное познание,

не через чувственно наблюдаемое и эмпирически проверяемое, а через верования, через опору на предварительные, исходные ментальные установки и допущения.

Отражение в мифологических рассказах актуальных верований не отменяет представления о необычности описываемых событий, и именно поэтому эти истории вызывают эмоции страха и удивления у говорящих и слушающих, что отмечено исследователями этого жанра [Померанцева 1968, с. 286; Померанцева 1985, с. 174; Толстой 1995, с. 279; Разумова 1993, с. 6; Левкиевская 2008].

Эти особенности содержания текстов в сочетании с присущей им установкой на достоверность обуславливают актуальность вопроса о вербальных средствах, создающих текстовую модальную рамку такого рода. Задачами нашего исследования было выявление круга лексических «маркеров достоверности» в мифологических текстах и анализ их употребления.

Материалом для изучения послужили мифологические тексты одной тематической группы – о ходячих покойниках – из архива лаборатории фольклористики РГГУ (АЛФ РГГУ¹), а также из опубликованных сборников народной прозы (Зин.², Пух.³, Чер.⁴). Кроме того, для сопоставительного исследования привлекался материал сказок той же тематики – о мертвецах (Аф.⁵, № 351–363, Азб.⁶, №266–276, Зелен.⁷ № 61, 97а; Худ.⁸ № 104, 122; Онч.⁹ № 39, 40, 45, 113, 120, 152, 169, 224, 247, 285)¹⁰.

¹ Примеры из АЛФ РГГУ приводятся с сохранением орфографических особенностей записи источника и с указанием информанта, места и года записи текста.

² Зин. – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 400 с.

³ Пух. – Былички и бывальщины Воронежского края: сб. текстов / Сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж: Научная книга, 2009. 386 с.

⁴ Чер. – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. коммент. О.А. Черепанова. СПб.: СПбГУ, 1996. 212 с.

⁵ Аф. – *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки: В 3 т. 6-е изд. М., 1957.

⁶ Азб. – Народная проза / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М.: Русская книга, 1992. 608 с. (Б-ка русского фольклора; Т. 12)

⁷ Зелен. – *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Пермской губернии. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1914. ЛП, 656 с.

⁸ Худ. – *Худяков И.А.* Великорусские сказки. Великорусские загадки. СПб.: Тропа Троянова, 2001. 479 с.

⁹ Онч. – *Ончуков Н.Е.* Северные сказки: В 2 т. СПб: Тропа Троянова, 1998.

¹⁰ В доступных нам архивах не удалось обнаружить современных записей сказочных текстов подобной тематики, чем объясняется

Основным методом исследования послужил семантический и контекстуальный анализ лексики со значением физического восприятия. Выбор такой исследовательской стратегии продиктован идеей о том, что в текстах, содержание которых составляет повествование о визионерском опыте или другом контакте с мифологическим явлением, контексты с семантикой физического восприятия должны нести значительную смысловую нагрузку и отражать представление говорящего о реальности / ирреальности описываемого события.

Путем сплошной выборки было выявлено около 600 контекстов употребления перцептивной лексики в мифологических текстах (262 примера в текстах из АЛФ и более 300 примеров в текстах из сборников мифологической прозы) и 106 словоупотреблений в сказках. Отметим, что прежде всего это лексика визуального и слухового восприятия (примеры вербализации тактильного восприятия единичны), причем лексика зрительного восприятия значительно преобладает в количественном отношении (в 4 раза – в мифологических рассказах, в сказках – в 10 раз).

Систему смыслов, выражаемых перцептивной лексикой, можно структурировать вслед за Ю.Д. Апресяном [Апресян 1995, с. 357] как тернарную оппозицию:

1) 'воспринимать' ('видеть' / 'слышать') – *видеть, увидеть, заметить, замечать, приметить, слышать, услышать, услыхать, подслушать* и др.;

2) 'использовать способность восприятия' ('смотреть' / 'слушать') – *смотреть, посмотреть, подсмотреть, глядеть, поглядеть, взглянуть, заглядывать, оглянуться, уставиться, наблюдать, послушать, прислушаться* и др.;

3) 'восприниматься' ('быть видным' / 'быть слышным') – *являться, появляться, заявляться, показаться, оказаться, казаться, видеться, привидеться, чудиться, причудиться, мерещиться, примерещиться, слышаться, послышаться, слыхать* и др.

В результате анализа лексики восприятия выяснилось, что в семантической структуре этой лексической группы в мифологических текстах содержится дихотомия «достоверность/недостоверность» – среди глаголов, называющих процесс восприятия, используются не только собственно перцептивные глаголы (*видеть, смотреть, глядеть, замечать* и др.), но и ментальные (*казаться, мерещиться, чудиться, сниться* и др.). Последние

хронологическое несовпадение рассматриваемых корпусов мифологической и сказочной прозы. Тем не менее полагаем, что подобное исследование текстов допустимо, поскольку речь идет не о прямом историческом взаимодействии, а о разных, но сопоставимых структурах.

выполняют функцию не только номинации процесса восприятия, но и интерпретации его результатов – в их употреблении проявляется взгляд нарратора на событие и его оценка события с точки зрения реальности/иллюзорности. Ср.:

У нас вот у Валентина [муж ЗВ] у сестры муш умер, дак вот фсё, гьрят, ходил, фсё ходил. <...> Да, муш ходил: то ей **кажеца**, што он на крыльце среди ночи, то ищё... (инф. ЗНМ, Лимь-Низ, 2006).

Был хозяин и не стало. После того как похоронила, дак меня тожо научили. Тосковала ведь об ём. Так меня научили, что на кладбище... дак говори: «Был Володя, и нету». В туалет пойдёшь и везде: «Был Володя и нету. Был хозяин и нету». Ну я стала говорить, а первое время как долго, до сорокового дня всё, говорила, всё **виделся** он да **казался** (инф. РМП, Казаково, 1998).

У меня свой муж-от, я первово захоронила, ак он фсё время ко мне ходил. <...> Ну сосетку приведу, а чцё сосетка: придёт со мной и уходит. Ей-то не **кажеца** – мне (инф. АВА, Смольянец-Дымковская, 2010).

Последний пример интересен тем, что в нем обозначение *кажется* относится к восприятию явления самим говорящим и используется при описании собственного опыта.

Заметим, что для лексики восприятия в сказках подобная структура нерелевантна – при описании процесса восприятия здесь используются лексемы с прямым перцептивным значением (*видеть, увидеть, видать, увидать, выдывать, смотреть, посмотреть, подсмотреть, рассмотреть, глядеть, глянуть, оглянуться, заметить, приметить, приметить, слышать, услышать, выслушать, услыхать, почуять*).

Помимо ментальной лексики с собой недоверности, в мифологических текстах выявляется целый ряд лексических и грамматических средств выражения данной семантики в описаниях ситуации контакта человека с мифологическим персонажем. Прежде всего это конструкции со сравнительными союзами *будто, как будто, как, вроде, вроде как, всё равно что* и др. под. Указанные союзы специализированы в языке для выражения смысла «недоверность» (Ср.: «союз *будто* (или любой из его многочисленных синонимов; см. § 2777) характеризует содержание сообщения как такое, которое говорящий не признает своим и (или) в достоверности которого сомневается»¹¹). С помощью таких союзов присо-

¹¹ Русская грамматика / АН СССР. Ин-т русского языка; Гл. ред. Н.Ю. Шведова. М.: Наука, 1980. Т. 2: Синтаксис. § 2775.

единяются изъяснительные придаточные предложения, сравнительные обороты и отдельные члены предложения (в этом случае союзы переходят в частицы). Ср.:

А вот я вот тут мы только перво-от ночь, когда купили этот дом, сюда пиришли, а у нас тут кровать была. <...> И вот <...> **буто** изба открываица, а я ищё ни заснула. Изба открываица, и заходит Марфа Петровна – хозяйка этого дома [покойная]. И приносит вот тако блюдо – накладино муки. И вот тут лафки у нас были, и она села на лафку, а бапка говорит, ты ни испугайся, а спреси, говорит: «Шо вот это-то вот к худо... с худому ли с хорошиму» (инф. БВС, Кена – Самково, 2008).

[Не бывало такого, что после смерти кажется умерший?] Это мне дак вот, раза два наверное... Он **как будто** живой вот приходил... Ну это я **видела во сне**, но вот **как будь наяву** вот **видела** я, раза два после его, после... (инф. ШВА, Пакшеньга, 2011).

Он [умерший муж] мне так часто **снился**. Квартира у меня была такая большая. Сплю: **слышу вроде** как евоные шаги, ево голос **слышу** всё, очень часто **снился** (инф. РМВ, Кречетово, 1996).

По-мойму, вот, ну говорили, што с тово света приходила старушка. Она уже ф таком пожилем возрастѣ умирла. И потом она приходила **как буто** бы к своим роцвиникам в дом... Ну и она, значит, **как бы** их придупридила, што «Вы не бойтись тово света», што там очинь хорошо, што дажи жись на этом свете как бы... ни такая уш хорошая, как на том, мол. Што все бояца, што умереть, значит, где там он будит. А она **как бы** их... ну, так, успоакоила (инф. МВЛ, Мехреньга – Холопя, 2005).

Неуверенность говорящего в содержании сообщения передают также вводные слова с соответствующей семантикой (*может, наверное*):

Ей-та **наверна кажеца**, што **наеву**, а это **наверно** во сне, я думаю, но ей та **кажеца**, што **наеву**, што муш приходит и иё ласкает, каждый день стал так ходить, паласкает там, побудет и уходит, ну и ей стало лекчи жить каг бы она, што мужа видит (инф. РНГ, Воезеро – Волковская, 2005).

Ну у меня такая мысль была, што, мол, мыши, это мне, **может**, там **показалось** чиво. Утром фстала – никаких мышей, ничё. У меня такая вот мысль, што го[во]рю: «Ой, мама пришла. Паведала дом» (инф. ПЛВ, Пакшеньга, 2011).

Таким образом, языковой способ выражения неуверенности, сомнения специализирован в мифологическом тексте для описания мистической ситуации контакта с мифологическим персонажем.

Как ни парадоксально, достоверная проза насыщена средствами выражения семантики недостоверности – в отличие от сказки с ее установкой на вымысел. Но именно различие в модальности текстов этих жанров и обуславливает, как представляется, эту особенность. В сказке, с ее особым, фантастическим, миром, нет необходимости что-то настойчиво утверждать или же выражать неуверенность.

Вот как это проявляется в лексике текстов – приведем количественные данные по двум наиболее употребительным в мифологическом тексте модальным лексемам *будто* и *вроде* (объем исследуемых корпусов мифологических текстов и сказок при этом соотносителен – примерно по 17 тыс. слов).

Таблица 1

Сравнительная характеристика
употребления слов *будто* и *вроде*
в мифологических рассказах и сказках

Лексемы	Количество словоупотреблений в корпусе мифологических текстов (АЛФ РГГУ)	Количество словоупотреблений в корпусе сказок
Будто	29	8 (1)
Вроде	8	1 (0)

В мифологических текстах все употребления лексем *будто* и *вроде* отмечены только в сочетании с перцептивной лексикой. В сказках такой закреплённости не наблюдается, поэтому в скобках приводится количество словоупотреблений в контекстах восприятия, – как видим, число этих слов в интересующих нас контекстах в сказках стремится к нулю.

На фоне сказочных текстов кажется, что частотность лексем *будто* и *вроде* в мифологических рассказах чрезвычайно высока. Чтобы получить более объективное представление об употреблении этих единиц, проведем сопоставление их частотности в корпусе мифологических текстов с общеязыковыми данными (см. табл. 2).

Как видим, частотность лексических единиц, маркирующих сомнение говорящего, в мифологических текстах значительно превышает общеязыковую – эти показатели почти в 10 раз выше для лексемы *будто* и более чем в 2 раза – для лексемы *вроде*.

Таблица 2

Анализ частотности употребления слов *будто*
и *вроде* в мифологических текстах

Лексемы	Частотность в мифологических текстах (АЛФ РГГУ)	Частотность по данным Частотного словаря русского языка ¹²
Будто	1700 ipm ¹³	173,8 ipm
Вроде	470,58 ipm	202,9 ipm

В то же время в мифологических рассказах в контекстах физического восприятия используются и сугубые лексические маркеры достоверности (*явно, наяву, въяву, въяво, четко, точно, в самом деле, живу*). В их употреблении прослеживаются некоторые особенности.

Прежде всего обращает на себя внимание то, что эти лексемы часто сочетаются с показателями недостоверности *как, как будто* и т. п. (*как наяву, как на самом деле*). Ср.:

Мать-та пришла к ей <...> ноч'ёвать-то <...> она **чуёт**, што с йим она розговаривайёт <...> ну он **как на самом деле** к ей приходит <...> гьрит <...> **Как наяву** разговариват [вдова с мужем], а она не сказывала никому (инф. ЗАА, Хозьмино 2010).

А он приходит, гьт: «Дай мне нижний штаны». **Как наяву. Вижу**, как зашол и фсё. Во съне. <...> Адала вот людям спортивный косятюм, полнасью одала. И больши он ни разу ни просил у миня штаноф. <...> Сам покойник ни ходит просить, а во съне. Во съне можот быть, а ить больши фсё эта дума своя. То и сон присьници такой. (инф. ПМА, Моша – Гавриловская 2004)

И он, говорит, стал ко мне ходить. Не то что вот **снитца**, а вот ходить, **как будто** вот *наяву* даже. По ноцам. Я, говорит, ложусь спать, и вот уже боюсь. **Посмотрю**, опять придёт (инф. БЛВ, Рягово-Лазаревская, 1998).

¹² Ляшевская О.Н., Шаров С.А. Частотный словарь современного русского языка (на материалах Национального корпуса русского языка). М.: Азбуковник, 2009.

¹³ Общепринятая в мировой практике единица измерения частотности, которая представляет собой число употреблений на миллион слов корпуса (ipm – instances per million words).

[Не бывало такого, что после смерти кажется умерший?] Это мне дак вот, раза два наверное... Он **как будто** живой вот приходил... Ну это я **видела во сне**, но вот **как будь наяву** вот **видела** я, раза два после его, после... (инф. ШВА, Пакшеньга, 2011).

Такие конструкции (по сути, оксюморонные) выступают не столько средствами выражения уверенности или неуверенности говорящего в содержании сообщения, сколько маркерами необычности описываемой ситуации.

Выражению сомнения служит употребление лексем *явно, въяву, точно* в вопросительных предложениях:

А вот **точно** ли она приходила или нет... (инф. МВЛ, Мехреньга – Холопья, 2005).

Однако есть примеры употребления маркеров достоверности (*явно, наяву, въяву, четко, точно, живую, на самом деле*) в мифологических текстах в утвердительных предложениях, где они выполняют свое прямое назначение – выражать уверенность говорящего в сообщении. Анализ контекстов свидетельствует о том, что они используются для передачи самого факта восприятия мифологического явления, «утверждения» его истинности (без интерпретации и рассуждений рассказчика о природе этого явления). Ср.:

А потом вот **чётко, чётко** услышала, **каг бутто** вот как мама у миня вот раньше, значит, был стол, посредине стоял, стул тут стоял, она сидела, фсегда телевизор смотрела. На нём фсё. Телевизор так в углу стоял. И вот **каг бутто** стул, вот **чётко слышно** было, што стул отодвинули к столу... от стала, и придвинули опять (инф. ПЛВ, Пакшеньга, 2011).

Вот – как спать ложицы, а Иван [покойный муж] **смотрит** в окно! Вот, **наяву** (инф. САЯ, Благовещенск-Хайбутовская, 2009).

У меня вот отец умёр, а брат пришёу з гулянки. Вот это он **видеу**. <...> Раньше вить кроватей-то не было, доски постелют да постелю постелют к окну. А у нас окна-ти были наравне с этим... Петя-то только лёг. <...> В окно-то отец'-от. Петя-то как **посмотрю**: «Мама! – гърит, – татка, – гърит, – пришоу. Просиц'ё, чтобы я двери... ворота открыву». Он **видел въяво** [наяву], шо-от татка пришёу. <...> Мама сошла с леци да давай молитву читать. Молитву прочитала, больше он и не приходиу (инф. ААО, Хозьмино, 2010).

А у меня сын умёр <...> году <...> девеносто восьмой <...> Эшо сорок дней не было [из реплики другого сына, по-видимому, следует, что

сын умер в тот день, когда родился другой сын] <...> Ведро помойно вынёсла, утром рано <в>стала, ф пять часоф. Как **оглянулася**, стоит столбик белой вот там. <...> Столбик такой вот стоит белой, а я <...> машуся на ево [машет ведром]. Нет, стоит столбик. <...> Я к самому-то подошла, столбик-от вот эк лёк. <...> Оказалось, как звь... лиса или волк, вот такой серой, хвезд длиной, лиш тихонечно передо мной... под доски ушло туда. <...> Вот **въяву**. И чёво это? Сразу пень такой белой, ну, стубичёг белой. Белой-белой. <...> Эшо сорока дней не было (инф. ААО, Хозьмино, 2010).

Опять же, в сказочных текстах, для которых характерна иная модальность, чем в текстах мифологических, эти лексические маркеры достоверности почти не употребляются. Приведем количественные данные по наиболее употребительным единицам.

Таблица 3

Сравнительная характеристика употребления лексических маркеров достоверности в мифологических рассказах и сказках

Лексемы	Количество словоупотреблений в корпусе мифологических текстов (АЛФ РГГУ)	Количество словоупотреблений в корпусе сказок
Явно	2	0
Наяву	8	0
Въяву	2	0
Четко	3	0
Точно	3	4 (2) ¹⁴

Таблица 4

Анализ частотности употребления лексических маркеров достоверности в мифологических текстах

Лексемы	Частотность в мифологических текстах (АЛФ РГГУ)	Частотность по данным Частотного словаря русского языка ¹⁵
Явно	117,6 ipm	98,5 ipm
Наяву	470,58 ipm	5,5 ipm
Въяву (въявь)	117,6 ipm	--

¹⁴ В скобках приводится количество словоупотреблений, отмеченных в контекстах восприятия.

¹⁵ *Ляшевская О.Н., Шаров С.А.* Указ. соч.

Попробуем интерпретировать эти данные с использованием инструментария функциональной грамматики. Так, в исследованиях функционально-семантического поля «достоверность» в русском языке [ТФГ 1990, с. 157–170] описаны три типа категориальных ситуаций, различающихся по шкале уверенности говорящего в состоянии своего знания о мире:

1) ситуация простой (имплицитной) достоверности, которая выражается с помощью повествовательных предложений в индикативе без эксплицитных маркеров достоверности;

2) ситуация категорической (подчеркнутой) достоверности, которая возникает, когда требуется разрешить имеющиеся сомнения, и передается с помощью модальных модификаторов достоверности (*да, на самом деле, точно, впрямь, правда, верно* и др.);

3) ситуация проблематической достоверности, возникающая в условиях неполного знания, когда говорящий считает, что его знания о действительности недостаточны для утверждения истинности пропозиции. Ситуация выражается модальными лексемами (*кажется, вроде, как будто, что ли* и др.) [ТФГ 1990, с. 167–169].

В сказке, с ее установкой на вымысел, конструируется особый художественный мир, допускающий наличие фантастического, так что для описания такого рода событий вполне достаточно средств создания ситуации простой достоверности (т. е. ситуации первого типа). Имеющаяся же в мифологической прозе установка на достоверность, а также особенности хронотопа, соотносящегося или совпадающего с хронотопом рассказчика [Черванёва 2020, с. 103, 109–110], предполагают необходимость в особой маркированности сообщения о мистическом событии – как события, факт которого может быть подвергнут сомнению и которое, следовательно, воспринимается как невероятное. Как следствие, в мифологических рассказах представлены все перечисленные выше типы ситуаций, которые можно охарактеризовать как способы изображения мистического события.

Обратим внимание, что ситуации второго и третьего типа имеют сходные условия возникновения (ситуация сомнения, неуверенности) и выражают сходные смыслы, хотя и с помощью противоположных по семантике средств. Сам факт выражения данного значения лексическими средствами свидетельствует о том, что говорящий оценивает содержание высказывания как недостоверное или недостаточно достоверное. В.А. Белошапкина указывала, что только достоверность выражается в языке имплицитно – отсутствием показателей недостоверности, недостоверность же всегда получает эксплицитное выражение –

особыми лексическими показателями (модальными словами и частицами)¹⁶.

Отметим еще один важный момент. В мифологических рассказах наблюдается тенденция к закреплённости средств репрезентации перечисленных ситуаций достоверности за содержательными элементами мифологического текста. Так, средства моделирования ситуации проблематической достоверности употребляются достаточно широко и свободно – и в контекстах, где описывается мифологическое явление, и в тех случаях, где осуществляется его интерпретация как мистического. Для передачи же и описания самого факта восприятия используются средства категорической достоверности (*явно, наяву, въяву, четко, точно, живую, на самом деле*). Таким образом, уверенность в факте в сочетании с неуверенностью в характере события составляет специфику представления мистического содержания в мифологической прозе.

Литература

- Апресян 1995 – *Апресян Ю.Д.* Избранные труды. Т. 2: Интегральное описание языка и системная лексикография. М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. 767 с.
- Левкиевская 2008 – *Левкиевская Е.Е.* Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М.: РГГУ, 2008. С. 341–363.
- Померанцева 1968 – *Померанцева Э.В.* Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов (Прага, 1968): Доклады советской делегации. М.: Наука, 1968. С. 274–292.
- Померанцева 1985 – *Померанцева Э.В.* Русская устная проза. М.: Просвещение, 1985. 271 с.
- Разумова 1993 – *Разумова И.А.* Сказка и быличка. Петрозаводск: КНЦ РАН, 1993. 108 с.
- ТФГ 1990 – Теория функциональной грамматики: Темпоральность. Модальность / Отв. ред. А.В. Бондарко. Л.: Наука, 1990. 262 с.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Былички // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М.: Институт славяноведения РАН, 1995. Т. 1 (А–Г). С. 278–280.

¹⁶ Современный русский язык / Белошапкина В.А., Земская Е.А., Милославский И.Г., Панов М.В.; под ред. В.А. Белошапкиной. М.: Высшая школа, 1981. С. 479.

Черванёва 2020 – Черванёва В.А. Между быличкой и сказкой: лингвистические маркеры жанра // Вестник славянских культур. 2020. Т. 56. С. 101–114.

References

- Apresyan, Yu.D. (1995), *Izbrannye trudy. T. 2: Integral'noe opisaniye yazyka i sistemnaya leksikografiya* [Selected Works. Vol. 2. Integral description of the language and systemic lexicography], Shkola “Yazyki russkoi kul'tury”, Moscow, Russia.
- Bondarko, A.V. (ed.) (1990), *Teoriya funktsional'noi grammatiki. Temporal'nost'. Modal'nost'* [Functional grammar theory. Temporality. Modality], Nauka, Leningrad, Russia.
- Chervaneva, V.A. (2020), “Between the bylichka (belief legend) and folktales. Linguistic markers of genre”, *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 56, pp. 101–114.
- Levkievskaya, E.E. (2008), “Bylichka as a speech genre”, in Arkhipova, A.S., Gister, M.A. and Koz'min, A.V. (eds.), *Kirpichiki: fol'kloristika i kul'turnaya antropologiya segodnya: Sbornik statei v chest' 65-letiya S.Yu. Neklyudova i 40-letiya ego nauchnoi deyatel'nosti* [Bricks. Folkloristics and cultural anthropology today: Digest of articles in honor of the 65th anniversary of S.Yu. Neklyudov and the 40th anniversary of his scientific activity], Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, pp. 341–363.
- Pomerantseva, E.V. (1968), “Genre features of Russian belief legends”, in *Istoriya, kul'tura, fol'klor i etnografiya slavyanskikh narodov. 6 Mezhdunarodnyi s'ezd slavistov (Praga, 1968): Doklady sovetskoi delegatsii* [History, culture, folklore and ethnography of Slavic peoples, 6th International Congress of Slavists (Prague, 1968). Reports of the Soviet delegation], Nauka, Moscow, Russia, pp. 274–292.
- Pomerantseva, E.V. (1985), *Russkaya ustnaya proza* [Russian oral prose], Prosveshchenie, Moscow, Russia.
- Razumova, I.A. (1993), *Skazka i bylichka* [Fairy tale and belief legend], Karelian Scientific Center RAS, Petrozavodsk, Russia.
- Tolstoy, N.I. (1995), “Belief Legends”, in Tolstoy, N.I. (ed.), *Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic antiquities: Ethnolinguistic dictionary], vol. 1, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, pp. 278–280.

Информация об авторе

Виктория А. Черванёва, кандидат филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6;

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; *viktoriya-cherwaneva@yandex.ru*

Information about the author

Victoria A. Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993;

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; *viktoriya-cherwaneva@yandex.ru*

«Это не побасенка, а правда»: к вопросу о достоверности легенды

Антонина П. Липатова

*Ульяновский государственный педагогический университет,
Ульяновск, Россия, antonina.antonina282@yandex.ru*

Аннотация. В статье осуществлена попытка определить «неудобный» жанр легенды. Полагаем, что восприятие действительности возможно только посредством определенного жанра. Легенда обладает только ей присущими способами и средствами видения и понимания действительности. Легенда – это всегда истинный рассказ о невероятном событии. Формула «легендарного жанра» – «невероятно, но факт»; достоверность легенды можно описать формулой «–вероятность, +истинность». В этом кроется огромный потенциал легенды: легенда не просто информирует о событии, она призвана конструировать реальность, повышать или понижать статус объекта (предмета, локуса, человека). Фантастическое событие вергает человека в состояние психического дискомфорта, преодолеть который человек не стремится. Легенда остается легендой до тех пор, пока человек испытывает когнитивный диссонанс. Когнитивный диссонанс порождает сомнение, «колебание» (Цв. Тодоров) рассказчика, которое, в свою очередь, является важнейшей характеристикой природы легендарных текстов. Приметы колебания, сомнения рассказчика всегда проникают в текст легенды: он снабжен не только маркерами истинности, но и маркерами невероятности. Колебание рассказчика передается слушателю. В этом залог сохранности легенды во времени.

Ключевые слова: устная несказочная проза, категория достоверности, категория реальности, легенда, предание, быличка, когнитивный диссонанс

Для цитирования: Липатова А.П. «Это не побасенка, а правда»: к вопросу о достоверности легенды // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 3. С. 28–65. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-28-65

“It is not an improbable fiction, but true”.
On the question of the reliability of the legend

Antonina P. Lipatova

*Ulyanovsk State Pedagogical University, Ulyanovsk, Russia, antonina.
antonina282@yandex.ru*

Abstract. This article attempts to define an “inconvenient” genre of legend. The author believes that the perception of reality is possible only through a certain genre. A legend has its own inherent ways and means of seeing and understanding reality, and is always a true story about an improbable event. The formula of the “legendary genre” is “incredible, but a fact”; the reliability of a legend can be described by the formula “– probability, + truth”. That is the source for the great potential of the legend: it does not only inform about the event, but furthermore, it is designed to construct the reality, raise or lower the status of an object (thing, locus, person). A fantastic event plunges a person into a state of mental discomfort, which one does not want to overcome. A legend remains a legend as long as the person experiences such cognitive dissonance. Cognitive dissonance generates the narrator’s “hesitation” (Tz. Todorov), which, in turn, is an essential characteristic of the nature of legendary texts. Signs of hesitation and doubts of the narrator always penetrate the text of the legend: it is equipped not only with the truth markers, but also with those of the improbability. Narrator’s hesitation is conveyed to the listener. That is the key to preserving the legend in time.

Keywords: oral non-fairy tale prose, category of reliability, category of reality, legend, tradition, belief legend, cognitive dissonance

For citation: Lipatova, A.P. (2020), “‘It is not an improbable fiction, but true’. On the question of the reliability of the legend”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 3, pp. 28–65, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-28-65

Проблема достоверности рассказа нередко становится предметом рефлексии носителей традиционной культуры. «Подбор» адекватного обозначения иногда происходит в процессе разговора с интервьюером: «Было такое предание. Это не предание. Вообще это действительность» (инф. ЛПЕ)¹; «[А вы слышали легенду,

¹ В основе анализа лежат тексты, собранные автором лично или в рамках фольклорно-этнографических экспедиций Ульяновского государственного педагогического университета им. И.Н. Ульянова в Ульяновской области с 1975 по 2020 гг. Материалы хранятся в архиве НОЦ «Традиционная культура и фольклор Ульяновского Поволжья» им. Д.Н. Садовникова на базе ФГБОУ ВО «УлГПУ им. И.Н. Ульянова»

связанную с этим родничком?] Это не легенда, это всё правда, на самом деле было. Вот и мне еще мама рассказывала» (инф. МАЗ), «Я вот тебе что расскажу. Побасёнку одну. Нет не побасёнку. Это было на самом деле» (инф. ЖАП). Подбор правильного, с точки зрения информанта, значения достоверности рассказа порождает множественные оговорки. Тексты, похожие в жанровом отношении, могут называться и «легендой», «сказкой», «побасенкой», «слухом», и «историей», «правдой», «действительностью», и т. п. Предположим, что данные оговорки появляются в речи информантов неслучайно, поскольку указывают на особую природу нарратива. Для подтверждения этого необходимо проанализировать отношение текстов фольклорной несказочной прозы к действительности.

В отечественных исследованиях категория достоверности текстов несказочной прозы нередко становилось предметом научных дискуссий [Феоктистова 1998, с. 29–30; Веселова 2006, с. 50–58; Черванёва 2017, с. 112–117; Штырков 2012, с. 17–21]². Несмотря на это, отношение текста к действительности, как правило, рассматривалось в качестве «жанрово сопутствующего», но не «жанрово определяющего» компонента (Б.Н. Путилов)³. Рассмотрим, как менялось понимание устной несказочной прозы в науке на примере легенды.

(ФА УлГПУ) и в личном архиве автора (ЛАА). Этнографический материал ранее был введен в научный оборот, поскольку лег в основу ряда публикаций автора (см., например [Липатова 2008; Липатова 2011; Липатова 2013]). Полевую работу предвосхищала работа в Государственном архиве Ульяновской области, поскольку для автора принципиально исследование традиции в синхронии и диахронии. Помимо этого, автор ставил перед собой задачу исследования традиции в непосредственной близости к сакральной точке и в местах, удаленных от нее (подробнее о методах сбора материала см. [Липатова 2018, с. 164–166]).

² Автор не ставил перед собой задачи описать подходы всех исследователей, так или иначе коснувшихся проблемы отношения фольклорного текста к действительности.

³ Легенду традиционно определяют как рассказ «о религиозном» (об Иисусе Христе, о святых и т. п.), предание – об историческом, быличку – о персонажах низшей мифологии. Все эти рассказы объединяет одно – во все из них носители традиционного сознания верят.

Легенда: между тематикой и достоверностью

До 60-х гг. тексты несказочной фольклорной прозы в отечественной фольклористике систематически не изучались; повествования, похожие в жанровом отношении, по мнению С.А. Штыркова, обозначались при помощи терминов legends (англ.) и Sagen (нем.) [Штырков 2012, с. 17–19]. В западной же науке представление о текстах несказочной прозы к этому времени уже сформировалось. Основу этого представления заложили работы К. фон Сидова (1948) и Р.Т. Христиансена (1958) (см. [Веселова 2006]⁴).

Возникший в начале 60-х гг. XX в. вопрос о проведении внутрижанровых границ в области несказочной фольклорной прозы сопровождался жаркими спорами, направленными на то, что считать основанием для классификации текстов [Штырков 2012, с. 17–18]⁵.

⁴ К.В. Чистов переводит предложенные К. фон Сидовым термины Chroniknotizen (Sagenbericht), Memorat и Fabulat следующим образом: «“Chroniknotizen (Sagenbericht)” примерно соответствует словосочетанию “слухи и толки”, которое с некоторых пор стало употребляться в отечественной фольклористике; “Memorat” – сказ-воспоминание, рассказываемый от первого лица; Fabulat – сюжетный рассказ, вошедший в устную традицию» [Чистов 1967, с. 11].

⁵ С.А. Штырков условно разделил всех авторов, принявших участие в дискуссии о принципах классификации устных рассказов, на четыре направления. Исследователи, разделяющие первый – «эмный» – подход, полагают, что классы фольклорных текстов существуют постольку, поскольку осознаются носителями традиции как таковые и, следовательно, должны подвергаться «этнической» классификации. Согласно второму – «реалистическому» – подходу, жанры существуют объективно и не обусловлены тем, определяют (различают) ли их ученые и носители традиции. Задача исследователя – «открыть» их и адекватно описать. Третий подход С.А. Штырков назвал «классификаторским». Согласно ему, жанры существуют объективно, но, «в отличие от «реалистов», «сторонники излагаемой классификаторской концепции строят свою систематику не на имманентных самим текстам признаках, они соотносят жанры с внефольклорными реалиями» [Штырков 2012, с. 19]. Внефольклорные реалии (например, относящиеся к сфере психологии, сознания, верований) существуют объективно – они первичны по отношению к жанрам. Представители четвертого – «инструментального» – подхода полагают, что любая классификация относительна, следовательно, создать раз и навсегда установленную классификацию не представляется возможным (подробнее см. [Штырков 2012, с. 17–19]).

Стоит заметить, что наметившаяся тенденция неразличения жанров несказочной прозы до сих пор присутствует в науке. Фольклористы часто используются «гибридные» термины, обусловленные трудностью различения сказки и легенды («легендарная сказка»⁶), предания и легенды («историческая легенда» [Гусев 1993, с. 45], «легенда-“предание”» [Шеваренкова 2004, с. 57–80], «предание-легенда» [Колесническая 1972, с. 20–21], «легендарное предание» [Соколова 1968, с. 248–274; 1970, с. 248–274 и др.]), былички и легенды («легенда-“быличка”» [Шеваренкова 2004, с. 41–57]).

Рассмотрим, как менялось отношение к несказочным рассказам на примере легенды.

Понятие легенды, введенное в научный оборот в 1860 г. А.Н. Афанасьевым, изначально имело, с одной стороны, конфессиональный контекст и, с другой стороны, воспринималось в тесной взаимосвязи со сказкой. А.Н. Афанасьев полагал, что легенда – это та же сказка, но под воздействием христианских представлений обогащенная новым содержанием⁷. Эту линию продолжил А.Н. Пыпин, опубликовавший в «Современнике» статью, в которой теоретически осмыслил тексты «Народных русских легенд». А.Н. Пыпин, как и А.Н. Афанасьев, полагал, что легенду отличает от сказки лишь «христианские верования и религиозная мораль»⁸, а в остальном легенда – такой же плод народного воображения, что и сказка. «Духовной сказкой» называл легенду и А. Кирпичников⁹. Принципиальной иной подход к легенде продемонстрировал А.Н. Веселовский, причисливший к легенде самые разнообразные «поверья»¹⁰, а не только рассказы об Иисусе Христе, Богородице и христианских святых. Исследователь обращается и к так называемым местным легендам, сюжеты которых, по мнению А.Н. Веселовского, «есть сюжеты анекдотические, подсказанные каким-нибудь случайным происшествием, вызвавшим интерес фабулой или главным действующим лицом» [Веселовский 1940, с. 500–501].

⁶ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский и др. Л.: Наука, 1979. С. 185–217.

⁷ Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. Новосибирск: Наука, 1990. С. 12.

⁸ *Пыпин А.* Русские народные легенды: (по поводу издания г. Афанасьева, в Москве, 1860 г.) // Современник. 1860. № 3 (март). С. 74.

⁹ *Кирпичников А.* Легенда // Энциклопедический словарь: В 82 т. Т. 17. СПб.: Типо-литография И.А. Ефрона, 1896. С. 452.

¹⁰ *Веселовский А.Н.* Опыты по истории развития христианской легенды // Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1875 (апрель, май); 1876 (февраль – апрель, июнь); 1877 (февраль, май) и др.

А.Н. Веселовский призывает исследователей обратить внимание на особый тип сюжета легенды («анекдотический» характер) и на отношение к событию («случайное», неожиданное происшествие), о котором повествуется. К сожалению, должного развития в дальнейшем тезисы, выдвинутые А.Н. Веселовским, не получили.

В советское время легенда продолжает восприниматься в тематическо-конфессиональном ключе и в тесном соседстве со сказкой. Ни в учебном пособии по устному народному творчеству Ю.М. Соколова (1941 г.), ни в учебнике В.И. Чичерова (1959) нет специального раздела, посвященного несказочной прозе; легенды и предания рассматриваются в рамках сказки. Ю.М. Соколов, например, выделяет четыре сказочных жанра: сказки о животных, чудесные, бытовые, сказки-анекдоты, а сказки-легенды¹¹ относит к чудесным сказкам [Соколов 1941, с. 519]. Подобным образом поступает и В.И. Чичеров, определяющий легенды как «сказочные повествования с религиозными сюжетами» [Чичеров 1959, с. 295]¹².

Первым, кто заявил о принципиальной несводимости легенды к сказке, был В.Я. Пропп. По мнению исследователя, различие данных образований нужно искать «не в самих текстах, а в отношении к ним»: легенда, в отличие от сказки, «в народном сознании обладает некоторой идейной правдой, и сознание этой правды может принять форму веры в действительность изображаемых событий» [Пропп 1998, с. 283]. Несмотря на это, от общей линии В.Я. Пропп не отступает. Легенда, по мнению ученого, – это текст, связанный, во-первых, с христианством [Пропп 1998, с. 271]¹³, а, во-вторых, со

¹¹ «Легенды-сказки можно разбить на три следующие группы: а) сказки-былички, бывальщины, с отображением народных верований в леших, домовых, мертвецов и пр.; б) сказки-предания, исторические сказки, и в) сказки-легенды нравоучительного характера, сказки “божественные”, насыщенные идеями и образами христианской мифологии» [Соколов 1941, с. 342].

¹² Сказки-легенды называются В.И. Чичеровым как «занимательные, но недостоверные истории. Как сказочный жанр легенды сформировались сравнительно поздно. Первоначально они существовали как особая форма прозаического повествования о том, что якобы было в жизни» [Чичеров 1959, с. 295].

¹³ Исходя из этого исследователь выделяет три типа легенды: 1) космогонические тексты, 2) повествования, в основе которых лежит сюжет о странствующем божестве, 2) рассказы о святых [Пропп 1998, с. 288–294]. Ни легенды о возвращающемся императоре-освободителе, ни местные легенды, не раз становившиеся предметом изучения А.Н. Веселовского,

сказкой, поскольку «многие легенды произошли путем переработки и переосмысления сказок» [Пропп 1998, с. 283].

Это понимание определило дальнейшее развитие научных представлений о легенде. Религиозно-конфессиональный контекст стал привычным в работах исследователей, занимающихся изучением легендарного материала. Г.А. Левинтон, например, полагает, что «легенды связаны преимущественно с персонажами священной истории (например, христианскими или исламскими святыми, евангельскими персонажами)»¹⁴. Т.В. Зуева среди других жанровых разновидностей легенды рассматривает «религиозно-назидательные» легенды, персонажами которых являются Бог, ангелы и святые¹⁵. В.Е. Гусев в рамках жанра легенды рассматривает религиозные, социально-утопические и исторические тексты [Гусев 1967, с. 123]. Проблема диффузности границ жанров тоже решается в «тематическом ключе»¹⁶.

Итак, в отечественной науке сформировалось два подхода к легендарным текстам: конфессионально-тематический и «линия Веселовского». Помимо прочего, подходы принципиально различаются позицией исследователя относительно рассказываемого. В первом случае ученый, как правило, находится «над» или «вне» тех представлений: в поле его зрения попадают тексты или других общественных групп или другого, неактуального для него, периода. В работах, рассматривающих легенду как рассказ

«не попали» в классификацию легендарных текстов, предложенную В.Я. Проппом.

¹⁴ *Левинтон Г.А.* Легенды и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 2 / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Большая Российская энциклопедия; ОЛИМП, 2000. С. 45.

¹⁵ *Зуева Т.В.* Русский фольклор: словарь-справочник. М.: Просвещение, 2002. С. 87.

¹⁶ Например, Н.О. Криничная пишет о том, что «в предание нередко вторгается мотив из легенды, например мотив чудесного избавления от врагов, которые стали грозить церкви, но вдруг, по велению божию, ослепли и перебили друг друга» [Криничная 1977, с. 81]. И.М. Колесницкая, анализируя предания и легенды в публикациях второй половины XIX в., отмечает, что в сюжете о том, как святитель Николай ослепляет панов, угрожающих селению, сильно влияние христианской легенды, а это, в свою очередь, приводит к «окрашенности предания в тона христианской легенды» [Колесницкая 1972, с. 33]. К подобным выводам приходит и В.К. Соколова, анализируя «легендарные предания» «о борьбе с внешними врагами» [Соколова 1970, с. 45–46]. Существует умозрительный корпус легенд и корпус преданий, и иногда в силу тех или иных причин элементы текстов (мотивы) перемешиваются.

с религиозным содержанием, нередко присутствовали оценочные коннотации. Подход А.Н. Веселовского позволяет рассматривать в качестве легендарных самые разнообразные тексты, в том числе и актуальные, поскольку в основу их анализа положена не тематика, а особый характер фабулы. К сожалению, «линия Веселовского» присутствует в науке только пунктиром. Более востребованным оказался конфессионально-тематический подход. Нам ближе позиция А.Н. Веселовского, полагающего, что легендарное – это особое качество текста. Свое видение жанра легенды мы дадим в конце статьи.

В отличие от отечественной фольклористики, среди западных ученых тематический подход к легендарным текстам непопулярен.

Стоит отметить, что западные исследователи, занимающиеся изучением этого «неудобного» жанра, испытывают не меньшие трудности, чем их русскоязычные коллеги. Как верно отмечает Дж. Руйей-Уиллоуби, «жанр легенды не поддается простому определению» [Руйей-Уиллоуби 2018, с. 29]. О невозможности дать однозначное определение понятию «легенда» пишет и Э. Оринг [Oring 2008, pp. 127–128]. Объективная неосуществимость попыток выработать единый подход к легендарным текстам затрудняет их изучение. Важно отметить, что пути преодоления возникших затруднений у англоязычных фольклористов существенно отличаются от опыта русскоязычных коллег. Как отмечает А.А. Панченко, «в англоязычной фольклористике понятие *legend* (здесь и далее курсив А.А. Панченко. – А. Л.) зачастую охватывает все формы несказочной фольклорной прозы. Уже внутри этого родового концепта выделяются различные содержательные либо функциональные виды (*historical legends, belief legends, aetiological legends, local legends, migratory legends, contemporary legends, urban legends* и т. п.)» [Панченко 2013, с. 4]. Рассмотрение в рамках легенды текстов разного содержания возможно, если в основе подхода к тексту лежит не тематический принцип, а отношение текста к действительности. На это указывает и Ю.С. Ланская, утверждающая, что западные фольклористы рассматривают в качестве легенды любые повествования о необычном происшествии, но с установкой на достоверность [Ланская 2006, с. 3–4].

Линда Дег метафорически сравнивает легендарное повествование с судебным процессом: подобно столкновению интересов истца и ответчика в рамках судебного процесса, в области «легендарного» сталкиваются защитники и противники веры [Degh 2001, pp. 3–4]. Ранее было установлено, что столкновение противоположных точек зрения – важнейшее свойство легенды [Липатова 2011, с. 236–240]. По мнению Л. Дег, легенда остается легендой до тех пор, пока она провоцирует «споры о вере» [Degh 2001, p. 97].

В более ранней работе «Кусается ли слово “собака”?» Л. Дег совместно с А. Васония выдвинула тезис, важнейший для современного понимания легенды. По мнению исследователей, легенда не просто рассказывает о реальности, но и создает эту реальность, воздействуя на нее особым образом [Degh, Vasonyi 1983, pp. 18–19].

Долгое время в отечественной науке превалировал подход, согласно которому легенда, наравне с другими жанрами несказочной прозы, выполняет информативную функцию. «Как бы ни отличались друг от друга быличка, легенда, историческое предание своей тематикой, своим материалом, – отмечает Э.В. Померанцева, – их объединяет общая доминантная функция: дать информацию, сообщить о происшествии, случае, герое, духе, святом» [Померанцева 19756, с. 76].

Особняком стоит монография К.В. Чистова «Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв.» (1967 г.), вышедшая задолго до статьи Л. Дег и А. Васония. На материале социально-утопических легенд К.В. Чистов заметил, что легенды «стимулируют народные движения, играют в них организующую роль, становятся их политическими и эмоциональными концепциями, влияют на них то благотворно, то губительно» [Чистов 1967, с. 233]; «социально-утопические легенды не только предсказывают будущее, но и призывают к действию (курсив наш. – А. Л.). Отсюда – особо активная связь с социальной действительностью» [Чистов 1967]. Таким образом, легенда призвана не просто информировать о событии, но конструировать (достраивать, а иногда и перестраивать) реальность.

Еще один важнейший тезис, выдвинутый К.В. Чистовым, касающийся природы легендарных текстов, – это требование абсолютной истинности. До К.В. Чистова легенда рассматривалась как жанр, основанный на вымысле, в отличие от предания, которое есть текст, в который верят. К.В. Чистов замечает, что «основное условие превращения социально-утопической легенды в историческое предание – потеря веры в продолжающееся существование “избавителя” или “далекой земли”» [Чистов 1967, с. 302]. Отсутствие веры приводит текст к потере исконных жанровых признаков: «Появление новой легенды о новом “избавителе” означает, что вера в предыдущего уже утрачена, легенда о нем перестала бытовать или превратилась в историческое предание, потеряла свою социально-утопическую функцию» [Чистов 1967, с. 222].

Позже о безапелляционной вере как о важнейшей характеристике легенды будет писать Э. Оринг в статье «Легендарное и риторика истины» (2008 г.). Э. Оринг называет легендой рассказ о сверхъестественном, невероятном и пугающем событии; такой рассказ всегда провоцирует особое отношение слушателя к содер-

жанию. Событие настолько необычно и экстраординарно, что слушатель начинает подвергать сомнению услышанное. Поэтому рассказчик вынужден прибегать к особой (усиленной) аргументации. Э. Оринг, воспользовавшись выражением Мигеля де Сервантеса Сааведра, предлагает следующую формулу «легендарного» жанра: «Я никогда не видел подобного в своей жизни; тот, кто рассказал мне историю, сказал, что это действительно случилось; поэтому я ручаюсь, что произошедшее – правда, более того, я могу поклясться, что видел все сам» [Oring 2008, pp. 127–128].

Итак, в науке сформировалось два подхода к пониманию легендарных текстов. Объем и содержание понятия «легенда», согласно этим подходам, принципиально различаются. Рассказы, интересовавшие А.Н. Афанасьева, В.Я. Проппа («о религиозном»), и рассказы, изучаемые А.Н. Веселовским и К.В. Чистовым («о занимательном событии»), существенно различаются.

В основе статьи лежит попытка наметить подход к «неудобному» жанру легенды. Мы вслед за М.М. Бахтиным полагаем, что восприятие действительности возможно только через определенный жанр¹⁷. При этом каждый жанр обладает доступными только ему способами и средствами видения и понимания действительности [Медведев 2000, с. 310]. У разных людей разные наборы «внутренних жанров», при помощи которых они воспринимают действительность целостно. Как верно отмечает М.М. Бахтин, «одно сознание богаче жанрами, другое – беднее» [Медведев 2000, с. 311].

Трудно согласиться, например, с А.А. Панченко, призывающего отечественных исследователей либо отказаться от «неудобного» жанра легенды вообще, либо вслед за англоязычными фольклористами «распространить его на все жанры несказочной прозы, за исключением сказки» [Панченко 2012, с. 253]. Полагаем, что легенда – это особый «способ коллективной ориентации в действительности» [Медведев 2000, с. 312]; без него общая картина теряет целостность. У легенды, как и у других жанров внутри области фольклорной несказочной прозы, существует свой «способ» и «средство видения и понимания действительности» [Медведев 2000, с. 310]. Подтверждение или опровержение данной гипотезы – задача статьи.

¹⁷ Эту закономерность признают и некоторые фольклористы. Например, И.И. Земцовский полагает, что «именно на основе учения о жанрах становится возможным глубже исследовать проблему отношения народного искусства к действительности» [Земцовский 1971, с. 24].

Категория достоверности

Легенда находится в особых взаимосвязях с действительностью. Проблема «отношения содержания высказывания (его пропозитивной основы) к действительности» – категория модальности – основательно разработана лингвистами [ТФГ 1990, с. 59]. Лингвисты предлагают различать разные типы модальных значений, но для исследования текстов фольклорной прозы наиболее актуальными оказываются «оценка говорящим содержания высказывания с точки зрения реальности/нереальности (гипотетичности и т. п.)», а также «оценка говорящим степени его уверенности в достоверности сообщаемого» [ТФГ 1990, с. 67–68].

Подчеркнем, что оценка говорящим содержания высказывания с точки зрения реальности/нереальности и с точки зрения достоверности/недостоверности – это разные типы модальных значений. В работах фольклористов эти понятия «реальности» и «достоверности» нередко смешиваются или подменяются одно другим. В результате появляются такие противопоставления, как «достоверность/вымысел» или «реальность/недостоверность».

Признак «реальности» рассматривается «как отражаемое в языковых значениях представление говорящего о существующем в действительности» [ТФГ 1990, с. 72]. Неслучайно модальность реальности называют еще «объективной модальностью»¹⁸. В отличие от нее, модальность достоверности (или, по-другому, «эпистемическая модальность») выражается в терминах, характеризующих интеллектуальную сферу: «доказано/опровергнуто», «не доказано и не опровергнуто», «знает», «убежден», «сомневается» [ТФГ 1990, с. 157].

Определение в тексте модальности реальности – операция, прешествующая выявлению в тексте модальности достоверности. Именно поэтому при помощи оппозиции «реальность/ирреальность» принято разграничивать сказочную и несказочную области фольклорной прозы.

Сказка основана «на нарочитом вымысле»; фантастический мир сказки – это мир осознанного вымысла. Сказка создает свою, параллельную нашей, реальность. «Зазеркалье» сказки и наш мир не пересекаются. И рассказчик, и слушатель осознают, что текст – всего лишь выдумка, продукт воображения. Между нашим (реальным) миром и нереальным миром сказки лежит четкая грань. В отличие от события сказки, события несказочной прозы

¹⁸ Современный русский язык / В.А. Белошапкова, Е.А. Земская, И.Г. Милославский, М.В. Панов; под ред. В.А. Белошапковой. М.: Высшая школа, 1981. С. 478.

происходят в нашей действительности. Эта реальность при всей ее возможной или потенциальной необычности принципиально невыдуманная. Положительное значение по шкале реальности характерно для всей области несказочной прозы. Поэтому критерий для разграничения жанров внутри данной области необходимо искать в другом модальном значении – в модальности достоверности сообщаемого.

Тезис о том, что в качестве «несказочной» прозы рассматриваются повествования, к которым носители традиционной культуры относятся как к достоверным высказываниям, уже давно стал трюизмом в науке. Установка на достоверность характерна для всей несказочной прозы. Рассказчику исторического предания, например, важно убедить слушателя, что «все рассказанное правда, что так именно происходило в действительности» [Соколова 1970, с. 260]. Для мифологических рассказов, несмотря на сверхъестественность события, ставшего его основой, тоже характерна установка на достоверность [Соколова 1970, с. 196; Волоскова 2004, с. 5–6; Черванёва 2017, с. 112–117]. Достоверность рассказываемого – важнейший признак легенды (см. об этом [Савушкина 1972, с. 75; Пропп 1998, с. 283; Соколова 1970, с. 260]).

Возникает вопрос, каким же образом категория достоверности сможет помочь при установлении водораздела между «жанрами достоверной фольклорной прозы» (Е.А. Костюхин), если этот признак присущ всем текстам данной области? Ответ кроется в природе самого поля достоверности. По мнению Л.А. Бирюлина и Е.Е. Корди, значение достоверности неоднородно. Исследователи предлагают определять семантическую структуру поля достоверности «по двум осям координат: по шкале вероятности» и «по шкале уверенности, отражающей субъективное ощущение истинности» [ТФГ 1990, с. 163]. Предположим, что разные жанры фольклорной несказочной прозы занимают разную позицию относительно осей вероятности и истинности.

Микрополе вероятности. Микрополе вероятности организуется при помощи следующей оппозиции: событие осознается либо как невероятное, невозможное либо как вероятное, допустимое. Первый член противопоставления («невероятность») характеризует модальность сказки. Сказочная условность приводит к тому, что сказка как бы находится за пределами вероятности и истинности, она не претендует на достоверность: «сказка – ложь», «сказка – складка».

Событие легенды обладает похожими характеристиками: оно в силу своей невероятности, как правило, нарушает привычный ход вещей. Отрицательное значение по шкале вероятности объясняет, почему легенда с момента зарождения к ней научного

интереса рассматривалась в опасной близости со сказкой и то, почему слова «легенда», «легендарный» «употребляются также в смысле противоположном исторически достоверному, причем означают рассказ или не вполне согласный с фактами <...>, или заведомо украшенный народной фантазией <...>, действующий по определенным законам, не вполне еще выясненным»¹⁹.

Но если в волшебной сказке «необычайное не выходит за рамки системы», которые оно само и устанавливает [Медриш 1980, с. 70], то легендарное невероятное врывается в уже готовую – нашу – реальность.

Исследователи, занимающиеся несказочной прозой, «центральной и кульминационным моментом» легенды называют чудо [Соколова 1970, с. 252; Чистов 1967, с. 337]²⁰. Чудо – высшее проявление стихии невероятного. Чудо с его потенциальной многозначностью можно приравнять к событию. Ю.В. Шатин отмечает, что «нет ничего легче, чем выделить общий компонент, присущий событию и чуду. Этот общий компонент связан с нарушением вероятности в последовательности каких-либо действий» [Шатин 1996].

В отличие от легенды, предание рассказывает об «исторически достоверном» и, следовательно, вероятном событии. Чтобы стать «историей», не постигаемое разумом чудо должно преобразоваться в «интеллигибельное целое» (П. Рикёр), событие должно стать фактом²¹. Факт – это всегда то, что уже осмыслено («ясно»), следовательно, однозначно и неизменно: «Факт – явление, не изменяемое во времени и в пространстве. <...> Факт – это синоним понятия “устойчивость”»²². Эти особенности позволяют факту сохраняться во времени. В основе «истории» – всегда факты – то, что уже освоено, осмыслено, понято и принято. Девиз предания – «правда

¹⁹ Куртчиников А. Легенда // Энциклопедический словарь: В 82 т. Т. 17. СПб.: Типо-литография И.А. Ефрона, 1896. С. 455–456.

²⁰ Тезис о том, что ведущим концептом легенды является чудо, косвенным образом подтверждают данные Google Books Ngram Viewer, позволяющие в диахронии проследить статистические истории данных словоформ. Интересно, что кривые графиков «легенды» и «чуда» (точнее, «рисунки» графиков: спады и подъемы) практически совпадают. Следовательно, интерес к этим понятиям, пусть и отраженный в письменных текстах, рос и затухал примерно в одни и те же исторические периоды.

²¹ Н.Д. Арутюнова разводит понятия «событие» и «факт» на основании того, что данные явления «относятся к разным семантическим типам – событийному и пропозитивному» [Арутюнова 1999, с. 405].

²² Аверьянов Л.Я. Факт и его интерпретация [Электронный ресурс]. URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/averjanov_fact (дата обращения 8 мая 2017).

и ничего кроме правды». Исследователи подчеркивают, что предание всегда «говорит о достоверных памятных событиях истории» [Аникин 1972, с. 7], что «толчком к его созданию» всегда служат «действительные события» [Соколова 1970, с. 254]. «Факт» с его «абсолютной истиной»²³ оказывается идеальной опорой для предания.

Принцип легенды – «очевидное – невероятное», «невероятно, но факт»: «Вы бы видели, как не допускает [«испорченных»] прикоснуться к иконе в церкви. – А. Л.! Это я вот во многих церквях видела. *Очевидное – невероятное!*» (инф. КТИ) В основе легенды – рассказ о невероятном событии, о чуде. Несмотря на экстраординарность чуда, легенда остается истинным повествованием.

Микрополе истинности. Исследователи, занимающиеся изучением жанров сказочной прозы, подчеркивают, что требование «истинности» – важнейшее для всех жанров сказочного характера. «Все рассказываемое должно быть правдой или оно теряет свою ценность и забывается», – отмечает К.В. Чистов [Чистов 1967, с. 9].

Предание воспринимается как истинное высказывание. Так как в его основе лежит случай, оцениваемый как вероятный («факт»), конфликта между модальностью вероятности и модальностью истинности не возникает. Неслучайно в науке нет разночтений относительно определения функций предания. В.П. Аникин полагает, что «предание дает объяснение или пояснение причин каких-либо событий, какого-нибудь реального факта». Информативная, познавательная функция признается в качестве ведущей функции предания Э.В. Померанцевой, В.К. Соколовой и многими другими учеными [Соколова 1968, с. 273; 1970, с. 252; Аникин 1972, с. 7].

Но и легенда – истинный рассказ. В произошедшее (пусть и невероятное, чудесное, фантастическое) и рассказчик, и слушатель верят. Язык легенды – «belief language» («язык веры») [Oring 2008, p. 128]. В отличие от предания, «модальный фон» легенды имеет неоднородную окраску. Невероятность сближает легенду со сказкой. Но если «сказка – ложь», то легенда – всегда правдивая история. Истинность рассказываемого – важный признак легенды. Отсутствие веры в легенду способно трансформировать жанр текста. Неслучайно Э. Оринг полагает, что именно жанр легенды является подходящим материалом для изучения риторики истины. При этом исследователь отмечает, что риторика легенды – риторика особая, так называемая «народная» риторика: убедить собеседника в истинности невероятного события не научат в школе.

²³ *Аверьянов Л.Я.* Факт и его интерпретация [Электронный ресурс]. URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/averjanov_fact (дата обращения 8 мая 2017).

В неоднородном «модальном фоне» кроется огромный потенциал легендарных текстов. Предание имеет дело с уже готовой реальностью, о которой оно информирует. Легенда способна влиять на реальность, быть реальностью, подменять собой реальность. Сконструированная легендой реальность необычна (модальность «невероятности») и нередко оказывается более привлекательной, чем привычная. В отличие от «реальности» сказки, невероятная реальность легенды «встроена» в «нашу» действительность (модальность «истинности»), поэтому она может особым образом влиять на нее. Неслучайно всегда находятся люди, использующие легенду в своих интересах. Например, легенда о «кровавом навете» «очевидным образом использовалась для антисемитской пропаганды» [Дандес 2003, с. 216], «легенду об избавителе» «присваивает» Е.И. Пугачев, несмотря на все несовпадения его биографии и биографии Петра III [Чистов 1967, с. 147–174].

Таким образом, «конфликт» модальных значений – важнейшее свойство легенды.

«Конфликт» модальных значений легенды: объяснительные модели. Событие легенды, одновременно оцениваемое и как невероятное, и как истинное, обладает потенциальной значимостью для человека.

Происшествие вносит «диссонанс», который, по мнению Л. Фестингера, обнаруживается тогда, когда у человека имеется мнение, не согласующееся с другими мнениями, которых человек придерживается²⁴. Л. Фестингер пишет об устойчивости диссонанса: стремление уменьшить диссонанс всегда наталкивается на сопротивление уменьшению диссонанса (подробнее об этом см.: [Фестингер 1984, с. 104–106]). Таким образом, метафора судебного процесса, предложенная Линдой Дег, обрастает новыми смыслами. Столкновение разных точек зрения происходит не только в пространстве текста, но и в сознании человека. Переживая когнитивный диссонанс, человек начинает сомневаться, колебаться.

«Колебание», по Цв. Тодорову, – важнейшая примета фантастического жанра. Фантастическое всегда «ставит нас перед дилеммой: верить или не верить?» [Тодоров 1997, с. 62]. Формула, «обобщающая дух фантастического жанра», согласно концепции Цв. Тодорова, – «я почти начал верить»: «абсолютная вера, равно как и полное неверие, увели бы нас в сторону от фантастического; именно неуверенность вызывает его к жизни» [Тодоров 1997, с. 22]. Чем сильнее когнитивный диссонанс, спровоцированный чудесным событием, ворвавшимся в «хорошо знакомый нам мир, в наш мир, где нет ни дьявола, ни сильфид, ни вампиров» (Цв. Тодоров),

²⁴ Подробнее о теории диссонанса см. [Фестингер 1984, с. 99, 97–110].

событием, которое нельзя объяснить, руководствуясь законами нашей реальности, тем дольше длится «колебание» человека по поводу произошедшего: «Очевидец события должен выбрать одно из двух возможных решений: или это обман чувств, иллюзия, продукт воображения, и тогда законы мира остаются неизменными, или же событие действительно имело место, оно – составная часть реальности, но тогда эта реальность подчиняется неведомым нам законам. *Фантастическое существует, пока сохраняется эта неуверенность* <...> Фантастическое – это колебание [курсив мой. – А. Л.], испытываемое человеком, которому знакомы лишь законы природы, когда он наблюдает явление, кажущееся сверхъестественным» [Тодоров 1997, с. 17–18]. Таким образом, согласно теории Цв. Тодорова, у человека два пути преодоления когнитивного диссонанса: во-первых, прийти к выводу, что законы реальности все же оказались не нарушенными, а во-вторых, допустить существование иных законов природы, объясняющих невероятное явление [Тодоров 1997, с. 30].

*Комбинации модальных значений
в области несказочной прозы,
или Способы преодоления когнитивного диссонанса*

Комбинирование значений осей вероятности (события) и истинности (рассказа) позволяет выявить типы достоверности, характерные для несказочной прозы.

«Легендарный» (или, по-другому, «фантастический») тип достоверности характерен для легенды. Достоверность легендарного дискурса можно описать при помощи формулы « – вероятность, + истинность».

Но и мифологический рассказ, в основе которого, как правило, лежит описание контакта человека с демоническими существами, повествует о событии сверхъестественном, экстраординарном. Возникает вопрос, можно ли мир былички описать формулой легенды. Показательно, что некоторые ученые рассматривают быличку в качестве разновидности легенды. Например, К.В. Чистов в «Русских народных социально-утопических легендах XVII–XIX вв.» задался целью сравнить социально-утопические легенды с другими видами легендарных текстов. В качестве последних К.В. Чистов рассмотрел «религиозные легенды» и «мифологические былички» [Чистов 1967, с. 234]²⁵. С.Н. Азбелев полагал, что

²⁵ Когда перед К.В. Чистовым стояла задача классификации жанров несказочной прозы, он рассмотрел быличку в качестве самостоятельного жанра [Чистов 2005, с. 48–50].

легенда имеет две разновидности: христианскую и «суеверную» («языческую»). К «суеверной» разновидности легенды исследователь относит бывальщину и быличку [Азбелев 1992, с. 14, 27].

Событие былички сверхъестественно относительно законов «нашего» мира. Но оно является таковым только на первый взгляд. Событие мифологического рассказа не обладает такими важными качествами, как инициальность, эксклюзивность, уникальность. Легенда есть ядро представления, быличка – всегда дочерний рассказ [Чистов 1967, с. 11–12]. Событие легенды прецедентно, оно само образует систему. Быличке же верят только потому или именно потому, что все происходит в соответствии с существовавшими представлениями и верованиями [Соколова 1970, с. 260; Чистов 2005, с. 49–50].

Рассказчик мифологического рассказа отличается от рассказчика легенды тем, как он определяет свое место в мире: нашем мире и мире другом, полном «духов природы (леших, водяных, русалок), домашних духов (домового, банника, овиинника), чертей» [Померанцева 1975а, с. 7]. Рассказчик легенды всегда находится в нашем мире, в мире, «где нет ни дьявола, ни сальфид, ни вампиров» (Цв. Тодоров). Произошедшее чудо не имеет аналогов в опыте рассказчика. Это своего рода первый «религиозный опыт» (или опыт «мистического»), первое «открытие Бога» (И.А. Ильин). Такое событие всегда первично («инициально»), «эксклюзивно» – оно обладает «потенциальной» значимостью для человека.

Рассказчик былички, наоборот, живет среди «дьявола, сальфид, вампиров». Необычное событие, свидетелем или участником которого он стал, только подтверждает существование этой необычной реальности, поскольку и является составной частью ее. Событие былички не отвечает характеристикам «фантастического» по Цв. Тодорову, поскольку не порождает «колебания» рассказчика. Мифологический рассказ – это, скорее всего, один из способов преодоления колебания. Как только человек допускает мысль, что в мире сальфид существуют свои законы, в соответствии с которыми событие и произошло, случившееся перестает осознаваться как невероятное. Колебание (а следовательно, и когнитивный диссонанс) преодолевается. Таким образом, «легендарная» («фантастическая») достоверность несводима к достоверности «мифологической».

Преодолеть когнитивный диссонанс можно и другим способом – попытаться осмыслить многозначное событие, превратить его в «интеллигибельное целое» (П. Рикёр), в факт, встроить невероятное событие в нашу реальность. Вследствие этого отношение к событию принципиально меняется. Поскольку человек понимает, что произошедшее не нарушает законы его мира, изначально

необъяснимое событие начинает восприниматься как вероятное. «Чудо» становится «историей», «легенда» – «преданием», «сказанием». Это своего рода «историческая» достоверность, которую можно описать формулой «+ вероятность, + истинность».

К «жанрам достоверной фольклорной прозы» (Е.А. Костюхин) традиционно относят сплетни, байки (например, рассказы рыбаков об улове), слухи, несмотря на их отрицательное значение по шкале истинности. Подобные тексты могут рассказывать как о вероятном происшествии, так и о происшествии невероятном. Главная особенность слухов, молвы не характер события, а их принципиальная непроверяемость, фальшивость, ложность, ошибочность [Шибутани 1998, с. 336]. Эти черты сближают слухи со сплетнями: «...если человек или коллектив <...> могут ошибаться, то сплетник передает сведения, которые с самого начала заведомо содержат неправду» [Грушин 1967, с. 228]. Слухи, сплетни, молва – пример так называемой «фальшивой» достоверности, формула которой – «+//– вероятность, – истинность».

Маркеры «легендарной» достоверности

Принято считать, что существуют своего рода арсенал собственно фольклорных «методов» доказательства достоверности текста. Традиционно к ним относят «указания на давность и общераспространенность» текста [Соколова 1970, с. 260], «ссылки на старых людей» [Соколова 1970, с. 261], «ссылки на очевидцев» [Соколова 1970, с. 262], на «книгу» и другие письменные источники [Мороз 2006, с. 268] и т. п. Собственно фольклорные методы подтверждения достоверности в разной степени характерны и для предания [Соколова 1970, с. 260–265], и для легенды [Ланская 2006, с. 45–58], и для былички [Цивьян 1995, с. 130–143]. Как верно заметила В.К. Соколова, эти способы «отнюдь не гарантируют фактической достоверности всего рассказанного, и сами они часто являются недостоверными». Но для некоторых жанров (например, для предания) «они стали одним из характерных жанровых признаков» [Соколова, 1970, с. 264].

Предположим, что помимо собственно фольклорных («универсальных») способов, есть методы, обусловленные спецификой типа достоверности рассказа.

Рассмотрим маркеры «легендарной» достоверности, или, используя метафорическую номинацию Э. Оринга, риторiku истины легендарного дискурса. Предположим, что для рассказчика легенды важно подчеркнуть не только истинность рассказываемого, но и, собственно, многие исследователи и обратили внимание, но и невероятность события.

Маркеры невероятности. Рассмотрим маркеры невероятности на примере следующего текста²⁶:

Вот наша семейная икона считается «Всех скорбящих радости». Она у нас сначала неправильно – на кухне висела. Хотя я знаю, что икона должна стоять в правом верхнем углу. И вот мне что было. Я давно думаю, надо тебе про это рассказать все равно. Я ведь думаю, это очень важно. И вот мне во сне. Я сплю – я себя не чувствую, что я там бодрствую – я сплю. А в то же время как будто и не сплю. И у меня во сне такое – голос: «Подвинься. Сейчас икона упадет, ну или там – будет падать». Я и двигаюсь. Я же сплю по центру подушки. Я отодвигаюсь влево. Девчонки! Двенадцать ночи сверху – бух! – она падает, но она падает как пушинка. Она не шумно, ни как, но она упала мне на подушку в левую сторону. И она упала лицевой стороной вверх. Она же тяжелая – дядя Саша же мне ее обрамлял. И все. Я услышала – бух! – и все – как будто на подушечку что-то мне пролетело. Верхом – верхом! И я потом сквозь сон даже головой так встряхнула, ее рукой потрогала. А потом я думаю, а что это я все сплю. Но я крепко сплю. И я ее беру правой рукой на пол возле себя по правую сторону и поставила – утром поставлю ее в правый верхний угол. У меня как голосовое что-то: «Утром встану – поставлю в правый верхний угол». Утром я встала. Тут она у меня стоит. И поставила. <...> Это я четко помню: «Подвинься, сейчас икона должна упасть». Девчонки, это я столько раз вспоминаю этот момент! А если б я не подвинулась? Я по центру лежу, и вот мне оно падает на голову – на лицо она бы мне упала. <...> Это вот факт – мне прям сказало что-то, я вот как сейчас помню: «Подвинься, сейчас икона будет падать». Она на самом деле упала, лежит рядом, а там ее уже нет. И вот я сплю мне хорошо. И я во сне: вот я встану, сейчас досплю – ночь ведь, что я буду метаться, а утром я ее правильно поставлю. Я на нее всегда смотрела и у меня мысль была: неправильно стоит. Я пробовала ее – убиралась – крепко стоит, пыль стирала, я пробовала ее, что она зафиксировано стоит. Я вот прям точно помню. Но я точно не помню, хотя нет – сейчас вспомню. Голос сказал: «Подвинься, сейчас икона упадет или подвинься, сейчас икона будет падать». <...> Она ведь летит с верхней полки. Вот сколько метров там. И она же – я не знаю, как она летела, но она приземлилась, она не переворачивалась. Она ведь стоит лицом. По идее, она могла вот так упасть – лицом вниз, а она упала на подушку картинкой кверху, стеклом – обрамлением – картинкой кверху. Она приземлилась. Я даже не напугалась, что интересно, вот я сплю,

²⁶ В данном разделе в качестве иллюстрации используются образования, которые, скорее всего, являются предтекстом легенды (подробнее о предтексте легенды см.: [Липатова 2008, с. 145–159]).

я, по идее, должна испугаться, а я просто подвинулась. И я ее ждала. Я просто подвинулась, продолжаю спать, я просто подвинулась, а потом потрогала. У меня ни страха, а какой-то покой. <...> Меня самое главное удивило это предупреждение (инф. ЗТВ, 2007 г.).

Текст является хорошей иллюстрацией того, какое событие лежит в основе легенды. На первый взгляд, степень невероятности события не так и велика, по крайней мере, она уступает, например, «невероятности» события былички. Но именно это событие провоцирует когнитивный диссонанс у человека. Показательно, что рассказчик всячески демонстрирует свое удивление от произошедшего:

Она ведь летит с верхней полки. Вот сколько метров там. И она же – я не знаю, как она летела, но она приземлилась, она не переворачивалась. Она ведь стоит лицом. По идее, она могла вот так упасть – лицом вниз, а она упала на подушку картинкой кверху, стеклом – обрамлением – картинкой кверху. Она приземлилась. Я даже не напугалась, что интересно, вот я сплю, я, по идее, должна испугаться, а я просто подвинулась. И я ее ждала. Я просто подвинулась, продолжаю спать, я просто подвинулась, а потом потрогала. У меня ни страха, а какой-то покой. <...> Меня самое главное удивило это предупреждение (инф. ЗТВ).

У каждого свое «открытие Бога». Станет ли в дальнейшем текст фольклорным – другой вопрос.

Человек, с которым произошло событие, испытывает колебание, во сне или наяву совершилось необычное: «И вот мне во сне. Я сплю – я себя не чувствую, что я там бодрствую – я сплю. А в то же время как будто и не сплю». Неоднозначность трактовки задается самим рассказчиком – свою неуверенность, свое пограничное состояние человек проговаривает.

Традиция подсказывает свои способы преодоления когнитивного диссонанса. Например, можно было бы облечь произошедшее в форму сновидения. Четко выработанная система (например, «рыба снится к болезни», «покойник – к дождю», «икона – к терпению») становится залогом «истинности» рассказа – сон невозможно верифицировать. Несмотря на это, информант «отказывается» от самого «простого» способа рассказать о невероятном событии: ей бы не пришлось клясться в «истинности» рассказа, будь это сном. Следовательно, для рассказчицы неоднозначность трактовки оказалась принципиальной.

Нередко рассказчики пытаются сами определить природу своего пограничного состояния. Женщина рассказала следующее:

племянник лишился родителей, поэтому встал вопрос о помещении мальчика в детский дом. Несмотря на все усилия, устроить ребенка в детский дом не удалось. Будучи на святой Никольской горе в Сурском, информантка услышала необычный голос:

И вот когда я на горе была. Я там одна была. А там же ветер такой. И вот я так отчетливо слышу: «Нужно царю бить челобитную» (инф. ОА).

Информантка трактует услышанное следующим образом:

Ну, я как понимаю, кто у нас царь – Господь Бог. Надо за него [за племянника. – Соб.] молиться и просить. <...> Вот Николай Угодник. Я вот слышала, тут какое-то сражение было. Победа какая-то. Вот с этим, наверное, и связано. «Нужно царю челобитную бить». Отчетливо так. А еще вот я думаю. Царь. Значит нужно у властей просить. Я вот в администрацию ходила – за него просила (инф. ОА).

Женщина старается объяснить и то, почему с ней произошло чудесное происшествие: «Вот я это услышала. <...> Это моя религиозная экзальтация. Да еще нервное напряжение. Вот» (инф. ОА). Рассказ о событии сохраняет некоторую двойственность. С одной стороны, информантка не раз подчеркивает, что фразу она слышала отчетливо: «Вот как такое услышишь. Откуда я это взяла?! “Нужно царю бить челобитную”. Прямо вот так четко. Или вот: “Челом царю бить надо”. Просто там – ветер мол – такое не услышишь» (инф. ОА). Но, с другой стороны, для рассказчицы не менее важным оказывается указание на пограничность (реальность/нереальность) своего состояния («религиозная экзальтация», «нервное перенапряжение»), что не может не спровоцировать сомнение слушателя по поводу реальности услышанной ею фразы.

«Неуверенность» рассказчика, его «колебание» касается того, какова же природа случившегося: что это – «обман чувств, иллюзия, продукт воображения» (Цв. Тодоров) или же событие имеет чудесную природу. «Колебания» рассказчика проникают в текст. Создается впечатление, что рассказчик намеренно снабжает текст приметам своей неуверенности или, по крайней мере, не старается от них избавиться.

Нередко информант как бы ненароком оговаривается. При этом оговорки, как правило, всегда связаны с определением природы события. Женщина рассказывает о том, как она в детстве принимала участие в крестном ходе на Никольскую гору в Сурском:

Увидали мы липу. На липе – ой, не могу [плачет. – А. Л.]: Никола Батюшка нарисованный. Он не нарисованный! И это женщина подошла. Мы с Валеёй глядели-глядели. Она видит – я нет. Я говорю: “Батюшки, я что? Я, наверно, проклята!” Она говорит: “Нет-нет-нет. Увидишь”. Увидела. Никола Батюшка. Прямо как икона. Одна женщина подошла – тоже увидела. И говорит: “А это нарисовали нарощно”. Вся такая – разодета! “Это нарощно написано”. Я говорю: “Нарощно?!” А я все-таки семь лет-то кончила! Поглядим! Я ленточку красную взяла. Я эту липу завязала – завтра пойдем поглядим – да?! – после обеда пойдем поглядим. После обеда пошли. Эта ленточка висит наша – а Николы больше нет. Я говорю: вот и нарисована! Вот он явился. А в этот в колодце смотрели – тоже явлена Никола Батюшка являлся. Ну, я не буду врать – я не видела. На дереве я сама лично видела с племянницей. Она меня моложе на три года. Вот мы это видели. <...> Вот это вот интересно. Я хорошим людям расскажу, а плохой человек – он что – ему рассказывать неинтересно (инф. КВА).

Несмотря на то, что рассказчица сама и доказала чудесную природу события (привязала красную ленточку на место явления иконы), она ошибается (оговаривается) при определении природы явления лика: «Никола Батюшка нарисованный. Он не нарисованный!».

«Колебание» усиливается в силу того, что рассказчик осознает значимость происходящего: «Я давно думаю, надо тебе про это рассказать все равно. Я ведь думаю, это очень важно» (инф. ЗТВ). В повторной записи, осуществленной через пять лет, информант не раз подчеркивает, что вспоминает событие той ночи:

Я частенько вспоминаю это событие. Ну что интересно: мысль пошла – я отодвинулась, она как пушинка легла рядом, это было и не страшно. Я временами возвращаюсь к этому событию и его вспоминаю: может это как подсказка какая-то была. Но в тот период тоже какие-то жизненные ситуации тоже сложные все были. Это же никто-то рассказал, или в кино я увидела. Фантастика! (инф. ЗТВ)

Некоторые подчеркивают, что о таком событии можно рассказать, но не любому собеседнику: «Я хорошим людям расскажу, а плохой человек – он что – ему рассказывать неинтересно». Другие, наоборот, полагают, что существует запрет на рассказывание текстов о столь значимом происшествии. При этом потребность сохранить событие для потомков остается:

Я как-то убиралась 6 июня к Троице и решила навести порядок в мамином сундуке. Она уже давно умерла. Там нашла листочек с ее

почерком. Она пишет, что видела Богородицу. Вечером, как обычно, она молилась перед иконами, и тут из икон полился свет, стали кружиться ангелы, и появилась Богородица. Мама, видимо, потеряла сознание, а когда очнулась, написала все, что видела. Она дату поставила – 6 июня. И, что удивительно, через много лет именно этого числа я нашла этот листочек. Мама ничего нам не говорила, потому что считается, что если расскажешь, то смерть свою приблизишь. Она только говорила, чтобы мы молились и верили в Бога (инф. РВЕ).

Случившееся оценивается как «взрыв» (Ю.М. Лотман), нарушивший ход обычной жизни. «Момент взрыва одновременно – место резкого возрастания информативности всей системы» [Лотман 2004, с. 22]. Будущее в результате «взрыва» «предстает как пространство возможных состояний». Человек, с которым произошло невероятное событие, «погружается в пучок возможностей, еще не совершивших своего потенциального выбора. Незнание будущего позволяет приписывать значимость всему» [Лотман 2004].

Во многих текстах появляется важный для легенды персонаж – неверующий свидетель или слушатель: «Я спустилась. Говорю, так и так, вот, что я услышала. Мне подруга говорит: “Ну, ты совсем уже умом тронулась!”» (инф. ОА), «Одна женщина подошла – тоже увидела. И говорит: “А это нарисовали нарошно”. Вся такая – разодета! “Это нарошно написано” (инф. КВА)». Как правило, неверующий, в отличие от рассказчика, не испытывает «колебания»: «Ты умом тронулась!» (инф. ОА). Но, несмотря на это, рассказчик считает необходимым упомянуть эту точку зрения на рассказ, более того, размещает ее в «сильной» позиции (в конце повествования). На первый взгляд, рассказчик поступает опрометчиво. На самом деле, помещение в текст точки зрения «неверующего» – важнейшая примета легендарного дискурса, поскольку наличие другого мнения усиливает эффект колебания. Событие настолько невероятно и чудесно, что появляется необходимость (для сохранения колебания) «уравновесить» полюсы: реальность чудесного события и неверие в возможность его совершения.

Все это сопряжено с эмоциональной напряженностью рассказчика, которая проявляется в обилии восклицательных предложений, конструкций с обращениями к собеседнику («Девчонки, это я столько раз вспоминаю этот момент!» (инф. ЗТВ), «Я отодвигаюсь влево. Девчонки!» (инф. ЗТВ)), конструкций с междометиями, используемыми в функции сказуемого («Я услышала – бух! – и все – как будто на подушечку что-то мне пролетело» [инф. ЗТВ]), с оговорками («И у меня во сне такое – голос: “Подвинься. Сейчас икона упадет, ну или там – будет падать”», «Я вот прям точно

помню. Но я точно не помню, хотя нет – сейчас вспомню» [инф. ЗТВ]), в сбивчивости, в постоянных (избыточных) повторах, разрушающих «логику» рассказа. Кажется, что рассказчик «прилагивается» к событию – ищет наиболее удачный и выгодный контекст для его подачи.

Итак, рассказчик намеренно снабжает текст приметами своей неуверенности по поводу природы события. «Колебание» рассказчика свидетельствует о том, что событие, произошедшее с ним, невероятно и фантастично и обладает максимальной значимостью для него. Иногда создается впечатление, что рассказчик делает все, чтобы мы (слушатели) не поверили ему, но это обманчивое мнение. Одновременно с попытками доказать невероятность природы случившегося человек осуществляет попытки доказать истинность рассказываемого.

Маркеры истинности. В исследуемых текстах присутствуют, разумеется, и собственно фольклорные способы доказательства истинности рассказа. Во всех нарративах в той или иной мере присутствует апелляция к общему опыту рассказчика и слушателя. Это проявляется, например, через указания на общих знакомых: «Она же тяжелая – дядя Саша же мне ее обрамлял» (инф. ЗТВ), «Лид (обращается к подошедшей во время разговора соседке. – А. Л.), вон она мне там появилась – где у нас картошка садина (посажена. – А. Л.). И она мне там появилась. Я иду от Веры. А Тайка Науменко меня встречат и говорит...» (инф. МАИ). Далее следует подробнейший рассказ о явлении няни Наташи, почитаемой в селе Сара Сурского района Ульяновской области в качестве святой.

Чтобы доказать истинность рассказа, человек прибегает к чрезвычайной детализации. Тексты перегружены деталями. В повествование вводятся подробности, не всегда оправданные с точки зрения «сюжета»:

[А вот вы хотели рассказать, как вам няня Наташа явилась.] И вот мне нынче весной. У нас вот тут женщина молодая упала в подпол. И с ней получилось так плохо. Да. И вот я иду – у меня дочка в том конце живет. Я иду оттоле, и мне Тая эта и говорит: «Тётя Лида, пойдём-ка, пойдём. У вас там святая место!» (инф. МАИ).

Рассказ о нерадивой односельчанке никаким образом не вплетается в дальнейшее развернутое сбивчивое повествование о чудесном явлении святой.

Перед нами рассказ об эксклюзивном, невероятном событии. В.Я. Шабес отмечает, что «текст и фоновые знания, с которыми его “встречает” читатель (в нашем случае слушатель. – А. Л.), обра-

зуют в речемыслительной деятельности единую систему». Слушатель всегда «суммирует» фактически вербализованное в тексте содержание с собственными фоновыми знаниями. Отправитель сообщения <...> вербализует в тексте, в основном, семантическую “разность”, полученную путем “вычитания” фоновых знаний предполагаемого читателя из “полного” содержания текста. Поскольку отправитель и получатель сообщения всегда располагает определенным объемом совместных фоновых знаний, сообщение, соответственно, всегда формально фрагментарно, но, обычно, фактически полно» [Шабес 1989, с. 152]. Событие рассказа репрезентируется как нечто эксклюзивное, единичное, следовательно, никаким образом в фоновых знаниях собеседника «не отраженное». Поэтому оно требует максимальной точности, развернутости (отсюда подробности) при подаче. Эксклюзивность события порождает «гипервербализацию» текста: рассказ снабжается неоправданными с точки зрения сюжета деталями, повествование перегружается повторами (подробнее см. [Липатова 2008, с. 145–159]).

«Гипервербализация» нередко имеет и обратное действие. Вместо того чтобы поверить в рассказ, слушатель начинает сомневаться в его истинности. «Ты сказал – я поверил, ты повторил – я засомневался, ты стал настаивать, и я понял, что ты лжешь», – гласит китайская мудрость. Таким образом, чрезмерные попытки доказать истинность рассказа не снимают, а наоборот, усиливают «колебание», свойственное легенде.

В один ряд с чрезмерной детализацией встает и желание рассказчика клятвами подтвердить истинность рассказа. Клятвы могут быть «встроены» в текст эксплицитно: «Я тебе истину правду – вот мне с места не слезть! На старости лет» (инф. КВА), «Она мне лично (явилась. – А. Л.) – это не пересказы. <...> Вот как перед иконой...» (инф. МАИ), «Лид (обращается к подошедшей соседке. – А. Л.), вот при них, и тебе говорю. <...> Вот, Лид, прям вот там у нас появилась и вот так мне сказала: “Ты их остерегайся”. Как перед иконой» (инф. МАИ). Но могут быть поданы рассказчиком и в имплицитной форме, например, при помощи словоформы «факт», а также других формулировок, направленных на убеждение слушателя в точности передачи события: «Это вот факт – мне прям сказало что-то, я вот как сейчас помню» (инф. ЗТВ), «Я вот прям точно помню. Но я точно не помню, хотя нет – сейчас вспомню» (инф. ЗТВ).

«Чрезмерная аргументация», клятвы свидетельствуют о том, что текст имеет огромную важность для рассказчика: «Девчонки, это я столько раз вспоминаю этот момент» (инф. ЗТВ). Событие текста необычно, непривычно (единично) и, конечно, невероятно. Поэтому оно может интерпретироваться слушателем по-разному,

следовательно, не только так, как хотелось бы рассказчику. Происходит своего рода «борьба за текст», «борьба за событие».

Обращает на себя внимание и тот факт, что многие тексты снабжены прямой речью. Важные слова произносит икона или какая-то неопределенная невиданная сила. Прямая речь призвана подтвердить прямой контакт человека с потусторонним миром. При этом сама сила, как правило, не называется: «И вот я так отчетливо слышу: “Нужно царю бить челобитную”» (инф. ОА), «И у меня во сне такое – голос: «Подвинься. Сейчас икона упадет, ну или там – будет падать» (инф. ЗТВ), «Голос сказал: «Подвинься сейчас икона упадет или подвинься, сейчас икона будет падать» (инф. ЗТВ).

На подтверждение истинности рассказа «работают» и артефакты, оставленные или появившиеся вследствие контакта с потусторонней силой: «А я все-таки семь лет-то кончила! Поглядим! Я ленточку красну взяла. Я эту липу завязала – завтра пойдем поглядим – да?! – после обеда пойдем поглядим. После обеда пошли. Эта ленточка висит наша – а Николы больше нет. Я говорю: вот и нарисована! Вот он явился!» (инф. КВА), «И я ее беру правой рукой на пол возле себя по правую сторону и поставила (икону, чудесным образом упавшую рядом с головой информанта. – А. Л.) – утром поставлю ее в правый верхний угол. У меня как голосовое что-то: “Утром встану – поставлю в правый верхний угол”. Утром я встала. Тут она у меня стоит. И поставила» (инф. ЗТВ).

Итак, примета легенды – признаки колебания в тексте, от которых рассказчик намеренно или ненамеренно не хочет избавляться. С одной стороны, повествования полны маркеров неуверенности рассказчика, спровоцированных невероятностью события. Это и оговорки, и сомнения по поводу природы произошедшего (сон/религиозная экзальтация/явь; рукотворная/божественная природа образа), и реплики персонажей, не верящих в чудесность события. С другой стороны, тексты полны и примет истинности рассказа. К маркерам истинности относятся чрезмерная детализация, приводящая к «гипервербализации» повествования, клятвы, упоминание артефактов, оставшихся после контакта с чудесным и др.

Легендарный текст всегда текст на грани веры и неверия. Колебание рассказчика передается слушателю. В этом залог сохранности легенды во времени. Возникает вопрос, остаются ли признаки колебания рассказчика в текстах при седиментации. Рассмотрим это.

«Колебание» рассказчика и процессы седиментации. Стоит отметить, что тексты, оказавшиеся материалом нашего анализа, не являются текстами «вслед за событием» – все происшествия

извлекались информантами из памяти: например, между рассказом о падении иконы и самим инцидентом прошло около восьми лет; явление лика святого Николая вообще произошло в далеком детстве информантки. Несмотря на это, как показал осуществленный выше анализ, преодоление когнитивного диссонанса и «колебания», спровоцированного им, не происходит; событие, извлеченное из памяти, не превратилось в «интеллектуально-целое», в факт.

Событие настолько живо, что человек его помнит в малейших подробностях и старается передать, что услышал, увидел, почувствовал: «Я пробовала ее – убиралась – крепко стоит, пыль стирала, я пробовала ее, что она зафиксированно стоит», «Я сплю – я себя не чувствую, что я там бодрствую – я сплю» (инф. ЗТВ). Наличие прямой речи тоже свидетельствует о желании максимально точно передать событие.

Но, как отмечают П. Бергер и Т. Лукман, «лишь небольшая часть человеческого опыта сохраняется в сознании» [Бергер, Лукман 1995, с. 51], а в «закрома культуры» (К.В. Чистов) попадает и того меньше. Опыт, который сохраняется в сознании, становится осажденным (седиментированным), то есть застывшим в памяти в качестве незабываемой и признанной сущности» [Бергер, Лукман 1995, с. 51]. Седиментация, по мнению социологов, может быть двух типов: субъективной и интерсубъективной. Последняя возможна только тогда, «когда несколько индивидов объединяет общая биография, а их опыт соединяется в общий запас знания» [Бергер, Лукман 1995]. В процессе седиментации при неоднократной передаче текст трансформируется. Механизмы вариативности при субъективной (передаче рассказа об одном и том же событии одним и тем же рассказчиком) и интерсубъективной (пересказе одной и той же «истории» разными рассказчиками) седиментации несколько различаются. Ранее мы произвели анализ процессов, происходящих на начальных стадиях интерсубъективной седиментации, на примере пересказа нарратива от родственницы рассказчицы о явлении няни Наташи. Установлено, что событие при пересказе лишается неоднозначной трактовки.

Рассмотрим, как трансформируется текст при субъективной седиментации. Для иллюстрации процесса приведем второй текст, записанный от женщины, которая чудесным образом избежала травмы от упавшей с верхней полки иконы. Разница между первой и второй записью составляет примерно 12 лет:

Это не вот-вот случилось в моей жизни, это были, какие годы, я хочу вспомнить, это до двухтысячных. Я просто период жизни (хочу вспомнить. – А. Л.). Почему вот это вот, это же какое-то мое подсо-

знание работало.... Если по факту этого случая, давай я сейчас буду рассказывать. Ночь, глубокая ночь, я сплю в глубоком сне, на своей подушке лицом кверху. И в середине ночи у меня, как вот это объяснить, у меня в мозгу в голове проходит мысль, что сейчас будет падать икона. Я сплю. Я просто отодвигаюсь влево на подушке. И физически ощущаю, что она сейчас будет падать. А икона тяжелая. Она обрамленная в деревянную рамку, а сверху закрыта картинка стеклом. И она падает! Она как будто несколько раз повернулась и легла стеклом сверху. Она как перышко легла со мной рядом на подушку: стеклом, картинкой кверху. И, представь, я отодвинулась, и она рядом со мной легла. А, представь, мгновение, не было бы этой моей мысли – как бы сна, а ведь она могла бы мне на лицо упасть. Я отодвинулась. Я продолжаю спать. Я вот так вот ее взяла и рядом поставила. Она же устойчивая и продолжаю спать спокойно. У меня не было тревоги. Но событие-то произошло! Ну как это?! Что это за фантастика?! Ночью спишь: вот сейчас упадет икона. Она не просто упадет, а легла со мной рядом. А вот когда я утром проснулась, я ее поставила в правый верхний угол. Вот как считаешься иконостас – в правый верхний угол. Я частенько вспоминаю это событие. Ну что интересно: мысль пошла – я отодвинулась, она как пушинка легла рядом, это было и не страшно. Я временами возвращаюсь к этому событию и его вспоминаю: может это как подсказка какая-то была. Но в тот период тоже какие-то жизненные ситуации тоже сложные все были. Это же не кто-то рассказал, или в кино я увидела. Фантастика!» (инф. ЗТВ, 2019 г.).

Тамара Владимировна поясняет, что рассказывала о необычном событии, произошедшем с ней, только нам, потому что, как она полагает, «никто не поймет этого». При этом она подчеркивает, очень часто что «возвращается» к событию, потому что это для нее «как незаконченная история».

На первый взгляд кажется, что приметы колебания присутствуют в тексте: рассказ по-прежнему эмоционален, перегружен деталями, сбивчив и неструктурен. Более того, событие напрямую называется женщиной «фантастикой»: «Что это за фантастика?!», «Это же не кто-то рассказал, или в кино я увидела. Фантастика!» Казалось бы, это нам на руку. При этом оценка события теряет многозначность. Если ранее информант на протяжении рассказа смогла «удержаться» от точной дефиниции, касающейся природы события (во сне или наяву оно произошло), то здесь рассказчица подчеркивает, что событие случилось во сне: «Я сплю. <...> Я отодвинулась. Я продолжаю спать. Я вот так вот ее взяла и рядом поставила. она же устойчивая и продолжаю спать спокойно» (инф. ЗТВ). Помимо этого, в приведенном выше тексте отсутствует

форма прямой речи. Ранее источник важной для человека информации прямо не назывался, но приводились слова чудесной силы, спасшей человека: «Это вот факт – мне прям сказало что-то, я вот как сейчас помню: “Подвинься, сейчас икона будет падать”, «Голос сказал: “Подвинься, сейчас икона упадет или подвинься, сейчас икона будет падать”». Сейчас же источник однозначно определен – это мысль, пробежавшая в голове информанта во время сна: «И в середине ночи у меня, как вот это объяснить, у меня в мозгу в голове проходит мысль, что сейчас будет падать икона. <...> А, представь, мгновенье, не было бы этой моей мысли – как бы сна, а ведь она могла бы мне на лицо упасть. Я отодвинулась. Я продолжаю спать. <...> Ну что интересно: мысль пошла – я отодвинулась, она как пушинка легла рядом, это было и не страшно». Ранее слушатель мог «усмотреть» в чудесном голосе божественную природу, сейчас же его источник локализуется несколько в иной области – в области сознания человека: «Почему вот это вот, это же какое-то мое подсознание работало».

Сопоставление двух текстов показало, что если ранее информант был сосредоточен на самом событии (на более точном его описании), то сейчас не менее важным для него оказывается и интерпретация события. Икона упала неслучайно: во-первых, она стояла не на своем месте, и ее необходимо было переставить, а во-вторых, событие можно расценить как знак: «А вот когда я утром проснулась, я ее поставила в правый верхний угол. Вот как считаешься иконостас – в правый верхний угол. Я частенько вспоминаю это событие. <...> Я временами возвращаюсь к этому событию и его вспоминаю: может это как подсказка какая-то была. Но в тот период тоже какие-то жизненные ситуации тоже сложные все были. Это же не кто-то рассказал, или в кино я увидела. Фантастика!» (инф. ЗТВ). Запись, осуществленная через год (2020 г.), подтвердила наши выводы. Информант в большей степени сосредоточен на оценке события. Необычное происшествие Тамара Владимировна называет «знамением»:

Это она дала мне знак, что я, мол, с тобой рядом. Это было перед всеми событиями, когда было еще все нормально. Вот ты знаешь, мне сейчас сам ответ пришел. Я всегда говорю, как я все это пережила и выжила. А мог бы быть и иной исход (инф. ЗТВ, 2020 г.).

Показательно, что и само событие не уходит на второй план:

А самое главное, что она рядом легла, ко мне на подушку. Ведь она могла упасть навзничь на лицо. А потом я ее отставила. Рядом с собой (инф. ЗТВ, 2020 г.).

Информант старается снабдить текст деталями: «Даже могу назвать, как икона называется – Всех скорбей радость» (инф. ЗТВ, 2020 г.).

Осмысление – важнейшая примета запуска процесса седиментации. Как отмечают П. Бергер и Т. Лукман, «индивид не может придать смысл своей биографии» «до тех пор, пока не произошло такой седиментации» [Бергер, Лукман 1995, с. 51].

Таким образом, несмотря на попытки человека «удержать» «колебание» в ситуации устойчивости когнитивного диссонанса, процессы запущенной седиментации отменить невозможно.

Выводы

Именно отношение к действительности является признаком, определяющим жанр текста. Повествования с похожим содержанием могут попасть в разные жанровые парадигмы.

Формула «легендарного жанра» – «невероятно, но факт», «очевидное – невероятное». «Модальный фон» легенды имеет неоднородную окраску: его можно описать формулой «“–” вероятность, “+” истинность». Как только одна из составляющих «легендарной формулы» подвергается переосмыслению (например, невероятное чудо начинает восприниматься как вероятное – как история), текст меняет свою жанровую природу (подробнее об этом см. [Липатова 2013, с. 3–27]).

В этом кроется огромный потенциал легенды. Например, рассказ о «якобы» явившейся иконе на роднике «превращает» природный объект в сакральный. К новому священному локусу устремляются толпы паломников, на месте явления организуются ярмарки. Место чудесного явления няни Наташи тоже в потенциале может стать местом культа, если рассказ попадет в «закрома культуры» (К.В. Чистов). Хочется верить, что выявленные нами признаки являются имманентным свойством легендарных текстов. На это косвенно указывают оговорки, касающиеся достоверности рассказа: «Я вот тебе что расскажу. Побасёнку одну. Нет не побасёнку. Это было на самом деле» (инф. ЖАП).

Конфликт модальных значений, характерный для легенды, порождает «колебание» рассказчика. Приметы «колебания» проникают в текст. Легендарный текст одновременно снабжен и маркерами невероятности, и маркерами истинности. Поданное таким образом событие должно вызвать ответное «колебание» у слушателя истории. В этом кроется секрет сохранности легендарных текстов.

Список информантов

- ЖАП – Жаркова Анастасия Петровна, род. и прожив. в с. Коржевка Инзенского р-на Ульяновской обл., 1928 г. р., 3 кл. Зап. А.П. Липатовой 28.07.2001 (Фольклорный архив УлГПУ [далее – ФА УлГПУ]).
- ЗТВ – Значко Тамара Владимировна, прожив. в г. Ульяновске, 1962 г. р., среднее специальное образование (Личный архив автора [далее – ЛАА]).
- КВА – Котова Вера Арсеньевна, род. и прожив. в с. Языково Карсунского р-на Ульяновской обл., 1927 г. р. Зап. А.П. Липатовой 04.11.2006 (ЛАА).
- КТИ – Кияшова Татьяна Ивановна, род. в Республике Марий-Эл (Звениговский р-н), с 1982 г. прожив. в с. Иваново (Респ. Чувашия), 1960 г. р., высшее образование. Зап. П.С. Половова, П.С. Куприянова, А.П. Липатовой 04.08.2007 (ЛАА).
- ЛПЕ – Лысов Петр Егорович, род. и прожив. в с. Теньковка Карсунского р-на Ульяновской обл., 1937 г. р., 7 кл., Зап. П.П. Сокирко, А.П. Липатовой в августе 2006 г. (ЛАА).
- МАЗ – Морозова Анна Захаровна, род. и прожив. в с. Сухой Карсун Карсунского р-на Ульяновской обл., 1939 г.р., 3 кл. Зап. А.П. Липатовой 29.07.2004 (ФА УлГПУ).
- МАИ – Морозова Анна Ивановна, прожив. в с. Сара Сурского р-на Ульяновской обл., 1926 г. р., 7 кл. Зап. А.П. Липатовой 04.08.2006 (ЛАА).
- ОА – Ольга Алексеевна, специалист по кардиодиагностике, примерно 1965 г. р. Зап. А.П. Липатовой 20.08.2016 (ЛАА).
- РВЕ – Рыкова Вера Егоровна, род. и прожив. в д. Ключовка (Бугульминский р-н Республики Татарстан), 1924 г. р., 7 кл., русская. Зап. Е.С. Рыковой 15.07.2006 (ФА УлГПУ).

Литература

- Азбелев 1992 – *Азбелев С.Н.* Русская народная проза // Народная проза. Т. 12 / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М.: Русская книга, 1992. С. 5–28.
- Аникин 1972 – *Аникин В.П.* Художественное творчество в жанрах несказочной прозы: К общей постановке проблемы // Русский фольклор. Вып. 13: Русская народная проза. Л.: Наука, 1972. С. 6–19.
- Арутюнова 1999 – *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999. 896 с.
- Бергер, Лукман 1995 – *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Московский философский фонд, Academia-Центр, Медиум, 1995. 323 с.

- Веселова 2006 – *Веселова И.С.* О степенях достоверности фольклорного рассказа // Фольклор, постфольклор, быт, литература: сборник статей к 60-летию А.Ф. Белоусова. СПб.: СПбГУКИ, 2006. С. 50–58.
- Веселовский 1940 – *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л.: Художественная литература, 1940. 652 с.
- Волоскова 2004 – *Волоскова С.Е.* Севернорусская быличка: структура текста; языковые характеристики жанра: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Санкт-Петербургский государственный ун-т, 2004. 19 с.
- Грушин 1967 – *Грушин Б.А.* Мнения о мире и мир мнений: Проблемы методологии исследования общественного мнения. М.: Изд-во политической литературы, 1967. 400 с.
- Гусев 1967 – *Гусев В.Е.* Эстетика фольклора. Л.: Наука, 1967. 319 с.
- Гусев 1993 – *Гусев В.Е.* Русская народная художественная культура (Теоретические очерки). СПб.: СПГИТМиК, 1993. 111 с.
- Дандес 2003 – *Дандес А.* «Кровавый навет», или Легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии (1989) // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ: Сб. ст. / Сост. А.С. Архипова. М.: Восточная литература, 2003. С. 204–231.
- Земцовский 1971 – *Земцовский И.И.* Жанр, функция, система // Советская музыка. 1971. № 1. С. 24–32.
- Колесницкая 1972 – *Колесницкая И.М.* Русские предания и легенды в публикациях 1860–1870-х годов // Русский фольклор. Вып. 13: Русская народная проза. Л.: Наука, 1972. С. 20–39.
- Криничная 1977 – *Криничная Н.А.* О жанровой специфике преданий и принципах их систематизации // Русский фольклор. Вып. 17: Проблема «Свода русского фольклора». Л.: Наука, 1977. С. 75–84.
- Ланская 2006 – *Ланская Ю.С.* Американская городская легенда в контексте постфольклорной культуры: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Удмурт. ин-т истории, языка и лит-ры УРО РАН, 2006. 23 с.
- Липатова 2008 – *Липатова А.П.* Формы текста рассказов о снах: «свидетельские показания» и мемораты // Труды Русской антропологической школы. 2008. № 5. С. 145–159.
- Липатова 2011 – *Липатова А.П.* Архивные дела о якобы явившихся иконах как источник этнографических исследований // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы международной научной конференции / Под ред. Т.К. Щегловой. Вып. 8. Барнаул: Алтайская государственная педагогическая академия, 2011. С. 236–240.
- Липатова 2013 – *Липатова А.П.* К вопросу о вариативности фольклорного текста // Антропологический форум. 2013. № S18. С. 3–27.
- Липатова 2018 – *Липатова А.П.* Сакральная география Ульяновского Присурья // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 5S. С. 154–165.
- Лотман 2004 – *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2004. С. 12–150.

- Медведев 2000 – *Медведев П.Н.* Формальный метод в литературоведении (критическое введение в социологическую поэтику) // Бахтин М.М. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении: Марксизм и философия языка: Статьи. М.: Лабиринт, 2000. С. 195–349.
- Медриш 1980 – *Медриш Д.Н.* Литература и фольклорная традиция: Вопросы поэтики. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1980. 296 с.
- Мороз 2006 – *Мороз А.Б.* Книга как сакральный предмет // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во ЕУ, 2006. С. 267–277.
- Панченко 2012 – *Панченко А.А.* Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 442 с.
- Панченко 2013 – *Панченко А.А.* А.Н. Веселовский и теория фольклорной легенды // Русская литература. 2013. № 1. С. 3–20.
- Померанцева 1975а – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 184 с.
- Померанцева 1975б – *Померанцева Э.В.* Соотношение эстетической и информационной функции в разных жанрах устной прозы // Проблемы фольклора / Отв. ред. Н.И. Кравцов. М.: Наука, 1975. С. 75–82.
- Пропп 1998 – *Пропп В.Я.* Легенда // Пропп В.Я. Поэтика <фольклора>. М.: Лабиринт, 1998. С. 269–300.
- Рудей-Уиллоуби 2018 – *Рудей-Уиллоуби Дж.* Изучение легенды в Западной Европе и США в XX–XXI столетиях // Сибирский филологический журнал. 2018. № 4. С. 28–36.
- Савушкина 1972 – *Савушкина Н.И.* Легенда о граде Китеже в старых и новых записях: [По поводу новых записей легенд о Китеже] // Русский фольклор. Вып. 13: Русская народная проза. Л.: Наука, 1972. С. 58–76.
- Соколов 1941 – *Соколов Ю.М.* Русский фольклор. М.: Гос. уч.-пед. изд-во Наркомпроса РСФСР, 1941. 558 с.
- Соколова 1968 – *Соколова В.К.* О некоторых типах исторических преданий (к проблеме их жанрового своеобразия) // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов (Прага, 1968): Доклады советской делегации. М.: Наука, 1968. С. 248–274.
- Соколова 1970 – *Соколова В.К.* Русские исторические предания. М.: Наука, 1970. 288 с.
- ТФГ 1990 – Теория функциональной грамматики: Темпоральность. Модальность / Отв. ред. А.В. Бондарко. Л.: Наука, 1990. 264 с.
- Тодоров 1997 – *Тодоров Цв.* Введение в фантастическую литературу. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. 144 с.

- Феоктистова 1998 – *Феоктистова И.К.* Русские предания об исчезнувших народах (система мифологических мотивов): дис. ... канд. филол. наук. Челябинский государственный ун-т, 1998. 204 с.
- Фестингер 1984 – *Фестингер Л.* Введение в теорию диссонанса // Современная зарубежная социальная психология: Тексты / Под ред. Г.М. Андреевой и др. М.: Изд-во Московского ун-та, 1984. С. 97–110.
- Цивьян 1995 – *Цивьян Т.В.* Оппозиция мифологическое/реальное в поздних мифопоэтических текстах // Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова / Сост. Т.Н. Свешникова. М.: Восточная литература РАН, 1995. С. 130–143.
- Черванёва 2017 – *Черванёва В.А.* Границы достоверности мифологического рассказа: делал – видел – слышал – был // Русская речь. 2017. № 5. С. 112–117.
- Чистов 1967 – *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967. 339 с.
- Чистов 2005 – *Чистов К.В.* Фольклор. Текст. Традиция: Сб. статей. М.: ОГИ, 2005. 272 с.
- Чичеров 1959 – *Чичеров В.И.* Русское народное творчество / Под ред. Э.В. Померанцевой. М.: Изд-во Московского ун-та, 1959. 352 с.
- Шабес 1989 – *Шабес В.Я.* Событие и текст. М.: Высшая школа, 1989. 175 с.
- Шатин 1996 – *Шатин Ю.В.* Событие и чудо // Дискурс: коммуникативные стратегии культуры и образования. 1996. № 2. С. 8–9.
- Шеваренкова 2004 – *Шеваренкова Ю.М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород: Растр-НН, 2004. 157 с.
- Шибутани 1998 – *Шибутани Т.* Импровизированные новости: социологическое исследование слухов // Почепцов Г.Г. Паблик рилейшнз, или Как успешно управлять общественным мнением. М.: Центр, 1998. С. 336–341.
- Штырков 2012 – *Штырков С.А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах северо-восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012. 228 с.
- Degh 2001 – *Degh L.* Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre. Bloomington: Indiana University Press, 2001. 498 p.
- Degh, Vasonyi 1983 – *Degh L., Vasonyi A.* Does the Word 'Dog' Bite? Ostensive Action: A means of Legend Telling // Journal of Folklore Research. 1983. Vol. 20. No. 1. P. 225–239.
- Oring 2008 – *Oring E.* Legendry and the Rhetoric of Truth // The Journal of American Folklore. Vol. 121. No. 480 (Spring, 2008). P. 127–166.

References

- Anikin, V.P. (1972), “Arts Work in the Genres of Non-Fairytale Prose (Towards a general formulation an issue)”, in Azbelev, S.N. (ed.), *Russkii fol'klor. Vyp. 13. Russkaya narodnaya proza* [Russian folklore. Issue 13. Russian folk prose], Nauka, Leningrad, Russia, pp. 6–19.

- Arutyunova, N.D. (1999), *Yazyk i mir cheloveka* [Language and the World of Man], Yazyki russkoj kul'tury, Moscow, Russia.
- Azbelev, S.N. (1992), "Russian folk prose", in Azbelev, S.N. (ed.), *Narodnaya proza* [Folk Prose], vol. 12, Russkay kniga, Moscow, Russia, pp. 5–28.
- Berger, P. and Luckman, T. (1995), *Social'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sociologii znaniya* [Social construction of reality. A treatise on the sociology of knowledge], Moskovskij filosofskij fond, Academia-Center, Medium, Moscow, Russia.
- Bondarko, A.V. (ed.) (1990), *Teoriya funktsional'noi grammatiki. Temporal'nost'. Modal'nost'* [Functional grammar theory. Temporality. Modality], Nauka, Leningrad, Russia.
- Chervaneva, V.A. (2017), "The Limits of the Reliability of a Mythological Story: I did, saw, heard, was", *Russian Speech*, vol. 5, pp. 112–117.
- Chistov, K.V. (1967), *Russkie narodny'e social'no-utopicheskie legendy 17–19 vv.* [Russian folk social and utopian legends of the 17th – 19th centuries], Nauka, Moscow, Russia.
- Chistov, K.V. (2005), *Fol'klor. Tekst. Tradiciya* [Folklore. Text. Tradition], OGI, Moscow, Russia.
- Chicherov, V.I. (1959), *Russkoe narodnoe tvorchestvo* [Russian Folk Art], Moscow State University, Moscow, Russia.
- Civjan, T.V. (1995), "An opposition the Mythological / Real in Later Mythopoetic Texts", in Sveshnikova, T.N. (ed.), *Malye formy fol'klora. Sbornik statei pamyati G.L. Permyakova* [Small Forms of Folklore. Collection of Articles in Memory of G.L. Permyakov], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp.130–143.
- Dandes, A. (2003), "Blood libel", or the Legend of Ritual Murder. Anti-Semitism through the Prism of Projective Inversion (1989), in Dandes, A., *Fol'klor: semiotika i/ili psikhoanaliz* [Folklore: Semiotics and/or Psychoanalysis], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 204–231.
- Degh, L. (2001), *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Degh, L. and Vasonyi, A. (1983), "Does the Word 'Dog' Bite? Ostensive Action: A means of Legend Telling", *Journal of Folklore Research*, vol. 20, no. 1, pp. 225–239.
- Feoktistova, I.K. (1998), *Russian legends about disappeared peoples (a system of mythological motives)*, Ph.D. Thesis, Philology, Chelyabinsk State University, Omsk, Russia.
- Festinger, L. (1984), "Introduction into the theory of dissonance", in Andreeva, G.M. (ed.), *Sovremennaya zarubezhnaya sotsial'naya psikhologiya. Teksty* [Modern foreign social psychology. Texts], Moscow State University, Moscow, Russia, pp. 97–110.
- Grushin, B.A. (1967), *Mneniya o mire i mir mnenii. Problemy metodologii issledovaniya obshchestvennogo mneniya* [Opinions about the world and

- the world of opinions. The methodology issues of the public opinion research], Publishing house of political literature, Moscow, Russia.
- Gusev, V.E. (1967), *Estetika fol'klora* [Folklore aesthetics], Nauka, Leningrad, Russia.
- Gusev, V.E. (1993), *Russkaya narodnaya khudozhestvennaya kul'tura* (Teoreticheskie ocherki) [Russian folk art culture (Theoretical essays)], St. Petersburg State Institute of Theater, Music and Cinematography, St. Petersburg, Russia.
- Kolesnitskaya, I.M. (1972), "Russian traditions and legends in publications of the 1860-1870s", in Azbelev, S.N. (ed.), *Russkii fol'klor. Vyp. XIII. Russkaya narodnaya proza* [Russian folklore. Issue 13. Russian folk prose], Nauka, Leningrad, Russia, pp. 20–39.
- Krinichnaya, N.A. (1977), "On the genre specificity of legends and the principles of their systematization", in Gorelov, A.A. (ed.), *Russkii fol'klor. Vyp. XVII. Problema "Svoda russkogo fol'klora"* [Russian folklore. Issue 17. The matter of the "Code of Russian folklore"], Nauka, Leningrad, Russia, pp. 75–84.
- Lanskaya, Yu.S. (2006), *American urban legend in the context of post-folk culture*, Abstract of Ph.D. dissertation, Philology, Udmurt. Institute of History, Language and Literature of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Izhevsk, Russia.
- Lipatova, A.P. (2008), "Forms of the text of stories about dreams. 'Testimony' and memorats", in *Proceedings of the Russian Anthropological School*, vol. 5, pp. 112–125.
- Lipatova, A.P. (2011), "Archival files about the allegedly appeared icons as a source of ethnographic research", in Shcheglova, T.K. (ed.), *Etnografiya Altaya i sopredel'nykh territorii. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Ethnography of Altai and adjacent territories. Proceedings of the international scientific conference], Issue 8, Altai State Pedagogical Academy, Barnaul, Russia, pp. 236–240.
- Lipatova, A.P. (2013), "On the question of the variability of the folklore text", *Anthropological Forum*, vol. S18, pp. 3–27.
- Lipatova, A.P. (2018), "Sacred geography of the Ulyanovsk Cis-Sura region", *Traditional Culture*, vol. 19, no. 5S, pp. 154–165.
- Lotman, Yu.M. (2004), "Culture and explosion", in Lotman, Yu.M., *Semiosfera* [Semiosphere], Iskusstvo-SPb, St. Petersburg, Russia.
- Medrish, D.N. (1980), *Literatura i fol'klornaya traditsiya. Voprosy poetiki* [Literature and folklore tradition. Questions of poetics], Saratov State University, Saratov, Russia.
- Medvedev, P.N. (2000), "Formal method in literary criticism (a critical introduction to sociological poetics)", in Bakhtin, M.M., *Freidizm. Formal'nyi metod v literaturovedenii. Marksizm i filosofiya yazyka. Stat'i* [Freudianism. The formal method in literary studies. Marxism and philosophy of language. Articles], Labirint, Moscow, Russia, pp. 195–349.

- Moroz, A.B. (2006), "Book as a sacred object", in Kormina, Zh.V., Panchenko, A.A., Shtyrkov, S.A. (eds.), *Sny Bogoroditsy. Issledovaniya po antropologii religii* [Dreams of the Virgin. Research in the anthropology of religion], Publishing house of the European University in St. Petersburg, St. Petersburg, Russia, pp. 267–277.
- Oring, E. (2008), "Legendry and the Rhetoric of Truth", *The Journal of American Folklore*, vol. 121, no. 480, pp. 127–166.
- Panchenko, A.A. (2012), *Ivan i Yakov – neobychnye svyatye iz bolotistoi mestnosti: «Krest'yanskaya agiologiya» i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov – Unusual Saints from a Swampy Area: "Peasant Hagiology" and Religious Practices in Modern Russia], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Panchenko, A.A. (2013), "A.N. Veselovsky and the theory of the folklore legend", *Russian Literature*, vol. 1, pp. 3–20.
- Pomeranceva, E.V. (1975a), *Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klora* [Mythological characters in Russian folklore], Nauka, Moscow, Russia.
- Pomeranceva, E.V. (1975b), "Correlation of the aesthetic and informational function in different genres of oral prose", in Kravtsov, N.I. (ed.), *Problemy fol'klora* [The folklore issues], Nauka, Moscow, Russia, pp. 75–82.
- Propp, V.Ya. (1998), "Legend", in Propp, V.Ya., *Poetika <fol'klora>* [Poetics <of folklore>], Labirint, Moscow, Russia, pp. 269–300.
- Rouey Willoughby, J. (2018), "Study of the legend in Western Europe and the USA in the 20th – 21st centuries", *Siberian Journal of Philology*, vol. 4, pp. 28–36.
- Savushkina, N.I. (1972), "The Legend of the City of Kitezh in Old and New Records [Regarding the New Records of Legends about Kitezh]", in Azbelev, S.N. (ed.), *Russkii fol'klor. Vyp. XIII. Russkaya narodnaya proza* [Russian folklore. Issue 13. Russian folk prose], Nauka, Leningrad, Russia, pp. 58–76.
- Shabes, V.Ya. (1989), *Sobytie i tekst* [Event and text], Vysshaya shkola, Moscow, Russia.
- Shatin, Yu.V. (1996), "Event and miracle", *Diskurs: kommunikativnye strategii kul'tury i obrazovaniya*, vol. 2, pp. 8–9.
- Shevarenkova, Yu.M. (2004), *Issledovaniya v oblasti russkoi fol'klornoj legendy* [Research in the field of Russian folklore legend], Rastr-NN, Nizhny Novgorod, Russia.
- Shibutani, T. (1998), "Improvised news. A sociological study of rumors", in Pocheptsov, G.G., *Pablik rleishnz, ili Kak uspešno upravlyat' obshchestvennym mneniem* [Public Relations, or How to Manage Public Opinion Successfully], Centr, Moscow, Russia, pp. 336–341.
- Shtyrkov, S.A. (2012), *Predaniya ob inozemnom nashestvii: krest'yanskii narrativ i mifologiya landshafta (na materialakh severo-vostochnoi Novgorodchiny)* [Legends about foreign invasion. The peasant narrative and landscape mythology (based on materials from the north-eastern Novgorod region)], Nauka, St. Petersburg, Russia.

- Sokolov, Yu.M. (1941), *Russkii fol'klor* [Russian folklore], State educational and pedagogical publishing house of People's Commissariat for Education of RSFSR, Moscow, Russia.
- Sokolova, V.K. (1968), "On some types of historical legends (on the issue of their genre originality)", in *Istoriya, kul'tura, fol'klor i etnografiya slavyanskikh narodov. 6 Mezhdunarodnyi s'ezd slavistov (Praga, 1968): Doklady sovetской delegatsii* [History, culture, folklore and ethnography of Slavic peoples, 6th International Congress of Slavists (Prague, 1968): Reports of the Soviet delegation], Nauka, Moscow, Russia, pp. 248–274.
- Sokolova, V.K. (1970), *Russkie istoricheskie predaniya* [Russian historical legends], Nauka, Moscow, Russia.
- Todorov, Tsv. (1997), *Vvedenie v fantasticheskuyu literaturu* [Introduction to Fiction Literature], Dom intellektual'noj knigi, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, Moscow, Russia.
- Veselova, I.S. (2006), "On the Degrees of Reliability of a Folk Story", in Baiburin, A.K. (ed.), *Fol'klor, postfol'klor, byt, literatura: sbornik statei k 60-letiyu A.F. Belousova* [Folklore, post-folklore, everyday life, literature. A collection of articles for the 60th anniversary of A.F. Belousov], Saint-Petersburg State University of Film and Television, St. Petersburg, Russia, pp. 50–58.
- Veselovskii, A.N. (1940), *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics], Hudozhestvennaya literatura, Leningrad, Russia.
- Voloskova, S.E. (2004), *North Russian (bylichka) belief legend. Text structure; linguistic characteristics of the genre*, Abstract of Ph.D. dissertation, Philology, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.
- Zemczovskij, I.I. (1971), "Genre, function, system", *Soviet music*, vol. 1, pp. 24–32.

Информация об авторе

Антонина П. Липатова, кандидат филологических наук, Ульяновский государственный педагогический университет, Ульяновск, Россия; 4320071, Россия, Ульяновск, пл. Ленина, д. 4/5; *antonina.antonina282@yandex.ru*

Information about the author

Antonina P. Lipatova, Cand. of Sci. (Philology), Ulyanovsk State Pedagogical University, Ulyanovsk, Russia; bld. 4/5, Lenin Sq., Ulyanovsk, Russia, 432071; *antonina.antonina282@yandex.ru*

«Дримхакеры»: достоверность осознанных сновидений

Евгений В. Сафронов

*Независимый исследователь, Ульяновск, Россия,
nivitarn@yandex.ru*

Аннотация. Рассказы о сновидениях проблематично оценивать с точки зрения достоверности произошедшего, несмотря на то что противопоставление «явь – сон» считается культурной универсалией. Данная задача многократно осложняется, если обратиться к такому материалу, как описания осознанных сновидений (*lucid dreams*). В статье рассматриваются различные типы сообщений, представленные на форуме «Хакеры сновидений». Это интернет-сообщество является крупнейшей русскоязычной площадкой для публикации подобных текстов.

Дримхакеры считают, что сновидениями можно управлять, создавать общие для разных сновидцев карты приснившихся мест и объектов, совместно переживать сновидческие сюжеты. В рассказах участников форума встречаются и упоминания о том, что из сна в явь возможно перенести определенные предметы («талисманы») и что после сна на теле сновидца иногда остаются следы – царапины, раны и т. п. Подобные представления размывают границу между сном и бодрствованием, ставят под сомнение достоверность самой реальности.

Кроме того, в статье анализируются основные функции картографирования *lucid dreams*, важнейшая из которых – повысить «осознанность», то есть достичь ключевого состояния сознания для дримхакеров.

Ключевые слова: осознанные сновидения, дримхакеры, достоверность, рассказы о снах

Для цитирования: Сафронов Е.В. «Дримхакеры»: достоверность осознанных сновидений // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 3. С. 66–83. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-66-83

“Dream Hackers”. The reliability of lucid dreaming

Eugeniy V. Safronov

*Independent researcher, Ulyanovsk, Russia,
nuyitam@yandex.ru*

Abstract. It is difficult to assess recollection of dreams by reliability of what happened despite the fact that the opposition “reality – dream” is considered a cultural universal. Such a task grows even more complex as one turns to recollection of so called lucid dreams. The article covers different types of messages published on the Dream Hackers forum. That online community is the largest Russian-language platform for publishing such texts. The dream-hackers believe that it is possible to control the dreams, create maps of the dreamed places and objects common for different dreamers and jointly experience dream plots. Among the stories of the forum participants one may find the stories about the so-called “talismans”, or, the specific objects that can be transferred from the dream to the material world, as well as the mentions of the different marks left on the body of a dreamer after waking up, such as scratches, wounds etc. Such beliefs blur the line between the dreaming and the wakefulness and question the credibility of the reality itself.

Furthermore, the article analyzes the basic functions of the mapping of “lucid dreams” mapping. The most important of the functions is to increase the “awareness”, in other words, to achieve the key state of consciousness for the dream hackers.

Keywords: lucid dreams, dreamhackers, reliability, stories of the dreams

For citation: Safronov, E.V. (2020), “ ‘Dream Hackers’. The reliability of lucid dreaming”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 3, pp. 66–83, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-66-83

Важность категории достоверности при изучении фольклорной прозы обусловлена в основном необходимостью типологизации: прежде всего имеется в виду известное и фундаментальное деление прозы на сказочную и несказочную (см., например, [Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994; Мелетинский 1998; Пропп 1976, с. 47; Зиновьев 1987, с. 385]).

На самом деле жесткость (апофатичность¹) этого противопоставления можно поставить под сомнение. Замечания по этому

¹ Об «апофатической рефлексии», т. е. определении объекта через отрицание несвойственных ему определений (сравните: *несказочная проза*), см., например: [Бакеева 2005].

поводу мы уже высказывали в предыдущих работах [Сафронов 2008; Сафронов 2016].

Вообще оценивать рассказы о сновидениях по критериям достоверности/недостоверности – задача сложная, даже парадоксальная. С одной стороны, о снах сообщают как о новостях, то есть как о том, что произошло в реальности². С другой, оппозиция сна и реальности – это культурная универсалия: сон часто «противопоставляется не-сну, яви, повседневной, обычной жизни» [Толстой 1994, с. 91]. Иными словами, в большинстве случаев нельзя говорить о том, что рассказывающий сон расценивает его в качестве ситуации, произошедшей в действительности.

Некоторые исследователи предлагают разграничивать категории *реальное/фантастическое* и *достоверное/недостоверное*. Первая оппозиция соотносится с точкой зрения исследователя, вторая – информанта (см. [Новик 1984; Новик 1986; Веселова 2000]).

Также говорится о возможности шкалирования достоверности: «было»; «вероятно, что было»; «не было». Или: «безусловная достоверность – проблемная достоверность – безусловная недостоверность» [Панченко 2010; Веселова 2006], т. е. учитывается, в частности, что рассказчик может сомневаться при воспроизведении того или иного текста. Любопытно, что наличие сомнения не мешает информанту быть знатоком, к примеру, быличек на определенные сюжеты и темы [Зиновьев 1987, с. 393–396].

Задача этой статьи – показать, как проявляется («работает») упомянутая категория в текстах конкретного интернет-сообщества – форума «Хакеров сновидений»³. Подчеркнем, что мы не ставим цели дать развернутое описание истории, представлений или субкультурных признаков этого сообщества. Сообщения, представленные на форуме, интересуют нас в той мере, в какой они позволяют прояснить саму возможность использования оппозиции «достоверность/недостоверность» к конкретным типам текстов, опубликованных дримхакерами.

Форум «Хакеры сновидений» возник в Рунете в 2007 г. (если судить по дате регистрации домена). Старожилы сообщества связывают историю возникновения ресурса с несколькими сайтами, постами и практиками легендарного дримхакера Сергея Изриги

² Показательны дискуссии об онтологическом статусе реальности и роль концепта сна в данной полемике: Руднев В.П. Сновидение // Руднев В.П. Словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/CULTURE/RUDNEW/slowar.txt> (дата обращения 15 окт. 2019).

³ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org> (дата обращения 15 окт. 2019).

и его последователей⁴. Ключевые тексты для хакеров сновидений – произведения Карлоса Кастанеды и его учеников; различные работы, посвященные осознанным сновидениям (ОС), внетелесному опыту, астральным путешествиям, сталкингу, – книги С.о Лабержа, П. Гарфильд, С. Грофа, Р. Монро, М. Радуги, А. Реутова и др.⁵ Большое значение имеет и «визуальная культура», к примеру, кинофильмы «Начало» с Леонардо ди Каприо, «Осознанное сновидение» корейского режиссера Ким Джун-сона⁶ и др.

В настоящее время на форуме опубликовано несколько десятков тысяч сообщений. Его структура создавалась стихийно, по тематическому признаку; главные разделы: сновидения, осознанные сновидения, внетелесный опыт и т. п. Мы рассмотрим несколько условно выделяемых типов текстов, в которых категория достоверности проявляет себя наиболее ярко, по крайней мере на взгляд внешнего наблюдателя.

Первая группа рассказов представляет собой «картографические нарративы», т. е. сообщения о попытках создать схему *локации*⁷ сновидений. Сообщения, связанные с картографированием, условно можно разделить на две разновидности – текстовые и изобразительные. Схематическое представление увиденных во сне мест, зданий, рек, гор и т. п. выполняет сразу несколько функций.

Первая – мнемоническая. Нанесенные на схему объекты улучшают припоминание конкретных снов. Иногда само составление карты позволяет вспомнить те сновидения, которые, казалось, навсегда забылись: «Знаешь, я буквально вчера начал целенаправ-

⁴ Подробнее см.: http://dreamhackers.narod.ru/gm_intro.htm, см. также: *Форчун М.* Первые врата: исследование сновиденной реальности шаг за шагом [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/book/forchun_mihail/pervie_vrata_issledovaniya_snovidennoy_realnosti_shag_za_shagom.html#google_vignette (дата обращения 15 окт. 2019).

⁵ *Гарфильд П.* Творческий сон: Планирование сновидений и управление ими. М.: Золотой Век, 1996. 292 с.; *Гроф С.* Путешествие в поисках себя. М.: Изд-во Трансперсон. ин-та, 2001. 338 с.; *Кастанеда К.* Искусство сновидения. М.: София, 2013. 287 с.; *Лаберж С.* Осознанные сновидения. М.: Трансперсон. ин-т; Киев: София, 1996. 287 с.; *Монро Р.А.* Далекие путешествия. М.: София, 2003. 350 с.; *Он же.* Путешествия вне тела. М.: София, 2004. 316 с.; *Радуга М.* Школа внетелесных путешествий. СПб.: Весь, 2010. 554 с.; *Реутов А.* Хакеры сновидений. СПб.: Весь, 2008. 342 с.

⁶ Подробнее см.: КиноПоиск [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/1008999> (дата обращения 15 окт. 2019).

⁷ Термин, который используется самими участниками форума.

ленно картографировать и тут, как уже говорилось, БАХ и я вспомнил, сначала один сон, потом другой и вот я уже почти всё помню, да и стоило мне сегодня взяться за маркер, как тут же всплыло ещё два сна. И я понял, что не раз был в одних и тех же местах и сразу же у меня сраслось несколько мест»⁸.

Это соответствует тому, о чем писали и основатели сообщества: «Картография сновидений – это трюкс («фишка», «приёмчик», от англ. «трюк» – *E.C.*). Он нацелен на повседневноую и нудную работу по вспоминанию сновидений – всех, любых видов, с любым содержанием. <...> Ежедневно вспоминая сны и заноса их на карту, вы раз за разом вносите частички своего сознания в сновиденный мир»⁹.

Вторая цель составления карт – соединение мозаики отдельных сновидений конкретного человека в единую картину. Иными словами, увиденное во сне понимается как одно и то же пространство, а акты засыпания (и, соответственно, осознания во сне) – как визиты в это пространство, взятое с разных точек зрения: «Когда выходишь за определённую границу всё знакомое пропадает и появляется и выстраивается что-то отличное. *Млин я на некоторые места вообще с разных сторон смотрел в разных снах. Прикольно млин*»¹⁰.

Это позволяет постепенно накапливать «знания» о сновидческой реальности, более детально представлять те или иные локации, которые могут быть стационарными и подвижными: «Были “плавающие” объекты. у меня таких на карте дофига. Подходишь к окну – двор. Подходишь в другой раз – море. А есть неизменные, например как Дом или входы в метро»¹¹.

Иногда участники указывают на то, что на карту наносят только те локации, которые повторяются из сна в сон: «В ОС направлялся для изучения, так, например, будет сделана поправка в карту на основе последних этих двух ОС, причем нашел такие

⁸ См.: Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=214&view=findpost&p=25417> (дата обращения 15 окт. 2019). Орфография и пунктуация источника сохраняется и при дальнейшем цитировании сообщений, опубликованных на форуме.

⁹ *Форцун М.* Указ. соч.

¹⁰ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=214&view=findpost&p=22650> (дата обращения 15 окт. 2019).

¹¹ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=214&view=findpost&p=67480> (дата обращения 15 окт. 2019).

места о которых раньше не подозревал, и в 2 ОС локации повторялись, значит на карту наносить можно»¹².

Третья функция – создание общей карты сновидческой реальности. Объекты, увиденные во сне разными людьми, могут осознаваться не просто в качестве схожих образов, но фактически как одни и те же локации: «У каждого своя [карта]. Но шаблон одинаков. У всех есть граничные области, за которыми начинаются области непознанного. У всех есть лабиринты, башни, зоны трансформаций и катаклизмов. У всех есть заповедник, тюрьма, стражи, флаеры, духовные школы и лес олли (ведьмин лес)»¹³.

Обсуждение общих карт напоминает диалог людей, увидевших одно и то же место с разных ракурсов. Такое общение происходит по принципу: «У меня вот так. А у тебя как?»:

«В Городе, там где написано «Питер». У тебя там как местность выглядит? У меня это питерская станция метро и кусок города вокруг нее».

В ответ другой «юзер» пишет: «И у меня там кусок города. Там ещё есть лабиринт где-то во дворах по правую руку. Небольшой, но жутковатый, там есть ещё есть выход из портала в одной из парадных, правда я только в одну сторону ходил через него как раз к этому месту из высокого дома из-за моего дома»¹⁴.

Еще один показательный пример: «А перед церковью у тебя случайно нет площади? а ещё набережная, там ты не видел никогда феерверков, и на площади у меня праздники часто»¹⁵. [Ответ:] «Площадь... не припомню. Набережная... да, есть! совсем про нее забыла. Каменная набережная, гладкая, и там часто были люди. Феерверков там не было, праздников вроде тоже. Обычная суета»¹⁶.

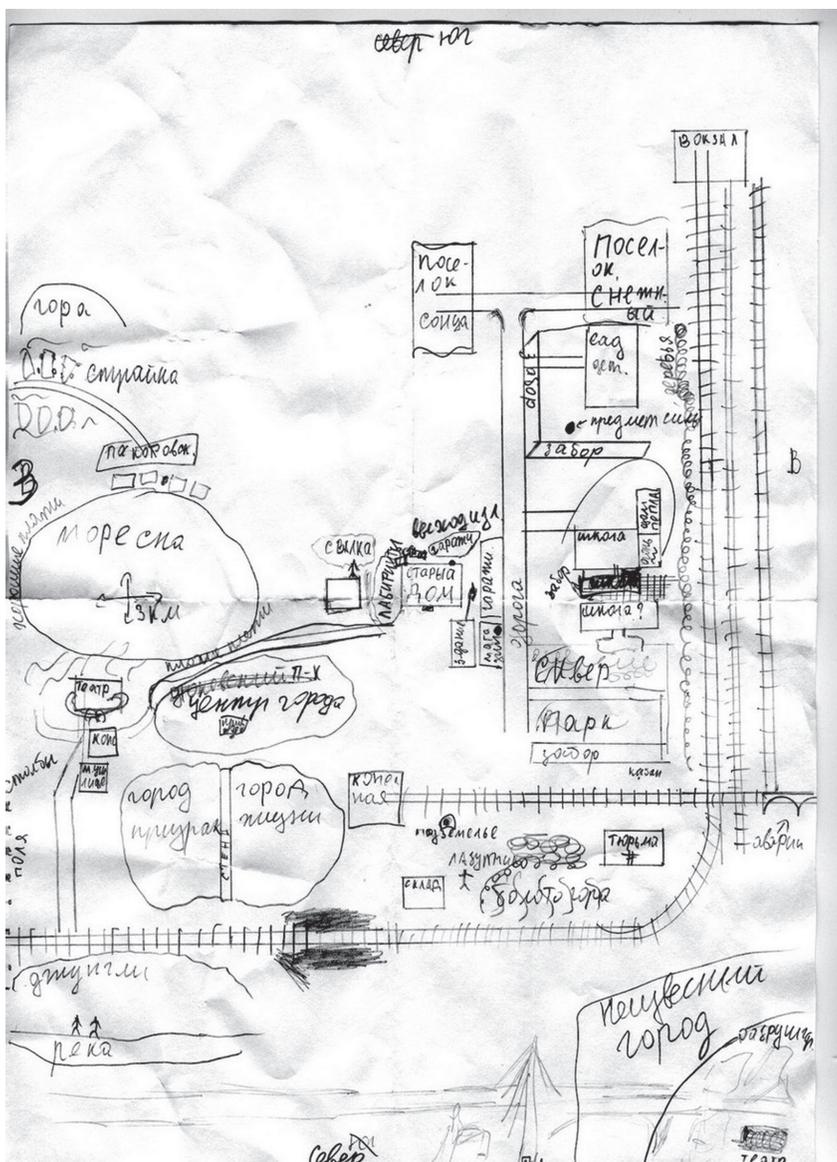
¹² Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=214&view=findpost&p=49661> (дата обращения 15 окт. 2019). Курсив и далее везде принадлежит автору статьи.

¹³ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=23971&view=findpost&p=191683> (дата обращения 15 окт. 2019).

¹⁴ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=214&view=findpost&p=25396> (дата обращения 15 окт. 2019).

¹⁵ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=214&view=findpost&p=25401> (дата обращения 15 окт. 2019).

¹⁶ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=214&view=findpost&p=25595> (дата обращения 15 окт. 2019).



Кроме того, создание карт собственных сновидений позволяет повысить осознанность – то есть достичь ключевого состояния сознания для дримхакеров: «Я не понимаю как человек который занимался картографированием, как я понял годами, даже не понял для чего нужна карта?!... картографирование нужно не

для того что бы составить полную карту сновиденного мира, оно нужно лишь для того что бы ты смог запоминать места где был и за счёт этого осознаться во сне»¹⁷.

Характерно, что некоторые из участников ведут собственные дневники сновидений (это отдельная ветка форума): сны не просто сообщаются, но сопровождаются специальными локационными памятками, чтобы не забыть о деталях объекта или места, увиденных в очередной сновидении: «Долго снился огромный госпиталь, „П“-образной формы, этажей в 6 высотой (точно не скажу), вроде как полузаброшенный, но медицинский персонал и пациенты там имеются. Само здание многоуровневое, много переходов между этажами, как со ступеньками, так и с плавными подъемами и вертикальными лестницами <...>. ПАМЯТКА: при движении в сторону балки, есть переход в сторону Сахалина, между деревьев по широкой тропе»¹⁸.

Второй тип сообщений, связанных с картографированием, – собственно «визуалка»: карты, рисунки, локационные схемы. Этому также посвящен отдельный раздел форума¹⁹. Упомянутые карты разнообразны и по форме, и по содержанию. Некоторые дримхакеры создают схему, не пытаясь как-то сориентировать локацию в общем пространстве. Другие рисуют их по образцу географических карт, порой даже указывая стороны света. Эти пространственные ориентиры появляются и в комментариях к рисункам: «На юге (внизу) у меня стабильная зона воспоминаний. там находятся места моего детства» – «А почему у тебя запад справа, восток с лева? Ведь это не правильно. Меняются только север и юг»²⁰.

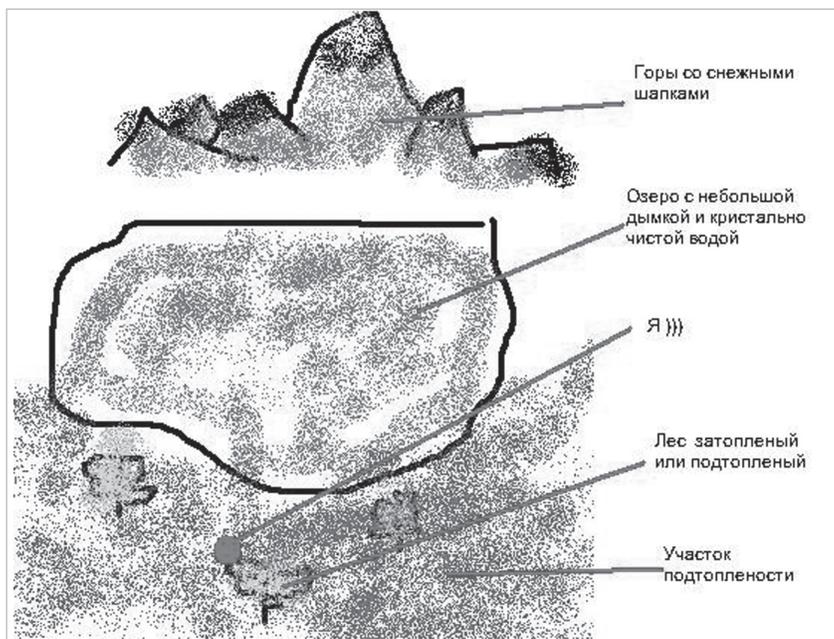
Нередко на схеме указываются объекты, существующие в реальности. При этом специально отмечаются те случаи, когда

¹⁷ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=214&view=findpost&p=73782> (дата обращения 15 окт. 2019).

¹⁸ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=25562&view=findpost&p=202577> (дата обращения 15 окт. 2019).

¹⁹ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=29176> (дата обращения 15 окт. 2019).

²⁰ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=214&view=findpost&p=25656> (дата обращения 15 окт. 2019). По популярным среди дримхакеров представлениям, карта «сновиденного мира» перевернута по сравнению с привычными географическими ориентирами: внизу – север, сверху – юг.



наблюдается какое-то несоответствие: к примеру, в здании больше этажей, чем в *реале*²¹, и т. п.

Часто в центре такой карты – дом сновидца, который исполняет роль своеобразного центра рисуемого мира. Число локаций может существенно отличаться: одни участники сетуют, что «столько объектов, что просто места не хватает», другие ограничиваются 5–10 локациями. К примеру, на схеме, предложенной пользователем с никнеймом “*miņki*”, изображено около сотни различных объектов. Локации представляют собой различные геометрические фигуры – овалы, прямоугольники, круги – с подписями и датами, в которые приснился названный объект: «Библиотека старая», 14.10.08; «Вокзал», 11.01.09 и т. д.

На другой карте (автор – «Скиталец») обозначено всего 5 объектов – горы, озеро, затопленный лес, «участок подтопленности» и «я». Возможно, это схема одного сновидения; локации представлены ярусно – снизу вверх, «я» сновидца расположено в центре.

Судя по опубликованным на форуме рисункам, ряд образов на картах действительно совпадает у разных авторов: город, станции метро, водоемы, горы, лес и т. п. Есть схемы, в которых отражены только эти общие для многих локации.

²¹ Термин, который активно используется участниками форума.

Представление о том, что сновидение – некое общее пространство, актуализируется и в описаниях так называемых «совместных сновидений» (СОС). Форумчане устраивают сессии совместных сновидений, эксперименты, в которых пытаются взаимодействовать на единой территории сна. Например, один из хакеров описывает такой «опыт по СОС»: в реальности было сфотографировано место, которое предложили увидеть хакерам в совместном сне. Фотографию выложили в общий доступ, но один из объектов – сухое дерево – скрыли. Его нужно было обнаружить во сне. Итоги этого своеобразного сновидческого квеста таковы: «Два сновидящих вошли в ОС одновременно по времени в реале и... не встретились, но один из них повесил на дерево золотой кулон “солнышко”, а другой его на дереве обнаружил. Оба отписались и про кулон и главное про дерево про которое не знали. После было много радостного обсуждения, всё оказывается знали что точно было дерево, пошли взаимные упрёки...»²².

Любопытно, что в момент осознания сновидцы могут специально перемещаться в пространстве сна «незапрограммированным способом»²³ – с той целью, чтобы более детально узнавать о различных локациях, их расположении по отношению друг к другу:

«Идем со знакомой по дороге, общаемся о чем-то. Внезапно понимаю, что нахожусь в ОС, вспоминаю установку – сделать что либо вне программы сна, к примеру – исследовать ближайшие локации. Пытаюсь перейти дорогу, но движение очень плотное. <...>. Говорю знакомой, что хочу обследовать эту зону с различных сторон. Например, можно для начала выяснить, что находится за вот этим длинным высоким бетонным забором (*локация из короткого ОСа за 19.11.16*)»²⁴.

Короткая ремарка в скобках из процитированного фрагмента означает, что бетонный забор автор сообщения видел и в предыдущих снах. Этот объект уже обозначен на карте, и, соответственно, сновидцу интересно, что же находится дальше – за забором.

²² Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=27086&view=findpost&p=85977> (дата обращения 15 окт. 2019).

²³ Дримхакеры воспринимают сновидение как программу, которую можно взломать с помощью методов осознания. Подробнее об этом: *Форчун М.* Указ. соч. Сравните также, например, сообщение с форума: «Когда ты осознаёшься, сновиденная программа начинает делать всё возможное, чтобы снова загнать тебя в бессознанку...».

²⁴ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=27101&view=findpost&p=215913> (дата обращения 15 окт. 2019).

Таким образом, картографические нарративы эксплицируют несколько значимых представлений дримхакеров: объекты сна можно нанести на карту; возможно неоднократно посещать одно и то же пространство во сне; разные люди видят в снах похожие объекты, поэтому можно создать общую карту локаций сновидений.

Подобные представления размывают границу между сном и явью: с одной стороны, они «ореализуют» сон, сновидческое пространство воспринимается как некая параллельная реальность. С другой, сам реал уподобляется сновидению – в его «неосознанном» варианте.

В этом смысле показательны следующие высказывания с форума: «Сон... реальность... какая разница? Всё это площадка для нашего сознания, которую можно использовать так, как вы считаете нужным»²⁵.

«Ты уверен что это (сейчас) есть реальная жизнь?) возможно это такой же затяжной сон в котором ты (мы) остался забылся»²⁶.

Близкие идеи эксплицируются и в других типах сообщений, например в рассказах, в центре сюжета которых мотив оставшегося после сна следа. Имеются в виду определенные ощущения, раны, царапины, болезнь у человека, испытывавшего негативное воздействие в сновидении.

«[Некий персонаж во сне] начал кидать в меня мыслеформами <...>. Я начала их отбивать, но одна попала мне в грудь... Проснулась с чувством сдавленности в груди. Сильная резь в области сердца, тяжело дышать, уже почти день прошел а эти ощущения всё не проходят»²⁷.

«Последнее что я помню, справа около меня черную кошку и ощущение, которое можно передать двумя словами – МЕНЯ СОЖРАЛИ! Проснулся я с болью в горле и со всеми другими классическими признаками ОРЗ (сопли, слезы, кашель, температура, головная боль и т. п.)»²⁸.

²⁵ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=28002&view=findpost&p=220957> (дата обращения 15 окт. 2019).

²⁶ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=13646> (дата обращения 15 окт. 2019).

²⁷ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=83&view=findpost&p=3275> (дата обращения 15 окт. 2019).

²⁸ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=83&view=findpost&p=4236> (дата обращения 15 окт. 2019).

Еще пример: «У меня был опыт. Нас было четверо в группе. Один человек создавал нам сон. Но не говорил о чем он будет. Что то пошло не так и все мы видели сон где попадаем в аварии. При том все там группой и были. И в сне у всех участников были травмы спины разной степени тяжести. В реале все проснулись с больными спинами. Потом лечились. Просто что то пошло не так»²⁹.

Есть типологические параллели этому мотиву в рассказах об иномирных сновидениях. Сравните, например, такой текст: «[Снится умершая сестра, которая уходит за собой «на Луну»; затем сестра стала выпроваживать сновидицу] А так как расстояние уже оказалось между дверями уже немного, между воротами, – они должны закрыться, оказалось уже чуть-чуть совсем времени, – и, чтобы успеть, она [умершая сестра] ее толкнула, ну, во сне толкнула, чтобы она быстрее через эти двери прошла, и потом ворота сомкнулись, и она проснулась. И когда она утром встала с кровати, она увидела, что на теле у нее синяки, то есть остались синяки от того, ну, – от того толчка» [Сафронов 2016, с. 257–258].

К этому же типу текстов мы относим сообщения о возможности перенести предмет из сна в реальность или наоборот. Речь идет о так называемых «талисманах» или «тотемах», позволяющих осознаться во сне. Эти «предметы силы» используются для проверки реальности: если талисман выглядит или проявляет себя обычно, значит, окружающий мир не является сном. Данный мотив обыгрывается в культовом для дримхакеров голливудском кинофильме «Начало»³⁰.

Возможность «перетащить» предмет из сна в реальность (и наоборот) обсуждается в специальном подразделе форума: «Я вот думаю, что всё же можно перетащить предмет, точнее его энергетическую сущность, из реала в ОС... Если предмет тебе как-то дорог или долго находился в твоём пользовании, то на нём останется твой энергетический след, и если он тебе встретится в ОСе (а он обязательно встретится), то он сможет хорошо послужить тебе...»³¹.

«Я осознался и никак не мог найти брелок в карманах и как назло не мог представить его. Под конец сна мне словно кто то

²⁹ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=578&view=findpost&p=226468> (дата обращения 15 окт. 2019).

³⁰ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/447301> (дата обращения 15 окт. 2019).

³¹ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=624&view=findpost&p=7781> (дата обращения 15 окт. 2019).

сказал, а зачем тебе брелок? У тебя же есть четки. Я проснувшись долго не мог понять что за четки. <...> Я их тут же нашел и положил под подушку. Через две недели осознал себя во сне. Нашел у себя в кармане четки <...>. Теперь постоянно ношу их собой. Приносят успокоение и повышают осознанность»³².

Эти тексты, на наш взгляд, также делают границу между сном и «реалом» прозрачной. Именно поэтому категория достоверности/недостоверности здесь снова «сбоит»: оценка с позиций «истинно/неистинно» или «верю/сомневаюсь/не верю» утрачивает остроту и релевантность [Сафронов 2008].

Идея тесного взаимодействия, взаимопроникновения сна/яви лежит и в основе тех сюжетов, в которых одновременно действуют спящие и бодрствующие. Показателен рассказ, в котором сновидец решил во время осознанного сна узнать, что делает его друг: «Наступает ночь... метусь в сновидении к нему... проникаю через окно... и дальше как провал... На следующий день, этот человек звонит мне: „Ты представляешь, ко мне ночью летучая мышь в спальню, через форточку залетела!.. Никогда еще такого не было!“»³³.

Случай в реальности здесь непосредственно связывается с намерением, выполненным во сне. Сравните также сообщение: «Я могла забираться в сон только к тому, с кем „связана“ духовно. Так же как и они ко мне. *Гуляли вместе, разговаривали и с утра помнили это, т.к. это было реальностью*»³⁴.

Последняя фраза процитированного выше примера весьма характерна: происходящее во сне воспринимается как реальность потому, что о совместных прогулках могут одновременно вспомнить оба дримхакера. В то же время никто из рассказчиков не сомневается, что их прогулки были лишь сном. Парадоксальность использования в отношении подобных текстов критерия достоверность/недостоверность очевидна – даже если оценивать этот рассказ лишь с одной точки зрения (к примеру, с позиции информанта).

Любопытно, что отношение к сновидению как к подлинной реальности некоторыми участниками форума воспринимается в качестве потенциально опасного. Один из опытных хакеров так

³² Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=624&view=findpost&p=140586> (дата обращения 15 окт. 2019).

³³ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=578&view=findpost&p=228799> (дата обращения 15 окт. 2019).

³⁴ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=578&view=findpost&p=16323> (дата обращения 15 окт. 2019).

комментирует сон, после которого сновидец «очнулся с царапинами на теле»: «Это происходит когда мозг, осознанно или нет, но воспринимает происходящее в сновидении как реальность, даже на подсознательном уровне, тогда повреждения нанесённые там проявляются и на физическом теле. Я где-то читал, что некоторые так становились инвалидами, а некоторые похоже и умирали (рассказать та они уже не могли)»³⁵.

Известны форумчанам и популярные мотивы иномирных сновидений (ср.: [Сафронов 2016, с. 341–342]), когда некий персонаж сообщает визионеру конкретную деталь, подробность – например, номер телефона, которая затем служит основой развития сюжета в реале: «Как-то мне приснился номер телефона, я проснулся и тут же его записал. Вечером позвонил – взяла трубку девушка. Договорился с ней о встрече <...>»³⁶.

В завершение мы рассмотрим еще один аспект семантики достоверности/недостоверности. Речь идет об оценке (рефлексии) самими дримхакерами тех сообщений, которые опубликованы на их форуме.

В августе 2017 г. пользователь под ником “Ardana Div’ya” создала новую ветку форума, названную «Живу во сне». Там она опубликовала несколько своих сновидений.

«С детства я всегда видела чёткие и ясные сны. Но не придавала этому значения. Хорошо их запоминала. <...> Естественно, я всегда была иной. С подросткового начала изучать эзотерику. И понеслось <...>. *Я стала жить во сне. То есть, засыпаю в этой реальности, а просыпаюсь там; то беж (то бишь. – Е. С.), закрыла глаза здесь, а открыла там. В начале было так, что реальность там была выше качеством, чем эта, – более счастливая и т. п. Я совершала там много важных дел, в том числе, связанных с политикой (и не только). Совершаю до сих пор. Во снах часто фигурируют мои близкие»*³⁷.

Ardana просит совета, но в то же время ведет себя, с точки зрения комментирующих, несколько вызывающе. Старожилы выражают сомнение в правдивости/достоверности ее рассказов:

³⁵ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=3258&view=findpost&p=27585> (дата обращения 15 окт. 2019).

³⁶ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=3258&view=findpost&p=27585> (дата обращения 15 окт. 2019).

³⁷ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=28002&view=findpost&p=220943> (дата обращения 15 окт. 2019).

«Имхо=собственное мнение – жить во снах, как в реальности невозможно. *Это фантастика*. Как вы можете подтвердить, что живёте в других измерениях во сне, докажите это? Но начните с простого. Опишите хотя бы 3 ваших опыта выхода в Астрал: Как выглядела комната в Астрале? Было ли физическое тело на кровати?»³⁸.

«После прочтения, сложилось впечатление, что Ardana Div'ya бот»³⁹.

«У меня тоже самое, точнее не бот, а *выдуманное*»⁴⁰.

Интересно, что в соседней ветке под названием «Параллельные миры» участник с ником “Maikl” также публикует подробные рассказы об опыте пребывания в иных мирах. Некоторые из форумчан не считают его опыт сновидческим, а причисляют к некоей «третьей зоне», о которой пишет Р. Монро – автор многочисленных книг, посвященных «внетелесному опыту».

Поразительные и фантастические рассказы Maikl'a сами участники сопоставляют с произведениями писателя-фантаста Р. Желязны. Тем не менее сомнений в достоверности его опыта никто не высказывает⁴¹.

На наш взгляд, эти примеры показывают неоднозначность отношения к сообщениям у форумчан-старожилов. Достоверность опубликованных текстов расценивается по таким не совсем четким критериям, как соответствие рассказов опыту большинства участников; наличие или отсутствие ответов автора сообщения на дополнительные вопросы о техниках «осознанности» и т. п.

Рассмотренные выше тексты подтверждают, на наш взгляд, те наблюдения, которые были сделаны нами раньше на основе анализа устных рассказов о сновидениях (см. [Сафронов 2008, Сафронов 2016]): семантическая оппозиция достоверность/недостоверность (в строгом или шкалированном варианте) не может стать непротиворечивой основой для классификации текстов в соответствии с жанровым (видовым) делением фольклорной прозы на сказоч-

³⁸ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=28002&view=findpost&p=220954> (дата обращения 15 окт. 2019).

³⁹ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=28002&view=findpost&p=22098> (дата обращения 15 окт. 2019).

⁴⁰ Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=28002&view=findpost&p=220985> (дата обращения 15 окт. 2019).

⁴¹ См. примеры: Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showtopic=13646> (дата обращения 15 окт. 2019).

ную и несказочную. Упомянутая категория позволяет, скорее, выявить любопытные мировоззренческие особенности, лежащие в основе указанных текстов. Увиденное во сне трактуется дримхакерами через призму определенных понятий и терминов, почерпнутых из различных текстов и культурных практик – от произведений Кастанеды до некоторых принципов йоги и дзен-буддизма⁴².

Важно указать, что категория достоверности по отношению к упомянутым текстам связана не столько с рефлексией информантов над тем, было или нет происходящее во сне, сколько с тем, *что* именно было и *как* это отражается на сновидце и реальности.

Масштабный массив текстов, опубликованный хакерами сновидений на различных веб-ресурсах, безусловно, интересен для дальнейшего изучения, в том числе с точки зрения сопоставления их с устными визионерскими текстами (рассказами об иномирных снах, обмираниях и видениях).

Стоит добавить, что многие дримхакеры противопоставляют осознанные сны обычным. ОС могут пониматься и как «порождение ума», и в качестве отдельной, параллельной реальности, которая активно воздействует на явь.

Список сокращений

ОС – осознанное сновидение

СОС – совместное осознанное сновидение

Литература

- Бакеева 2005 – *Бакеева Е.В.* Понимание как воссоздание смысла бытия: Апофатический путь: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Уральский государственный университет им. А.М. Горького, 2005. 37 с.
- Веселова 2000 – *Веселова И.С.* Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции: дис. ... канд. филол. наук. Российский государственный гуманитарный университет, 2000. 26 с.
- Веселова 2006 – *Веселова И.С.* О степенях достоверности фольклорного рассказа // Фольклор, постфольклор, быт, литература: сб. статей к 60-летию А.Ф. Белоусова. СПб.: СПбГУКИ, 2006. С. 50–58.
- Зиновьев 1987 – *Зиновьев В.П.* Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. С. 381–400.

⁴² См., в частности, книги, которые рекомендуют участники форума друг другу: Форум Хакеров Сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.dreamhackers.org/index.php?showforum=74> (дата обращения 15 окт. 2019).

- Мелетинский 1998 – *Мелетинский Е.М.* Миф и сказка // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е.С. Новик. М.: РГГУ, 1998. С. 284–296.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / Отв. ред. П.А. Гринцер. М.: Наследие, 1994. С. 39–104.
- Новик 1984 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. 304 с.
- Новик 1986 – *Новик Е.С.* К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горноалтайск: Б. и., 1986. С. 36–48.
- Панченко 2010 – *Панченко Н.Н.* Достоверность как коммуникативная категория: дис. ... д-ра филол. наук. Волгоградский государственный педагогический университет, 2010. 44 с.
- Пропп 1976 – *Пропп В.Я.* Жанровый состав русского фольклора // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976. С. 46–82.
- Сафронов 2008 – *Сафронов Е.В.* О достоверности сна // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М.: РГГУ, 2008. С. 135–146.
- Сафронов 2016 – *Сафронов Е.В.* Сновидения в традиционной культуре. Исследование и тексты. М.: Лабиринт, 2016. 542 с.
- Толстой 1994 – *Толстой Н.И.* Толкование снов: беглый взгляд с филологической и этнографической точек зрения // Наука в России. 1994. № 3. С. 33–37.

References

- Bakeeva, E.V. (2005), *Understanding as a Recreation of the Meaning of Being. The Apophatic way*, Abstract of D. Sc. dissertation, Philosophy, Ural State University, Ekaterinburg, Russia.
- Meletinskii, E.M. (1998), “Myth and Fairy Tale”, in Meletinskii, E.M., *Izbrannye stat'i. Vospominaniya* [Selected Articles. Memories], Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, pp. 284–296.
- Meletinskii, E.M., Neklyudov, S.Yu. and Novik, E.S. (1994), “The Status of the Word and the Concept of Genre in Folklore”, in Grintser, P.A. (ed.), *Istoricheskaya poetika. Literaturnye epokhi i tipy khudozhestvennogo soznaniya* [Historical poetics. Literary eras and types of artistic consciousness], Nasledie, Moscow, Russia, pp. 39–104.
- Novik, E.S. (1984), *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt sopostavleniya struktur* [Rite and Folklore in Siberian Shamanism. An Experience of the Structures Comparing Structures], Nauka, Moscow, Russia.
- Novik, E.S. (1986), “On the Typology of Genres of non-fairy-tale Prose of Siberia and the Far East”, in Gatsak, V.M. (ed.), *Fol'klornoe nasledie*

- narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Folklore Heritage of the Peoples of Siberia and the Far East], Gornoaltaisk, Russia, pp. 36–48.
- Panchenko, N.N. (2010), *Certainty as a communicative category*, Abstract of D. Sc. dissertation, Philology, Volgograd State Pedagogical University, Volgograd, Russia.
- Propp, V.Ya. (1976), “The Genre Composition of Russian Folklore”, in Propp, V.Ya., *Fol'klor i deistvitel'nost'* [Folklore and Reality], Nauka, Moscow, Russia.
- Safonov, E.V. (2008), “On the Certainty of Dreams”, in Arkhipova, A.S., Gister, M.A. and Koz'min, A.V. (eds.), *Kirpichiki: fol'kloristika i kul'turnaya antropologiya segodnya: Sbornik statei v chest' 65-letiya S. Yu. Neklyudova i 40-letiya ego nauchnoi deyatel'nosti* [Bricks. Folkloristics and cultural anthropology today. A collection of articles in honor of the 65th anniversary of S.Yu. Neklyudov and the 40th anniversary of his scientific activity], Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, pp. 135–146.
- Safonov, E.V. (2016), *Snovideniya v traditsionnoi kul'ture. Issledovanie i teksty* [Dreams in Traditional Culture. Research and Texts], Labirint, Moscow, Russia.
- Tolstoy, N.I. (1994), “Interpretation of Dreams. A quick glance from the philological and ethnographic points of view”, *Science in Russia*, vol. 3, pp. 33–37.
- Veselova, I.S. (2000), *Genres of Contemporary Urban Folklore: Narrative Traditions*, Abstract of Ph.D. dissertation, Philology, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.
- Veselova, I.S. (2006), “On the Degrees of Certainty of a Folk Story”, in Baiburin, A.K. (ed.), *Fol'klor, postfol'klor, byt, literatura: sbornik statei k 60-letiyu A.F. Belousova* [Folklore, post-folklore, everyday life, literature. A collection of articles for the 60th anniversary of A.F. Belousov], Saint-Petersburg State University of Film and Television, St. Petersburg, Russia, pp. 50–58.
- Zinov'ev, V.P. (1987), “Bylichka (belief legend) as a Genre of Folklore and its Modern Destiny”, in Zinov'ev, V.P. (ed.), *Mifologicheskie rasskazy russkogo naseleniya Vostochnoi Sibiri* [Mythological Stories of the Russian Population of Eastern Siberia], Nauka, Novosibirsk, Russia, pp. 381–400.

Информация об авторе

Евгений В. Сафронов, кандидат филологических наук, независимый исследователь, Ульяновск, Россия; nuvitarn@yandex.ru

Information about the author

Evgeniy V. Safronov, Cand. of Sci. (Philology), independent researcher, Ulyanovsk, Russia; nuvitarn@yandex.ru

Verification of mythological material
on celebrations as recorded by Matthaeus Praetorius:
The celebration of grain harvest
(*Samborios/Sqbarios*)

Žydrūnas Vičinskas

*Independent researcher, Klaipėda, Lithuania,
z.vicinskas@gmail.com*

Abstract. In analyzing the pre-Christian culture of the Balts, the nucleus of which consists of pagan religious logic and mythology, there is a problem of the value and reliability of the recorded writings concerning the former. The following article reviews and verifies the mythological information that directly relates to the grain harvest (*Samborios/Sqbarios*) celebration recorded by Matthaeus Praetorius (*Matthäus Prätorius*) in «*Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne*» (*Deliciae Prussicae or Prussian Theater*, late 17th century). Thereon, the paper discusses the interpretations made by the researchers in the 19th – 21st centuries who analyzed the mythological material on grain harvest recorded by Praetorius (*Samborios/Sqbarios*). The context of the research conducted in the 19th – 21st centuries reveals that the scholars of earlier periods gave different assessments to the reliability of the aforementioned mythological material provided by Praetorius: they did not question authenticity, but considered the information to be quite reliable, and used it in their works; the scholars noticed the authenticity problem, but did not try to solve it. The analysis suggests to determine whether the mythological material related directly to the grain harvest (*Samborios/Sqbarios*) celebration recorded by Praetorius is to be considered authentic and reliable.

Keywords: Matthaeus Praetorius, grain harvest celebration, Samborios, Sqbarios, authenticity, Pre-Christian Baltic religion and mythology

For citation: Vičinskas, Ž. (2020), “Verification of mythological material on celebrations as recorded by Matthaeus Praetorius: The celebration of grain harvest (*Samborios/Sqbarios*)”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 3, pp. 84–110, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-84-110

Верификация
зафиксированного Маттеусом Преторием
мифологического материала о праздниках:
праздник урожая зерновых
(*Санбориос/Сабариос*)

Жидрунас Вичинскас

*Независимый исследователь, Литва, Клайпеда,
z.vicinskas@gmail.com*

Аннотация. Анализ дохристианской балтийской культуры, ядром которой является языческая религиозная логика, поднимает проблему достоверности ее письменности. В статье рассматривается мифологическая информация, связанная с праздником урожая зерновых (*Санбориос/Сабариос*), которая была записана Маттеусом Преторием в работе «*Deliciae Prussicae, или Прусский театр*» (конец XVII века), и производится ее верификация. Последовательно обсуждаются интерпретации, проведенные в XIX–XXI вв. учеными, исследовавшими зафиксированный М. Преторием мифологический материал о празднике урожая зерновых (*Санбориос/Сабариос*). Контекст проведенных в то время исследований показал, что ученые до сих пор давали разную оценку достоверности мифологического материала М. Претория: не ставили под сомнение его подлинность и использовали ее в своих работах; заметили проблему подлинности, но не пытались ее решить. Исследование показало, что мифологический материал, записанный М. Преторием и имеющий непосредственное отношение к празднику урожая зерновых (*Санбориос/Сабариос*), следует считать подлинным и достоверным.

Ключевые слова: Маттеус Преторий, праздник урожая зерновых, Санбориос, Сабариос, подлинность, дохристианская балтийская культура и мифология

Для цитирования: Vičinskas, Ž. Verification of mythological material on celebrations as recorded by Matthaëus Praetorius: The celebration of grain harvest (*Samborios/Sqbarios*) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 3. С. 84–110. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-84-110

Introduction

The principal objective of this study is to verify the reliability of the mythological information about the grain harvest celebration (*Samborios/Sqbarios*) that Matthaëus Praetorius (*Matthäus Prätorius*)

recorded in his work “*Deliciae Prussicae or Prussian Theater*” (*Deliciae Prussicae, oder Preussische Schaubühne*, hereinafter referred to as the “*Deliciae Prussicae*”). The study will do that (1) by reviewing and assessing the interpretations made by scholars in the 19th – 21st centuries, who analyzed or employed the information that Praetorius provided (that is, the research context) and (2) by analyzing the material that Praetorius recorded and comparing it with ethnographic and verbal folklore materials (that is, verification). To accomplish the established objective, the study uses the following methods: analytical method, hermeneutic interpretation method, comparative method and text visualization method. It is noteworthy to mention that this is the fourth written work from the planned series of studies which aims to determine the reliability of Praetorius’ information on the celebration. The authenticity of Praetorius’ mythological information on sowing celebration, midsummer herb fest, and the celebration of driving the cattle to pasture, as well of rye harvest celebration, has already been disputed [Vičinskas 2018a, pp. 233–269; Vičinskas 2018b, pp. 110–132; Vičinskas 2019, pp. 17–41; Vičinskas 2018c, pp. 135–176]. Since the introductory part of the first publication in the series – the one on sowing – outlines the basic characteristics of the agricultural celebrations, captured by Praetorius, which potentially reflect or have preserved the relics of the Balts’ ancient religious behavior, the readers who seek a more detailed insight into the subject in question would also find it useful to familiarize themselves with that material as well [Vičinskas 2018a, pp. 233–269; Vičinskas 2018c, pp. 135–160].

*The context of research into mythological information
about the celebration of grain harvest (Samborios/Sqbarios)*

In order to actualize the problem of verifying the mythological information provided by Praetorius, we will first assess the context of previous research. Chronologically – from the earliest to the latest ones – we will present and describe the 19th to 21st centuries’ interpretations by the scholars who have studied (used) mythological material on the grain harvest celebration (*Samborios/Sqbarios*) that Praetorius described.

Józef Ignacy Kraszewski (1847) writes that “Mother Earth was worshipped by Lithuanians until just recently, by holding a celebration dedicated to her in the autumn. For the celebration, they’d make a special drink from grains of various kinds that they tied into three sheaves and threshed all together, a certain kind of beer called *sambarių* (*Zembarys*) or *sambarinis* (*Zemberinis*). During the sacrificial feast, it was poured on the ground along with addressing the goddess as follows:

Žemynėlė ziedėklė, pakylek musū Ranku Darbus! (Lovely Žemyna, the blooming lady, elevate our hands' doings!)¹. It is noteworthy that it is Praetorius who, as the first chronicler of the ancient written sources, recorded the structure of the *Sambarios/Sqbarios* and the prayers to be said at this celebration to Žemyna in detail. Kraszewski manipulates the mythological material provided by Praetorius, but does not raise the issue of authenticity. According to August Schleicher (1853), the theonym *Žemberys* or *Žembarys* is “the one who sprinkles the land”, this is a correctly composed coinage of the Lithuanian words “žemė” (land, soil, ground) and “berti” (to pour, to strew, to sprinkle)². “In dialects, the hard vowel ‘e’ often alternates with ‘a’, so there is nothing one could reprove to the ‘žemberys’ form”³. Interestingly, according to Wilhelm Mannhardt (see below) – by the way, Norbertas Vėlius and Jonas Balys⁴ also agreed with that – the form of the theonym *Žemberys* emerged from the name of the *sambarios* celebration recorded by Praetorius⁵. Mannhardt notes that, according to the materials of “*Deliciae Prussicae*”, «Lithuanians had the custom of pouring a bit of beer or vodka on the ground <...> or *do žemynėliavimas* <...> on all the occasions before drinking”⁶. Along with that, he presents a formula for prayer to Žemyna, which was used before drinking on all occasions of agrarian festivities (sowing, harvesting, threshing, and the Feast of St. John)⁷. Mannhardt used Praetorius’ mythological material on the celebrations (including *Sambarios / Sqbarios*). He seemed to give it positive evaluation and did not question its credibility.

Pranė Dundulienė (1969), in her work “Senovės lietuvių religijos klausimu” (“On the issue of Ancient Lithuanian Religion”), in discussing the goddess Žemyna, operates Praetorius’ material about the celebration for which beer would be made from “<...> nine handfuls of grain crops from the first reaping, mixed with barley <...>”⁸.

¹ *Lietuvių mitologija* / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mintis, 1995. T. 1. P. 204.

² Ibid. P. 235.

³ Ibid.

⁴ *Balys J.* Lietuvių žemdirbystės papročiai ir tikėjimai: lietuvių liaudies tradicijos, Lietuvių tautosakos lobynas, Silver Spring. Maryland: Lietuvių tautosakos leidykla, 1986. T. 10. P. 200 (position 3001a).

⁵ *Mannhardt W.* Letto-Preussische Götterlehre. Riga: Herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft, 1936. P. 472–473, 568–572; *Lietuvių mitologija...* T. 1. P. 526.

⁶ *Lietuvių mitologija...* T. 1. P. 285.

⁷ Ibid. P. 285–286.

⁸ *Lietuvių mitologija* / Sudarė Norbertas Vėlius ir Gintaras Beresnevičius. Vilnius: Mintis, 2004. T. 3. P. 197–198; see also [Dundulienė 1963, p. 208].

Dundulienė reproduces quite precisely the mythological information of the source to be verified. On the other hand, it was not possible to avoid inaccuracies completely. The scholar refers incorrectly to the main character, or the performer of the sacrifice, in the celebration in question. Dundulienė says that it is “the eldest person (in the celebration. – Ž. V.)”⁹, although the original writes that it was the owner of the homestead who performed the ceremony¹⁰. The researcher gives Praetorius’ mythological information a positive evaluation, leaving the question of authenticity aside.

Žilvytis Šaknys (2000), in his article “Sambariai”, set the goal of revealing the traditions of the sambariai as the feast for the youth (first of all, shepherds) from the late 19th century to early 20th century [Šaknys 2000]. In presenting the context of the research, he retells Praetorius’ mythological information [Šaknys 2000, p. 2]. The result is precise, with references to the original. The scholar points out that Praetorius seems to have written a few times about sambariai (sambariai beer) in the work under research [Šaknys 2000, p. 2]. He suggests that “<...> either in those times, there were two celebrations called sambariai, or the word meant simply the brewing of communal beer” [Šaknys 2000, p. 2]. The author does not raise the problem of verification of Praetorius’ mythological material.

Vladimir Toporov (2000), in reconstructing the Baltic-Slavic mythological image of Mother Earth, gives a positive response to Praetorius’ mythological information. The scholar relies heavily on the information provided in “Deliciae Prussicae” about *Žemyna* [Toporov 2000, pp. 259–262]. According to Toporov, “<...> for the first time, the work by this author mentions *Žemyna* in a diagnostically significant context (which, by the way, demonstrates the authenticity of his reports), based on the studies of materials by authors who wrote about Prussians, as well as Praetorius’ own experience” [Toporov 2000, pp. 258–259]. In his opinion, “<...> in terms of information, we should consider <...> the descriptions of rituals devoted to *Žemyna* the most valuable, especially when they contain texts that are usually translated into German, but often, as a sign of reality, presented along with the Lithuanian version that was recorded in East Prussia” [Toporov 2000, p. 261]. Toporov also rewrites Praetorius’ information about the grain harvest celebration sambariai [Toporov 2000, p. 263–264]. Commenting on this fragment of the material, he compares it with a typologically close Slavic ritual tradition. In the scholar’s understanding, the method of sacrificing the rooster and the

⁹ *Lietuvių mitologija...* T. 3. P. 197.

¹⁰ *Pretorijus M. Prūsijos idomybės, arba Prūsijos regykla / Parengė I. Lukšaitė, bendradarbiaudama su M. Girdzijauskaite, S. Drevello, J. Kiliumi, M. Čiurinsku. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, 2006. P. 511.*

hen (sprinkling the ground with their blood in order to increase land fertility) at this ceremony is to be associated with “<...> the motif of the principal myth – that of fertilizing the Mother Earth with rain” [Toporov 2000, p. 264].

Nijolė Laurinkienė has prepared two publications (2009, 2012) dedicated to the analysis of the celebration of sambariai and / or three nonaries. She relied on Praetorius' source in both the first and the second ones. Interestingly, her first work (2009) employs the rather late testimony of Jacob Brodowskÿ, who mentions the god *Sambarys* (*Sambarijs*)¹¹. Laurinkienė tends to accept the statement that this is a deity related to the earth and its provided goods – grains [Laurinkienė 2009, p. 15]. Moreover, she puts forward a hypothesis that this is one of the names of *Žemėpatis* [Laurinkienė 2009, pp. 9, 14–15; see also Laurinkienė 2013, pp. 366–367]. The publication, based on written sources and the ethnographic data from the 19th to 20th centuries, argues that the sambariai celebration was organized several times (during one year cycle): for Easter and Pentecost – in the spring; after the grain harvest – at the end of summer; for the commemoration of the dead – in the late autumn [Laurinkienė 2009, pp. 9–10; Laurinkienė 2013, pp. 367–369].

As we have mentioned, the core of the article in question is Praetorius' mythological material, which the author tries to interpret [Laurinkienė 2009, pp. 10–14]. She raises the following question: who is the God who is being addressed during sambariai? It is doubtful that this was the object of Christian devotion. Because it is unlikely that poultry could be sacrificed to Christ. In the opinion of Laurinkienė, these offerings are more likely to be made in the honour of *Žemėpatis*, who is the brother of the goddess *Žemyna*. The author reasons that, during the housewarming celebration that Praetorius recorded, poultry are also sacrificed, and the prayer says: “Dear God (some say *Zemepatie*) <...>, I am giving these perky, healthy rooster and hen to You as a gift <...>”¹². As a result, the author assumes that the God to whom people appeal during sambariai is *Žemėpatis*, too [Laurinkienė 2009, p. 13; Laurinkienė 2013, pp. 365–366, 370–373]¹³. Interestingly,

¹¹ Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2005. T. 4. P. 29. See also the testimony by Philipp Ruhig – *Žembarys* (*Žembarys*) (P. 43) and the testimony by Christian Gottlieb Mielcke – *Žembarys* (*Žembarys*) (P. 82).

¹² *Pretorijus M.* Op. cit. P. 555.

¹³ True, Laurinkienė, in her somewhat newer study based on Pretorius' testimony, now states firmly: “<...> that the sambariai, which were performed at different times, were most often dedicated to *Žemyna* and *Žemėpatis*” [Laurinkienė 2013, p. 366].

the researcher, in her article dating from 2009, responds positively to the interpretation by the ethnologist Libertas Klimka [Klimka 1999, p. 122], who relates the meaning of the number twenty-seven and the combination of “three nonaries” with astronomical phenomena [Laurinkienė 2009, p. 15]. However, in her monograph dating from 2013, the scholar mentions the interpretation given by Klimka as a questionable concept, which requires a more extensive research in Baltic sacral numerology [Laurinkienė 2013, p. 368]. Laurinkienė attempts to explain the ritual number by the information provided in the report by the Jesuits of the College of Vilnius (1600) that offerings to goddesses (*Deyues*) worshiped in the form of stones in the granaries, the guardians of grain and animals, were twenty-seven pieces of bread [Laurinkienė 2013, p. 369]. The numbers – 3, 9, and 27 – were also used in incantations of snake bites and other illnesses¹⁴. Later on, in her article “Alus – apeiginis baltų gėrimas” (“Beer as the ritual drink of the Balts”) (2012) she attempts to discuss the importance of beer as a ritual drink in the pre-Christian tradition. The publication handles, plentifully, Praetorius’ mythological information about the celebration of sambarios, or “ant tryu dewinu” (“on the three nonaries”) [Laurinkienė 2012, pp. 21–22, 25, 28]. In summary, the researcher used Praetorius’ mythological material as a reliable source, but did not question its authenticity. Rimantas Balsys (2010) also uses the materials provided by Praetorius to reason that “during the process of desacralization of the ancient harvest deities, <...> the protection of crops is gradually taken over by the Christian God and some of the saints” [Balsys 2010, pp. 157–158]. Along with that, the author provides a detailed fragment of the description of celebrating sambarios, or the harvest reaping celebration (held in early January (?)¹⁵), where prayers are said to both God and lovely *Žemyna* [Balsys 2010, p. 158]. The scholar uses the mythological information of “Deliciae Prussiae” to prove his hypothesis and gives the mythological material by Praetorius a positive assessment.

Mangirdas Bumblauskas (2012), in his publication “Žemaitijos virsmo iš pagoniškos į krikščionišką visuomenę klausimu” (“On the

¹⁴ Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai: elektroninis sąvadas [The Sources of Lithuanian Incantations] / parengė Daiva Vaitkevičienė, CD-ROM, Vilnius, 2005. P. 79, 80–82, 84, 85, 705, 831.

¹⁵ The researcher seems to have followed the translation of Volume 3 of the “Baltic Religion and Mythology Sources” (see Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2003. T. 3. P. 292) (Dominykas Urbas), and therefore misrepresented the time of the celebration. The original says that the *Sambariai* / *Sqbarios* celebration was held at the end of December (see: *Pretorijus M.* Op. cit. P. 510).

Issue of Transformation of Samogitia from a Pagan to a Christian Society”), bases on Praetorius’ testimony of a poultry sacrifice during the ceremony [Bumblauskas 2012, p. 123]. Strangely enough, Bumblauskas, in quoting the text of the work under verification – for example, rewriting the prayer by the master of the house to both God and *Žemyna* during the *Sambarios* celebration – gives no references [Bumblauskas 2012, p. 123]¹⁶. Judging by the structure of the transcript¹⁷, this is assumed to be a Lithuanian translation taken from volume 3 of “Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai” (“Baltic Religion and Mythology Sources”)¹⁸. To the knowledge of the historian, during the celebration of grain harvest, people said “Lord’s Prayer” and other Christian prayers (“Credo”, the Ten Commandments, etc.) for several times [Bumblauskas 2012, p. 123]. Unfortunately, this time, the author does not give the reader any exact references to the source retold either. Bumblauskas states that Praetorius’ mythological material in question reveals a ritual synchronicity, because offerings are made to both the Christian God and lovely *Žemyna* (Bumblauskas 2012, p. 123). He relies upon Praetorius’ mythological information about the offering made during grain harvest celebration and does not raise the problem of authenticity.

An overview and analysis of the interpretations of mythological material about grain harvest (*Sambarios/Sqbarios*) celebration that Praetorius provided has revealed that the scholars of the 19th to 21st centuries can be divided into two groups based on their use and evaluation of his information. The first one did not discuss over the question of the authenticity of Matthaueus Praetorius’ mythological information on grain harvest (*Sambarios/Sqbarios*) celebration, but still considered it sufficiently reliable, and used them in their scientific works (Józef Ignacy Kraszewski, August Schleicher, Wilhelm Mannhardt, Pranė Dundulienė, Žilvytis Šaknys, Nijolė Laurinkienė, Rimantas Balsys, Mangirdas Bumblauskas). The second group of the scholars felt the problem of authenticity of the mythological material provided by Praetorius, but hesitated to commit to making it subject to verification (Vladimir Toporov).

¹⁶ Bumblauskas also briefly mentions Praetorius’ testimony of offering poultry: “<...> a rooster is offered <...> to Gabjaujis (*Gabjaugis*) during a celebration dedicated to this god, after finishing to thresh the grain <...>” [Bumblauskas 2012, p. 123]. However, the historian does not provide an exact reference to the source that he relies on.

¹⁷ “God and you, lovely *Žemyna*, please, consider that we are giving you these rooster and hen as a gift, accept them as an offering that we are making to you from our pure heart” [Bumblauskas 2012, p. 123].

¹⁸ Baltų religijos... T. 3. P. 293.

Verification of mythological information on the celebration of grain harvest (Samborios/Sqbarios)

The whole seventh chapter of the fifth book of “*Deliciae Prussicae*” is dedicated to the grain harvest celebration (*Sambarios/Sqbarios*). After reviewing and structuring the material in the chapter, we can reconstruct four (0, 1, 2, 3)¹⁹ major plotlines of grain harvest celebration (*Sambarios/Sqbarios*) or “on the three nonaries” (*ant tryu dewinu*): 0. Preparing for the grain harvest celebration, 1. The first part of the grain harvest celebration – blessing of the beer (led by the master of the house), 2. The second part of grain harvest celebration – offerings of poultry (led by the master of the house). 3. The third part of the grain harvest celebration – the family giving thanks for the harvest brought in (led by the master of the house). It should be noted that the introduction of plotlines into the field of study should be seen as a methodological tool to summarize the diversity of Praetorius’ materials. For example, in some cases, the plotlines indicate that there may be several different versions of the same action. Praetorius has repeatedly described celebrations of agrarian nature, where variations of the plotline “X” are possible. Let us say, if it is the owner of the homestead that leads the ceremony, the participants of the latter act one way, and if it is the priest – another way (see also [Vičinskas 2018c, pp. 148–160]). Dividing the action described by Praetorius into plotlines is useful, because therefore, we can split the plot into separate aspects (timing, location, main / secondary characters, types of offering, etc.), which makes it easier to prove or disprove the authenticity of the material.

0 plotline²⁰. The master of the house’s part consists of several actions: specific mixing of grains; brewing²¹. Initially, he pours the first grains²² of all the sorts that have been sown and now reaped,

¹⁹ The plotlines of the “X” celebrations will be marked with Arabic numerals starting with zero. In this context, zero shall mark the stage of preparation for the “X” celebration recorded by Praetorius. Although preparation for making offerings is an important matter, however, judging from the source of Praetorius, it is not yet a ritual. Due to this, to mark the preparing for the celebration with a zero appears to be a rational solution; zero is a number, too, but it is not as specific as, for example, number one or two.

²⁰ *Pretorijus M.* Op. cit. P. 511, 513.

²¹ Beer and vodka are associated with the mythological world, because “In ancient religions, the plants and drinks that induce intoxication or hallucinations were considered to be particularly mythologically important in helping to communicate with the gods” [Vélius 1987, p. 40].

²² Rye, wheat, flaxseed, barley, peas, beans, lentils, etc.

together, comprising an overall amount of nine handfuls of grain. Praetorius explains that the first grains are the ones that were the first to be threshed and winnowed. By winnowing, they are separated from other grains, and if the first ones mix with other grains, they are no longer suitable for further rituals (inhibition I)²³. As we will see below, the text of the *Sambarios* celebration contains a number of inhibitions that are likely to reflect the earlier model of Baltic religion and mythology. We can identify the above-mentioned restrictions more precisely, basing on the guidelines of Lithuanian and Prussian religious inhibitions that Balsys has proposed [Balsys 2017, pp. 139–140]. In his opinion, ancient religious inhibitions can be measured by using the following two parameters: by their time of application (chronologically) and by type. Chronologically, Lithuanian and Prussian religious inhibitions are to be classified into three groups: 1) unconditionally functioning religious inhibition (until the christening and over at least two centuries after the christening); 2) declining religious inhibition (the late 16th century to early 17th century); 3) faded inhibition, which has become part of a custom, a belief or a superstition [Balsys 2017, p. 139]. In parallel, Balsys distinguishes by character between the following two types of Lithuanian and Prussian religious inhibitions: a) inhibition in contact with objects, places, persons, etc. in seeking to protect the contacting person from their harmful impact (punishment, illness, disaster, death); b) inhibition in seeking to protect the sacred place, object, person, etc., so as these would not lose their sacredness [Balsys 2017, p. 139]. In the subsequent text of the publication, when we notice an inhibition in the description of *Sambarios* provided by Praetorius, we shall identify it according to the system discussed above (both chronologically and typologically). Based on the classification of Lithuanian and Prussian inhibitions, the involuntary (self-) mixing of first grains with non-first ones is chronologically close to the subgroup of the declining religious inhibition. The purpose of this restriction is to protect the sacred object (i.e., the grain that was the very first to be threshed and winnowed), so that it does not lose its sacredness.

According to “*Deliciae Prussicae*”, each handful is gathered from three parts, or three different grains. This means that the master of the house gathers the grain crop for three times each, until it makes one handful; he does that for as many as twenty-seven times in total ($3 \times 9 = 27$). Significantly, the combination of “three nonaries” is witnessed in the traditions of the Feast of St. John. For example,

²³ Such belief (in the form of insurance) has probably developed from a former religious taboo.

“Before the sun rises, one has to run through nine fields three times, collect nine herbs for three times (the three nonaries), pick up from each field a small stone, give cows water with the herbs, make lovely pots steam with the small stones, which will result in a lot of sour cream, and the witches will not take the milk (Tverečius)” [Balys 2013, pp. 231, 233]. The master of the house then uses the grain gathered in this (3 × 9) manner to brew beer. If the malt made from the poured grain is not sufficient for sprouting, then he adds some barley or oats. Later, the malt in the homestead is sprouted, dried, ground and malted, and the mash is separated. Finally, the master of the house brews the beer, which is then stored in barrels. Brewing cannot be done at a neighbor’s place or at somebody else’s place (inhibition II). The latter behavioral restriction is to be chronologically attributable to the subgroup of declining religious inhibitions that aim to protect the sacred object²⁴ so that it does not lose its sacredness.

In the author’s opinion, inhibition is, in principle, an ambivalent phenomenon that can simultaneously show “both sides of the coin”. It is assumed that one or another inhibition exists only when it is possible to behave in the opposite manner (which is usually done). For example, if object “X” is inhibited to use during the ceremony, we can assume that there are (or will be) those who break the inhibition. Hence, the fact that Praetorius emphasizes particularly that the *Sambarios* beer is not to be brewed “<...> at a neighbor’s place or at somebody else’s place <...>”²⁵, allows for a cautious assumption that he had information about similar behavior. Hypothetically, there existed two different groups of people in the Praetorius’ period, whose religious practices he had information on. One group celebrated *Sambariai* in a relatively private manner, inside one’s family. The other group, on the contrary, invited their close acquaintances (let us say, neighbors) to the meeting. Such a contextual prediction is reinforced by a specific statement that Praetorius makes. He emphasizes that, while the hired workers will be able to drink the *Sambariai* beer (see below), they cannot invite any guests (inhibition III, although the owner is left with the freedom to wave his hand in saying: “Pas mus?”, i.e. “to our place”? (*Zu uns?*)²⁶. This fragment contains two important things: the restriction of hired workers’ freedom and the rights of the master of the house. The fact that the owner of the homestead described by Praetorius has, in theory, the right to invite outsiders (guests) to *Sambariai*, reinforces the hypothesis that we have suggested earlier.

²⁴ Beer, and more generally, the whole brewing process, i.e. starting from grain sprouting to mash separation.

²⁵ *Pretorijus M.* Op. cit. P. 511–513.

²⁶ *Ibid.* P. 513.

In succession, the third inhibition captured here traces the declining religious inhibition which seeks to protect the sacredness of the sacred object²⁷.

The first mash, a quarter or half of the barrel²⁸, is to be separated and fermented by the master of the house. The drink made from the first mash is special, because only the owners of the homestead and their children will be entitled to it – others are not allowed to drink it (i n h i b i t i o n I V). According to the author of the publication, the fourth inhibition also responds to the declining religious inhibition that seeks to protect the sacredness of the sacred object (beer brewed from the primary mash). Beer brewed from the secondary mash will be available for regale by the hired workers and outsiders. On the one hand, the primary mash, in terms of quality, is worse than secondary, as it may contain malt dregs, which, at the time of malting, do not turn into sugar. The secondary mash is more transparent and of higher quality. On the other hand, the primary mash is m o r e a u t h e n t i c (closer to the farmer's environment) because it – as a kind of “beer inclusion” – has conserved the results of the farmer's labor of that period of time.

In written sources, we can distinguish more cases in which communal beer that has been brewed / brought / gathered from different grains appears. According to the “Sudovian Book” (~1520–1530), tribute money is collected for beer brewing (where appropriate) at the celebration that is held after the harvest reaping. It should be noted that there are two possible sequences of the event from that point. The first variant is a good harvest of grains. In that case, beer is purchased from the total income from the land plot, i.e., the harvest reaped from that plot is sold and the money received is used to pay for the beer²⁹. The second is a bad harvest of grains. If there is no grain crop on the communal land plot, it means that the gods have been wrathful. In this case, a «communal tribute» is set by the households³⁰. “Each one has to give half quarter of barley for the beer, sometimes, the whole

²⁷ Beer, and more generally, the whole brewing process, i.e. starting from grain sprouting to mash separation.

²⁸ “<...> depending on the wealth of the master of the house”. *Pretorijus M. Op. cit.* P. 513. The remark makes a presupposition that, during *Sambarius*, the wealthy behaved in one way, while the struggling behaved in another way. This allows us to consider that Praetorius either observed the action described here more than once or had some information about it from his helpers and/or intermediaries.

²⁹ Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2001. T. 2. P. 146.

³⁰ Ibid. P. 146–147.

quarter”³¹. Judging by the context, the communal collection of beer and tribute could symbolize not only the gratitude for the good harvest, but also collective apology of the people, which was meant to reduce the gods’ disgrace. The material provided by Maciej Strykowski (1582) says that in the area of Courland and Sambia, as well as in Prussia, people “<...> go directly from the church to an alehouse or to some house where communal beer is brewed <...>”³². By the knowledge of Strykowski, in Lithuania and Samogitia, people also prepared their friends’ commemoration events by holding particular ceremonies – «the chief owner, when everyone has to start eating, takes a ladle full of all kinds of grains, salt and other things, along with some incense, and, having smudged it, says: “A za wissumos priatelos musu!” <...> (“And for all our buddies!”)³³. Finally, Jacobus Lavinius (1583) writes that “For the day of Pentecost, families would bring each a certain amount of grain and, having made a drink from them, would gather together on a holy day <...>”³⁴.

Alongside with that, we should remember the complaint that Lukas Stanislovaitis Kolotovas (*Лукаш Станиславович Колотов*) (1593) made to the Samogitian Land Court. Kolotovas asserts that his servant Baltramiejus Petraitis (*Балтромей Петрович*), while staying as a guest at the house of Baltramiejus Teodoraitis (*Балтромей Федорович*), a clerk of Vilkija district of the Samogitian Land, and drinking communal sambariai beer (*пиво самборы*), on June 29th, was hurt by the stick used by Urbonas Baltramiejaitis (*Урбан Балтромеевич*), the son of the district clerk³⁵. The Jesuit annual reports (1600) state that in Lithuanian villages, people “<...> at the set time of the year, having gathered the harvest from the fields, make offerings to the gods or, more fairly, to the demons. Then, having brought the grains together to the priest or the offerings maker – who is a little older than the others, and supposedly surpasses others in the knowledge of divine things, – they brew some beer and bake some bread”³⁶.

Another quite significant piece of information is the testimony of Paul Einhorn (1636) that Latvians, during a plague attack, “<...> would make offerings that they called sambariai (sobar); it was a communal offering made by many people, and everyone would give as

³¹ Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2001. T. 2. P. 147.

³² Ibid. P. 551.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid. P. 609.

³⁵ Ibid. P. 643; see also: *Jablonskis K.* Archyvinės smulkmenos, Iš Praeitis. Issue 2. Kaunas: Varpas, 1933. P. 412–414.

³⁶ Baltų religijos... T. 2. P. 627.

much money as the other and buy a piece of meat for the sum collected for that offering and sacrifice it, and whatever was left from it, they themselves would eat it. In the same manner of equality, they would pour together flour from which they cooked and baked meals, and then performed their pagan rituals together, and called out to God so that he would chase away the plague <...> many still appreciate this custom even nowadays, and although it cannot be followed publicly, people follow it secretly; as they told me for themselves <...>³⁷.

It should be noted that the mythological material by Einhorn correlates partially with the “Sudovian Book”. In both cases, we can interpret the sambariai beer as people’s symbolic apology³⁸ to the gods meant to divert their wrath. The believers pray to give them better grain harvest in the coming year(s), or to protect them from the plague epidemic. The time of the *Sambarios* gatherings that the ancient written sources mention varies: after reaping the harvest (two times); during commemoration of the dead (one time); during Pentecost (two times); in case of plague (one time). It seems that one part of the documents speaks about the spring, the second – about the autumn, and the third – about variable time. Nevertheless, grains (in the form of a beverage, flour, or baked goods) play a particularly important role in all the offerings. This allows a suggestion that the mythological information provided by Praetorius is typologically close to that of previous authors.

Getting back to the “*Deliciae Prussicae*”, we should mention the preparations that the lady of the house makes – the thermal conditioning of the poultry used in the ceremony. She must prepare the hen and/or the rooster for the offering as follows: to disembowel it, clean it, and boil it (in the second part of the celebration). According to the source to be verified, direct exposure to fire (for example, meat baking) is not permitted during the cooking of poultry (i n h i b i t i o n V). In the latter process, the hired workers in the homestead are not allowed to either participate or taste the meal that is being cooked (i n h i b i t i o n VI). Basing on the classification of the Lithuanian and Prussian inhibitions, both the fifth and the sixth inhibitions are to be chronologically attributable to the subgroup of declining religious inhibitions aimed at protecting the sacred object (poultry meat) so that it does not lose its sacredness. The lady of the house serves the poultry ready to be offered in a bowl, which she puts on a *p u s p ū r i s*³⁹ covered with a tablecloth, sitting

³⁷ Baltų religijos... T. 3. P. 614.

³⁸ In the first case, for the inappropriate behavior that led to an infertile year. The second is the inappropriate behavior that may have prompted the plague.

³⁹ *Puspūris* is a dry measure, but in this specific case it is an improvised altar (on *puspūrē* (*pūras*) as home altar, see [Balsys 2017, pp. 86–87, 90–91].

(bottom upwards) in the middle of the room (in the second part of the celebration). The cover (tablecloths, table linen, table napkin) is laid on an improvised ritual altar (the table, the *puspūris* bottom upwards), which mythologists regard as a reliable attribute that has replaced the straw, hay, or a mixture of hay and straw previously used on these occasions [Balsys 2011, pp. 157–158].

Next to the chicken, the lady of the house puts other food – round bread loaves and butter. “*Deliciae Prussicae*” do not say who bakes the round breads – we assume that the lady of the house of the homestead does. The round breads are baked from the grains that the master of the house has poured together, most of which are rye and wheat⁴⁰. The breads are shaped in accordance with the bread-eater: a bigger one for the adult and smaller one for the child, so that everyone can eat theirs at one go⁴¹. On the day of blessing the grains, the two owners of the homestead are not to quarrel with those around them, especially the hired workers (*inhibition VII*). Praetorius testifies that at that time, the master of the houses treat them as kindly as possible. The seventh inhibition corresponds chronologically to the declining religious inhibition which restricts contact with persons in seeking to protect the contacting person from their harmful impact.

1 plotline⁴².

1.1. TIMING. At the beginning of December, when the grains that have been brought in after harvesting are started to be threshed, and rye has been sown (the time of day is evening).

1.2. LOCATION. The text does not specify it, but judging by the context, it is the room where beer barrels are stored.

1.3. PERSON(-S) WHO MAKE(S) THE OFFERING. The owner of the homestead begins the ceremony, having consciously become separated from the rest of the household.

1.4. INANIMATE OFFERING (-S). Before pulling the plug out of the barrel, the master of the house, having got down on his knees in front of the beer quarter or beer barrel, prays to God as follows: “You gracious God, you have given me this gift of yours, bless it out of your loving-kindness, let me continue to use Your custody further

One *puspūris* corresponds to 24 *gorčius* (1 *gorčius* equals 2 litres) [Martinkėnas 1966, pp. 123–127].

⁴⁰ In the traditional era, a similar intent («so that the harvest is good») was being expressed at *Bloviščiai*, or *Storks’ Day* (April 1) by baking cakes from mixed grains of different kinds. Balsys J. *Lietuvių žemdirbystės papročiai ir tikėjimai...* P. 19–20 (positions 299–302).

⁴¹ Cf. the offering of a goat in the “*Sudovian Book*” (*Baltų religijos...* T. 2. P. 148).

⁴² *Pretorijus M.* Op. cit. P. 511, 513.

on”⁴³). Then, he pulls the plug out of the barrel and pours some of the drink into a small flagon, and before drinking, he pours some off onto the barrel plug *to lovely Žemyna* [lith. *Žemynėlei*. – *Ž. V.*], saying the following words, see Table 1.

Table 1

Authentic information by Matthaëus Praetorius

AUTHENTIC INFORMATION
<i>Zemyne, zedkellei, zydek / ruggeis, mezais ir wissais jauweis, buk linksmas, Diewe, ant / musu, pri tu musu darbu Szwents Angelas pributu ir piktū / zmozgu priszalin nukraipyk, kad mus ne apioktu // Lovely Žemyna, the one who brings out blossom, bloom / in the rye, barley and all the grains, be cheerful, God, upon /us, so that the Holy Angel stays beside our works and divert an evil/ person away from us so that (s)he does not ridicule us</i> ⁴⁴ .

2 plotline⁴⁵.

2.1. TIMING, see plotline 1.

2.2. LOCATION. Farmhouse.

2.3. PERSON(-S) WHO MAKE(S) THE OFFERING. Central one: the master of the house; minor one(-s) – the lady of the house, the children of the master of the houses, other relatives (brothers and their children) of the master of the houses.

2.4. INANIMATE OFFERING (-S). Holding the flagon in his hand, the master of the house kneels down and thanks God as follows: “God almighty, through your grace we have brought your gifts from the field, you have given us health so that we can do all things and can thresh and use your gifts for our own needs, and for that, we are saying thank you”⁴⁶. He prays for the sown rye to be guarded and says the “Lord’s Prayer” (in the opinion of the author of this publication, this is to be treated as *r e l i g i o u s s y n c r e t i s m*)⁴⁷. Alongside with that, he asks God for grace in the year(s) to come, for God to give them more, no less, and to protect him and his family (cattle) from all misfortunes. Finally, after asking to bless the bread (in the oven and basement), he drinks from the bowl, but leaves 2/3 of the drink.

⁴³ *Pretorijus M. P.* 513.

⁴⁴ *Ibid.* Op. cit. P. 513.

⁴⁵ *Ibid.* P. 511, 513, 515.

⁴⁶ *Ibid.* P. 513.

⁴⁷ Similar cases of religious syncretism (or intermixture of Christian and pagan religious tradition) in the subsequent text of the publication will also be marked in brackets.

In the room where the action in question is taking place, there is poultry lying on the table separately and tied up: a rooster and a hen. There is a strict canon that governs the colour and age of the sacrificed animals. The bird to be suitable for that purpose must be one year old – white⁴⁸ or speckled, but not red. Praetorius, both here and in other recorded ceremonies, systematically emphasizes the colour of the poultry used for the offering. It may be that it reiterates the pre-Christian mode of thinking, in which the color canon was of particular importance. Scholars have found that in the incantations and, generally, folklore texts of the Slavs, who were close neighbours of the Balts, the main role is shared by three colors: white, black, and red [Radenkovich 1989, p. 126]. Birutė Jasiūnaitė, who has studied the names of the devil used in Lithuanian dialects and folklore texts, writes that “Being bright, <...> the red color particularly often performs a protective <...> function, and dissipates evil spirits” [Jasiūnaitė 2012, p. 111]⁴⁹. On the other hand, the red color also brings negative associations to the representatives of traditional ethnic culture. “In the folklore of Lithuania Minor, the wicked one always dresses up in bright red clothes: ‘[Someone] saw a black man wearing a red cloak, a red hat <...>; A chappie <...> wearing all clothes red, also wearing a red hat <...>’” [Jasiūnaitė 2012, p. 109]. True, such apparel of the devil (and, at the same time, the negative connotation of red colour) can be associated with the influence of Christianity [Jasiūnaitė 2012, p. 109] and desecralization of the ancient worldview and perspective.

The importance of the color canon in the old Baltic religion and mythology is also confirmed by the beliefs retained in ethnography. For example, “If the owner is born in the morning, he will fare in the

⁴⁸ Strykowski (1582), in mentioning the god of the road, or *Kelio Dievas* (*Kielu Dziewos*) for the first time in the source, states that Lithuanians “<...> would make him offerings of white hens, while holding a stick in the hand, they would be belted and wearing bast shoes, similarly to Jews in performing their Easter rituals; and they would pray to him to condescend to accompanying people, so that they would travel happily from one house to another” (*Baltų religijos... T. 2. P. 547*). He also writes that to *Lietuwanis* (*Lituwanis*), “<...> who gives them rain, <...> they would make offerings of hens of various colours – white, black, speckled and others” (*Ibid. P. 546*). According to the sources, *Gausinančiąją Deivę* (*Aukie*) (*the Augmenting Goddess*), “who stimulated the swarming of bees and their labour, would be made benevolent by an offering of a white she-goat or white hen” [Ališauskas 2012, pp. 101–102].

⁴⁹ Lithuanians and many other nations are quite familiar with the protective function of the rowan tree, which is compared to the colour of its berries [Agapkina 2010, p. 249].

following – cattle of rufous speckled hair will come along with him; if at noon, he will succeed in breeding cattle of white hair. The one born in the evening will succeed in breeding cattle of black hair” or “What color is the hair of weasel who multiplies [in the homestead], the same hair colour will be the cattle that one is to succeed in breeding”; “What colour of hair are the small kittens you’ve drowned, such colour will be the hair of cattle you’ll not succeed in breeding” [Dulaitienė-Glemžaitė 1958, p. 121]. The theatricalized behavior of young shepherds is also worthy of attention, as through said behaviour they make attempt to change the weather. “When the shepherds do not get snow for a long time in the autumn, they catch a white goat and drive it around a birch – this is done to make snow come quicker»; «May God give us, like this goat is white, so he will cover the land white with snow, so that we don’t have to herd any longer”⁵⁰. In the cases listed above, the color of the animal is determined by its hair (feathers, bristles), which is used in attempt to predict the future, or to manipulate the natural element (cycle). Considering the above information, one should believe that Praetorius recorded the mythological material from a living folk tradition.

The master of the house takes the ladle that has been crafted specifically for that purpose and, having knelt down, kills the rooster. Without changing his body position, he tucks the dead creature under his left armpit, and prays to God just as he did before – he pours off some beer so that 1/3 of it still remains. The owner, then, kills the hen, who is from the same brood as the rooster; he drinks for the third time, down to the dregs. It should be noted that during the action described above, the remaining participants of the ceremony raise both hands up, saying, «God and you, *lovely Žemyna*, look, we are giving you this rooster and hen as a gift, accept them as our offering (gift) that we present you from our kind heart» (religious syncretism)⁵¹. Finally, the birds are handed over to the female hired worker, who scalds and plucks them; the rest of the work is carried out by the lady of the house of the homestead (for more details, see plot line 0 of the grain harvest celebration).

⁵⁰ *Balys J.* Lietuvių tautosakos lobynas. USA: Bloomington, 1951. T. 1–2. P. 38–39. Latvians also believed that driving a white goat around the birch will soon make the winter come; with the same intent, a white goat is driven backwards three times around a stone. Latviešu tautas ticējumi, [sēj.] 1–4 / sakrājis un sakārtojis Prof. Pēteris Šmits, Rīgā: Latviešu folkloras krātuve, 1940–1941. Positions 13330, 13331, available at: <https://goo.gl/byvHuL> (Accessed 15 Feb. 2018); see also [Merkiene 1999, pp. 208–222; Vaiškūnas 2014].

⁵¹ *Pretorijus M.* Op. cit. P. 515.

3 plotline⁵².

3.1. TIMING, see 1 plotline.

3.2. LOCATION and 3.3. PERSON(-S) WHO MAKE(S) THE OFFERING, see 2 plotline.

3.4. INANIMATE OFFERING (-S). “*Deliciae Prussicae*” does not specify it, but the action is probably moved to another room in the farmhouse, in the middle of which, there is the above-mentioned *puspūris* (bottom-up), onto which the lady of the house places the cooked poultry and the baked round breads. She also brings in three small consecrated scoops (*Szwenczamus*). To Praetorius’ knowledge, these vessels are only used for specific occasions, and are usually kept safe, so that they do not become dilapidated and that no one, except the family members, drinks from them (i n h i b i t i o n V I I I). It seems to be a declining inhibition that had previously had a religious foundation to protect a sacred object (special small scoops – *szwenczamus*) so that it would not lose its sacredness.

The owner, having poured some beer into a vessel (a small bucket), kneels down next to the *puspūris*. All the other participants in the ceremony follow his example⁵³. Praetorius describes separately their way of kneeling: it is important that in the kneeling position, the body remains tense. The lower part of the body should not come down on the calves or heels, that is, one should remain like in a semi-sitting position (see Figure 1). The wife must be kneeling on the left from her husband, while the children and/or other relatives – next to the owner and the lady of the house by age (from the seniors to the juniors). The master of the house kneels down so that his face is directed towards the door. He invites his wife to drink by saluting to her from right to left (see Figure 2). In this context, we should remember that the behavior of the Lithuanian people who lived the traditional village lifestyle of that period was also strictly regulated. Here we can see the remains of both physical and metaphysical eating as sharing the food and/or offering with the gods. The members of the household would take their seats at the table in accordance with a certain scheme, that is, each family member had their regular, permanent seat. Their position at the table also responded to the hierarchical division in the family. For example, it indicated one’s relation to other family members (men – women – children) and reflected the relations between the owners of the homestead and the hired workers. The head of the family was seated at the most honorable seat, in the front corner, while the other men sat

⁵² *Pretorijus M. P.* 517, 519, 521.

⁵³ Attending the meeting is a must for all members of the family, even breastfed babies. If the child is so little that (s)he can neither drink nor kneel, then his/her father and/or mother drink for/instead of him/her (see below).

along the wall; women were seated on the opposite side – with the lady of the house closest to the cooking room⁵⁴. All of this prompts us that Praetorius prepared the description of *Sambarios/Sqbarios* celebration according to his personal experience of witnessing it.



Fig. 1. A – the «right» way of kneeling, B – the «wrong» way⁵⁵

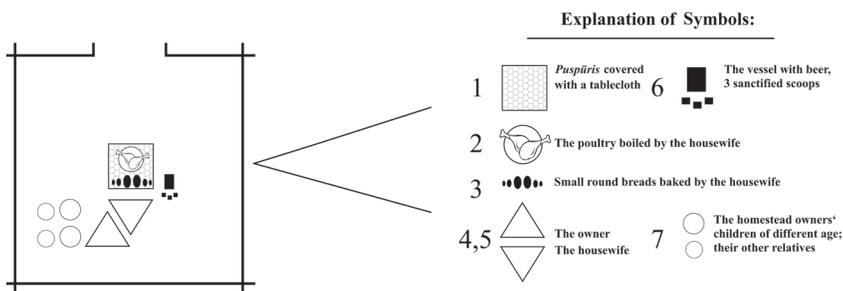


Fig. 2. Visualization of the ceremony described by Matthaeus Praetorius (left), the legend (right)⁵⁶

The master of the house, remaining in the kneeling position, draws some beer by using a ladle or spoon that have been consecrated specifically for that purpose, to fill three scoops. He does it so that one scoop is filled with three ladles ($3 \times 3 = 9$). In doing so, he says the

⁵⁴ See Lietuvių etnografijos bruožai/red. Angelė Vyšniauskaitė. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1964. P. 399.

⁵⁵ The author of the ways of kneeling (“A”, “B”) depicted in the Figure is Ž. V., the image has been produced by using the computer: February 16, 2017 02 16. The silhouettes of the kneeling persons are to be considered an interpretation of the information that Matthaeus Praetorius wrote down, which allows a visualization of (supplement to) the structure of the ceremony recorded in “*Deliciae Prussicae*”.

⁵⁶ Visualization of the *Sambariai* ceremony (with image projected from above) made by Ž. V.; the image has been produced digitally: February 17, 2017.

“Lord’s Prayer”, “Credo”, the Ten Commandments, and other prayers, by which he asks God for more, not less (religious syncretism). The remaining members of the ceremony are praying alongside with him. The master of the house then, having drunk three scoops, hands them over to his wife, then to his eldest brother or children, who are standing on his left, and so on. The master’s brother or child must receive the scoop with both hands, and, having done *žemynėliavimas*, address God as follows: “Thank God for the good gifts, dearest God, give us no less, but more next year”⁵⁷. He also drinks three scoops; the vessels are going around in circles – the participants also drink for three times each – until they come back to the master of the house. He takes the scoops over with both hands. If there is space on the *puspūris*, he places them on the top of it, and if not, he puts them on the ground next to himself. Then, with both hands, he takes the small round bread that he raises up, and, looking up at the sky, he says the following prayer: “Oh God, thank you for this gift of yours, give us a bigger and better one in the year(s) to come”⁵⁸. All the other participants in the ceremony follow his lead of the actions. The owner begins to eat with his closest family, saying, “Satiating us, dear God”. After eating, he takes the three scoops again, and fills them from “three ladles”. Holding one scoop in his hand, he thanks God for the gifts he has given, and prays him for health and patronage – for his wife, children, and the cattle that he usually names.

Then, the master of the house pours off from each scoop to the lovely *Žemyna*, saying the words mentioned above (see above), and drinks the rest of the beer in the scoop. All the other participants in the celebration do so, so that the scoops – with each drunk in one gulp – are sent around the circle for nine times ($3 \times 9 = 27$). One person drinks at least⁵⁹ twenty-seven vessels. During the ceremony, beer is no longer drunk, and if a participant wants to drink for their own pleasure, (s) he must do so in a sitting position. Finally, the master of the house with the scoop in his hands says the following words, “Now, God full of grace, we have held this celebration as we could afford, we have slaughtered in Your honor, and have had these meals, and drunk these drinks. Keep looking at us with your gracious eyes and bless our grains so that we can make do with them, and pay our fare to each one, protect us”⁶⁰. Then he sings a chant (it is not clear which one) and sends the vessel to go round the circle.

⁵⁷ Pretorijus M. Op. cit. P. 517.

⁵⁸ Ibid. P. 517.

⁵⁹ As mentioned above, the parents, additionally, must drink for/instead of their breastfed baby.

⁶⁰ Pretorijus M. Op. cit. P. 521.

The lady of the house collects the food that has not been finished at the ceremony, and serves it for breakfast the next morning, in the same way as the day before. According to Praetorius, then everyone eats and drinks in the same way as before. True, it is not necessary – if, by consensus, they no longer wish to do so – to send the consecrated scoops around the circle again for nine times. “<...> But if the owner does so, others have to follow his example even if they are not willing to”⁶¹. The last lines presuppose a few insights: the full-fledged social status of the master of the house (patriarchy); multiple (carried out more than once) observations of the ceremony held during the grain harvest celebration. Finally, the remaining bones, in the owner’s eyes, are eaten by the dog. If even the dog fails to finish them, then they place the bones onto a plate, which the farmer digs into the ground inside his barn under the manure.

A similar type of burying items of animal origin (bones) has been certified by ethnographers. For example, one has to bury the bones, left from the Easter ham on St. George’s Day, at the boundary of one’s field or in a rye field, so that rye would grow better; so that the wind would not twist it; so that the mice would not gnaw at the grains sowed; so that hail would not hit them; so that the thistles would not grow among them; so that moles would not make their molehills among them [Balys 2013, pp. 141–143]. “At Easter, the upper lip of the piglet sacrificed must be dug into the fallow where pigs graze in the summer, so that they will eat well, and will not nuzzle over there, either” [Balys 2013, p. 142]. We can see a reflection of the offering made by burying in the rituals that are performed in building a new homestead building. “In laying foundations for a new log house, one needs to dig a chicken’s head underneath them, and in doing so, say the following words: «Guardian spirit of the walls, take care of this house, guard my friends, my children who will be born in this log house, who will be living in it, so that they would not lead a wretched life, know any diseases, be sick, or have any trouble. Guardian spirit of the walls hear me. Listen to me, keep this house in your custody. Amen, amen, amen”⁶². Another example of an offering by burial is as follows: “If in a family, children die often, then, when a baby is being born, one should chop off the head of a rooster, and when the baby is brought to be baptized, one should carry the rooster’s head to the graveyard and bury it up, so that babies would not die anymore (Kalesninkai) <...> also, they say, when a girl is born, one has to bury a living hen in the ground, and if it’s a boy, bury a rooster, then the children will grow up healthy (Benekainys)” [Balys 2000, p. 167].

⁶¹ *Praetorius M.* P. 519.

⁶² *Krėvė-Mickevičius V.* *Kėrai // Tauta ir žodis.* 1926. Issue 4. P. 507–508.

In the late 19th century and early 20th century, the term *Sambariai* traditionally refers to the gathering of shepherds and partly farmers that was celebrated at Pentecost, i.e., on the seventh week after Easter. The main obstacle to the identification of *Sambariai*, described by Praetorius, with the subsequent *Sambariai* of a later period, is the time of performing the rituals. Pentecost is celebrated in the spring, while Praetorius' *Sambariai* – at the end of December. Nonetheless, these fragments have many similarities, the essential one of which is the brewing and consumption of communal beer (the social aspect of the celebration). For example, “Hired workers are brewing the sambariai (communal) beer in seeking to treat the farmers. Women farmers, when going to sambariai, bring their own treats (food). Everyone drinks beer, eats snacks that the farmers have brought together, young people dance and sing” (Pakruojis) [Balys 2013, p. 189]. “For the Pentecost, the villagers or neighbors bring together sambariai: the men bring food and the agreed amount of malt to some one of them, this one brews some beer, women bring some food, and in this way, they spend the Pentecost holidays (Šiauliai)” [Balys 2013, p. 189]. “The sambaris of the Pentecost was held on the first day of Pentecost. Farmers would put together some barley each, brew beer, bring together some food each, and celebrate. Only the ones who had contributed their part would go there. On that day, they would also invite a priest and, along with him, go to consecrate the fields (Pasvalys district)” [Laurinkienė 2013, p. 365].

Balys Buračas writes that in Kupiškis, “Older villagers, men and women, always went to the fields to ‘visit the lovely rye’ on Pentecost. On a beautiful Sunday afternoon, farmers walk around, inspecting their own rye and that of their neighbors. Afterwards, everyone gathers into groups and falls down in a beautiful meadow next to the rye field for some rest. The elders get along without having a lot of fun. They talk about the day-to-day matters of the farmers, mostly the grains that they have seen. They tell each other at what time and in what kind of weather they ploughed and fertilized the land and sowed the rye. To cheer up, sometimes they start a song or two. Many farmers have some sweet beer brewed for the Pentecost. To treat others with sweet beer, they appeal to a good neighbor or two, so it grows into a sort of Pentecost feast for the farmers. On that occasion, the neighbors who usually don't get along with each other, or women who wag their tongues about each other, would make peace. If you visit the rye on the Pentecost, they say, the grains grow happier and mature better. Some would even bring the priest to go around their fields and consecrate them” [Buračas 1993, pp. 264–265]. Vincas Vaitiekūnas also mentions the sambariai, where “everyone in the homestead would participate. They'd decide upon

exactly how many outsiders (not the dwellers of that village) each family could invite. They'd decorate the inside of the house, the yard, and the garden with flowers and wreaths, and would invite musicians (the accordion, the violin, the clarinet), and the celebration would begin. In every respect. In every corner. The old. The young. The healthy. The humpbacked. Everyone. Everyone. The worries of the day – works, troubles, duties – are postponed, and forgotten. Even the shepherds, having flocked the herd, would come together for the feast in the evening. It was only to take care of the cattle that the women would drift apart for a while..." [Vaitiekūnas 1935, pp. 212–222; Vaitiekūnas 1998, p. 82]. "Sometimes the lads with the gals, dissatisfied with the sambariai of the old people, would prepare their own sambariai. Again, joy and fun would run high! Sometimes they'd end up in orgies. The priests would frown upon the young people's sambariai. Usually, for the youth's sambariai, a selection of young people from the wider neighborhood would gather, or, to be more exact, would get invited" [Vaitiekūnas 1935, pp. 212–222].

The examples listed above enable us to say that in the late 19th century and early 20th century, the sambariai celebration had retained some aspects of the archaic worldview (the blessing of the grains, visiting them in groups or with the priest (religious syncretism); as well as brewing and drinking of the communal beer; the ones at quarrel would make peace, hence they avoid disagreement and quarrels with each other). On the other hand, there are also many differences (it is not just masters of the house who brew the communal beer, but also shepherds, who are more interested in having fun by drinking beer than in blessing the maturity of the grains; the "social openness" of the celebration, i.e. it is attended by men, women, neighbours and hired workers of different families. On the other hand, Praetorius also stated that the master retains the freedom to invite some guests to *Sambariai/Sqbariai* by saying, "To our place?"

Conclusions

1. An overview and analysis of the interpretations of mythological material about the grain harvest (*Sambarios/Sqbarios*) celebration that Praetorius provided has revealed that the scholars from the 19th to the 21st centuries can be divided into two groups based on the use and evaluation of his information. One part did not discuss over the question of the authenticity of Matthaeus Praetorius' mythological information on the grain harvest (*Sambarios/Sqbarios*) celebration, but still considered it sufficiently reliable, and used it in their academic works (Józef Ignacy Kraszewski, August Schleicher, Wilhelm

Mannhardt, Pranė Dundulienė, Žilvytis Šaknys, Nijolė Laurinkienė, Rimantas Balsys, Mangirdas Bumblauskas). The second group of the scholars noted the problem of authenticity of the mythological material provided by Praetorius, but still, hesitated to commit to making it subject to verification (Vladimir Toporov). This confirms once again that the question of reliability of the mythological material of Matthaëus Praetorius' "Deliciae Prussicae or Prussian Theater" has not been solved so far, or has been dealt with only fragmentarily. The latter conclusion encourages the continuation of research into reliability of mythological information about celebrations recorded by Praetorius.

2. The review and analysis of the late 19th century to early 20th century ethnographic data regarding Matthaëus Praetorius' mythological materials, albeit implicitly, still testify to typologically close behavior. This reveals the transmission and continuity of the tradition, the insularity of the rural community, and the inertness of the peasant worldview. It goes to show that one can rely on the Praetorius' mythological information discussed above. In addition, we have indicated eight inhibitions in total in the text of "Deliciae Prussicae". All of them show a decline in religious restrictions that aim to: a) protect the sacred object so that it does not lose its sacredness (seven cases); or b) avoid contact with certain persons in an attempt to protect the contacting person from their harmful impact (one case). The abundant number of inhibitions that have probably emerged from a pre-existing religious taboo also prompts for the reliability of the mythological material.

References

- Ališauskas, V. (2012), Dievai po Lietuvos dangumi, 1619 metai... Vienos dėlionės gabalėliai, *Naujasis Židinys-Aidai*, nr. 2, pp. 95–102.
- Balys, J. (2000), *Raštai*, t. 2, Parengė Rita Repšienė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Balys, J. (2013), *Lietuvių kalendorinės šventės: iš Jono Balio palikimo*, Sudarytoja Ieva Puluikienė, Vilnius: Mintis.
- Balsys, R. (2010), *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Balsys, R. (2011), "Dievo stalas" XVI–XVII a. rašytinių šaltinių duomenimis, *Logos*, issue 69, pp. 150–162.
- Balsys, R. (2017), *Lietuvių ir prūsų religinė elgsena: aukojimai, draudimai, teofanijos*, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Bumblauskas, M. (2012), Žemaitijos virsmo iš pagoniškos į krikščionišką visuomenę klausimu, *Senovės baltų kultūra*, t. 9, Sudarė Elvyra Usačiovaitė, pp. 107–138.

- Buračas, B. (1993), *Lietuvos kaimo papročiai*, Parengė Albinas Degutis, Vidmantas Jankauskas, Vacys Milius, Vilnius: Mintis.
- Dulaitienė-Glemžaitė, E. (1958), *Kupiškėnų senovė: etnografija ir tautosaka*, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Dundulienė, P. (1963), *Žemdirbystė Lietuvoje (nuo seniausių laikų iki 1971 metų)*, Iš: *Istorija*, issue 5, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Jablonskis, K. (1933), Archyvinės smulkmenos, Iš *Praeitis*, issue 2, Kaunas: Varpas.
- Jasiūnaitė, B. (2012), Spalva kaip velniavardžių motyvuojantis požymis, *Baltistica*, issue 47, t. 1, pp. 103–120.
- Klimka, L. (1999), Mėnulis etnožiniijoje, *Darbai ir dienos: Acta et commentationes ordinis philologorum Universitatis Lithuaniae: laikai ir papročiai*, issue 11, t. 20, pp. 121–130.
- Laurinkienė, N. (2009), Sambariai arba Trejos devynerios, *Liaudies kultūra*, issue 2, t. 125, pp. 9–15.
- Laurinkienė, N. (2012), Alus – apeiginis baltų gėrimas. *Tautosakos darbai*, issue 43, pp. 15–32.
- Laurinkienė, N. (2013), *Žemyna ir jos mitimis pasaulis*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Martinkėnas, V. (1966), Matai senovės Lietuvoje, *Kraštotyra*, Vilnius.
- Merkienė, I.R. (1999), Atmosferos „valdymo“ būdai Lietuvoje XX a. pirmojoje pusėje: etnokultūrinio tapatumo savybės, Iš: Merkienė, I.R. (sud.), *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška. Etnologiniai tyrinėjimai Lietuvoje 1992, 1993 ir 1995 metais*, Vilnius, pp. 208–220.
- Šaknys, Ž. (2000), Sambariai, *Žiemgala*, issue 1, pp. 2–7.
- Toporovas, V. (2000), *Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai: rinktinė*, Sudarė Nikolajus Michailovas, iš rusų k. vertė Erdvilas Jakulis, Vilnius: Aidai.
- Vaiškūnas, J. (2014), „Ožio ceremonijos“ kosmologinė prasmė, *Liaudies kultūra*, issue 5, t. 158, pp. 55–63.
- Vaitiekūnas, V. (1935), Alus (Etnografijai šķicas), *Gimtasai kraštas*, issue 1, pp. 212–222.
- Vaitiekūnas, V. (1998), *Rinktiniai kraštotyros darbai*, Šiauliai.
- Vėlius, N. (1987), *Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis*, Vilnius: Vaga.
- Vičinskas, Ž. (2018), Mato Pretorijaus užfiksuotos mitologinės medžiagos apie šventės verifikacija: sėja, *Res humanitariae*, issue 24, pp. 233–269.
- Vičinskas, Ž. (2018), Mato Pretorijaus užfiksuotos mitologinės medžiagos apie šventės verifikacija: žolių ir gyvulių išvedimo laukan šventės, *Tautosakos darbai*, issue 56, pp. 110–132.
- Vičinskas, Ž. (2018), *Mato Pretorijaus veikalo „Deliciae Prussicae, oder Preussische Schaubühne“ verifikacija lietuvių mitologijos kontekste: daktaro disertacija, humanitariniai mokslai: etnologija (07H)*, Klaipėda: Klaipėdos universitetas.

- Vičinskas, Ž. (2019), Verification of the mythological material on celebrations recorded by Matthaeus Praetorius: Rye harvest celebration, *Literature. Folklore. Problems of poetics*, issue 45, pp. 17–41.
- Agapkina, T.A. (2010), The symbolism of trees in Slavic traditional culture: The rowan tree, *Acta Linguistica Petropolitana. Works of the Institute of Linguistics RAS*, issue 6, t. 1, pp. 238–253.
- Radenkovich, L. (1989), The symbolism of color in Slavic charms, *Slavic and Balkan Folklore*, Moscow, pp. 122–148.

Information about the author

Žydrūnas Vičinskas, PhD (Ethnology), independent researcher;
z.vicinskas@gmail.com

Информация об авторе

Жидрунас Вичинскас, доктор этнологии, независимый исследователь;
z.vicinskas@gmail.com

УДК 76:398.9

DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-111-155

«Сад на помойке», или Любовное граффити как публичное высказывание

Михаил В. Строганов

*Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия;
Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина,
Москва, Россия, mestroganov@gmail.com*

Аннотация. Любовные граффити бывают двух типов: исповедные и побудительные. Исповедные граффити спонтанны, это выплеск чувств. Любовное признание бывает обычно с именем, но, если надпись сделана буквально под окном, имя отсутствует, часто его заменяет ласковое прозвище, которое для говорящего конкретнее имени. Признание исполнено экспрессии, оно восхваляет адресата, выражает восхищение им. Поздравления обычно связаны с днем рождения или с рождением ребенка. Побудительные граффити продуманны; в них встречаются цитаты из популярных текстов. К этому типу граффити относятся пожелания доброго утра, хорошего настроения, здоровья; просьбы не забывать и вернуться, встречаться и выйти замуж; просьбы о прощении. Они пишутся на асфальте под ногами, на стенах домов, пустырей, помоек. Но адресаты и адресанты не ощущают стилистической какофонии, для них важнее публичный характер высказывания. Граффити должны сделать отношения адресата и адресанта известными окружающим, что повышает их социальный статус. Они не стремятся к эзотерическому языку: надпись должна быть доступна всем. Настоящие интимные отношения формируются перед лицом общественности. В этом смысле любовные граффити напоминают частушку.

Ключевые слова: граффити, пиктограмма, адресат, жанровые формы, частушка

Для цитирования: Строганов М.В. «Сад на помойке», или Любовное граффити как публичное высказывание // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 3. С. 111–155. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-111-155

© Строганов М.В., 2020

“Scrapyard gardens”, or romantic graffiti as public statements

Mikhail V. Stroganov

*Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy
of Sciences, Moscow, Russia;
Kosygin Russian State University, Moscow, Russia,
mstroganov@gmail.com*

Abstract. Romantic graffiti come in two types: confessional and directive. Confessional graffiti are spontaneous, these are an outburst of feelings. A confession of love is usually accompanied by a name, but if the inscription is made right below the addressee's window, the name is lacking. It is often substituted by a pet name which is more specific for the speaker than a name. A confession is expressive, it praises the addressee and expresses adoration of them. Congratulations are usually related to a birthday or to a birth of a child. Directive graffiti are well-thought-out; they sometimes feature quotes from popular texts. These graffiti include wishes of good morning, good cheer and health; pleas to forget one not and to come back, to date and to marry; pleas for forgiveness. They are written on asphalt, underfoot, on the house, scrapyard and waste-lot walls, nevertheless, both the addressees and addressants remain oblivious to the stylistic cacophony, they place more value on the publicity of the message. The graffiti are supposed to make the relationship between the addressee and the addressant known, which increases their social status. They do not aim for esoteric language: the inscription must be clear to everyone. Genuine intimate relationships are formed in public. Romantic graffiti resemble ditties in this respect.

Keywords: graffiti, pictogram, addressee, genre forms, ditty

For citation: Stroganov, M.V. (2020), “‘Scrapyard gardens’, or romantic graffiti as public statements”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 3, pp. 111–155, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-111-155

Граффити, которые столь широко распространены в современной городской культуре, не являются каким-то единым жанром. Термином *граффити* мы называем форму бытования разных жанров, среди которых в своей жанровой специфике описан, наверное, только стрит-арт. Все остальные жанры интересуют исследователей скорее как «феномен городской культуры», как «субкультура социального вызова и протеста» (таковы типичные названия исследований), чем как собственно художественная форма. Но нас интересует не профессиональный или полупрофессиональ-

ный стрит-арт, а социальная психология авторов самодетельного граффити, которая сводится к тому, чтобы запечатлеть присутствие конкретного человека в истории¹. Но даже внутри самодетельных граффити нас интересуют не те, которые или репрезентируют малые социальные группы [Сентябова 2008; Березин 2008; Березин 2009; Башкатов, Стрелкова 2006], или являются формой социализации отдельного лица (теги, хотя к современным формам больше подходит термин *ники*), или выражают политические пристрастия частных лиц или организаций, или, наконец, являются специфической формой общения, напоминающей современные чаты (надписи в мемориальных местах²).

Фольклорные граффити и массовая культура

Нас в данной работе интересуют те самодетельные граффити, которые имеют интимно-частный характер и которые могут делать (в принципе) все люди, невзирая на их принадлежность к чему-либо. Они широко распространились в последние пятнадцать лет в городской культуре восточных славян постсоветского пространства (Россия, Украина, Белоруссия). В настоящее время выделяют граффити-поздравления (обычно с днем рождения) и граффити-признания (обычно в любви). Создатели данных текстов «публикуют» их, то есть делают публичными посредством размещения в общественном месте: либо на асфальте, либо на стенах, но всегда перед теми домами (подъездами и окнами домов), где живет адресат поздравления/признания.

Описывая эти граффити, мы не стремились учесть все особенности их графики, которые представляются нам во многом произвольными и нерелевантными для понимания их языка. В частности, уличные граффити обычно более парадные и написаны крупными печатными буквами; граффити внутри домов (в подъездах, коридорах) написаны обычно прописными буквами и выглядят менее парадно. Но содержание и задачи этих видов надписей одинаковы, и данные различия выявляют скорее жанровые разновидности. Вместе с тем, цитируя граффити, мы показываем деление на строки с помощью одного слеша, а деление на столб-

¹ В России такие граффити, разумеется, тоже есть; и они были описаны в первую очередь [Лурье 1998; Бажкова, Лурье, Шумов 2003; Хорева, Хорева 2017; Маисеева 2013; Волобоев 2009; Бушнелл 1990].

² Большое число граффити этого типа описаны на историческом материале [Пушкарев 1995; Строганов, Ходаков 2012]. О надписях на деревьях парка см. [Строганов 1999].



цы или абзацы с помощью двух слешей, поскольку графическое строение текста в вербальном граффити имеет большое значение. Кроме того, мы передавали символические и пиктографические значки графически, а содержание рисунков пересказывали словами. Например, если рисунок 'сердце' является пиктограммой понятия *любовь/любить*, мы передаем его значком ♥, если же он иллюстрирует любовные переживания героев граффити, мы передаем его словом *сердце*. Но, поскольку во многих случаях различить иллюстративный рисунок и пиктограмму невозможно, мы

отдавали предпочтение толкованию рисунка как пиктограммы, исходя из того, что любовные граффити являются вербальным текстом. Точно так же, как пиктограммы, мы толкуем и другие значки: ♥, ♡, ✂, ✂, ☼, ☺, ☹, ♯, ♀, ♀. При цитировании материала после каждого граффити даны место и дата его фиксации; если несколько граффити подряд зафиксированы в одном и том же месте, паспорт пишется после последнего; если аналогичные граффити зафиксированы в разных местах, то после его текста даются паспорт фиксации с указанием вариаций.

В граффити этого типа постоянно встречаются ошибки и описки. Разумеется, мы понимаем, что пунктуационные знаки в граффити в принципе не ставятся, и это вполне естественно: авторы надписей никогда не живут в ладу с грамматикой, и надписи типа «Малыш / я тебя люблю» (Тверь, 13.09.2011) и «Танюша / Леонава ♥♥ / я ♥ тебя // твой медвежен» (Вязьма, 27.09.2015) являются скорее нормой, чем исключением. Но в данном случае отсутствие знаков препинания замещается разделением текста на строки и столбцы, текст обычно записывается в несколько строк. Авторы граффити в большинстве своем сознательно относятся к структурированию текста, поэтому называть их неграмотными было бы несправедливо и неточно. Почти постоянно, особенно в поздравлениях и парадных пожеланиях, мы видим выравнивание текста по центру. Именно поэтому мы считаем, что ошибки и описки передают глубину переживаний авторов граффити, хотя сами авторы, конечно, совершенно не сознают это. Впрочем, нельзя не заметить

их связи и с аграмматизмом современного Интернета. И эту же функцию выполняют восклицательные знаки. Они, конечно, являются знаком восклицательного предложения, но в первую очередь они демонстрируют силу эмоции. Вообще же надписи-признания часто небрежны, сделаны наспех, второпях, чувство рвется наружу, и в таком спонтанном выражении чувств уже не до красот и изысков.

Эти самодельные открытые письма следует рассматривать как собственно фольклорное явление, хотя несомненна их связь с новыми явлениями массовой культуры. С одной стороны, известны поздравительные баннеры, которые изготавливаются на заказ: «Анечка, солнышко мое / Я очень сильно тебя люблю» (Тверь, 29.05.2012, на баннере изображены мужчина и женщина, автор послания и Анечка). С другой стороны, известны пропагандистские и рекламные надписи на асфальте, сделанные трафаретным способом, в которых выражаются либо рекламная информация, либо примитивные призывы и суждения типа «Дети / наше / будущее», «Любите / друг / друга // ♥», «Пить, курить – / это не женское / дело. // Пить, курить – / это не мужское / дело. // Пить, курить – / это вообще / не дело», «Мир. / Добро. / Истина. / Бог» (все: Тверь, 11.09.2011). Эти рекламные и пропагандистские надписи создаются в расчете на привычку современного человека к граффити; их создатели полагают, что, если человек прочитает этот текст как плакат, он не столь эффективно воспримет его содержание, как если он прочитает его как граффити. Самодельные поздравления и заказные баннеры появились практически одновременно, и выяснять, что из них было курицей, а что было яйцом, неразумно. Но учитывая, что самодельные граффити существовали с самых ранних этапов развития письменной культуры, приходится признать все заказные баннеры подражанием самодельному. Ответа же на вопрос: «Да первое портной у кого же учился?» – как известно, нет.

Материал для настоящей работы я начал собирать осенью 2011 г., но как раз в том же 2011 г. появилась хорошая статья В.А. Коршункова, которая отразила его полевые исследования летом того же года [Коршунков 2011]. Так как на тот момент результаты В.А. Коршункова представлялись мне вполне убедительными, я отступил от завершения своей работы над этой темой, но продолжал собирать материал. Кроме моего собственного материала, в работе использованы фиксации студентов филологического факультета Тверского государственного университета (2011) и Института славянской культуры Российского государственного университета им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство; 2016–2019), которым, как и тем моим коллегам, кто

делился со мной своими находками, я приношу свою искреннюю благодарность. В настоящее время я нахожу, что любовное граффити как жанр описано не было, и возвращаюсь к старой теме. Все материалы, приведенные в работе, были собраны в 70 населенных пунктах России, Белоруссии и Украины, названия которых приводим ниже (населенные пункты областного подчинения перечисляются в скобках вслед за областными центрами, в паспортах эта принадлежность не указывается): Алексин, пос. Боголюбово Владимирской обл., Боровичи, Волжский, Вязьма, Гродно, Евпатория, с. Зайцево Тульской обл., пос. Иншинский Тульской обл., Казань (Елабуга, Нефтекамск), Кострома, Липецк (Елец), Моршанск, Москва (Балашиха, Видное, Волоколамск, Воскресенск, д. Дергаево Раменского р-на, Долгопрудный, Домодедово, Истра, Киев, Климовск, Клин, Ковель, Котельники, Красногорск, Липки, Лыткарино, Лотошино, Мытищи, Подольск, Раменское, Сергиев Посад, Серпухов, Электросталь, Электроугли), Мурманск, Нижний Новгород (Арзамас), Новосибирск, д. Орешковичи Пуховского р-на Минской обл., Орск, Петербург, Петрозаводск, Полоцк, Псков, Рославль, Таруса, Тверь (Зубцов, Калининский р-н, Кимры, Оленино, Погорелое Городище, Ржев, Сонково, Торжок), Саратов, Старая Русса, с. Староюрьево Тамбовской обл., Сочи, Ульяновск (Барыш), Чебоксары, Челябинск.

Несколько текстов зафиксировано в Германии, Чехии, Польше, Франции, Израиле, на Кипре, Крите, в Литве и Латвии. Но в Западной Европе любовные граффити встречаются редко, «немцы» предпочитают публичное выражение политических эмоций. Немногочисленные зафиксированные у них «любовные» признания имеют такой характер: «I ♥ her / Butt» (Фрайбург, 24.12.2018, Я люблю ее задницу); «Johanna / Du geile Sau ♥ / Ich will Dich / jetzt liebe» (Дрезден, 20.07.2014, Йоханна ты похотливая свинья / я хочу тебя сейчас). За многие годы поездок во Фрайбург я встретил там только две подходящие к нашему случаю надписи: «I ♥ Flo / I ♥ Anna» (Фрайбург, 1.01.2015, но это и не немецкий язык, а тот язык глобализации, который мы опишем ниже); «lieben tueich dich» (Фрайбург, 27.11.2011, люблю тебя). И если в постсоветских Литве и Латвии и близлежащей Польше мы всё же находим граффити, аналогичные восточнославянским, это следует объяснять как прежним культурным единством, так и языковым влиянием русского населения в этих странах: «Буся вспомни» (Даугавпилс, 11.05.2018); «Я цябе кохаю! / Вони мене кохають! / Я тебя люблю / Es tevi milu» (Вильнюс, 19.11.2014); «Kochan cie Marcin» (Краков, 27.10.2013, Я тебя люблю, Мартин).

В последнее время любовные граффити стали не просто популярны, они вошли в моду, о чем свидетельствует выкладывание

в Сети картинок-граффити³ и существование группы «Любовное граффити!» вКонтакте⁴, участники которой либо просят создать граффити на заказ, либо сами создают таковые. Любовные граффити стали предметом рефлексии в массовой сетевой словесности⁵. Всё это – опасные симптомы того, что естественное развитие и даже существование жанра может вскоре прерваться, как это уже неоднократно случалось со многими другими явлениями народной культуры под прямым воздействием культуры массовой. Так умерли как актуальный жанр детского фольклора страшилки после того, как Э.Н. Успенский начал собирать их у детей дописьменного возраста с помощью родителей, которые фиксировали их. Попав в руки профанов-родителей, страшилки сразу перестали быть для детей «своим» эзотерическим жанром и вышли из употребления [Трыкова 1997]. Писатель же создал книгу «Красная рука, черная простыня, зеленые пальцы: Страшная повесть для бесстрашных школьников» (впервые: Пионер. 1990. № 2, 3, 4)⁶. Такова же, видимо, судьба движения анимешников, которое из самостоятельного очень быстро превратилось в масскультное. Учитывая угрозу превращения любовных граффити в достояние фэндома, сейчас самое время заняться научным описанием их.

Итак, В.А. Коршунков выделил граффити-признания и граффити-поздравления, а также некоторые другие виды. Однако его типологию нельзя назвать стройной, и нашей задачей будет создание новой типологии. В.А. Коршунков справедливо указал, что всякого рода публичные признания делались и раньше. В этой связи он вспоминал стихотворение Я.В. Смелякова «Хорошая девочка Лида» (1940), хотя следовало бы заметить, что стихотворение это

³ Любовные граффити фотографии и картинки [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.depositphotos.com/stock-photos/любовные-граффити.html> (дата обращения 31 янв. 2019).

⁴ Любовное граффити! [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/club25418599> (дата обращения 31 янв. 2019).

⁵ См., в частности: *Бахадору Лейла Наталья*. Любовные граффити // Islam.ru. Исламский информационный портал. 29 марта 2014 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.islam.ru/content/kultura/31259> (дата обращения 31 янв. 2019); *axsel_1995*. Признание краской: идея для твоего рассказа // Книга фанфиков [Электронный ресурс]. URL: <https://ficbook.net/requests/314377> (дата обращения 31 янв. 2019); *Savostyanova Natali*. Любовные граффити // Книга фанфиков [Электронный ресурс]. URL: <https://ficbook.net/readfic/5887099/15168809> (дата обращения 31 янв. 2019).

⁶ См. также: *Усачев А., Успенский Э.* Жуткий детский фольклор. М.: Росмэн, 1992. 98 с.

стало по-настоящему популярным только после цитирования его в фильме Л. Гайдая «Операция „Ы“ и другие приключения Шурика» (1965). В американском кинематографе 1950-х гг. это один из любимых мотивов. В сериале «Альфред Хичкок представляет» (сезон 5) в конце серии 16 «Икона Ильи» (1959) на стене появлялась надпись внутри пронзенного стрелой сердца: «R. Montaque loves J. Kapulet»⁷. Героиня фильма «Обезьяньи проделки» («Мартышкин труд», 1952), приняв «эликсир детства», рисует на доске два пронзенных сердца и подписывает их «Barnaby loves Edwina»⁸. А героиня мюзикла «В свете серебристой луны» (1953) рисует пронзенное стрелой сердце со своими инициалами и инициалами своего жениха на изморози на оконном стекле⁹. Весь этот фон следует учитывать в нашем анализе, как и граффити на школьных партах типа *Коля + Лена = любовь*. Сейчас трудно восстановить мотивацию граффити о Монтеки и Капулетти, но отличие мотивации граффити о Коле и Лене от наших текстов очевидно. *Коля + Лена = любовь* – такие тексты писали не столько сами Коли, сколько их одноклассники, которые заметили склонность Коли и Лены друг к другу и теперь издеваются над ними. Такие тексты повествовательно информируют о некоем явлении или событии, но не являются исповедью или призывом к определенному действию или переживанию. Сообщение же, что R. Montaque loves J. Kapulet, по форме гораздо ближе к современным граффити-признаниям, хотя его автор (то ли сам R. Montaque, то ли Тибальд, например) нам неизвестен.

Впрочем, в настоящее время мы встречаем формы, в которых эти старые граффити сочетаются с новыми. Например: «Вера / I ♥ you». Но над именем Веры нарисовано сердце, а внутри написано: «Вова +», так что это тоже самостоятельное любовное признание. Однако в итоге получается старая формула *Вова + Вера* (Тверь, 31.03.2013). Так две новые формулы дают в совокупности старую, хотя *Вова*, помещенный в сердечке, и любовное признание Вере на английском языке при этом не отменяются. Или: «Руслан / + /

⁷ Сериал «Альфред Хичкок представляет/Alfred Hitchcock Presents», 5 сезон онлайн [Электронный ресурс]. URL: http://seasonvar.ru/serial-15839-Al_fred_Hichkok_predstavlyaet-5-season.html (дата обращения 10 нояб. 2018).

⁸ «Обезьяньи проделки» (режиссер Говард Хоукс, 1952). [Электронный ресурс]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=S_YQUajJzT8 (дата обращения 10 нояб. 2018).

⁹ «В свете серебристой луны» (режиссер Дэвид Батлер, 1953) [Электронный ресурс]. URL: <https://w106.zona.plus/movies/v-svete-serebristoi-luny> (дата обращения 27 нояб. 2020).

Вика / = / искра / буря / безумие» (Москва, 24.09.2018), где первые четыре строки, помещенные внутри сердца, – это первая половина старой формулы, а вместо второй половины ее появляется обновляющая ее расшифровка: любовь – это искра, буря, безумие.

Мы намерены сначала описать типологию любовных граффити с учетом наличия в них прямого обращения адресанта к какому-то конкретному адресату, что позволит, как мы надеемся, перейти к описанию их связи с народной традицией. Именно поэтому за пределами анализа остаются граффити следующего типа: «Я ♥ своих / конфеток» (Электросталь, осень 2019), создатель которого признается не в любви к кому-либо, а в своем любвеобильном сердце, фактически в том, что никого он по существу не любит. Все любовные граффити, которые являются предметом нашего описания, можно разделить на два вида (но не так, как В.А. Коршунков). Один из этих видов содержит признания, поздравления, благодарности; это однонаправленные сообщения, не требующие непосредственной ответной реакции. В них человек в чем-то признается адресату и всему окружающему миру, они имеют исповедный характер. Другой вид составляют тексты, главной задачей которых является вызов, провоцирование этой ответной реакции: призывы и побуждения. В них человек просит о чем-то своего адресата, они имеют побудительный характер. Как мы увидим, группы эти связаны и переплетаются друг с другом: очень часто граффити содержат в себе и признания, и побуждения. И иногда трудно решить, что здесь главное: либо признание делается для того, чтобы убедить адресата сделать нечто желательное, либо побудительная часть служит только поводом для того, чтобы выразить признание – настоящий смысловой центр этого граффити.

Исповедные граффити

Признания в любви

Признания в любви, несомненно, лидируют по частотности. Наиболее распространенный текст публичного признания очень прост. Самой частотной является формула *Катя я тебя люблю!* (Псков, 2014, 2 раза; Тверь, 14.09.2011; Тверь, 28.09.2011; Москва, 7.10.2016; Москва, 6.09.2018; Арзамас, 29.10.2019) или *Катя я люблю тебя!* (Тверь, 12.05.2013; Боровичи, 16.10.2011). Подпись возможна: «Катя я тебя люблю / Тёма» (Ржев, 28.09.2011). Однако она не обязательна, иногда даются только инициалы. Более редкой является формула без обращения типа «Я люблю / Свету» (Тверь, 8.09.2011); и совсем редка формула резко выраженного признания

типа «Люблю / Наташ!» (Тверь, 14.09.2011). Имя любимого/-ой может отсутствовать, если надпись сделана буквально под его/ее окном: тут уже не ошибешься. Имя любимого/-ой чаще всего дается в домашней форме, но иногда место имени занимает прозвище или оценочное слово.

Чаще всего любовные признания делают, что и естественно, молодые мужчины: «Наташа / я тебя люблю!!!» (Тверь, 20.10.2011; Тверь, 8.09.2011; Тверь, 30.09.2011); «Наташа, / я тебя / люблю / ♥» (Тверь, 24.09.2011); «Наташа... / я тебя люблю» (Тверь, 13.09.2011, вся надпись окружена сердечками); «Наташа / я тебя / люблю / ♥» (Москва, октябрь 2017); «Ната / я тебя / лю» (Мурманск, осень 2018); «Настя / я тебя / люблю» (Тверь, 20.10.2011); «Настя / я тебя люблю» (Тверь, 21.03.2012); «Настя! я тебя / люблю!» (Тверь, 7.07.2012); «Настюша / я тебя / люблю / ♥» (Москва, 24.09.2016; Москва, 19.10.2017); «Я люблю Настю» (Таруса, 10.11.2018); «Настя я тебя / люблю / Виталя <?>» (Моршанск, 1.03.2019); «Я тебя / люблю / Настенька» (Москва, 22.09.2019); «Настя / я тебя / люб / лю / ♥» (Подольск, 17.09.2019); «Таня я тебя люблю» (Ржев, 17.09.2016); «Таня! / ♥ / Люблю» (Тверь, 8.11.2018); «♥ // Таня / я / тебя / люблю» (Кострома, 25.04.2013); «Таня Быстрова / я / тебя люблю!!! / <чрзб.>» (Оленино, октябрь 2017); «Танюша / я тебя / люблю» (Москва, осень 2018); «Я люблю / тебя, Тань, / родная моя ♥» (Москва, 28.11.2018); «Вика я / люблю / тебя!» (Москва, 8.11.2017); «Вика! ♥♥♥ / я тебя люблю» (Москва, 15.08.2017); «Вика БТ 08.09 / я / тебя / люблю» (Тверь, 8.09.2011); «☀ / Вика, я тебя / люблю» (пос. Иншинский Тульской обл., осень 2018); «Я люблю / тебя! / Вика / ♥» (Москва, 29.09.2019); «♥ / Викуля, я тебя люблю! / 04.05.2009 01:20» (Москва, 18.09.2019); «Аня, я тебя люблю!!!» (Казань, 15.07.2012); «Аня я тебя люблю / ♥» (Ковель, 14.09.2011); «Анютка / я тебя / люблю» (Тверь, 23.05.2013); «♥ Аня ♥ / я тебя / люблю» (Подольск, 15.09.2019); «Лена // я тебя / люблю!» (Липецк, 20.10.2013); «Лена, / я / тебя / люблю» (Москва, 18.11.2017); «Люблю Машу из 12 кв.» (Серпухов, 20.10.2018); «Лена я люблю тебя» (Тверь, 7.01.2008); «Маша! / я тебя / очень / люблю!» (Тверь, 31.03.2013); «Люблю / тебя / Машутка / ♥» (Москва, 23.09.2016, перед надписью нарисован цветок); «♥ Даша я тебя люблю!» (Старая Русса, 6.01.2012); «Даша / я тебя / люблю / Урапкина / от (...) ♥» (Тверь, 8.09.2011); «Даша / я / люблю / тебя» (пос. Боголюбово Владимирской обл., 22.07.2018); «Алиночка / я тебя / люблю / ♥» (Тверь, 28.09.2011); «Алина / я тебя / люблю / !!!» (Котельники, осень 2018); «Алина / я тебя / люблю / ♥» (Москва, 18.09.2019); «Алёна / я / тебя / люблю» (Тверь, 28.09.2011); «Милая / Ксюша / я тебя / люблю!» (Тверь, 13.09.2011); «Ксюша, / я люблю / тебя ♥» (Арзамас, 29.10.2017);



«Ксюша, / я тебя / люблю» (Москва, 18.11.2017); «Ира ♥ / я тебя / люблю!» (Боровичи, 14.09.2011); «Иришка /я тебя люблю» (Москва, 22.09.2019, далее надпись стерта от времени); «Олеся я тебя / люблю!» (Тверь, 9.09.2011); «Олеся я / я те блю блю» (Челябинск, осень 2019, вокруг 6 сердец); «Юля я тебя / люблю» (Электросталь, осень 2019); «Юлечка я тебя люблю очень сильно!!!» (Ржев, 17.09.2016); «Я тебя люблю / Олечка» (Ржев, 17.09.2016, после надписи – цветок); «Катя я / люблю / тебя!» (Тверь, 10.09.2011); «Катя / обожаю тебя» (Москва, 28.09.2019); «Яна / я тебя / люблю / Р. S. (♥)» (Тверь, 7.09.2011); «Лия, // я тебя / люблю!» (Тверь, 13.09.2011); «Люда / я / тебя / люблю!» (Боровичи, 14.09.2011); «Катруся, я тебя люблю» (Зубцов, 16.09.2012); «Катя / я тебя / люблю» (Арзамас, 29.10.2019); «Катя / я люблю / тебя!» (Кострома, 26.04.2015); «Мася я люблю тебя» (Тверь, 14.09.2011); «Марина я тебя люблю» (Тверь, 8.01.2008); «Никуль я тебя / люблю!! / ♥ // я тебя нико<гда>» (Тверь, 23.01.2012); «Софи! Я люблю / тебя» (Казань, 15.07.2012); «Сонечка / я тебя люблю! / Ш» (Москва, 18.11.2017); «Кристя / я тебя / люблю» (Москва, 7.10.2016); «Любочка / я люблю / тебя» (Москва, 7.10.2016); «Нина / я, тебя / люблю / Ш» (Петербург, осень 2017); «Я люблю / Лиду / ♥ Майорову» (Моршанск, 28.11.2018); «Полина я тебя люблю!» (Нефтекамск, 4.11.2018); «Лера / я тебя люблю / ♥» (Электросталь, осень 2019); «Кристина / я люблю / тебя ♥» (Арзамас, 29.10.2019); «Женя я тебя люблю чмок ♥» (Видное, 28.09.2019); «Ольга!!! / я люблю / тебя» (Подольск, 29.09.2019); «Оленька / я / люблю / ♥» (Тверь, 6.10.2011); «Я люблю тебя / Светлана!» (Тверь, 15.09.2011).

В редких случаях эти граффити содержат имя (прозвище, инициалы) поклонника: «Лиля я люблю / тебя ♥ / Саша» (Тверь, 10.09.2011, вся надпись обведена сердечком); «Дианка / я люблю

/ тебя / И. Ф.» (Тверь, 14.09.2011); «Таня, / я тебя / люблю... / Ж.» (Тверь, 14.09.2011); «Маша, / я тебя / люблю!!! / I. Mest.» (Тверь, 8.09.2011); «Иришка я тебя люблю!!! / ♥ PS: S.♥.R.» (Тверь, 30.10.2011); «Люба / я тебя / ♥» (Тверь, 12.09.2012); «Ксюша, / я тебя / люблю / Кирилл» (Москва, 13.07.2017); «“Маша”, я тебя люблю... (Миша). ♥» (Долгопрудный, 11.12.2017); «Уляна / я / тебя люблю / твой / ГСИК / ♥» (Москва, 18.11.2017); «Катюша я тебя ♥ / люблю!!! Ж. М.» (Арзамас, 29.10.2019); «☼ Леночка ☼ / я очень / сильно ♥ / люблю тебя!!! / LSW», рядом приписано: «Иди-ка ты» и «Сам иди» (Москва, 28.11.2018).

И хотя девушки стараются не отставать от молодых людей, количество их «признавалок»¹⁰ значительно меньше: «Лёня // я тебя / люблю» (Тверь, 12.10.2011, буква Я написана очень крупно, так что читается и в слове *Лёня*, и как местоимение); «Вита / я / тебя / люблю» (Тверь, 1.02.2012); «Я тебя / люблю / Макс.М! / твоя Зая. 13.06.08» (Москва, 20.09.2011); «Костенька / ♥ я тебя ♥ / люблю» (Тверь, 13.09.2011); «Кирилл / я люблю / тебя» (Тверь, 13.09.2011, кружок в букве *ю* написан в виде сердечка); «Тема я люблю тебя / Таня», «Витя я люблю тебя / Яна» (Торжок, 11.09.2011); «Миха Р. / я / тебя / люблю» (Тверь, 8.09.2011); «Игорь! / я / тебя люблю» (Тверь, 19.06.2011); «= Серёжечка :) / я люблю тебя! =» (Тверь, 30.10.2011); «Макс! Я люблю тебя!» (Тверь, 26.03.2016); «Олег я люблю / тебя» (Тверь, 5.06.2013); «Я люблю Пуффика» (Тверь, 26.09.2011); «Петя / я тебя / люблю» (Тверь, 26.02.2012); «Рюмин Иван / люблю тебя» (Электроугли, 19.10.2016); «Беликов Женя / я тебя очень сильно люблю» (Электроугли, 19.10.2016; повторно: осень 2019); «Владух я люблю тебя» (Ржев, 17.09.2016); «Глеб / я тебя / люблю ♥» (Серпухов, осень 2018, под надписью карикатурное лицо); «Я люблю ♪ Ваню» (Таруса, 10.11.2018); «Вова / я тебя люблю» (Нижний Новгород, 9.09.2018); «Рома / я / тебя / люблю» (Арзамас, 29.10.2019); «Я люблю Илью» (Рославль, сентябрь 2019); «Руслан / я тебя / люблю» (Старая Русса, 6.01.2012); «Паша / я тебя / очень / люблю!!! / (твоя рыба- / окунь)» (Москва, 6.09.2019, рядом с текстом – сердце). При этом есть и совершенно игровая «признавалка», невозможная в устах мужской половины общества: «Саша и Саша / мы вас любим / Gufik и Dark-Angel I TD69» (Тверь, 23.09.2011).

Как видим, на 102 текста, обращенных к девушкам, мы имеем 24 текста, обращенных к юношам, меньше одной пятой части от общего числа. В других группах общая ситуация остается такой

¹⁰ «Признавалки» и «поздравлялки» (см. далее) – обозначения некоторых тематических разновидностей текстов граффити, принадлежащие самой традиции.



же, поэтому в дальнейшем мы не будем указывать гендерное распределение текстов.

Очень часто вместо имени используется ласковое прозвище, которое не скрывает адресата, но, напротив, с точки зрения говорящего конкретизирует его: Катерин много, но Звездочка – одна. Носители жанра могут в этом ошибаться, но в данном случае важна их собственная установка. Грамматически эти граффити не отличаются от надписей с именем: «Звёздочка моя я тебя люблю! ♥» (Погорелое Городище, 2014); «♥ Зая моя люблю ♥ тебя! (заюшка) ♥» (Тверь, 23.02.2012); «Зайка я тебя / люблю / ♥♥♥» (Мытищи, осень 2018; Волжский, 1.10.2019); «Суслик / люблю / тебя» (Петрозаводск, 2.10.2012); «♥ / Сокровище / я люблю / тебя» (Тверь, 7.09.2011); «Солнышко, / я люблю тебя / очень сильно» (Тверь, 25.04.2013); «Солнышко, / я тебя / люблю» (Волоколамск, 24.09.2011); «Котя / солнышко / я тебя / очень люблю» (Тверь, 10.09.2011); «Люблю / тебя, / ☀ солнце!!» (Оленино, октябрь 2017); «♥ / Люблю / свое солнышко! / ♥» (Москва, осень 2018); «Котенок мой / люблю / безумно / Рома <?>!!!» (Псков, 2014); «Я тебя люблю / котенок» (Тверь, 12.09.2011); «Котенок / я тебя / люблю! / ♥» (Тверь, 14.09.2011); «Котеночек / я тебя / ♥ люблю!!!» (Лотошино, 21.09.2011); «Люблю / тебя / котенок ♥» (Тверь, 12.09.2011); «Коть / я тебя люблю / ♥» (Алексин, 5.11.2017); «Коть я / тебя люблю» (Мытищи, осень 2018); «Мой / Котка / любимый» (Тверь, 30.09.2011); «Люблю / тебя / кисик / ♥» (Таруса, 3.11.2018); «Я ♥ / тебя, /киса» (Москва, осень 2019); «Бэтмэн / я тебя люблю!!!» (Тверь, 4.04.2013); «Я люблю Пуффика» (Тверь, 26.09.2011); «Я люблю тебя!!!!!!!!!! / малыш» (Псков, 2014); «Малыш / я люблю / тебя / ♥» (Электросталь, осень 2019); «Волчонок / я тебя / люблю ♥ / ♥ очень» (Москва, 24.09.2016);

«♥♥ / Сладкая / я / тебя / люблю» (Москва, 19.10.2016); «Сладкая / я / тебя / люблю / ♥» (Москва, 28.09.2019); «Я тебя люблю / Мартышка» (Котельники, осень 2018); «Я тебя / люблю / Принцесска» (Котельники, осень 2018, вокруг надписи три розочки и сердце, в центре которого цифра 7); «Иншинка / one love ♥» (пос. Иншинский Тульской обл., осень 2018); «Мать, / люблю тебя!» (Ржев, 28.09.2011); «Лапочка / я люблю / тебя» (Арзамас, 29.10.2019); «Лисичка, / я тебя / люблю!» (д. Дергаево Раменского р-на, 13.10.2019); «Я тебя / люблю // лисёнок» (Тверь, 16.08.2013).

«Признавалка» без имени адресата встречается очень редко. При этом используется самая тривиальная формула с минимальными вариациями: «Я люблю тебя безумно!! / ♥» (Тверь, 7.07.2012); «Я / люблю / тебя!» (Тверь, 13.09.2011); «Я люблю / тебя!» (Тверь, 30.09.2011); «Я люблю / тебя ♥» (Тверь, 5.02.2015); «Я люблю тебя» (Тверь, 4.11.2011, всё в сердечках); «Я тебя люблю» (Тверь, 16.06.2012); «Я тебя / люблю!!!» (Тверь, 10.09.2011; Тверь, 7.01.2012); «Я тебя люблю!» (Калининский р-н, 13.09.2011, заброшенный деревянный дом на проезжей дороге; Ржев, 17.09.2016; Электроугли, 19.10.2016; с. Зайцево Тульской обл., осень 2018); «Я тебя / люблю / ☺, ♥, ☺» (Оленино, октябрь 2017, внутри сердца написано *love*); «♥ люблю» (Москва, июль 2017); «Люблю ♥ / тебя / принцесса» (Воскресенск, 18.12.2017); «Я люблю тебя... // ты мой!» (Серпухов, осень 2018); «♥ / люблю / тебя» (с. Зайцево Тульской обл., осень 2018); «Люблю / тебя / я» (Электросталь, осень 2019); «Я тебя / очень сильно / люблю» (Москва, 1.10.2019); «♥ Я тебя /люблю!!! / очень» (с. Староюрьево Тамбовской обл., 14.09.2019); «Любовь / моя / ↔» (Тверь, 2.02.2012, стрелочка указывает на квартиру); «Я люблю /тебя ♥ / Д & Д» (Москва, осень 2019, последняя строка вписана в сердце); «Я тебя люблю ♥ / МРК» (Москва, 18.09.2019); «И люблю только тебя» (Липки, 4.11.2016). В двух последних примерах есть некое подобие подписи, но она в таком виде актуальна только для посвященных. Следует, однако, учесть, что такие надписи появляются либо в частном секторе, либо в малонаселенных районах, либо, наконец, прямо под окном адресата, поэтому ошибиться в том, кому сделано такое признание, невозможно. И в такой ситуации имя оказывается ненужным.

Может показаться, что только в редких случаях признание дополняется экспрессивной информацией: «Наташка / пирожок ♥ / куличик ♥ / я тебя / люблю ♥» (Тверь, 14.09.2011); «Я люблю тебя М. 06.06.08 ☺ / Я же разрываюсь Пойми!» (Тверь, 14.09.2011); «Эля я люблю тебя / и хочу быть с тобой» (Тверь, 10.09.2011); «А что мне делать? / люблю и не могу! / Ира я скучаю» (Тверь, 13.04.2014); «Счастье / ♥ // Я / скоро / вернусь / ♥ // и... обниму /

тебя / ♥ // Малышка / ♥ / я люблю / ♥ тебя» (Москва, 28.11.2018, надпись сделана на четырех железобетонных секциях стены, каждая часть выровнена по центру); «Аня / я тебя / люблю» (Сонково, 24.09.2011); «Аня / я тебя / люблю // P. S. // Твой / дуркеша / твой кот // Моя только Смирнова» (Полоцк, 27.08.2015); «Я буду любить тебя еще сильнее / с каждым днем, вновь и вновь!¹¹» (пос. Иншинский Тульской обл., осень 2018, вся надпись в сердечках, под ней – сердце, пробитое стрелой); «Я тебя люблю жена / девочка / моя // Се<?>» (Арзамас, 29.10.2019); «Аня, / моя любовь к / тебе вечна, / как упаковка / соды / ♥» (Москва, 29.09.2019); «София, я люблю / тебя, / дура. ♥ / Антон» (Москва, 9.09.2018). Однако на самом деле это не так. И усиление «очень люблю», и многочисленные сердечки, и многое другое – всё это тоже средства экспрессии, которая хлещет в этих надписях через край. Другое дело, что в большинстве случаев авторы стремятся к лаконизму как по причине экономии расходного материала, так и общей неразвитости речи.

В тех же случаях, когда речь автора отличается от неразвитой нормы, он вместо слова *люблю* находит более «индивидуальные» формулы: «Элина ты / самый дорогой / человек в моей / жизни!!!» (Тверь, 10.09.2011); «Ты мне / ♥ очень ♥ / нужна / любимая // Леруна / ♥ я тебя ♥ / люблю! ♥» (Тверь, 24.06.2012); «Ты / очень / нужен / мне!» (Москва, 7.10.2016); «♥ Ты нужна мне!!!» (Кимры, 15.02.2015, рисунок: сердце внутри сердца); «ты / мне нужна / ♥» (Таруса, 11.11.2018); «Скучаю!» (Тверь, 30.10.2011); «Свет / я скучаю» (Тверь, 13.09.2011); «Светуля / скучаю» (Тверь, 13.09.2011); «Снежков / ты моя жизнь!» (Тверь, 13.09.2011); «Не забуду тебя ♥» (Москва, октябрь 2017); «Обожаю / твою / улыбку ♥» (Москва, 15.11.2017); «И я радуюсь / просто / увидев тебя» (Москва, 12.11.2017; Петербург, осень 2018); «Полина, / ты моя / единственная!» (Москва, 24.11.2017, надпись по центру, между первой и второй строками изображен сидящий медвежонок, держащий в лапах сердце); «Помни, / тебя / точно / любят»; «Её глаза способны на всё! / Я не хочу их терять» (Алексин, 5.11.2017); «Ты моё всё» (Петербург, осень 2018); «Возбуждаешь меня, / как уголовное дело» (Котельники, осень 2018); «Китёнок мой:» (Нижний Новгород, осень 2018); «Я всё время ♥ / ♥ думаю о поэзии / худ. литературе / и / тебе ♥» (Домодедово, 25.09.2019); «Я всегда рядом» (Москва, 24.09.2018), «Ты для меня дороже жизни, / и я наизнанку

¹¹ Цитата из песни «Кавказская-любовь», исполнитель Эльбрус-Джанмирзоев-amp-Dj-Benny. Ср.: [Электронный ресурс]. URL: <http://teksti-pesenok.ru/25/Elbrus-Djanmirzoev-amp-Dj-Benny/tekst-pesni--Kavkazskaya-lyubov> (дата обращения 22 дек. 2019).

вывернусь, / лишь бы / угодить тебе ♥» (Москва, 25.09.2018); «С / Леной / любовь / до / гроба» (Раменское, осень 2019); «Вика / любимая / ♥ зая» (Видное, 28.09.2019); «Котя, неужели ты не понимаешь / как я тебя ♥» (Балашиха, 30.09.2019); «Настя / ты – / часть / меня» (Красногорск, 23.09.2017, вся надпись заключена в сердце); «Ты моя / я твой» (Москва, 7.09.2019, надпись вокруг клумбы); «Даша / ты мое счастье» (Москва, 24.09.2016); «Катя / мы всегда будем / вместе / как / Сид и Нэнси / ♥ ♥ ♥» (Москва, 1.10.2019, «Сид и Нэнси» – фильм Алекса Кокса, 1986); «Мне кажется везде / твоя улыбка» (Москва, 27.11.2018); «Почему ты меня разлюбила?» (Серпухов, 20.10.2018); «И любишь / ты, сука / совсем другого» (Петербург, осень 2018); «Ты сука / но я тебя / люблю» (Домодедово, 23.09.2019). Как видим по последним примерам, эти индивидуальные формулы обусловлены индивидуальными обстоятельствами. Но несчастная, неудачная любовь редко вдохновляет граффитистов.

Несколько чаще встречаются тексты, в которых любовное признание получает форму восхваления адресата: «Лерочка! / Ты / самая прекрасная! / Я тебя очень / сильно люблю!!!» (Тверь, 30.06.2012, под надписью губы с крыльями); «Верочка / я / тебя / люблю» (Тверь, 30.06.2012, подпись нечитаемая, рядом изображение волка как в «Ну, погоди!»); «Ты моя вселенная / ♥♥♥♥♥♥♥♥» (Кострома, 26.04.2015); «Ты самая / лучшая! // самая / красивая» (Тверь, 8.03.2013, надпись сделана по коцолу с разных сторон балкона, где живет адресат признания); «Душа / моя / ты самая / красивая» (Москва, 29.09.2019); «Машунь, / ты лучшая / !» (Тверь, 9.11.2011); «Полина / Ты моё море / И я в тебе утонул ♥ / Р» (Тверь, 17.02.2016); «Мой / океан / это / ты / (Вика)» (Таруса, 13.10.2018); «Ты / солнышко» (Чебоксары, 5.11.2017); «♥♥ Только / моя / девочка / самая / красивая» (Кимры, 2.03.2015); «Ты / у / меня / самая- / самая!» (Тверь, 14.09.2011); «Ты мое / днк / в моей / жизни» (Тверь, 9.08.2018); «Ты мое / голубоглазое / счастье» (Петербург, 2015); «Твоя улыбка это мило» (Тверь, 18.05.2012); «Кристина / ты самая милая! ♥» (Москва, октябрь 2017); «Оля, ты / самая / прекрасная!» (Москва, 10.10.2017); «Настя / ты / лучшая» (Киев, 21.05.2015); «Яна, / ты / самая / лучшая» (Москва, 11.10.2017); «Ты пахнешь, как любовь ♥» (Мытищи, осень 2018); «В её / глазах / я видел / небо. / А. Д.» (Петербург, 7.11.2017); «В твоих / зрачках / сторчалась / осень», приписка: «☩ сбывая мечты» (Котельники, осень 2018); «Твои / губы / как / сахарная / вата ♥» (Таруса, 3.11.2018); «Ты моя / сладкая» (Москва, осень 2018); «Моя девочка / пахнет оттенками / рая ♥» (Москва, осень 2018); «Мой мир / застыл / на / одном / человеке ♥» (Москва, осень 2018); «Ты очень / красивая», приписано: «Спасибо» (Волж-

ский, 1.10.2019); «Ты – мои крылья» (Москва, осень 2019, перед надписью два крыла); «Здесь живет / самая красивая / девочка с / карими глазами ♥» (Балашиха, 30.09.2019, стрелка от надписи идет к звонку в квартиру); «Елена Газарян / самая лучшая на свете!» (Москва, 20.09.2019, над надписью морда медведя-панды); «Я люблю твои / глазки!» (Челябинск, осень 2019).

Некоторые тексты лежат на границе признания как такового. Иногда они выражают такое восхищение адресатом, что у адресанта просто слов нет: «Зая! :) / ты мой!» (Тверь, 29.05.2012); «Нюня я тебя / помню!» (Тверь, 31.03.2013); «Я помню / все наши / „моменты“» (Петербург, 7.11.2017). Иногда же автор граффити выражает свое не вербальное, но физическое бессилие перед вызвавшей любовь женщиной: «Я не смогу без тебя» (Клин, 17.09.2011); «Я не смогу / без тебя!» (Москва, осень 2018). Изредка встречаются формы, сочетающие в себе старые и новые формы граффити: «Альфат / Эльвира // Я / тебя / люблю // 03.02.2012» (Казань, 15.07.2012, имена персонажей заключены в сердечко, от них идут лучи).

На противоположной границе признания как такового лежат тексты, в которых адресант возвышается до обобщения своего любовного опыта, можно даже сказать – до философствования по поводу любви вообще. По большей части эти граффити восходят к форме максимы: «Любви / нет / но я люблю / тебя» (д. Орешковичи Пуховского р-на Минской обл., 2014); «Это / еще / не / всё» (Москва, 5.10.2016); «Ты моя / единственная / причина, / чтобы / улыбаться» (Петербург, июль 2016); «Разлюбить невозможно / особенно – тебя» (Москва, осень 2018); «Попробуй / победи / любовь / А. Д.» (Елец, осень 2018); «А я-то думал, / что это любовь...» (Елец, осень 2018); «♥ / больно. / разбито.» (Мытищи, осень 2018, под текстом начинается стрелка, которая возвращает нас к разбитому сердцу в начале текста); «Моя любовь – так красиво / ♥» (Таруса, 27.10.2018); «Мир / для / нас двоих. / С. В.» (Таруса, 13.10.2018, этот оборот постоянно встречается в текстах песен разных исполнителей); «Любовь / – это химия» (Таруса, 11.11.2018, судя по почерку и манере исполнения, самый ранний по возрасту этап освоения любовного опыта). И именно от этого жанра в них проникает каламбурная форма. Подчас эти признания разрастаются в пространные сочинения: «Я учил тебя целоваться / не для того, чтобы ты / целовалась не со мной¹²» (Мытищи,

¹² В Twitter есть текст автора Ри «Я учил тебя целоваться, не для того, чтобы ты целовалась не со мной», загруженный 19 декабря 2016 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://twitter.com/ritommo/status/810915641968496640> (дата обращения 22 дек. 2019).

осень 2018); «Если бы я спал / столько, сколько / думал о тебе, / то наверняка бы / выспался¹³» (Мытищи, осень 2018); «И завяжет мне петлю моя любовь к тебе / ♥ / и столкнет меня с высокого обрыва» (Елабуга, 1.10.2019); «Над нами общее / небо, а значит // я рядом, где бы ты / не был¹⁴ ♥» (Москва, осень 2018, на двух соседних кирпичках). Или:

Я люблю твой кошачий взгляд¹⁵
 мне с тобой очень хорошо
 твои глаза как в рекламе vichy¹⁶ –
 это не девочка – это беда¹⁷
 ты как яд – ты как я¹⁸ (Москва, 14.10.2016).

Тексты на языке глобализации (не хочется называть его английским, потому что он в данном случае просто никакой) на общем фоне достаточно редки. Это может быть стандартное и безымянное признание: «I love / you» (Тверь, 10.09.2011, 3 раза; Тверь, 8.09.2011, текст повторен дважды разными шрифтами); «I love you ♥» (Москва, 16.12.2018). Иногда это макаронический текст, в котором имя и/или подпись даны по-русски: «Юрчик! / I love / you!» (Тверь, 29.05.2012); «Аня I love you» (Тверь, 4.04.2012); «Вероника / I love you...» (Домодедово, 23.09.2019, перед надписью – медвежонок, держащий в лапах сердце); «Вика / я / love you / Stepan / ♥ ♥» (Тверь, 23.09.2011); «Майя / ♥ / one love» (Электросталь, осень 2019); «Соня / Демченко / я тя love» (Лыткарино, 18.09.2019); «I love you Мась...» (Тверь, 4.03.2012, за текстом подпись-граффити); «I love you! / Юлия Жук <?>» (Рославль, осень 2019); «I love you / Тёмка» (Лыткарино, 20.09.2019); «van / love / ♥ / Яна» (Таруса, 20.10.2018, первое слово – транслитерация английского one). Реже встречаются надписи, в которых имя дано латиницей: «А. С. А. В. / I love Djonik ♥» (Кострома, 26.04.2015); «I ♥ you! / Lida» (Москва,

¹³ Цитата из одного письма Ф. Кафки к невесте Фелиции Бауэр, которая стала общим местом в Интернете.

¹⁴ Цитата из песни ГУФ, D.L.S «А она по-прежнему любит... по-прежнему ждет...» [Электронный ресурс]. URL: <https://teksty-pesenok.ru/rus-guf-dls/tekst-pesni-a-ona-poprezhnemu-lyubitpogr/1784385/> (дата обращения 22 дек. 2019).

¹⁵ Возможно, цитата из песни Natan'a «Ты готов услышать нет?» (при участии Kristina Si), первая строка «Я поймаю твой кошачий взгляд».

¹⁶ Цитата из песни «Доедешь – пиши» группы «Каспийский груз» («Твои глаза, как в рекламе Виши»).

¹⁷ Цитата из песни «Это не девочка» (2015) группы «Te100стерон».

¹⁸ Цитата из песни Андрея Леницкого «Дышу тобой» (2015).

21.09.2016); «I love / Nasty // ♥» (Тверь, 16.07.2015). По одному разу зафиксированы надписи на итальянском, французском и эстонском языках (высший пилотаж): «Te amo la fresca mi ♥» (Москва, 7.10.2016); «Je t'aime / маленькая / моя!» (Москва, 18.06.2015); «Mina / argmastan / sind! ∞ / ☀» (Серпухов, осень 2018).

Как мы уже говорили, во многих любовных граффити встречаются «жизнеподобные» (очень часто объемные и цветные) изображения сердца или нескольких сердечек, которые являются иллюстрациями вербального текста. Однако во многих других случаях изображения сердца или нескольких сердечек заменяют слова *любовь* и *любить* и становятся, таким образом, иконическими (пиктографическими?) знаками понятия любви, и тогда получаются более сложные граффити, которые включают в себя буквенное письмо и пиктограмму: «I ♥ you» (Тверь, 31.03.2013); «I ♥ you» (Лобня, осень 2018, буквы слова you написаны в столбик); «Леся / I / ♥ / u» (Москва, 10.09.2018); «I ♥ you / ✂ Самбрэро ♥» (Москва, 8.09.2019); «Я ♥ тебя!!!» (Тверь, 25.10.2012); «Я ♥ тебя» (Орск, осень 2019); «Я ♥ тебя / Танюше» (Сергиев Посад, осень 2017); «Наташа / Кузнецова // Я / тебя / ♥» (Тверь, 12.03.2013); «Орлова Настя / ♥ / тебя» (Москва, 5.10.2016); «Наташа / ♥» (Тверь, 10.05.2013); «Зайка / ♥» (Москва, 18.11.2017); «Зай я тебя / ♥» (Тверь, 22.09.2012); «Ириш, / я ♥ тебя!!!)**» (Тверь, 22.09.2012); «Я ♥ Ксюшу» (Тверь, 2.05.2011); «Ксю / я / тебя / ♥» (Москва, 29.09.2019); «Я ♥ Павлову» (Челябинск, осень 2019); «Полина я / тебя ♥. / М» (Тверь, 10.02.2016); «Люба / я тебя / ♥» (Тверь, 2.09.2012); «Кира / I ♥ you» (Тверь, 6.06.2012, вокруг цветы); «Карин / I ♥ / you» (Вязьма, 27.09.2015); «Катя я тебя ♥» (Тверь, 9.02.2008); «Юля / я ♥ тебя!» (Тверь, 10.09.2011); «Зая / я тебя / очень / ♥» (Тверь, 13.09.2011, к сердцу пририсованы крылышки, вокруг много сердечек); «Я ♥ / Олю» (Москва, 3.12.2019, на заднем стекле легковой машины, по снегу); «Серенька! я тебя ♥! ОГ» (Кимры, 2.03.2015); «Я ♥ Славу!!! / AnR» (Тверь, 10.09.2011); «Я ♥ тебя / Кисс» (Серпухов, осень 2018); «Стас я / тебя ♥ / 14.05.18» (Лыткарино, 18.09.2019); «Саша / я / ♥ / тебя»



(Подольск, 27.09.2019); «Бат! / я тебя ♥» (Москва, 7.10.2016); «Лера / я тебя ♥» (Кострома, 25.04.2013); «Лена / я тебя / ♥» (Гродно, 19.09.2014); «Анюта / я тебя / ♥ <?>» (Гродно, 18.09.2014); «Я ♥ тебя / Анюткин // Айраткин / девочка моя / целую Я...:-)» (Казань, 15.07.2012). Как видим, значение пиктограммы переводится очень просто – только ‘люблю’. Единственный раз встречается другое значение: ‘моя любовь’: «Малыш! / киска! / ты ♥!» (Тверь, 11.09.2011, перед надписью нарисован цветок).

Иногда в надписи пиктограмма сочетается с сокращениями слов: «I♥u» (Москва, 1.11.2017); «I♥y ☼» (Москва, 21.10.2017). Ср. надпись с сокращением слов с еще более оригинальной конструкцией: на трех рядом стоящих деревьях побелены нижние части, а на них нарисованы буквы и пиктограмма, так что в итоге читается надпись: «С ♥ М» (Тверь, 8.07.2012). Некоторые граффити подобного рода выглядят как пародия: «I ♥ М & М» (Москва, 5.10.2016). Иногда надпись включает в себя рисунок, в таком случае его следует читать как обращение и оценку одновременно; пытаться дифференцировать смыслы в данном случае едва ли целесообразно: «Ты, / <рисунок: золотая рыбка с короной на голове> / лучше / всех!» (Тверь, 22.08.2014).

Признания в любовных разочарованиях в качестве самостоятельных текстов встречаются очень редко. В них обычно используется грубая или даже нецензурная лексика: «Зае... ты!» (Тверь, 25.10.2011); «Аня ты шлюха / носатая!!!» (Бежецк, 29.04.2017). Однако время от времени такие признания появляются на фоне бывших признаний в любви. Эти граффити сделаны на одном и том же пространстве, но развернуты во времени, в результате чего мы получаем совершенно замечательные истории любви. Например: «Лера, я тебя люблю / Никита». Слова *тебя люблю* густо зачеркнуты и сверху приписаны другие, в итоге получается: «Лера, я тебя ненавижу!!! / Никита» (Тверь, 17.02.2008). Или: «Олеся я тебя / люблю! / <нрзб.> Z. Kh.» – надпись сделана красной краской, потом зачеркнута черной краской и этим же цветом написано внизу: «Я ошибался / 34» (Тверь, 13.09.2011). Или: «Я тебя люблю» и рядом: Я тебя убью [нрзб.] Пупсик» (Тверь, 12.09.2011). Или: «Травкина ♥» и тут же тем же почерком: «Травкина / б...» (Москва, 10.12.2018). Или надпись краской: «Алина / я тебя / люблю / ♥», потом процарапано по штукатурке: «Но ты б...» (Челябинск, осень 2019). Ср.: «Оля / я / тебя люблю», нижняя строчка зачеркнута, рядом со словом *Оля* приписано: «– шалава» (с. Зайцево Тульской обл., осень 2018); «Смирнова / вернись / ко мне (P. S. вова) жду // // Смирнова / е... / шлюха!» (Лыткарино, 13.09.2019).

В редких случаях такие записи, сделанные с большим промежутком времени, отражают не разочарование, а продолжающееся

чувство; тогда первая запись уже стерлась, но на том же самом месте появляется новая: «Лия / я / тебя / ♥» (Тверь, истфак ТвГУ, 19.04.2012); и через год: «Лия / я тебя / люблю / еще / сильнее» (там же, 30.04.2013).

Иногда же эти романы пишут два автора. На одной стороне дороги на железобетонном заборе написано: «Я ♥ Гуфа ♥ / А.» На противоположной стороне дороги, тоже на железобетонной стене: «I love Алёну / ♥ / Гуфик!» (Тверь, 21.11.2011). А несколько позднее и чуть далее появилась новая надпись: «Guf ♥ Алёна / Тп <!> one love // Тп G☺ra / Guf!» (Тверь, 8.03.2013). Как можно догадаться по соседним надписям, этот Guf был граффитистом. Или еще: «Тимофеева, ты лучшая! / Валька, я люблю тебя / Обожаю!» (Тверь, 13.04.2014). Надпись сделана типовым почерком, и решить, принадлежит ли она двум авторам, трудно. Но верхняя часть восклицательного знака после слова *лучшая* сделана с утолщением, в котором написано имя *Ира*. Значит, Тимофееву зовут Ирой, а Валька – имя поклонника. И еще пример: «Макаршина / я / тя / люблю *) / =*». И рядом: «Денис / я тя / люблю!!! / Натаха :)» (Старая Русса, 6.01.2012). В каждом случае оба участника переписки сохраняют единый стиль написания букв. И еще: «Я / люблю / Дениса / =***:»). И приписка: «Я тоже тя / люблю ♥. P. S. Кот» (Старая Русса, 5.01.2012). «Никита Гусев / я тя люблю / любовь моя AUS... // А я тебя – / нет!» (Москва, 28.09.2019); «Скоро увидимся. ♥ / нет / нет» (Лыткарино, 18.09.2019). В трех последних случаях очень характерно употребление местоимения *тя*, которое свидетельствует о близости героев романа и шутливой короткости их отношений. Видимо, у некоторых современных молодых людей такая форма приобретает достаточно устойчивый характер: «Катя А. / я лю тя!» (Москва, 5.10.2016); «Я лю тя / родная» (Москва, 28.11.2019). Один пример – из немецкой жизни: «I ♥ Flo / I ♥ Anna» (Фрайбург, 1.01.2015), – надписи, в отличие от «наших», весьма непрезентабельные. Сюда же относятся совместные признания, как, например, сделанные одной и той же краской с разных сторон от входной двери в магазин: «Я ♥ Олега / I love you» и «Я люблю Никиту» (Тверь, 5.10.2013). Ясно, что девушки игриво (как и свойственно девушкам) соревновались в выражении своих чувств.

В заключение описания этой группы граффити следует упомянуть признания, смысл которых мы затрудняемся определить. Почему граффити «Олеся и Маруся / я вас очень люблю / очень очнь» (Тверь, 4.03.2012) адресованы двум девушкам и каков смысл в этом признании, нам неясно. В граффити «Вера! я люблю Вас» (Петербург, 27.07.2016) совершенно неясна допотопная форма



обращения к любимой на Вы, которая подчеркнута и написанием местоимения с прописной буквы. Не меньший интерес и трудности истолкования вызывает и еще одно граффити: «Лера! / Я твой / Коннор / ты мой / Хэнк / ♥» (Серпухов, 30.11.2019). Дело в том, что Коннор и Хэнк – герои гомосексуального аниме и манги, а Лера может быть как Валерией, так и Валерием. С Валерием всё было бы просто и ясно, но вряд ли наши авторы достигли такой свободы в проявлении своих чувств, а если граффити адресовано девушке, то смысл его непонятен.

Поздравления с днем рождения и другие приветствия

Группа «поздравлялок» малочисленнее группы «признавалок» и более разнородна по своему составу. Первую и самую объемную подгруппу составляют здесь поздравления с днем рождения: «Борька / с днем / рождения» (Ржев, 28.09.2011); «Ромка ♥ / С днем Рождения :)»*» (Тверь, 11.07.2012); «Любимая Крис! / с днем рождения» (Москва, 16.11.2016); «Белка / загрызунья / с днем / рождения!» (Тверь, 17.02.2008); «Яна ♥ / с днём / рождения» (Тверь, 26.09.2011); «С днем рождения красавица!» (Тверь, 1.10.2011; Тверь, 17.09.2012); «С днем / рождения / красотка!» (Тверь, 1.05.2010); «С днем рождения Вику=*» (Тверь, 10.09.2011); «Светулька, / с днем / рождения / любимая!!» (Москва, 5.10.2016; повторная фиксация – осень 2017); «С днем / рождения / Владуля!»; «С днем / рождения Владка!» (Липецк, 20.10.2013, надписи находятся рядом, адресованы, очевидно, одному человеку); «С днем / рождения, / любимая / И. Б.» (Тверь, 13.09.2011, надпись оформлена в виде открытки: очки, цветочки и медвежонок, держащий в лапе флажок); «С днем рождения / любимая» (Кострома, 25.04.2012); «С днем / рождения / любимая» (Москва, 5.10.2016; Москва, 24.09.2016; Москва, 14.09.2016); «♥ С днём / рождения / любимая» (Москва, 7.10.2016); «☪ / С днем ♥ / рождения / ♥ любимая!!! ♥ // ☪ Love / ☪ 27.08» (Москва, 17.09.2016);

«Любимая / с днём / рождения» (Истра, 19.10.2016); «Машенька / с днем / варе» (Москва, 17.09.2016, надпись, видимо, не дописана); «Ева / с днём / рождения / ♥» (Москва, 17.09.2016); «Юля / с днём / рождения / ♥» (Москва, 23.09.2016); «С днем / рождения / любимый» (Тверь, 20.09.2012; Москва, 17.09.2016); «Киса моя / с днем / рождения» (Москва, 24.09.2016); «Лена с днем рождения» (Ржев, 12.09.2012); «Анора / с днем рождения» (имя оформлено граффитическими буквами, украшено цветами; Тверь, 24.09.2011); «Танюшъ / с днем / рождения» (Тверь, 30.10.2011); «Дианчик / с днем рождения! / я нарисую небо / я нарисую звезды / для тебя!»¹⁹ (Тверь, 14.08.2012); «С праздником / любимая!!! / Baker» (Тверь, 16.10.2011); «С днем рождения / Тома / ♥» (Тверь, 27.09.2011); «С днем рождения / Региночка» (надпись сделана поверх предыдущей; Тверь, 24.07.2012); «30 лет! / МИК / С д. рождения!» (Тверь, 4.02.2016); «Ивкин / ☼ с днем ☼ / ☼ рождения» (Тверь, 8.07.2012); «Саранхе / ♥ Зай! ♥ / с днем / ♥ рождения!» (Тверь, 30.06.2012); «С днем рождения / Катя» (Тверь, 23.02.2012); «Малышка! / С днём / рождения! / Л. Л.» (Тверь, 30.04.2013); «Ю / с днем ☼ / рождения» (Москва, 11.10.2016, инициал поздравляемого написан в сердечке); «Юля с днём / рождения» (Липки, 6.11.2016); «Аня / с днем / рождения» (Ржев, 17.09.2016); «С днем рождения / Кирилл!» (Москва, 18.10.2016); «ДИ / с днём / рождения» (Москва, 7.10.2016); «С днем рождения солнышко» (Москва, 7.10.2016); «С днем рождения / Юля!!!» (Москва, 24.09.2016); «Даша / с днем / рождения» (Москва, 24.09.2016); «Паджет / с днем / рождения» (Москва, 24.09.2016, на фоне сердца в цветах); «Ленуся / с днем / рождения ♥» (Москва, 28.10.2017); «С днем рождения / Мурочка ♥ <морда кота> Р. S. Твой Барсик ♥ / ♥ и Диночка» (Тверь, 6.08.2017); «Алиночка, я ♥ / с днем рождения / солнце <морда зайца>» (Москва, 1.11.2018); «Яна, / с днем / рождения!» (пос. Иншинский Тульской обл., 12.11.2018); «С днем / рождения / Сонечка» (Электросталь, 28.09.2019, рядом с надписью сердечки); «С днем / рождения!!! / Настя ♥» (Электросталь, 28.09.2019); «Оля <?> happy b-day» (Электросталь, 28.09.2019); «С днем / рождения / :) Ульяна ♥» (Москва, 27.09.2019); «Зая, ♥ / ♥ с днем ♥ / 17 / рождения!» (Климовск, 21.06.2016); «С днем рождения /Рома =)» (Электросталь, 30.09.2019); «Бэйба / с дэр! / ♥♥» (Москва, 22.09.2019); «С днем / рождения / Пушок» (Москва, 7.09.2019, плюшевый медведь держит на руках зайца); «С днем рождения, Оля!» (Москва, 29.09.2019, под надписью: кусок торта со свечкой, воздушные шары, звезда); «С днем рождения / Ёжик!

¹⁹ Цитата из песни Кристины Орбакайте «Я нарисую небо» (альбом «Слышишь – это я...», 2008).

♥» (Волоколамск, 26.09.2019); «С днем / рождения / Танюх» (Москва, 15.09.2019); «Ира, / с днем рождения» (Москва, 24.09.2019); «Настя, с др! ♥» (Рославль, 14.10.2019); «“Наша крыша – / небо голубое, / Наше счастье – / жить такой судьбою!”²⁰ // <мужская и женская фигуры в стиле уолт-диснеевских мультфильмов> // Чемпион мира, / с днем рождения! / Твоя / Ритуля» (Москва, 24.09.2019); «Аня! / Аня! / Аня! / Аня / С днем рождения!!! / твой Рома» (Челябинск, осень 2019, имя *Аня* написано на большом сердце, которое перевязано ленточкой с поздравлением, подпись внизу на поле); «С днем рождения / Вики ♥» (Москва, 16.09.2019); «С днем / варенья / Ксюша» (Москва, 6.09.2019); «С др Настя / Щербакова» (Москва, 27.09.2019).

Иногда в поздравлениях отсутствует обращение. Как можно судить, это происходит тогда, когда создатель поздравления уверен, что его адресат правильно поймет послание: «С днем рождения» (Тверь, 26.09.2011; Тверь, 13.09.2011; Тверь, 1.03.2016; Москва, 5.10.2016 трижды); «С днем / рождения» (Тверь, 10.09.2011, в первой строке: ♀, ☼, ☼; Тверь, 20.09.2011; Тверь, 10.09.2011; Москва, 23.09.2016; Москва, 23.09.2016, под надписью ♥; Электросталь, 8.09.2019, под надписью ♥; Подольск, 27.09.2019, перед надписью изображено лицо девочки); «30 sTm ♥ / С днем рождения!» (Челябинск, осень 2019); «С днем / рожде- / ния» (Москва, 5.10.2016); «♥ с днем рождения ♥ / ♥ фак, ты лучшая ♥ / ♥» (Москва, 7.09.2019); «С днем / рождения / Реми» (Арзамас, 29.10.2019); «☼ / I люблю / тебя» (Москва, осень 2016, курсив означает белый цвет, прямой шрифт – красный, строки выравнены по центру); «С днем / рождения / ♥» (Москва, 22.09.2019). Такие поздравления, как видим, более просты, они реже сопровождаются рисунками и сделаны весьма незамысловато.

Вполне естественно, что поздравления адресованы тем людям, которых любят. И слова любви (любимая, любимый), восхищения (красавица) постоянно встречаются в поздравлениях. Однако поздравления с днем рождения часто сопровождаются непосредственными признаниями в любви: «Аня! / я тебя / люблю / С днём / рождения / Анюта ☼» (Тверь, 17.08.2014); «С днём рождения! / моя хорошая / я тебя люблю ♥» (Тверь, 21.08.2014); «Сладкий / с 20-летием / люблю тебя! / :)» (Тверь, 26.09.2011); «Кисюн, с днем рождения! / я тебя люблю» (пос. Иншинский Тульской обл., 12.11.2018, в слове *Кисюн* первая буква другой рукой переделана на *П*); «Доброе киса / с / днюхой / ♥» (Воскресенск, 5.11.2017, внутри сердца написано: love); «С днем рождения, / Юрочка! / Я тебя

²⁰ Цитата из песни "Ничего на свете лучше нету" из мультфильма "Бременские музыканты" (1969).



/ люблю!!! / ♥» (Тверь, 13.09.2011); «Настенька! / С днём рождения / мы тебя любим» (Тверь, 1.10.2012); «С 25 днём ♥ / рождения / мой самый / лучший муж ♥ // мы любим / тебя ♥» (Москва, 24.09.2016). Как видим, в ряде случаев поздравление стоит на первом месте, а любовное признание на втором, в других случаях расположение признания и поздравления иное. Но смысл граффити от этого, видимо, не изменяется. 'Поздравить с днем рождения' – это то же самое, что 'признаться в любви', интенция обоих высказываний одна и та же, только поздравление с днем рождения – это признание в любви по конкретному поводу, в определенный день, а признание в любви как таковое может прозвучать как в день рождения, так и в любой другой день.

Последний пример показывает, что поздравления с днем рождения могут быть коллективными (от лица семьи) и оставаться тем не менее индивидуальными. Но в принципе коллективные поздравления с днем рождения ничем не отличаются от индивидуальных и, хотя перестают быть собственно любовными, в них мы находим постоянные упоминания о любви: «С днём рождения Поля / мы тебя / ♥ любим!» (в сердечке написано число 18; Москва, 16.09.2016); «Алинка, / с / днем / рождения / любимая / Р. S. / твой ☼ / друзья! ☼» (Клин, 24.09.2011); «Мила / С днем рождения // мы тебя любим!» (на фоне сердца и вокруг сердечки; Москва, 16.11.2016); «Настенька! / С днём рождения / мы тебя любим» (Тверь, 1.10.2012); «С днем рождения! / Никитка / от сестренки! / 01.11.92» (Тверь, 31.03.2013); «Лера, с днем / рождения!!! // Р. S. // ☼ / от / Вики и Лёши / Макса и Артема» (пос. Иншинский Тульской обл., 12.11.2018). Иногда же изъяснения в любви просто заменяют поздравление, хотя совершенно очевидно, что это не индивидуальное любовное признание, поскольку они

всегда написаны от множественного лица: «Машко! / мы тебя ♥ / любим!!!» (Тверь, 13.09.2011); «Куто, мы / тебя любим!» (Тверь, 5.08.2014); «Женя / любим / тебя! / 04.07.12» (Ржев, 30.09.2016); «Кирик, / мы тебя / любим / от П<нрзб.> / И<нрзб.>» (Москва, 7.10.2016); «Мы тебя любим» (Москва, 7.10.2016); «С днем / рождения!» (Москва, 15.09.2019, надпись сделана на ленте, над ней сидит игрушечный медвежонок, в одной лапе цветы, в другой воздушные шары, на груди сердце, на котором надпись I love you, над ним солнце).

Отдельно стоят сугубо немногочисленные индивидуальные поздравления мужчины женщиной, которые резко выделяются стилистически: «Серег Степан / :) :) :) / братан * / :) с днюхой :)» (Тверь, 13.04.2014, надпись сделана на заборе спецприемника, и именинник прочитать ее не может физически); «С / днюхой / Арсюха!» (Тверь, 27.09.2016, сохраняется до сих пор); «Братиш / с др» (Москва, 29.09.2019).

Как можно легко заметить, поздравительные надписи с днем рождения всегда оформлены парадно, красиво. В них гораздо больше украшений, и выполнены они обычно не одной, а несколькими красками. Исполнители этих надписей стараются произвести впечатление на своих любимых. Поэтому выдумка их не знает пределов. Один поздравитель расположил части своей надписи на тротуаре вдоль стены дома, где, как можно полагать, ходит адресат сообщения, на расстоянии около трех метров друг от друга: «Любимая // сладкая // нежная // ♥ // родная // с днем / рождения / солнце!» (Тверь, 23.08.2014).

Главным событием семейной жизни является рождение ребенка, поэтому достаточно часто мы находим выражения радости молодых отцов около роддомов. Определенные местные традиции обусловлены, как следует полагать, существующими внешними возможностями, наличием тех или иных пространств для надписей (там, где этого пространства нет, нет и традиции делать надписи). Около одних роддомов надписи сделаны на стенах напротив окон палат: «Я люблю / Алену! / я люблю и / ее и / Дашу» (Тверь, 2.02.2012); «Котенок / спасибо / спасибо за дочу / за / победу / я тебя л<люблю>» (перед надписью рисунок сердца, в которое вписано имя *Оля*); «Ира / спасибо / за дочку / ♥ я тебя очень л<люблю>»; «Зайнъка / спасибо / за сына»; «Оксана спасибо [с] за сына / Егор» (Тверь, 2.02.2012); «Катюха, / спасибо за / Алёнку // ♥ / 25.12.17 / ♥ / Рома М <?>» (Электросталь, осень 2019). В других населенных пунктах надписи делаются перед подъездом роддома, так, чтобы молодая мать прочитала ее при выписке: «♥ / Спасибо / за / Прошку»; «Танюш / спасибо / за сына» (Липецк, 1.12.2017); «Спасибо / за / Кирилла / ♥»; «Спасибо любимая / за

/ Ксюшу / ♥»; «Настюньчик / спасибо <за> / дочь / ♥»; «Танюша / спасибо за дочек / ♥»; «Спасибо / за Федю! / ☼ и Машу! ☼ <машина>»; «Спасибо за Машу! ☼ / сестренку / дочку и внучку! / ♥» (Видное, 30.09.2019, надписи набегают друг на друга, под ними видны следы предыдущих); «Вика / спасибо / за дочь»; «Кристина, / спасибо / за / сына ♥» (Раменское, осень 2019); «Спасибо / Танюша за сына ♥»; «Мэри / спасибо за дочь» поверх надписи – «Алёна спасибо / за сына» (Москва, 29.09.2019).

Очевидно, ироническим подражанием этим поздравлениям является надпись на деревянном заборе у старого деревянного же дома: «Доча / спасибо / за внука // ☼» (Тверь, 16.08.2015). В отдельных случаях такие выражения радости изготавливаются профессионально, на заказ, как, например, на заднем стекле машины: «Танечка! Любимая! / Спасибо за дочь!» (Москва, 5.10.2016). Но профессиональное изготовление не мешает таким текстам оставаться выражением индивидуальных чувств. Например, достаточно профессиональное изображение на торце большого здания льва, львицы и львенка на фоне африканского пейзажа имеет сверху надпись: «Любимая! Риточка / Спасибо за сына!» (Москва, осень 2018). Как видим, и здесь выражение благодарности сопровождается излиянием любовных чувств: 'поблагодарить' – это, оказывается, тоже 'признаться'.

К поздравлениям с днем рождения и благодарностям за рождение ребенка примыкают поздравления и благодарности в связи с другими событиями любовной жизни. Это немногочисленные тексты по поводу юбилеев: «С / днем / свадьбы!» (Тверь, 13.09.2011, верхняя часть восклицательного знака выполнена в виде сердечка); «9 / месяцев / вместе» (Тверь, 9.05.2014). Сюда же относятся и поздравления с общепринятыми праздниками, что не мешает этим поздравлениям быть сугубо личными: «Юленька ♥ / моя, ты самая / с 8 марта!!!» (Тверь, 31.03.2013); «С Новым Годом! / Funny» (Ржев, 17.09.2016). А также приветствия с сугубо семейными событиями: «С приездом!» (Москва, 7.10.2016); «Кого мы / видим / Кого мы / слышим / Кого мы / лицезреем / И как мы / рады // <медвежонок ? держит в руках сердце> // С / приездом / Викочка» (Москва, 21.09.2019)²¹. Очевидно, в этом же ряду следует рассматривать и следующие граффити, хотя поводы для их создания неясны: «Спасибо тебе!» (Тверь, 6.04.2014); «Спасибо за счастье!» (Москва, 7.10.2016, рядом рисунок: белка (?) держит в лапах сердце).

²¹ «Кого мы видим, кого мы слышим, кого мы лицезреем?!» – цитата из монолога А.И. Райкина «Дмитрий Сергеевич! Ау!» [Электронный ресурс]. URL: <https://ok.ru/video/270851836656> (дата обращения 18 мая 2020).

Побудительные граффити

Пожелания

Вторая группа граффити включает в себя тексты, авторы которых предполагают ответную реакцию адресата на их послания. Ответная реакция может быть либо прямым действием, либо измененным состоянием. К числу надписей, которые предполагают вызвать изменение состояния адресата, относятся пожелания доброго утра, здоровья и другие ободряющие высказывания.

Пожелания доброго утра: «С / добрым / утром / красавица!» (Старая Русса, 5.01.2013, надпись сделана углем на снегу); «Доброе утро, / Лапочка!» (Москва, осень 2018, вся надпись внутри сердца, вокруг которого маленькие сердечки); «С добрым / утром / солнышко!!!» (Тверь, 24.10.2011); «С / добрым / утром! / ☼ / улыбнись» (Саратов, 14.10.2014); «Яночка / с добрым утром / Егор» (Клин, 17.09.2011); «Солнышко / с добрым / утром!!! / Кирилл» (Тверь, 12.05.2013); «Любимая / с добрым / утром / я тебя / люблю / ♥ / ♥♥♥♥ / ♥♥♥♥♥» (Москва, осень 2018; повторно 29.09.2019); «С добрым утром / любимая» (Ногинск, 19.10.2016); «Сабина, / Доброе / утро! / я ♥ тебя» (Серпухов, 5.11.2018); «Доброе / утро, малыш // ♥ // ты в / перчатках?» (Электросталь, 28.09.2019); «Кошелёк, привет! / Хорошего дня. / Береги себя!» (дорога из Ясной Поляны в Козлову Засеку, 23.07.2017).

Пожелания хорошего настроения: «Улыбнись!» (Тверь, 21.09.2011, после слова – две вишни); «Кит, / улыбнись!» (Москва, 7.09.2019); «Лисёнок / улыбнись» (Тверь, сентябрь 2015); «Улыбнись / Ириска; // Всегда / рядом / твой // Редиска!» (Казань, 13.07.2012); «Лера! / дура / улыбнись» (Тверь, 16.05.2012; слова *Лера* и *дура* написаны на крупном сердце, сбоку: *улыбнись*, чуть левее и ниже крупный смайлик 'улыбка'); «Костя / ♥ ♥ // улыбнис! / ☼» (Тверь, 7.09.2014, вверху второго столбца улыбающееся лицо); «Улыбнись, / тебя / любят ☼» (Тверь, 20.09.2011); «Улыбайся чаще. Р. Ф. Я тебя love» (Серпухов, осень 2018); «Наташа, / не скучай» (Ржев, 12.09.2012); «Ангел / Я хочу видеть счастье / в твоих глазах²²» (Новосибирск, 14.11.2014).

Пожелания здоровья: «Аля выздоравливай» (Тверь, 23.01.2012); «Доброе утро / трюфелечка ♥ / выздоравливай / скорее любимая! / P. S. / Спасибо! больше / не болей с☼лнце!» (Раменское, 13.10.2019).

²² Ср.: «Хочу в твоих глазах я видеть счастье», см.: Стихи любимой девушке о любви к ней, трогающие до слез // Ёжин.ру [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ejin.ru/stixi/stixi-lyubimoy-devushke-o-lyubvik-nej-trogayushhie-do-slez.html> (дата обращения 21 дек. 2019).

Пожелания 'всего самого лучшего': «Солнце, / жизнь / прекрасна! кот / ☀» (Тверь, 13.09.2014); «Пупырику / с любовью» (Тверь, 13.09.2011, надпись сделана под окном квартиры). Встречаются и «высокие» послания:

Пусть разбудят тебя <капели>
И у ног зазвенят ручейки
Оживет и оттаает земля
(Евпатория, 11.10.2019, перед стихами – цветок²³).

Совершенно несомненно, что некоторые из этих пожеланий связаны с теми же днями рождения, так как хорошего настроения, здоровья и всего самого лучшего желают именно в дни рождения. Но однозначно установить эту связь невозможно, можно только говорить, что адресанты и адресаты исходят из своих конвенционально установленных знаний. Латентно и открыто все эти пожелания содержат признания в любви.

Побуждения

И еще одной разновидностью признаний являются тексты, в которых выражаются призывы и просьбы. В одних случаях это просто просьбы не забывать и вернуться: «Витя / не / уходи» (Москва, 6.10.2016); «Влад ♥ / я / жду / тебя» (Тверь, 13.09.2011); «Будь / со / мной!!!» (Тверь, 7.07.2012); «Зая / я / тебя / жду» (Тверь, 30.10.2011, надпись обведена контуром сердца); «Настя / вернись!» (Тверь, 10.09.2011); «Слава / вернись / ко мне» (Тверь, 7.10.2011); «Алёна / иди домой!!» (Боровичи, 10.09.2011); «Не забывай / наш январь ♥ / LS» (Москва, 14.12.2018, подпись внутри сердца); «Не забывай не забывай / меня // Думай обо мне и вспоминай / меня²⁴

²³ Начальные строки из стихотворения: *Загородская Ю.* Согреваясь твоими шагами // Стихи.ру [Электронный ресурс]. URL: <https://www.stihi.ru/2015/02/17/6814> (дата обращения 21 дек. 2019). Впрочем, эти же стихи бытуют и как не имеющие автора: *Чебаева С.* 555 новых поздравлений в стихах. М.: Рипол Классик, 2010. 256 с. (см. в электронной версии книги: URL: <https://books.google.ru/books?id=2UxZ3NtvIrIC&pg=PT306&lpg=PT306&dq=Согреваясь+твоими+шагами&source=bl&ots=N0oW5THvyU&sig=ACfU3U1JqZw0FYRnXYFlm-3ojdM1lRIMLA&hl=ru&sa=X&ved=2ahUKEwiMрMPlgszmAhVT6KYKHe4KA6cQ6AEwAnoECAkQAQ#v=onepage&q=Согреваясь твоими шагами=false> (дата обращения 23 дек. 2019).

²⁴ Возможно, цитата из песни «The maid of the mill» из специального выпуска британского телесериала «Шерлок» (серия «Безобразная невеста», 2016) с припевом:

Do not forget me! Do not forget me!

// Медвед» (Тверь, 13.09.2011); «Возвратись / родная» и рядом: «Сердце / тоскует» (Псков, 22.02.2014); «Я жду тебя» (Мытищи, осень 2017); «– солнце / взойдет / и мы попробуем / ♥ снова!», рядом снижающая приписка: «А6 / и бутылку рома²⁵» (Котельники, 14.12.2018); «Будь / рядом / ♥» (Москва, 1.10.2019, внутри сердца буква М); «Я хочу быть с тобой²⁶. / Астах» (Электросталь, осень 2019). «Ты / очень / нужен / мне!..» (Москва, 7.10.2016).

В других случаях эти просьбы мотивируются тем, что автор граффити любит своего адресата, то есть опять же – любовными признаниями: «Я люблю / тебя ♥ / давай / встречаться / твой» (Кострома, 26.04.2015, в фотографии подпись срезана); «Я люблю / Матёркина / =* / будь / со мной / зай! / <номер телефона> / добавь / меня / солнышко / мое / P.S. Жёня» (Кострома, 25.04.2013, подпись переделана из *жена*); «Петька / я ♥ тебя! Давай мириться!» (Тверь, 8.01.2008); «Вернись ко мне! ♥» (Долгопрудный, 11.12.2017); «Солнышко / ♥ я / люблю / ♥ тебя ♥ // Наташа / выходи / за меня / ♥♥♥» (Тверь, 22.08.2013); «Вернись ко мне / моя любимая ♥» (Москва, 7.09.2019); «Выходи / ♥ за / меня!» (Рославль, 14.10.2019); «Аня я тебя / люблю / вернись / пожалуйста» (Тверь, 22.09.2019); «Оля Р. я тебя люблю / выходи за <...>» (автомобильная трасса под Петрозаводском, 3.10.2019, надпись украшена сердечками). Встречаются также многосоставные надписи; таков триптих на трех частях одного забора: «Римма / я тебя / люблю»; «Одна жизнь / одна любовь²⁷»; «Римма / выходи за меня» (Тверь, 5.05.2013).

Think sometimes of me still
 When the morn breaks and throstle awakes,
 Remember the maid of the mill.
 Do not forget me! Do not forget me!
 Remember the maid, the maid of the mill

(Песня Эвер // Olga phontanka [Электронный ресурс]. URL: <https://phontanka.livejournal.com/1495939.html> (дата обращения 23 дек. 2019)).

²⁵ А6 – это Audi 6. А слова *бутылка рома* – это, скорее всего, цитата из пиратской песни с припевом «Пятнадцать человек на сундук мертвеца, / Йо-хо-хо, и бутылка рома» из мультипликационного фильма Д. Черкасского «Остров сокровищ» (1986) по одноименному роману Р.Л. Стивенсона (1883). Но существуют и другие (многочисленные) экранизации этого романа, и песня с этим припевом присутствует в каждой.

²⁶ Видимо, невольная цитата из песни «Я хочу быть с тобой» (1987) группы «Наутилус Помпилиус» (музыка Вячеслава Бутусова, стихи Ильи Кормильцева).

²⁷ Цитата либо из романа В.А. Каверина «Два капитана»: «У нас одна жизнь, одна любовь», либо из песни «Одинокий самурай» рэперов Баста

Просьбы о прощении

Наиболее ярко ответная реакция адресата на послание выражена в граффити, которые содержат просьбы о прощении. Иногда это самые короткие тексты – собственно просьбы. Схема их проста: *имя + прости + меня* (за редкими исключениями имя отсутствует). Подпись и слово *пожалуйста* факультативны: «Аля прости / меня» (Тверь, 3.08.2015); «Владик / прости / меня» (Казань, 16.07.2012); «Зая / прости / меня» (Тверь, 9.02.2008); «Котя / прости / меня» (Тверь, 11.02.2008); «Ленточка / прости / меня» (Липки, 4.11.2016); «Зайка / прости / меня» (Псков, 9.12.2014, дважды рядом); «Прости / меня / ☀ Е.» (Саратов, 14.10.2014); «Прости, / пожалуйста» (Москва, 25.01.2019); «Прости / Dima. S // Прости» (Сочи, 2016); «bellka1813 ☀ / прости меня» (Таруса, 11.11.2018); «Детка, прости / меня / отвратительного / дурилу» (Москва, 3.12.2018, повторно: 28.09.2019); «Кисулик / прости / меня» (Арзамас, 29.10.2019); «Лисонька / прости» (Рославль, 14.10.2019); «Лисёнок / прости / меня» (Москва, 19.11.2017); «Пепе / прости / меня / крайний / раз» (Москва, 6.10.2014, около слова *раз* нарисованы три поганки, одна упала); «Сося / прости / © Алик» (Подольск, 29.09.2019); «Лиза / прости» (Тверь, 24.12.2012); «Прости меня / мое чудо» (Москва, 4.09.2019).

Вторая, гораздо более многочисленная группа, это просьбы о прощении, мотивированные пламенной любовью автора граффити к своему адресату. Но она в обязательном порядке дополняется признанием в любви или именованием адресата любимой/-ым. При этом признание в любви может предшествовать просьбе о прощении, либо, наоборот, следовать за ней: «♥ Полина ♥ / прости меня / ♥ пожалуйста! ♥ / ❁ Даня» (Ульяновск, 28.09.2019); «Прости / ♥» (Тверь, 17.11.2012); «Настенька / я тебя / люблю!!! / прости» (Тверь, 7.07.2012); «Настя / прости / ♥» (Москва, 3.12.2018); «Настя / люблю // прости / Ромео» (Мытищи, осень 2018, первая фраза заключена в сердце); «Света / прости / меня / :) ♥» (Москва, 24.09.2019); «Оля / прости / меня! / ♥» (Тверь, 26.09.2011); «Юля / улыбнись // ☺ прости меня дурака / Юляша я тебя очень / люблю» (Тверь, 13.09.2011); «Любимая / прости / меня!» (Москва, 24.09.2016); «Аня / прости / ♥ / (кыса)»; «Аня / прости ♥» (обе надписи: Тверь, 9.05.2013; обе Ани, судя по почер-

feat. Guf: «Один Бог, одна вера, одна кровь. Один день, одна жизнь, одна любовь». Впрочем, известна песня «One Life, One Love» из альбома «Moonfleet & Other Stories» Chris De Burgh и песня «One Life One Love» из альбома «3rd Eye Vision» группы Hieroglyphics (впрочем, не только они).

ку и близости написания, одно и то же лицо); «Кристюша прости меня любимая!!!» (Москва, 23.09.2019); «♥ / Фиалочка / прости меня ♥ / я жить без тебя / не могу!!!» (Москва, 18.09.2019); «My dear girl / I'm sorry me / please / ♥» (Москва, 25.09.2016); «Я люблю тебя / Вера! / P.S. Прости, что не стал лучшим для тебя...» (Электросталь, 28.09.2019); «Зай ♥ / ♥ прости / I love you! / ♥ Твоя М.» (Арзамас, 29.10.2019); «Прости ♥ // ♥ я тебя ♥» (Арзамас, 29.10.2019); «Я люблю / прости» (Саратов, 14.10.2014); «Прости я люблю / тебя» (Тверь, 13.09.2011); «Олька, прости!!! / люблю!!! Максим» (Тверь, 5.04.2013); «Киса моя любимая / прости ♥ меня / пожалуй ♥ йста!!!» (Тверь, 5.05.2016, сердечко на второй и третьей строках – одно); «Оксана / прости / меня // я тебя / люблю» (Ржев, 28.09.2011); «АНР // Малыш / я тебя люблю / прости / меня!» (Тверь, 31.05.2013); «Алена / я / тебя / люблю! / прости» (Тверь, 26.05.2013); «Илона / Прости / меня / я тебя люблю» (Москва, 19.10.2016, вся надпись окружена сердечками); «Родная моя / Люблю тебя!!! // Милая / Прости меня! / Я люблю тебя» (Электроугли, 19.10.2016, вся надпись окружена сердечками); «♥ / люблю / тебя // Катюша / с днем / рождения / 15.06.15 ГЕО // Солнышко прости / я люблю тебя» (Москва, январь 2019, надпись сделана на четырех железобетонных секциях стены, две последних фразы – на двух плитах, впрочем, трудно решить, единый ли это текст); «Малыш / прости // Люблю / твой Пупсенька» и рядом: «Иуда» (Серпухов, 30.11.2018); «Прости!!! / ты лучшее, что у меня было!!! / я тебя ♥» (Тверь, 13.09.2011); «Вика, / прости меня... / Ты самая лучшая. // Я люблю / тебя :) / ♥» (пос. Иншинский Тульской обл., 12.11.2018); «Вика прости меня / ♥ я тебя люблю ♥» (Барыш, 28.09.2019); «Блохина прости / я тебя ♥ люблю» (Раменское, 13.10.2019); «Я / тебя / люблю / Катя / прости / меня / пожалуйста» (Москва, 22.09.2019); «Алина прости / я люблю тебя» (Рославль, сентябрь 2019); «Викуш про<сти> / меня пожалуй<йста> / я тебя люблю» (Рославль, сентябрь 2019, часть надписи была на двери, покрытой новой краской); «Лена! я ♥ тебя / Sorry» (Подольск, 29.09.2019); «Зая, / прости / меня / Милун» (Подольск, 29.09.2019, над надписью 7 сердечек, под надписью 2 сердечка); «Олечка / я / тебя / люблю / ♥ / прости» (Челябинск, осень 2019). Ср. также: «Прости!!!» и тут же рядом «Прощ[я]ю» (Тверь, 8.09.2011).

Как мы помним, исповедные граффити развертывались во времени на одном пространстве. Создатель и писал эти тексты не за один раз, а как минимум в два приема. Побудительные граффити также могут быть созданы не за один прием. Но они развернуты не во времени, а в пространстве, что предполагает некоторое время для освоения их во всей совокупности. Например, одна за другой



на некотором расстоянии в несколько шагов друг от друга следуют надписи, которые мы относим к группе 3.1. – пожелания: «Доброе / утро, / любимая // Улыбнись, / родная // Солнышко / мое» (Тверь, 8.08.2015); «☼ // Аня!!! // Улыбнись / мне!!! / Не / теряй / время...» (Елец, осень 2018). Таким образом, наша девушка, идя с работы (учебы) домой (а она всегда ходит по этой стороне улицы), должна прочитать это поздравление. Некоторые развернутые в пространстве тексты имеют более драматический характер (группа 3.3. – просьбы о прощении): «Женя! / Солнце / ждет / твоей / улыбки / ! // Женя / хорошего / дня / ☺ // Дай / мне / шанс // Женя / прости меня / я знаю / всё будет / хорошо / !» (Москва, 10.10.2012). Все эти надписи были сделаны на асфальте в узком проходе, специально отведенном для пешеходов в связи со строительными работами, так что адресат послания иначе подойти к своему дому (или месту работы, так как в этом районе очень много разных офисов) не могла. Побудительные граффити, разворачиваясь в пространстве, предполагают последовательно-беспрерывное восприятие. Но автор создавал эти тексты за один прием, без перерыва.

Большая часть побудительных граффити выполнена гораздо более аккуратно, чем исповедные граффити, иногда даже с покушениями на эстетику, особенно поздравления с днем рождения: тут мы видим и цветочки, и прочие изыски. Исповедные граффити всегда спонтанны, это выплеск чувств. Побудительные же граффити (поздравления, пожелания, просьбы о прощении) продуманны и потому выполнены парадно (поздравления) или тщательно (просьбы о прощении: иначе в них не поверят). Наконец, мы видим, что побудительные граффити в большей степени оперируют расхожими словами массовой культуры, и мы отметили несколько

цитат из популярных текстов, хотя, очевидно, что таких «чужих» по происхождению слов в данном корпусе должно быть гораздо больше. Другое дело, что авторы граффити не осознают эти слова чужими.

В принципе, такие «цитатные» граффити появляются достаточно часто. Например, граффити «Не влюбляйся / красавица / он картежник / и пьяница» (Серпухов, 30.11.2018) является цитатой из стихотворения-песни, которую приписывают С.А. Есенину, хотя даже в массовых собраниях сочинений поэта этот текст печатается как запись фольклорного текста²⁸. Но если текст опубликован в книжке Есенина, массовое сознание воспринимает его как собственно есенинский, создает на основе его песню и потом цитирует в граффити. Или: граффити «Кирюша / или / Илюша? / вот в чем вопрос» (Торжок, 10.10.2018, надпись окружена сердечками) использует конструкцию фразы и всю вторую часть ее из знаменитого монолога Гамлета из трагедии В. Шекспира: «Быть или не быть? Вот в чем вопрос». Но автору граффити не нужно было ни читать трагедию Шекспира, ни смотреть ее в театре, так как эта фраза постоянно обыгрывается в массовой культуре.

Использование индивидуальных форм в граффити приобретает подчас игровой характер, как в следующих примерах: «☼ Оля! Здравствуй / Фу... ей же 20! ♥» (Лыткарино, 13.09.2019); «Катя, я буду / любить тебя вечно / или, хотя бы, два дня!» (Барыш, 28.09.2019). Оба эти граффити уже не относятся к собственно фольклорным явлениям и являются примерами использования фольклорного материала для построения оригинальных авторских текстов.

Но самое главное: во всех видах побудительных граффити есть разновидность, которая содержит в себе признание в любви. Поздравление с днем рождения как таковое и – признание в любви; благодарность за рождение ребенка как таковое и – признание в любви; пожелание доброго дня, здоровья как таковое и – признание в любви; наконец, просьба о прощении как таковая и – признание в любви. Признание в любви оказывается обязательным для любовных граффити, просто иногда оно присутствует в латентном виде. Но мы уже видели, что эти латентные формы встречаются, в принципе, гораздо реже, чем формы с вербально выраженными признаниями. Можно поэтому сказать, что латентные формы – это свернутые вербальные формы, а любое любовное граффити: и исповедное, и побудительное – является признанием в любви.

²⁸ Есенин С. Полное собрание сочинений. М.: Олма-Пресс, 2002. С. 397.

Эстетика публичности

Как правило, все описанные выше признания, поздравления, пожелания пишутся на стенах домов, на асфальте, а еще чаще – на стенах гаражей, пустырей, у кирпичных стен, огораживающих мусорные контейнеры, как надпись «Киса тебя люблю <!>» (Тверь, 7.09.2011). В связи с такими надписями невольно вспоминается старая песня о Перепетуе, которой влюбленный в нее обожатель обещал в том числе:

Разведу тебе я сад на помойке,
В том саду будет петь соловей.
И под сенью раскидистой метелки
Объяснюсь я тебе в любви своей.

Ну, поцелуй ты меня, Перепетуя моя,
Я тебя так безумно люблю.
Для тебя чем угодно рискну я,
Не барышник, а всё же спекульну
(самозапись; услышано в 1969 г.).

«Киса тебя люблю» – это буквально сад на помойке. Но адресаты и адресанты открытых писем не ощущают стилистической какофонии от того, что они исполняют свои признания и поздравления на тротуарах и заборах, от того, что они соседствуют с помойками, от того, что по именам поздравляемых ходят прохожие. Это совсем другая эстетика, которую, не претендуя на терминологичность, можно было бы назвать эстетикой публичности.

Эстетика публичности выдвигает на передний план не место расположения надписи, не эстетические достоинства ее, а собственно публичный характер высказывания. Цель этой признавательной-поздравительной акции состоит в том, чтобы сделать отношение адресата и адресанта известными окружающим, поскольку в глазах самих носителей это, видимо, повышает их социальный статус и позволяет достичь желаемого результата или хотя бы компенсировать его отсутствие. Именно поэтому данный тип граффити не стремится к эзотерическому языку; именно поэтому данная надпись должна быть доступна всем без исключения. Каждый прохожий, разумеется, не знает, кто именно написал то или иное поздравление или признание, но для создателя и адресата вовсе не нужна столь обширная аудитория знающих, хотя они заявляют прямо противоположное (см. об этом ниже), для них «все» – это ближайшее окружение.

Само по себе содержание надписи большого значения не имеет. Гораздо важнее то место, в котором она сделана. Текст «Я тебя

люблю Аля» написан под самую крышей дома (Тверь, 14.09.2011), то есть автор писал его, находясь на самой крыше вниз головой, и в зеркальном порядке. Надпись «Я ♥ /Алина тебя» (Тверь, 27.05.2014; существует до сих пор), сделана над карнизом балкона на верхнем, пятом этаже, причем имя Алины вписано в огромное сердце, которое является здесь иконическим знаком любви. Или текст «Я люблю тебя», написанный автором либо вокруг окна своей любимой, либо вокруг собственного окна так, чтобы она видела надпись из своей квартиры, но в любом случае на высоте третьего этажа в доме с высоким цоколем и в труднодоступном месте (Тверь, 13.09.2011). Граффити «Но твоя / улыбка / это / мило» (Москва, 5.11.2017) сделано на глухой части внутреннего угла дома, так что она видна из окон другой стороны угла. Или надпись на стене многоэтажного дома, сделанная с металлической лестницы: «2000 / Лера // 8 марта! / люблю» (Серпухов, осень 2018). Или надпись на облицовке набережной у самой воды, так чтобы она читалась с моста через реку: «Катя я тебя люблю» (Тверь, 10.11.2012). Или надпись на скалистой обочине дороги в Карелии: «Алиа я / тебя люблю» (под Петрозаводском, 3.10.2012). Или надписи на проезжей части улицы. Первая: «Андрей Сергеев / я тебя люблю, / ты моя ♥ жизни» (Тверь, 4.06.2015) – сделана вся на проезжей части. Во второй надписи первая строка сделана на проезжей части улицы, а вторая и третья – на тротуаре: «Доброе утро ♥ / Любимая! / я тебя очень люблю!!!» (Тверь, 17.08.2012). Содержательно последняя надпись построена совершенно неправильно. В первой строке мы видим иконический знак любви – признание уже состоялось. Но во второй строке признание повторяется. Наконец, и в третьей строке адресант повторяет свое заклинание про любовь. То есть на протяжении всего этого длинного послания повторяется одна и та же информация, но для самого создателя граффити он исключительно важен. Ничего нового своей возлюбленной, кроме того, что он ей уже сто раз повторил, он уже не скажет. Поэтому данная надпись демонстрирует не само чувство как таковое, а умелость и смелость ее создателя: это ж надо, сумел дожждаться ночью, когда движение по улице практически прекратилось, и сделал такую надпись! Как видим, это граффити не содержит идентифицирующего имени, так как само расположение его около частного дома прямо указывает на адресата, поэтому в атрибуции никто не ошибется. Но прохожему и не нужно знать, как зовут ту счастливицу, которой адресовано это послание. Он может только порадоваться за девушку, которая живет в этом доме и которой пишут такие письма и таким образом изъясняются в любви.

Вместе с тем это редкие случаи. Если надпись видят соседи, выходя из подъезда, этого уже достаточно. Что же видят люди?

Они видят надпись: «Пусть знают все / и вся земля / как сильно я / люблю / тебя!» (Тверь, 7.07.2012). Мы, естественно, не знаем, кто именно и кому именно сделал это признание. То есть «весь мир и вся земля» не знают, как зовут адресанта и адресата, но зато знает, как сильно адресант любит адресата. Если следовать прямому смыслу слов, цель послания достигнута полностью. Но цель послания состоит как раз не в том, чтобы мы все знали его и ее имена; смысл послания в том, чтобы придать чувству публичность, чтобы мы знали об этом чувстве. Иногда эта цель, кажущаяся сейчас очень высокой и размытой, конкретизируется, и признание со стороны оказывается сугубо прагматическим: «Тетя Марина / у вас самая / лучшая дочь в мире» (Тверь, 10.11.2012). Вполне понятно, что все соседки легко поймут, какой «тете Марине» адресовано это признание. И большого удовольствия это «тете Марине» не доставит. Но автор послания думает не об этом. Он думает о том, что теперь «тетя Марина» поверит в силу его чувств и уже не будет препятствовать, когда «самая лучшая дочь в мире» сообщит ей, что идет гулять с ним.

Данную ситуацию очень хорошо осознают сами пишущие, о чем свидетельствует стихотворение, зафиксированное на одной из стен:

Если и есть смысл в строительстве стен,
Стоит их строить только затем,
Чтобы в душистом весеннем хмелю
Крикнуть: *Я очень тебя люблю!*
♥ (Москва, 2.05.2015).

Иначе говоря, мы понимаем, что некто любит кого-то, но кто кого любит, мы не знаем, даже если будут указаны не только их имена и фамилии, но даже классы и школы, которых они учатся: «Я ♥ / Сергеева / Сережу // из 8-Б / школа № 12»; «Я люблю Рикичинскую / Алену / из / школы № 12 / 7-Б класса» (Тверь, 30.05.2012). Надписи сделаны на стене какого-то заброшенного здания, куда обычный человек никогда просто не пойдет. Но даже если и придет кто-то, он всё равно не знает ни Алену Рикичинскую, ни Сережу Сергеева. Однако для самих учащихся 7-х и 8-х классов (13 и 14 лет), для Алены и Сережи, написание любовных признаний со своими именами и учебной аффилиацией было весьма ответственным поступком. И именно в этом состоял смысл данной акции.

Любовное граффити адресовано не столько самому адресату, который и без того уже знает о чувствах автора граффити, сколько *urbi et orbi*, всем окружающим. Вот почему, невзирая на вокатив-

ный, вызывающий характер любовных признаний, они могут сводиться к простой констатации факта, когда адресант пишет о себе в третьем лице: «Артём / любит / Настю / М» (Тверь, 5.05.2010, вся надпись обведена сердцем); «Я люблю Сережу» (Тверь, 26.09.2011); «Я люблю / Костю / Пархочёва / :)» (Тверь, 21.08.2012); «Я люблю / Свету» (Тверь, 8.09.2011). «Артем любит Настю» – это не дразнилка, каковой в школе 1950–1970-х гг. была формула *Артем + Настя = любовь*, это его собственное признание, сделанное с вызовом общественному мнению и полной ответственностью. Тот же самый характер имеет признание «Я люблю Сережу»: я люблю, а вы уж тут как хотите.

В этом отношении особый характер приобретают надписи типа следующей: «Мне разбили сердце» (Мытищи, осень 2018). Ясно, что это и признание в неразделенной любви, и вместе – жалоба на отвергнувшую любовь. Это зывание по поводу личной жизни к общественности, по строгому смыслу определения, является любовным, но перестает быть интимным граффити, и поэтому, вроде бы, не может оставаться предметом нашего рассмотрения. Но на суд общественности выносятся интимная жизнь, и в таком случае это «наше» граффити. Рассмотрим два весьма характерных примера, которые были созданы как будто специально для нашего анализа (в каждом из них – для полной симметрии – по две орфографические ошибки): «Казел / я беременна!!!» (Подольск, 15.09.2019); «Скатина / ты не найдешь / лудше» (Москва, 19.10.2019). В первом примере женщина сообщает мужчине, что она беременна от него, но сообщает в общественном пространстве, чтобы пристыдить его и, возможно, заставить его жениться. Общественное пространство нужно не для трансляции информации, а для получения результата. Во втором примере мужчина, отвергнутый женщиной и оскорбленный этим, возмущенно обрушивает ее публично, чтобы все узнали, какая она дура, если отказывается от него. Суд общественности необходим для выяснения личных отношений. Только перед лицом общественности могут формироваться настоящие интимные отношения.

Всё это подводит нас к конечному, общему выводу. Смысл всех этих посланий состоит не в трансляции какой-то вполне конкретной информации. Разумеется, все эти послания эту определенную информацию транслируют, но она обычно типовая, не индивидуализированная: такое огромное количество молодых людей в один и тот же день переживают любовные успехи и неудачи, что личностными, индивидуализированными они могут казаться только им самим. Адресант и адресат, разумеется, считают иначе, но сама информация и ее трансляция оказываются в этой ситуации далеко не самым главным делом. В граффити нет ничего, что Сережа не

мог бы сказать Алене лично и устно, и, скорее всего, он уже не один раз сказал ей это, что было с радостью принято. Но если Сережа «опубликовал» свое отношение к Алене, то смысл его послания состоит в том, чтобы повысить социальный статус адресата и адресанта, но повысить его в первую очередь в их собственных глазах.

Как мы могли уже заметить, тексты граффити просты до примитивности. Они и не могут быть иными, поскольку, как мы уже сказали, задача этого жанра состоит не в передаче какой-то информации, а в приобщении адресанта и адресата граффити к миру взрослых, к миру любви. Когда же создатели граффити пытаются преодолеть заданную примитивность жанра, они апеллируют к примитивным же источникам массовой культуры. Мы видели эти источники: псевдо-Есенин, рэп и другие жанры попсовой песни, игровое и анимационное кино, словесность от Шекспира до Кафки. Обращение к этим писателям не значит, впрочем, что создатели граффити читали их произведения непосредственно; скорее всего, они взяли эти цитаты из третьих, а то и четвертых рук, и их «источники» и сами-то уже не знают, что это Шекспир и Кафка.

Мы уже говорили о связи граффити с масскультными рекламными граффити и заказными баннерами. Цитатный материал показывает связь собственно фольклорного явления с массовой культурой с другой стороны. Авторы граффити знают, конечно, кто исполняет ту или иную песню, а подчас являются даже поклонниками этого исполнителя. Но авторство того или иного текста они не проблематизируют и используют любой словесный материал как общенациональный лексический фонд. В пяти строках текста «Я люблю твой кошачий взгляд» мы нашли четыре цитаты, но это не нарочитый авторский коллаж в духе постмодернизма, как было бы у Тимура Кибирова, Александра Башлачева или даже более «простого» автора. Это простое соединение разных известных и понравившихся «слов» друг с другом.

Итак, граффити адресовано конкретному человеку, но поверх этой адресации настраивается еще одна – адресация сообществу, которое сможет оценить смысл послания. Из того, что конкретные имена адресата и адресанта граффити остаются неизвестными для непосвященных членов коллектива, вовсе не следует, что члены общества, читающие граффити, не понимают этот жанр. И тут мы приступаем к ответу на главный вопрос – на вопрос об исторических корнях жанра и о характере традиционности этого явления.

Искать исторические корни современных интимных граффити в старых формах граффити бессмысленно. Те старые формы, которые дошли до нас, имели совершенно другой смысл. Как мы уже сказали в начале нашей работы, граффити вообще – это не жанр, а форма бытования разных фольклорных жанров. Поэтому ука-

знание на то, что и в прошлом люди постоянно создавали граффити [Высоцкий 1966; Высоцкий 1976; Высоцкий 1985; Медынцева 1978], позволяет нам подтвердить лишь сам факт непрерывного существования письменных форм фольклора вообще. То же, что называют любовными граффити Древнего Рима, относится скорее к эпиграфике, а не к граффити в современном понимании [Тылик 2016]. Так что прямых источников любовных граффити мы не обнаруживаем. Храмовые граффити были обращением к Богу. Мемориальные граффити (графффити в социально значимых местах) фиксировали приобщение человека к важным историческим событиям или местам, каковыми могли быть памятники природы, специально обустроенные места в усадебных парках, санаториях или домах отдыха, деревья в парках. Типичными текстами являются имена и вензели, стихотворные цитаты или имитирующие их строки. Самый простой вариант – *Здесь был Вася*, хотя возможны и более сложные формы. Для храмовых и мемориальных граффити мы видим историческую традицию. Граффити же нашего современного типа в историческом прошлом не встречаются.

Между тем в русском фольклоре существовал жанр, который выполнял ту же функцию, что и современные интимные граффити, – функцию саморепрезентации человека [Адоньева 2004а, с. 137–194; Адоньева 2004б]. Этот жанр – частушка, цель которой состояла в том, чтобы представить ее исполнителя как ахового человека, для чего, собственно, частушка и доходит до крайних вольностей в речевом поведении. Когда девки поют:

Ветер дует, ветер дует,
Ветер дует с севера.
Конаковские ребята
Чуть повыше клевера, –

это не значит, что они сообщают некую новую информацию о среднем росте конаковских ребят. Это значит, что они показывают, что они могут поддеть конаковских ухажеров, что им море по колено, а красивую частушку – дай только спеть. А бабки, пришедшие посмотреть на гулянье молодежи, будут прятать кривящиеся улыбкой губы под углом головного платка и долго потом пересказывать друг другу: вот как Веркина-то Любка спела про конаковских ребят!

В любовном граффити, как и в частушке, значение самого признания в любви или поздравления с днем рождения отступает на второй план перед самим фактом публичности этого высказывания, которая повышает социальный статус человека. Эти признания сосуществуют рядом с собственно интимными

высказываниями и уже известны адресату, они не информируют Аню, Заю и Пупсика о чувствах адресанта, но демонстрируют его достоинства.

И если рассматривать интимные граффити в такой перспективе, то нельзя не признать того, что этот жанр глубоко укоренен в народной традиции. Как следует предположить из имеющегося материала, интимные граффити сформировались как массовое явление тогда, когда частушка как фольклорный жанр исчерпала себя и массовое образование новых частушек прекратилось. Именно сразу после этого и началась массовая фиксация интимных граффити. В данной связи уместно напомнить, что частушка как жанр родилась в среде мужской фабричной молодежи, демонстрировавшей свою смелость в нарушении традиционного поведения на фоне постоянной ориентации на нормы этого традиционного поведения. Нечто аналогичное демонстрирует и интимное граффити, в котором молодые люди (по преимуществу юноши) внешне нарушают традиционность интимного признания, прекрасно понимая и подчеркивая своим поведением подлинно интимный характер его. Любовные граффити, таким образом, это вовсе не антитрадиционное, не новаторское (как его обычно толкуют), а обычное традиционное явление.

Литература

- Адоньева 2004а – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб.: Изд-во СПбГУ; Амфора, 2004. 312 с.
- Адоньева 2004б – *Адоньева С.Б.* Прагматика частушки // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 156–178.
- Бажкова, Лурье, Шумов 2003 – *Бажкова Е.В., Лурье М.Л., Шумов К.Э.* Городские граффити // Современный городской фольклор. М.: РГГУ, 2003. С. 430–448.
- Башкатов, Стрелкова 2006 – *Башкатов И.П., Стрелкова Т.С.* Характеристики молодежно-подросткового граффити // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 141–145.
- Березин 2008 – *Березин С.В.* Графическая символика районных молодежных группировок г. Кирова как способ самоидентификации // Вятский родник: Сборник материалов девятой научно-практической конференции «Вятский фольклор: культурно-психологическая идентичность и народная культура». Киров: Кировский областной Дом народного творчества, 2008. С. 108–112.
- Березин 2009 – *Березин С.В.* Короны на стенах: некоторые аспекты графической символики неформальных молодежных группировок г. Кирова // VIII Конгресс этнографов и антропологов России:

- Тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. / Ред. В.А. Тишков [и др.]. Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 2009. С. 270.
- Бушнелл 1990 – *Бушнелл Д.* Грамматика настенных надписей // Психологические особенности самостоятельных подростково-юношеских групп: Сборник научных трудов. М.: АПН СССР, 1990. С. 93–106.
- Волобоев 2009 – *Волобоев А.Н.* Теоретические подходы к изучению графических изображений в подростково-молодежной среде // Вестник университета (Государственный университет управления). 2009. № 6. С. 25–27.
- Высоцкий 1966 – *Высоцкий С.А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XIV вв. Вып. 1. Киев: Наукова думка, 1966. 239 с.
- Высоцкий 1976 – *Высоцкий С.А.* Средневековые надписи Софии Киевской: (по материалам граффити XI–XVII вв.). Киев: Наукова думка, 1976. 455 с.
- Высоцкий 1985 – *Высоцкий С.А.* Киевские граффити XI–XVII вв. Киев: Наукова думка, 1985. 207 с.
- Коршунков 2011 – *Коршунков В.А.* «Лёша, я скучаю!»: современные неформальные граффити-послания Вятского края // Герценка: Вятские записки / Сост. Н.П. Гурьянова; науч. ред. В.А. Коршунков. Вып. 20. Киров: Кировская универсальная государственная областная научная библиотека, 2011. С. 135–152.
- Лурье 1998 – *Лурье М.Л.* Граффити // Русский школьный фольклор: от «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М.: Лабиринт, 1998. С. 518–529.
- Маисеева 2013 – *Маисеева Е.В.* Граффити провинциального города: (коммуникативный подход) // Известия Саратовского университета. Новая серия. 2013. Т. 13. Сер. Социология. Политология. Вып. 1. С. 41–46.
- Медынцева 1978 – *Медынцева А.А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора XI–XIV вв. М.: Наука, 1978. 311 с.
- Пушкарев 1995 – *Пушкарев Л.Н.* Новые формы бытования творчества фронтовиков // Пушкарев Л.Н. По дорогам войны: Воспоминания фольклориста-фронтовика. М.: ИРИ РАН, 1995. С. 102–114.
- Сентябова 2008 – *Сентябова Е.И.* «Do It Yourself»: аспекты самоидентификации панк-движения: (по материалам г. Кирова) // Вятский родник: Сборник материалов девятой научно-практической конференции «Вятский фольклор: культурно-психологическая идентичность и народная культура». Киров: Кировский областной Дом народного творчества, 2008. С. 103–107.
- Строганов 1999 – *Строганов М.В.* Еще тверские стихотворения Пушкина? // «Я в губернии Тверской...»: Научно-практическая конференция, посвященная 200-летию со дня рождения А.С. Пушкина: Доклады и сообщения. Тверь: Тверское обл. книжно-журнальное изд-во, 1999. С. 14–19.

- Строганов, Ходаков 2012 – Волга – русская река / Подг. текста и вступ. ст. М.В. Строганова, Ф.Г. Ходакова // Труды ВИЭМ: Новоторжский сборник. Вып. 4. Тверь: СФК-Офис, 2012. С. 281–292.
- Трыкова 1997 – Трыкова О.Ю. Современный детский фольклор и его взаимодействие с художественной литературой. Ярославль: Ярославский гос. пед. ун-т им. К.Д. Ушинского, 1997. 132 с.
- Тылик 2016 – Тылик А.Ю. «Уличное искусство»: опыт эстетического анализа: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Санкт-Петербургский государственный университет, 2016. 20 с.
- Хорева, Хорева 2017 – Хорева Е.А., Хорева О.В. Граффити как социально-психологическое явление // IX Международная студенческая научная конференция «Студенческий научный форум – 2017» [Электронный ресурс]. URL: <https://scienceforum.ru/2017/article/2017030097> (дата обращения 31 янв. 2019).

References

- Adonyeva, S.B. (2004), *Pragmatika fol'klora* [Pragmatics of Folklore], Saint Petersburg State University; Amphora, St. Petersburg, Russia.
- Adonyeva, S.B. (2004), “Pragmatics of ditties”, *Anthropological Forum*, vol. 1, pp. 156–178.
- Bashkatov, I.P. and Strelkova, T.S. (2006), “Characteristics of the youth and adolescent graffiti”, *Sotsiologicheskie issledovaniya*, vol. 11, pp. 141–145.
- Bazhkova, E.V., Lurie, M.L. and Shumov, K.E. (2003), “Urban graffiti”, in Belousov, A.F., Veselova, I.S. and Neklyudov, S.Yu. (eds.), *Sovremennyyi gorodskoi fol'klor* [Contemporary urban folklore], Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.
- Berezin, S.V. (2008), “Graphic symbolism of the regional youth groups in Kirov as a way of self-identification”, in *Vyatskii rodnik, 9 devyataya nauchno-prakticheskaya konferentsiya “Vyatskii fol'klor: kul'turno-psikhologicheskaya identichnost' i narodnaya kul'tura”* [Vyatsky rodnik (Vyatka spring). Collection of materials of the 9th scientific and practical conference “Vyatka folklore: Cultural and psychological identity and folk culture”], Kirov, Russia, 7–9 December 2007, pp. 108–112.
- Berezin, S.V. (2009), “Crowns on the walls: Some aspects of the graphic symbolism of the informal youth groups in Kirov”, in Tishkov, V.A. (ed.), *8 Kongress etnografov i antropologov Rossii: Tezisy dokladov* [8th Congress of ethnographers and anthropologists of Russia: Abstracts], Orenburg, Russia, 1–5 July 2009, p. 270.
- Bushnell, D. (1990), «Grammar of the wall inscriptions», in Feldstein, D.I. and Radzikhovskiy, L.A. (eds.), *Psikhologicheskie osobennosti samodeyatel'nykh podrostkovo-yunosheskikh grupp* [Psychological features of the teen and youth groups], USSR Academy of Pedagogical Sciences, Moscow, Russia, pp. 93–106.

- Khoreva, E.A. and Khoreva, O.V. (2017), “Graffiti as a socio-psychological phenomenon”, 9th International student scientific conference “Student scientific forum – 2017” [Online], available at: <https://scienceforum.ru/2017/article/2017030097> (Accessed 31 Jan 2019).
- Korshunkov, V.A. (2011), “‘Lyosha, I miss you!’ The modern informal graffiti messages of the Vyatka region”, in Guryanova, N.P. and Korshunkov, V.A. (eds.), *Gertsenka: vyatskie zapiski* [Gertsenka: Vyatka Notes], issue 20, Kirov Universal State Regional Scientific Library, Kirov, Russia, pp. 135–152.
- Lurie, M.L. (1998), “Graffiti”, in Belousov, A.F. (ed.), *Russkii shkol’nyi fol’klor: ot “vyzyvaniy” Pikovoi damy do semeinykh rasskazov* [Russian school folklore: From “summonings” of the Queen of Spades to family stories], Labirint, Moscow, Russia, pp. 518–529.
- Maiseeva, E.V. (2013), “Graffiti of a provincial city (communicative approach)”, *Saratov University Bulletin. New series, Series Sociology. Political Science*, vol. 13, no. 1, pp. 41–46.
- Medyntseva, A.A. (1978), *Drevnerusskie nadpisi novgorodskogo Sofiiskogo sobora 11–14 veka* [Old Russian inscriptions of St. Sophia Cathedral in Novgorod in the 11th – 14th centuries], Nauka, Moscow, Russia.
- Pushkarev, L.N. (1995), “New forms of existence for the art works of front-line soldiers”, in Pushkarev, L.N., *Po dorogam voiny. Vospominaniya fol’klorista-frontovika* [On the roads of war. Memoirs of a front-line lolklorist], Institute of Russian History RAS, Moscow, Russia, pp. 102–114.
- Sentyabova, E.I. (2008), “Do It Yourself: Aspects of self-identification of punk movement: (based on materials from Kirov)”, *Vyatskii rodnik, 9 devyataya nauchno-prakticheskaya konferentsiya “Vyatskii fol’klor: kul’turno-psikhologicheskaya identichnost’ i narodnaya kul’tura”* [Vyatsky rodnik (Vyatka spring). Collection of materials of the 9th scientific and practical conference “Vyatka folklore: Cultural and psychological identity and folk culture”], Kirov, Russia, 7–9 December 2007, pp. 103–107.
- Stroganov, M.V. (1999), “More Tver poems by Pushkin?”, in *Ya v gubernii Tverskoi...* *Nauchno-prakticheskaya konferentsiya, posvyashchennaya 200-letiyu so dnya rozhdeniya A.S. Pushkina* [“I am in Tver province ...”, Scientific and practical conference dedicated to the 200th anniversary of the birth of A.S. Pushkin], Staritsa, Russia, 24 May 1999, pp. 14–19.
- Stroganov, M.V. and Khodakov, F.G. (2012), “The Volga – Russian river”, in Kuznetsov, V.V., Stroganov, M.V. and Tsykov, V.V. (eds.), *Trudy VIEM. Novotorzhskii sbornik* [Proceedings of the All-Russian Historical and Ethnographic Museum. The Novy Torzhok collection], issue 4, SFK-Office, Tver, Russia, pp. 281–292.
- Trykova, O.Yu. (1997), *Sovremennyi detskii fol’klor i ego vzaimodeistvie s khudozhestvennoi literaturoi* [Contemporary children’s folklore and its interaction with fiction], K.D. Ushinsky Yaroslavl State Pedagogical University, Yaroslavl, Russia.

- Tylik, A.Yu. (2016), "Street art": An essay of aesthetic analysis, Abstract of Ph.D. dissertation, Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.
- Voloboev, A.N. (2009), "Theoretical approaches to the study of graphic images in adolescents and youth", *Bulletin of the University (State University of Management)*, vol. 6, pp. 25–27.
- Vysotsky, S.A. (1966), *Drevnerusskie nadpisi Sofii Kievskoi 11–14 vv.* [Old Russian inscriptions of St. Sophia Cathedral in Kiev of the 11th – 14th centuries], issue 1, Naukova Dumka, Kiev, Ukraine.
- Vysotsky, S.A. (1976), *Srednevekovye nadpisi Sofii Kievskoi (po materialam graffiti 11–17 vv.)* [Medieval inscriptions of St. Sophia Cathedral in Kiev (based on graffiti materials of the 11th – 17th centuries)], Naukova Dumka, Kiev, Ukraine.
- Vysotsky, S.A. (1985), *Kievskie graffiti 11–17 vv.* [Kiev graffiti of the 11th – 17th centuries], Naukova Dumka, Kiev, Ukraine.

Информация об авторе

Михаил В. Строганов, доктор филологических наук, профессор, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия; 121069, Россия, Москва, ул. Поварская, д. 25а;

Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина, Москва, Россия; 117997, Россия, Москва, ул. Садовническая, д. 33; mvstroganov@gmail.com

Information about the author

Mikhail V. Stroganov, Dr. of Sci. (Philology), professor, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 25a, Povarskaya Str., Moscow, Russia, 121069;

Kosygin Russian State University, Moscow, Russia; bld. 33, Sadovnicheskaya Str., Moscow, Russia, 117997; mvstroganov@gmail.com

УДК 398.41

DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-156-169

VI Международная конференция «Демонология как семиотическая система» (РГГУ, 19–21 мая 2020)

Светлана Ю. Королёва

*Пермский государственный национальный
исследовательский университет, Пермь, Россия,
petel@yandex.ru*

Аннотация. 19–21 мая 2020 г. в Российском государственном гуманитарном университете состоялась шестая международная конференция «Демонология как семиотическая система». Раз в два года она становится научной площадкой, где встречаются фольклористы, этнолингвисты, антропологи, историки, культурологи и другие специалисты, исследующие «низшую» мифологию. В задачи конференции входит обмен опытом, полученным при исследовании различного материала: античных текстов, средневековой литературы, этнографических источников XIX–XX вв., новейших полевых данных. Тематика этого мероприятия – демонологические сюжеты и мотивы, номинации мифологических персонажей, их визуальные изображения, ритуальные формы коммуникации с духами, социальные практики различных культур и эпох, связанные со знахарством и колдовством.

Ключевые слова: демонология, фольклор, международная конференция
Для цитирования: Королёва С.Ю. VI Международная конференция «Демонология как семиотическая система» (РГГУ, 19–21 мая 2020) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 3. С. 156–169. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-156-169

6th International conference
“Demonology as a semiotic system”
(RSUH, May 19–21, 2020)

Svetlana Yu. Korolyova

Perm State University, Perm, Russia, petel@yandex.ru

Abstract. The sixth international conference “Demonology as a semiotic system” was held at the Russian State University for the Humanities, on May 19–21, 2020. Once every two years, it becomes a scientific forum for folklorists, ethnolinguists, anthropologists, historians, culturologists and other specialists who study the “lower” level of mythology. The aims of the conference include the exchange of experience gained in the study of various data: ancient texts, medieval literature, ethnographic sources of the 19th – 20th centuries, the new field interview. The theme of that event is demonological plots and motives, nominations of mythological characters, their visual images, ritual forms of communication with spirits, social practices of various cultures and eras connected with witchcraft.

Keywords: demonology, folklore, international conference

For citation: Korolyova, S.Yu. (2020), “6th International conference ‘Demonology as a semiotic system’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 3, pp. 156–169, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-3-156-169

С 19 по 21 мая 2020 г. в Российском государственном гуманитарном университете состоялась VI Международная научная конференция «Демонология как семиотическая система». В этом году ее проведение в привычном «очном» формате помешала неблагоприятная эпидемиологическая ситуация, и организаторы перенесли конференцию на одну из онлайн-площадок. Возросшее количество «виртуальных» слушателей и живые обсуждения докладов показали, что тема конференции продолжает вызывать у специалистов значительный интерес.

Думается, что одна из причин этого интереса – возможность сформировать одновременно более детальный и целостный взгляд на «низшую» мифологию, принципы ее организации, круг источников, методы исследования. Раз в два года конференция «Демонология как семиотическая система» становится местом встречи для представителей разных научных дисциплин, что обеспечивает широкий хронологический охват и географическое разнообразие мифологических традиций, представленных в докладах. Материалом для изучения становятся античные памятники, средневековая книжность, этнографические свидетельства XIX–XX вв.,

новейшие полевые записи. При этом специалисты рассматривают не только отраженные в устных и письменных текстах демонологические сюжеты и мотивы, но и номинации демонологических персонажей, их визуальные изображения, ритуальные формы коммуникации с духами, судебные практики различных эпох, направленные на искоренение «колдунов и еретиков» и т. д.

Директор Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени *Д.И. Антонов* (РГГУ; РАНХиГС, Москва) открыл тематический блок, посвященный визуальным воплощениям демонических существ. В докладе «Живой истукан: визуальные модели идолоборчества в русской иконографии» он обратился к сценам, где святой сокрушает идола, демонстрируя торжество христианства. Сравнение европейской и русской иконографии показало, что эта ситуация изображается в них по-разному: как разрушение/распад истукана на части или наделение его чертами беса в первом случае и как падение либо поклонение кумира – во втором. На общем фоне интерес представляет модель, реализованная в клейме ростовской иконы XVIII в., где идол Велеса, сокрушаемый св. Авраамием Ростовским, уподоблен Христу, а вся сцена – Распятию. По мнению докладчика, такой визуальный ход мог указывать на роль ложного бога, которую играл идол-демон. Тему противостояния святых и демонов продолжил доклад «Святые Никиты и их бесы» *Л.Б. Сукиной* (Институт программных систем РАН, Переславль-Залесский). Она обратила внимание, что сюжеты житий двух русских святых – Никиты Переславского и Никиты Новгородского – содержат несколько тематических элементов, восходящих к житию Никиты Великомученика (Готфского) и апокрифу о Никите Бесогоне. Одним из таких элементов является эпизод борьбы святого с бесами, подчеркивающий его прозорливость и выступающий индикатором святости. Докладчица сравнила соответствующие сцены из житий русских праведников и клеймы житийных икон, показав, что изображения бесов в них определяются не только агиографической традицией, но и фантазией иконописцев. К «облику бесовскому» обратилась и *О.А. Кузнецова* (МГУ, Москва) в докладе «Визуализация грехов на теле беса (к сюжету о Макарии и тыквах)». Исследовательница сосредоточилась на особой разновидности патериковой истории о встрече святого с демоном, увешанным сосудами, а именно на таких ее воплощениях, которые включают подробные описания грехов и мест расположения сосудов. Докладчица показала, что сюжет, отразившийся в книжной миниатюре и лубке, имеет связь с более ранней традицией Средневековья, где органы чувств и части тела наделялись разнообразными аллегорическими толкованиями, в частности, на поучительных гравюрах к ним символически

«привязывались» различные человеческие добродетели и пороки. *В.В. Хухарев* (Музей ремесла, архитектуры и быта, Калуга) в докладе «Бес, „ограждённый“ в сосуде, и один сюжет тверской монетной чеканки» высказал предположение, что физическая расправа святого с бесом и его заключение в сосуд – это сюжет, который встречается не только в переводной книжности и оригинальных древнерусских сочинениях, но и в тверской монетной символике XV в. Именно так докладчик интерпретировал встречающееся на монетах изображение человека в остроконечном головном уборе и длиннополом одеянии, с топором в одной руке и сосудом – в другой. С его точки зрения, сосуд выступает здесь как знак присутствия бесовской силы (вода булькает без огня) и место возможного заточения беса, в целом же сцена может прочитываться как предостережение фальшивомонетчикам, одержимым «бесовскими кознями».

Особенности восточной демонической иконографии осветил *П.В. Башарин* (РГГУ, Москва) в докладе «Образы демонов в персидской Рамаёне из коллекции Галереи искусств Фрир». В индоперсидской живописи маркерами демонической природы выступает пятнистая кожа, клыки, огненные брови, пылающие глаза, густые хвосты. На примере миниатюр к персидской Рамаёне (1601) исследователь показал, как в изображения демонов проникают автохтонные индийские элементы, при этом слишком экзотичные, полностью выбивающиеся из канона черты ракшасов приглушаются или полностью нивелируются мусульманскими художниками.

Четыре выступления были посвящены западноевропейской средневековой визуальной культуре. *М.Р. Майзульс* (РГГУ, Москва) в докладе «Споры о „еврейском носе“: физиогномика демонов и грешников в Средние века» напомнил, что хищные крючковые носы евреев, встречающиеся в антисемитских карикатурах и плакатах Нового времени, имеют своим истоком средневековую иконографию, где таким же профилем наделяются изображения Иуды Искарота, первосвященников, фарисеев. Однако, как показал исследователь, «еврейский» типаж использовался в то время более широко – для изображения любых иноверцев и еретиков, воплощающих инаковость и злодейство. С другой стороны, самих иудеев представляли не только с крючковатым, но и с плоским вздернутым носом; эта «физиогномическая пара» установилась в западном искусстве еще в XII в. Доклад *Д.Д. Харман* (РГГУ, Москва) «Гравюра Даниэля Хопфера Gib Frid (ок. 1510–1520) и история иконографического мотива старухи – победительницы демонов» был посвящен мотиву, популярному в позднесредневековом искусстве Северной Европы и встречающемуся

на фресках, мизерикордах, в гравюрах и живописных произведениях, карнавальных пьесах и стихах, а позднее – в фольклорных пословицах и сказках. Традиционно мотив состоит в том, что одна или несколько старух бьют и связывают демонов, демон в страхе убегает от них или как-либо иначе показывает свой страх. Докладчица охарактеризовала особенности воплощения этой ситуации на гравюре немецкого мастера Д. Хопфера и предположила, что в XVI в. юмористические изображения пожилых женщин, побивающих беспомощного демона, могли восприниматься в контексте охоты на ведьм и реального страха перед фигурой сварливой старухи-ведьмы, которую боятся даже потусторонние силы. *В.А. Косякова* (РГГУ, Москва) в докладе «А был ли дьявол: кого мы видим на изображениях ада у Иеронима Босха?» представила монументальные триптихи художника как своего рода визуальную энциклопедию позднесредневекового ада, его обитателей, атрибутов мучений и пыток. Босх создает множество гибридных демонических существ, и за этим многообразием inferнальных образов и личин сложно выделить центральную фигуру – дьявола. Докладчица перечислила детали, позволяющие определить повелителя ада, и указала, из каких образов и текстов художник конструировал его облик. *М.В. Тендрякова* (ИЭА РАН; РГГУ; РАНХиГС, Москва) в докладе «Дьявол и его субституты в пространстве храма» сосредоточила внимание на «дьявольских» изображениях в сакральном церковном пространстве. Помимо картин, мозаик и фресок с изображением суда над душами грешников, предполагающего присутствие демонических существ, в храме имеются особые персонажи, которые не являются inferнальными существами как таковыми, но могут пониматься как субституты дьявола, поскольку воплощают привносимые им в мир пороки. В церквях и соборах Германии XVI–XVII вв. такие персонажи изображаются на периферийных архитектурных деталях, воплощаются в резных деревянных фигурках на церковных хорах.

Ряд докладов был посвящен социальным и культурным практикам Средних веков и Нового времени, связанным с магией и колдовством. *О.И. Тогоева* (ИВИ РАН, Москва) в докладе «Abominable watching. Английские охотники на ведьм раннего Нового времени и их следственные эксперименты» рассказала о деятельности так называемых охотников на ведьм (witch-finders), отсутствовавших в Континентальной Европе, но ставших популярными в Англии и спровоцировавших в середине XVII в. самую крупную кампанию по выявлению колдунов. Основываясь на трактатах и памфлетах, посвященных расследованию «ведьмовских» дел, докладчица охарактеризовала методы следствия, их теоретические основания и

объяснила, почему они в конце концов были сочтены незаконными. *Г.В. Бакус* (НИЦП «Тверьком», Тверь) в докладе «Кто кому служит?: взаимоотношения человека и демона в контексте некромантии и колдовства» рассмотрел встречающиеся в средневековых трактатах упоминания о лицах, практиковавших магию, основанную на взаимодействии с демонами. Анализируя конкретные примеры магических текстов и формул из анонимного сборника XV в., докладчик показал, что возможные варианты использования инфернальных сил могли заключаться в причинении физического вреда врагам и принуждении женщин к любви. Эту тему продолжил *Л.Ю. Куприн* (Самарский государственный социально-педагогический университет) докладом «Представления о возможностях дьявольских сил в период Позднего Средневековья согласно гримуару “Малый Ключ Соломона” (Lemegeton Clavicula Salomonis)». Исследователь обратился к фрагменту трактата с описанием 72 злых духов, их внешнего вида и функций и пришел к выводу, что наибольший интерес для лиц, готовых обратиться к ним за помощью, представляли знания светского и магического характера, обретение выгодных связей и должностей, тогда как сословный статус человека считался мало подверженным дьявольским манипуляциям. На собственно литературном материале был основан доклад *Я.А. Крутилина* (СПбГУ; РНБ, Санкт-Петербург) «На перепутье традиций: Дьявол в раннем английском романе». Четыре ранних английских романа (истории о Вергилии, Роджере Бэконе, Роберте Дьяволе и брате Раше), где одним из действующих лиц является Дьявол, в разной мере отражают демонологические представления, характерные для «низовой» культуры своего времени. В этих романах встречаются предания о магах, мифы о детях, зачатых сверхъестественными силами, анекдоты о коварных проделках Сатаны; будучи по форме авантюрно-приключенческими произведениями, они представляли собой моральные наставления. По мнению автора, эти книги ценны еще и тем, что на их фоне может быть по-новому понята известная история доктора Фауста. Доклад *Г.В. Александрова* (НИУ ВШЭ, Москва) «Давно потерянный друг: народное колдовство и целительство пенсильванских немцев в XX в.» был посвящен поздней магической традиции, основу которой составили европейские практики, привезенные в XVIII в. из Северной Европы в Новый Свет. Народное колдовство пенсильванских немцев, известное как *paupa*, в значительной мере опирается на книжную традицию, в частности тексты «высокой» магии раннего Нового времени, но включает и сугубо «американские» нововведения. Устойчивости народных способов целительства способствовала замкнутость и специфическая религиозность местного сообщества.

Часть исследований, представленных на конференции, была основана на современных полевых материалах. *А.В. Кочнев* (УрФУ, Екатеринбург) в докладе «Антропология бесноватости и существование феномена отчиток в региональном аспекте современного общества» обратился к феномену изгнания бесов в традиции Русской православной церкви, обратив внимание на отсутствие в ней официального чина экзорциста и четкой регламентации работы с «бесноватыми». На примере практики экзорцизма в одном из уральских монастырей исследователь перечислил вербальные и невербальные признаки, по которым священнослужители самостоятельно идентифицируют «бесноватых» среди прихожан (крик, рычание, заламывание рук, тошнота, отвращение к освященным предметам, ругань и т. п.) и описал способы силового воздействия на «одержимых» во время «отчиток». В совместном докладе *Е.В. Быковой* (Вятский государственный университет, Киров) и *А.А. Пригарина* (Одесский национальный университет, Украина) «Пророческие мотивы в старообрядческом лубке о “компьютерном концлагере” в сети всемирной паутины» слушателям был представлен анализ созданного в 2010 г. настенного листа, распространенного в среде старообрядцев-часовенных на Енисее. Современный лубок воплощает традиционные для старообрядческого сознания поиски примет грядущего Апокалипсиса в новейших реалиях техногенного мира (компьютерах, ноутбуках, сотовых телефонах, штрих-кодах и т. п.). Многочастная композиция сочетает приемы древнерусских лицевых миниатюр и современной газетно-журнальной графики, включает стихи и лозунги. Доклад *С.Ю. Королёвой* (ПГНИУ, Пермь) «“Визуальная демонология” современного спиритизма (изображения черта и его вербальные описания участниками гаданий)» был посвящен образу черта, которого рисуют участники современных спиритических гаданий. Рисунки-реконструкции и комментарии информантов позволили выявить правила, действующие при коммуникации с чертом и создании его визуального образа, в частности запрет на изображение лица, предписание рисовать улыбку, трезубец, несколько фигур чертей и т. д.; некоторые детали внешности нарисованного «духа» находят соответствие в традиционных представлениях о нечистой силе.

Тему современной городской демонологии продолжил доклад директора ЦТСФ РГУ *О.Б. Христофоровой* «О демонах старых и новых, или Кто такая Надежда Павловна Коханова?», посвященный особой ритуализованной практике, направленной на поиск потерявшихся вещей. Новый ритуал, состоящий в символическом «дарении» пропавшего предмета даме/духу с указанным именем, возник в 2011 г. в закрытом блоге на основе семейной

легенды, выступившей как «конституирующий миф». Ставший популярным персонаж, как было показано в докладе, конкурирует с другими духами (чертиком, домовым), к которым обращаются с аналогичными просьбами, при этом коммуникация с «Н.П. Кохановой» строится по известным традиционным моделям, а рассказы о ней из сферы рунета постепенно переходят в устное бытование. «Сувенирной» иконографии посвятила свой доклад «Визуализация образа домового духа в современных домашних “оберегах”» Б.А. Леонова (Орловский государственный институт культуры). По ее мнению, в антропоморфных фигурках домовых проявляется взаимодействие фольклорных моделей с визуальными клише массовой культуры, отчасти восходящим к литературным интерпретациям образов народной демонологии. Хотя сувениры-домовые устойчиво ассоциируются с русской этнокультурной традицией, в их образе на первый план выходят черты «духов-обогатителей», тогда как амбивалентные и негативные признаки, присущие этому мифологическому персонажу в быличках, полностью нивелируются. В докладе Е.М. Моховой (РГГУ, Москва) «Мотив сделки с демоном в американских комиксах (DC и Marvel Comics)» была рассмотрена ситуация контакта героя и демонического персонажа, реализованная в коммерческой масскультурной продукции. Супергерой может выступать как «специалист» по взаимодействию со сверхъестественным, целенаправленно путешествует в ад, однако встреча героя с демоном может произойти и случайно. В конечном итоге сделка заканчивается победой человека или его гибелью. К материалу фольклора, литературы и современной популярной культуры обратился Джузеппе Майелло (Университет финансов и управления, Прага, Чехия) в докладе «Как *упырь* стал *вампиром*: Дракула, славянский вампир и продукт массовой культуры»¹, чтоб проследить эволюцию популярного мифологического персонажа. Исследователь определил узловые точки, когда слово (а вместе с ним и образ) перешло из одной группы жанров в другую, и прочертил две линии его научного анализа: западную, больше ориентированную на теологию, историю литературы и кино, и восточноевропейскую, направленную на изучение этнографических источников.

Медицинско-антропологический аспект демонологических представлений был представлен в докладе И. Зислина (Израиль, Иерусалим) «Черт в Замкадье, или Как демон побеждает врача». Исследователь рассмотрел клинический случай, особенностью которого являлось редкое содержание бреда пациентки и его и

¹ Giuseppe Maiello. How the *upyr'* become the vampyr: Dracula, the Slavic vampire, and a product of mass culture.

высокая резистентность. Главным «действующим лицом» психоза был черт, живущий со своей семьей в «Замкадье». Анализируя этот психопатологический феномен, докладчик представил взаимоотношение культурных, личностных и биологических факторов, которые могли сыграть определенную роль в формировании «чертовского бреда».

В нескольких исследованиях внимание ученых привлек античный и библейский материал. *И.Е. Суриков* (ИВИ РАН; РГГУ, Москва) в докладе «Ленора – Прокрида – Пенелопа: деградация фольклорного мотива “Муж/жених как демон с того света”» попытался представить три различных произведения как реализацию одной сюжетной схемы, основанной на возвращении к героине долго отсутствовавшего жениха/мужа, который впоследствии оказывается демоном-мертвецом. По его мнению, в наиболее «чистом» виде эта повествовательная структура представлена в (пред)романтической балладе Г. Бюргера, тогда как античные истории Прокриды и Пенелопы интерпретируются им как «деградация» архаичного мотива. *Р.В. Заратин* (РГГУ, Москва) в докладе «Римский миф о стриксах и этрусские демоны подземного мира» обратился к сюжету, изложенному Овидием, о спасении ребенка, будущего царя, от стриксов – птиц-демонов, пьющих кровь младенцев; докладчик попытался найти параллели этому демоническому орнитоморфному образу в мифологии других народов. *Е.В. Матерова* (ПСТГУ, Москва) посвятила свой доклад «Демонизация лягушки или уничтожение дьявольских сил? Заметки к интерпретации Откр. 16:13–14» фрагменту Откровения с упоминанием выходящих из уст лжепророка трех нечистых духов, подобных жабам, а также его ветхозаветной параллели – эпизоду с нашествием лягушек (Исх. 8.1–15). По мнению исследовательницы, библейские прецедентные тексты закладывают два подхода к интерпретации образа лягушек в христианской книжности: демонизирующий (лягушки = демонические силы, внушающие ужас и отвращение, связанные с грехом и нечистотой) и травестирующий (демонические силы = лишь ничтожные лягушки), восходящий к античному представлению о лягушке как комическом существе. Участники конференции затронули и проблему славянского язычества. *В.Я. Петрухин* (ИнСлав РАН; НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Кони в средневековой магии западных славян» обратился к рассказам латинских авторов о ритуалах гадания у балтских славян, которые те осуществляли в языческих храмах с использованием священных коней. Исследователь выразил сомнение в дохристианском характере этих ритуалов, поскольку схожие гадания по поведению коня были широко распространены у разных народов, а их интерпретация как языческих могла быть обусловлена

взглядом христианских авторов. В этом же ряду докладчик предложил рассматривать свидетельство Козьмы Пражского (XII в.) о ритуале разрезания невидимых пут на ногах коня для бегства от погони, которое могло отразить современную хронисту магическую практику. *О.В. Кутарев* (РХГА, Санкт-Петербург) в докладе «“Список Длугоша”: польские боги, демоны или домыслы? Источники Яна Длугоша» предложил пересмотреть вопрос об источниках, использованных польским хронистом, упоминающим имена языческих божеств (Лады, (Дзидзи)лели, Маржаны и др.), которые в российской науке принято относить к «кабинетным» богам. Однако Ян Длугош не придумал их, а опирался на тексты начала XV в., в том числе церковные статуты, запрещавшие народные игры и культы. В качестве важного источника «списка Длугоша» докладчик указал и малоизвестные проповеди Лукаша из Великого Козьмина, где некоторые персонажи появляются на полвека раньше; в целом, по мнению исследователя, хроники Я. Длугоша отразили церковно-книжную традицию первой половины XV в., позднее почти исчезающую.

Еврейская мифология была представлена в докладе «Рассказы о диббуке или вселении злого духа в еврейских восточноевропейских письменных источниках XIX в.» *М.М. Капиной* (РГГУ, Москва). Возвращаясь к разговору об экзорцизме, докладчица на материале еврейских хроник и агиографических текстов охарактеризовала злого духа диббука, описала ритуалы его изгнания, проводившиеся хасидскими цадиками и раввинами, а также указала параллели в более ранней еврейской книжной традиции XVI–XVII вв. Она обратила внимание, что обычно злой дух имеет имя, предстает как существо мужского пола, а его жертвой чаще является девушка. Не желая покидать человека, демон ставит условие ухода; у него требуют не причинять никому вреда, выйти из тела незаметно (через мизинец и т. п.), иногда диббук возвращается к жертве. Актуальное состояние еврейской традиции в Дагестане охарактеризовала *С.И. Погодина* (Латвийский университет, Рига) в докладе «Обережные практики горских евреев: по материалам экспедиций 2018–2019 гг.». Исследовательница рассказала, что современная еврейско-горская община сохраняет веру в демонические силы, персонифицируемые в виде болезней, а также в сглаз и порчу. Обережные действия и апотропеи входят как в повседневную коммуникацию, так и в обрядовое поведение, роль апотропеев играют имена и некоторые предметы.

В нескольких выступлениях основным предметом исследования стали мотивы и лексические единицы, связанные с демонологическими персонажами. *Е.Е. Левкиевская* (РГГУ, Москва) представила доклад «Мифологическая функция & мифологический

персонаж: соотношение единиц мифологической системы», в котором развила наблюдение польского фольклориста К. Мошиньского о свойствах мотивов, из которых складывается образ персонажа. По его наблюдениям, один из мотивов оказывается главным («кристаллическое ядро»), другие – вспомогательными, при этом отдельные демонологические элементы почти никогда не привязываются лишь к одному мифологическому образу, а «странствуют свободно» в пределах демонологической системы. С этой точки зрения докладчица проанализировала мотив «давить, души́ть спящего человека» и показала, что в восточно- и южнославянских традициях он в качестве одной из функций встраивается в разные мифологические образы (*домового* у русских, *домовика* у белорусов и украинцев, *мары* у южных славян), а в западнославянской традиции реализуется как самостоятельная мифологическая единица (*змора*). При этом мифологическому действию приписывается разное значение: персонаж давит, души́т человека 1) с прогностической целью; 2) в наказание за неправильное поведение; 3) проявляя свою демоническую природу; 4) так как был зачат в запретное для супружеских сношений время. Наличие нескольких значений позволяет говорить о различных семантических вариантах этой функции (и о полисемии данного мотива). Ю.А. Шкураток и А.В. Кротова-Гарина (ПГНИУ, Пермь) в докладе «Об опыте лексикографического описания коми-пермяцких мифологических персонажей» отметили редкость введенных в научный оборот аутентичных мифологических рассказов на коми-пермяцком языке (которые обычно публиковались в русских пересказах или в литературной обработке). Исследовательницы рассказали о принципах работы над двуязычным сборником быличек в новейших записях («Материалы по коми-пермяцкой демонологии», авт.-сост. А.В. Кротова-Гарина, Ю.А. Шкураток, А.С. Лобанова, С.Ю. Королёва, И.И. Русинова, Пермь, 2020) и о составлении словаря названий коми-пермяцких мифологических персонажей. Тему актуальной демонологии финно-угорских народов продолжил доклад «Ведьмы, черти и мифическое племя: количественная и гендерная характеристика *овды* в современном марийском фольклоре» Г.Ю. Устьянцева (ИЭА РАН, Москва). На основе полевых материалов из Марий Эл и Кировской области исследователь выделил различные ипостаси, встречающиеся в локальных марийских традициях. Он показал, что овда может представляться: 1) как единичное женское демоническое существо, обитающее в «пограничных» пространствах (оврагах, лесах, горах); 2) группа вредоносных женских существ, владеющих колдовством и живущих в лиминальном локусе; 3) мифический народ (злой, с вывернутыми коленями и т. п.), обитавший на земле марийцев

или все еще живущий тут. Зловредными действиями овды объясняются особенности местного ландшафта, возникновение и исчезновение поселений. Марийской демонологии был посвящен доклад «Мифологическая лексика в марийских народных играх» М.А. Ключевой (Марийский НИИ языка, литературы и истории, Йошкар-Ола). По ее наблюдениям, апеллирующая к мифологическим представлениям игровая лексика включает наименования демонологических персонажей, ряженных и магических специалистов (*осал* 'черт', *екишук* 'леший', *вйт овда* 'водяная овда', *кара/караче* 'ряженный', *мужан* 'ворожец' и др.) и в основном используется для наименования водящего. Докладчица предложила этимологические справки к различным лексемам и подробно рассмотрела наименование *вувер/увер* 'ведьма, упырь', являющееся в марийском языке тюркизмом.

Основываясь на полевых исследованиях 2019 г., об актуальных тибетских магических практиках, направленных на взаимодействие с духами, рассказала Валентина Пунзи (Неаполитанский университет, Италия; Тартуский университет, Эстония) в докладе «Домашний ритуал миньяк для изгнания демонов»². Исследовательница описала апотропеические ритуалы, практикуемые в тибетской общине миньяк на юго-западе Китая для обеспечения благополучия семьи. Особое внимание было уделено фигуре местных знатоков ритуала, их снаряжению и изготовлению ритуальных предметов для изгнания демонов. Разговор о тибетских традициях продолжила Кики Дома Бхутиа (Тартуский университет, Эстония; Государственный университет Огайо, Колумбус, США) докладом «Мстительные божества: концепт подкупа богов»³. Докладчица рассмотрела случаи, когда человек стремится отомстить своему обидчику, наслав на него болезнь или проклятие, и прибегает для этого к частому проведению определенного ритуала, чтобы заручиться помощью божества.

Темой заключительной части конференции стали мифоритуальные традиции двух граничащих друг с другом регионов – Сибири и Монголии. Д.А. Носов (ИВР РАН, Санкт-Петербург) в докладе «Духи-хозяева местности в политико-административной практике первых лет существования Монгольской Народной Республики» обратился к неопубликованным работам студента-монголоведа В.А. Казакевича, в 1920-х гг. наблюдавшего за чиновниками-монголами, выделявшими земли для бурят-переселенцев по рекам Керулен и Халхин-гол. Исследователь отметил, что на политико-

² Valentina Punzi. A Minyak domestic ritual for dispelling the demons.

³ Kikee Doma Bhutia. A revengeful deities: The concept of bribing the gods.

административную практику прямо влиял культ духов – хозяев местности. Духи имели иерархию, которая выражалась в статусе дарителя, приносящего им жертвы; слияние духа-хозяина с локусом обитания приводило к одушевлению ландшафтных объектов. Незнание правил взаимодействия с ними становилось маркером «чужого» и служило основанием для недопуска к хозяйственному использованию территории. На современных полевых материалах, собранных в различных районах Монголии (2006–2019), был построен доклад А.А. Соловьёвой (Тартуский университет, Эстония; НИУ ВШЭ, Москва) «Разъяренные святыни», посвященный мотиву разрушения почитаемого объекта, известному в фольклоре многих народов. Исследовательница рассмотрела верования, связанные с почитанием природных локусов, выделила их особую разновидность – «гневные места», описала особенности демонических проявлений священного, а также показала, как в повествовательной традиции отразился конфликт двух разных идеологий – государственной и традиционной. Клеман Жакму (Clément Jacquemoud, Высшая школа социальных исследований, Париж, Франция) в докладе «Из леса в космос: эволюция представлений о духе горлового пения *kai eezi* у тюркоязычных народов Южной Сибири»⁴ описал практику исполнения фольклорного эпоса у алтайцев, шорцев и хакасов, связанную с верой в то, что сказителем во время исполнения управляет особое духовное существо – Кай-Ээзи. Опираясь на этнографические материалы и современные полевые данные, собранные в Республике Алтай в 2005–2017 гг., исследователь выявил трансформации этих представлений, вызванные, с одной стороны, бурханизмом, а с другой – процессом глобализации. Необычному случаю, растиражированному масс-медиа в 2020 г., был посвящен доклад С.С. Макарова (ИМЛИ РАН, Москва) «Это не предание, а реальные события...». Современный нарратив о шамане: построение и перлокутивный эффект медиатекста». Его основу составил рассказ об одержимости якутской девушки, модели и певицы, родовыми духами, «навязывавшими» ей шаманскую деятельность и приведшими к ранней гибели. В меморате матери присутствуют как традиционные шаманские мотивы (манifestация дара в детстве, шаманская болезнь, поиски бубна, творимые «чудеса», участие в жизни живых после смерти), так и современные реалии. По мнению докладчика, целью ее рассказа о дочери могло быть создание «коммеморативной ситуации», однако в осмыслении нуждается неожиданно большая

⁴ Clément Jacquemoud. From the forest to the cosmos: Evolutions in the representations of the spirit of throat singing *kai eezi* of the Turkic speaking peoples of Southern Siberia.

популярность видеоинтервью и предпосылки к возникновению персонального культа юной шаманки. О новациях в шаманских традициях шла речь и в докладе Д.Ю. Доронина (РАНХиГС, Москва) «Шаманские демоны алтайских христиан: коммуникативные ситуации и трансформация традиционных сюжетов», основанного на полевых записях 2011–2020 гг. Исследователь сосредоточился на рассказах о встрече человека с существами актуальной алтайской демонологии, записанных от алтайцев и теленгитов, обратившихся в протестантизм. Докладчик проанализировал изменения традиционных сюжетов, а также объяснил закономерность трансформации самих демонологических персонажей, заимствуемых из шаманистской в протестантскую мифологию.

По результатам научных выступлений, прозвучавших на конференции, готовится очередной – девятый – выпуск альманаха «In Umbra: Демонология как семиотическая система».

Информация об авторе

Светлана Ю. Королёва, кандидат филологических наук, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия; 614990, г. Пермь, ул. Букирева, д. 15; petel@yandex.ru

Information about the author

Svetlana Yu. Korolyova, Cand. of Sci. (Philology), Perm State University, Perm, Russia; bld. 6, Bukirev Str., Perm, Russia, 614990; petel@yandex.ru

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 30.09.2020.
Формат 60×90^{1/16}.
Уч.-изд. л. 10,0. Усл. печ. л. 10,6.
Тираж 500 экз. Заказ № 1172

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru