

Российский государственный гуманитарный университет  
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN  
№ 12 (33)

Academic Journal

Series  
*History. Philology. Cultural Studies.*  
*Oriental Studies*

Moscow  
2017

ВЕСТНИК РГГУ  
№ 12 (33)

Научный журнал

Серия  
«История. Филология. Культурология.  
Востоковедение»

Москва  
2017

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е. Ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, acad. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.В. Иванов, acad. РАН, д-р филол. н., проф. (РГГУ; Калифорнийский ун-т Лос-Анджелеса, США), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная школа хартий, Франция), И. Клюканов (Восточный Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), Е.Е. Кравцова, д-р психол. н., проф. (РГГУ), М. Крэмер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), Б. Луайер (Французский ин-т геополитики, Ун-т Париж-VIII, Франция), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), Ю.С. Пивоваров, acad. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сакаи (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, acad. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ратгерский ун-т, США), И. Фолтыс (Опольский политехнический ун-т, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, acad. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шаплина, д-р полит. н., канд. ист. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»

Редакционная коллегия серии

Е.И. Пивовар, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.И. Гиндин, зам. гл. ред., канд. филол. н., доц. (РГГУ), Г.И. Зверева, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), И.С. Смирнов, зам. гл. ред., канд. филол. н. (РГГУ), П.П. Шкаренков, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), М.Л. Андреев, д-р филол. н., чл.-кор. (ИМЛИ РАН), Т.Г. Архипова, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Н.И. Басовская, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Г. Васильев, канд. ист. н., доц. (РГГУ), В.И. Дурновцев, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е.Е. Жигарина, канд. филол. н. (РГГУ), С.В. Карпенко, канд. ист. н., доц. (РГГУ), И.В. Кондаков, д-р филос. н., канд. филол. н., проф. (РГГУ), М.А. Кронгауз, д-р филол. н., проф. (РГГУ; РАНХиГС); Г.Н. Ланской, д-р ист. н. (РГГУ), Д.М. Магомедова, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Ю.В. Манн, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), И.Г. Матюшина, д-р филол. н. (РГГУ), А.Н. Мещеряков, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.Ю. Неклюдов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), М.П. Одесский, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Е.В. Пчелов, канд. ист. н., доц. (РГГУ), Н.И. Рейнгольд, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Р.И. Розина, д-р филол. н. (РГГУ; ИРЯ РАН), Н.Р. Сумбатова, д-р филол. н. (РГГУ), Я.Г. Тестелец, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.И. Тюпа, д-р филол. н., проф. (РГГУ), П.Ю. Уваров, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ; ИВИ РАН), В.И. Уколова, д-р ист. н., проф. (РГГУ; МГИМО (У) МИД России), А.С. Усачев, д-р ист. н., доц. (РГГУ), И.О. Шайтанов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.Л. Юрганов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.А. Яценко, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

*Ответственный за выпуск:* Ю.Н. Наумова (РГГУ)

## СОДЕРЖАНИЕ

### **Фольклорный текст: структура и интерпретация**

---

<i>В.А. Черванёва</i> «Рассуждающий» повествователь в мифологическом нарративе . . . . .	9
<i>Е.Ф. Югай</i> Ритм как инструмент жанровой памяти в вологодских причитаниях . . . . .	17
<i>С.С. Макаров</i> Представления о слове в эпосе олонхо . . . . .	31
<i>А.И. Ковалевская</i> Склонившийся под ветром мискант: формирование женского образа в «Сказании о Ёсицунэ» . . . . .	40
<i>А.А. Лазарева</i> Невизуальное в сновидениях: толкование ощущений и чувств . . . . .	50
<i>Ю.В. Ляхова</i> Зачем накрывать собаку попоной: интерпретации монгольских обрядовых практик как фольклорный факт . . . . .	60

### **Культурные процессы новейшего времени**

---

<i>Н.С. Петрова</i> Неподцензурный фольклор советской эпохи: проблемы и перспективы изучения . . . . .	69
<i>Г.Л. Юзефович</i> «Это все не имело к нам никакого отношения»: дискурсивное сопротивление и коммуникативный сбой в советской Прибалтике . . . . .	78
<i>Ю.Н. Наумова</i> Как сложился образ «чужака»: социокультурное противостояние репатриантов и местного населения Казахстана . . . . .	93

*А.С. Архипова, А.А. Кирзюк, Е.Ф. Югай*  
Скрыть опасное имя: поэтика политической формулы ..... 102

*Э.Г. Матвеева*  
Когда душа в пятках, а глаза на лбу: маркеры страха  
и режимы вовлечения в детских страшных историях ..... 120

*Е.К. Малая*  
Элементы игры в страну-мечту в наивной  
фантастической литературе подростка: опыт самоописания ..... 130

## **Рецензии**

---

*И.С. Богатырёва*  
Территория пограничья ..... 146

*Ю.В. Ляхова*  
Рец. на кн.: *Христофорова О.Б.* Одержимость в русской деревне.  
М.: Неолит, 2016 ..... 150

Abstracts ..... 158

Сведения об авторах ..... 163

## CONTENTS

### **Folklore text. Structure and interpretation**

---

<i>V. Chervaneva</i> “Deliberating” narrator in a mythological narrative .....	9
<i>Ye. Yugay</i> Rhythm as an instrument of genre memory in Vologda laments .....	17
<i>S. Makarov</i> The notion of word in <i>Olonkho</i> epic tales .....	31
<i>A. Kovalevskaya</i> Silvergrass bending in the wind. The development of female characters in “Yoshitsune” .....	40
<i>A. Lazareva</i> Non-visuality in dreams. Interpreting sensations and feelings .....	50
<i>Yu. Lyahova</i> Why would we cover a dog with a rag? Interpretations of Mongolian rituals as a fact of folklore .....	60

### **Cultural processes of contemporary times**

---

<i>N. Petrova</i> Uncensored folklore of the Soviet period. Issues and prospects of study .....	69
<i>G. Yuzefovich</i> “It had nothing to do with us”. Discursive resistance and miscommunication in the Soviet Baltic States .....	78
<i>Yu. Naumova</i> Forming an image of the “Stranger”. The sociocultural confrontation between repatriates and local residents in Kazakhstan .....	93

<i>A. Arkhipova, A. Kirzyuk, Ye. Yugay</i>	
To mask a dangerous name. The poetics of a political formula . . . . .	102
<i>E. Matveeva</i>	
When the heart sinks into the boots and the eyes are out on stalks. Markers of fear and modes of involvement in children's horror stories . . . . .	120
<i>Ye. Malaya</i>	
Elements of fictional worlds game in naïve teenager science-fiction. An attempt at self-description . . . . .	130

## Reviews

---

<i>I. Bogatyreva</i>	
A border area . . . . .	146
<i>Yu. Lyahova</i>	
A review of <i>Khristoforova O.B.</i> Demonic possession in a Russian village. M.: Neolit, 2016 . . . . .	150
Abstracts . . . . .	158
General data about the authors . . . . .	165



# Фольклорный текст: структура и интерпретация

---

В.А. Черванёва

## «Рассуждающий» повествователь в мифологическом нарративе

В статье рассматривается позиция нарратора в мифологическом рассказе как субъекта сознания. Наличие рассуждений и мотивировок в речевой партии повествователя, отличающее мифологический текст от других фольклорных жанров, связано с особенностями ситуации бытования мифологической прозы и установкой на достоверность текста. Реальная модальность мифологического рассказа обуславливает функционирование текста в рамках актуального разговорно-речевого дискурса и действие в нем тенденций, свойственных разговорной речи. Одной из таких тенденций является доминирование говорящего как субъекта знаний, мнений, оценок, что находит отражение в субъектной организации мифологического текста.

*Ключевые слова:* мифологический текст, нарратив, субъект повествования, коммуникативная ситуация.

Даже беглый взгляд на мифологическую прозу позволяет заметить в этих текстах обилие всякого рода рассуждений, мотивировок, обоснований описываемых событий – текстовых фрагментов, в которых рассказчик выражает результаты осмысления причинно-следственных отношений и которые, как правило, носят следы традиционных, мифологических, представлений о мире.

Распространенность мотивировок в мифологических текстах, очевидно, находится в связи и в соответствии с этиологичностью и телеологичностью мифа и самого мифологического взгляда на мир<sup>1</sup>. Все это придает некоторый «объяснительный» характер всему мифологическому дискурсу, причем градус «объяснительности» находится в зависимости от характера восприятия говорящим

своего собеседника – как равного ему по степени вовлеченности в традицию или как «профана», которому необходимо пояснять описываемые события и явления.

Эта особенность составляет значимое отличие мифологических рассказов от традиционных эпических жанров фольклора – сказок (ср. в связи с этим замечание В.Я. Проппа: «Есть основание думать, что сказке вообще не свойственны мотивировки, сформулированные словами, и мотивировки вообще с большой долей вероятности могут считаться новообразованиями»<sup>2</sup>) и тем более от былинного эпоса со свойственным ему объективным характером изображения событий. Отмечаемая многими исследователями «объективность» народного эпоса создается, в частности, и отсутствием в речевой партии повествователя формы рассуждения при господстве композиционно-речевых форм описания и повествования, как это было установлено Е.Б. Артеменко: «“Нерассуждающий” повествователь – один из наиболее эффективных способов объективизации содержания былинного текста»<sup>3</sup>. С.Ю. Неклюдов сделал более широкое обобщение, указав, что для эпоса вообще нехарактерно изображение внутреннего мира героев, их мыслей и чувств<sup>4</sup>, тем более повествователь и его сознание не является объектом изображения в эпическом тексте.

В мифологических рассказах дело обстоит иначе – изложение событий осуществляется сквозь призму мнений и оценок рассказчика, и сама позиция нарратора получает в тексте развернутую репрезентацию, прежде всего личными местоимениями и грамматическими формами 1-го лица. Рассказчик является не только персонифицированным субъектом повествования, но и субъектом оценок, суждений, интерпретаций, а также часто и субъектом действия, выступая как персонаж в нарративах личного опыта. Приведем примеры (фрагменты с интерпретативным значением выделены курсивом; полужирным шрифтом отмечены слова, выполняющие роль вербального маркера нарратора)<sup>5</sup>.

(1)

Показалось [...] **я** то ли сидела, но, по-моему, **я** не спала ночью, среди ночи вдруг топанье, ну, вот, как снарядихи в этих башмаках, как будто много их забежало, **слышу**, што двери открылиса и такое топание, а **я думаю**: кто-то, наверно, пришел воровать, хоть бы не убили. «Эй, вы што там?» Не слышно, штобы ушли – так *удивлялась, к чему бы это*, а после неделя не прошла – **сижу** там днем, слышу, заходит кто-то, а **мне** кажеца – Костя [внук] там в этой комнате. **Я**: «Кто там пришел, проходите». **Слышу**: выходит из этой, иза горочки женщина

смотрит на меня: день холодный – она без платя и [нрзб.] ни фуфайка, ничево. **Я** на ней **смотрю**: «Проходите, проходите», – а она на **меня** смотрит, а [у нее] лицо в морщинах, ростом с **меня** [нрзб.] *Запало в голову: ну почему такой холодный день, она без платя, как будто ниоткуда не пришла.* Она постояла, поглядела на **меня**, а **я** растерялась, *дак надо было спросить, чиво она показалась мне, а я это ничево не спросила [нрзб.]. Наверно, мне смерть показалась* (АЛФ РГГУ, инф. ФГП, Печниково-Олехово, 1997).

(2)

А вот... ищё уш **я** то, конешно, порядошная была уже [взрослая], потому што **я** запомнила: **у нас** вот папин-то отец, когда пас, он брал лесной отпуск, и... к нему тоже то приходила тут женщина одна, вот он этот отпуск и нарушил: она сходила к нему на поскотину, ак он это, пришел домой, ак он не помнит, как и домой пришел: у него даже вся вот одежда была вся в лоскутки порвана. Такой уроган сходилса на этом... в этом, в лесу, што вот так вот деревья-то к друк друшке вот так вот схлестали, ево чуть не захлестало, што это... *вот нельзя было женщине ходить на поскотину. Воще ему женщины нельзя было... ну... прикасаца к женщине [смеется]* (АЛФ РГГУ, инф. ФВМ, Лукино, 2001).

(3)

**Мама рассказывала**, ещо бабушка была жива. У соседки закрыли корову. Она, грит, тоже пришла к этой женщине, [которая скотину открывала]. Она говорит: «Так, мол, сделай. Возьми яйцо, только сами не ходите, а возьмите попросите. И в таком-то месте найдёте живую, здоровую». А у ней муженек: «А! Ещо будем у ково-то просить!? Сами пойдем». Ну и нашли. Такая, как колода, дерево. И бут\_о специально у ней так запихано и шея свёрнута. *Это лесной хозяин не полюбил, што неправильно сделано* (АЛФ РГГУ, инф. РЛМ, Рягово-Лазаревская, 1998).

(4)

*Если человек думает...* вот **мама моя рассказывала**: она осталася с пятерыми – нас было пятеро на руках у нее. И **она говорит**, вот жала, жала, ну а день-то солнечный, *видать, у нее уже солнечный удар получился*, говорит: жала, жала, погляжу, а на том конце Андрей – это мой отец. Андрей, мол, грит, стоит и машет: «Иди сюда». [Она туда побежала, а там никого не было]. *Плакала, так он ей и показался* (АЛФ РГГУ, инф. КАМ, Труфаново-Кукли, 1998).

Повествовательное начало в мифологическом рассказе может быть представлено несколькими ступенями наррации – так, име-

ются тексты с одним первичным рассказчиком, с двумя – первичным и вторичным, с тремя – первичным, вторичным, третичным и т. д. В данном случае мы используем терминологию В. Шмида<sup>6</sup>, которую он применял для обозначения различных типов повествователей в художественном тексте (ср.: первичный нарратор – это повествователь обрамляющей истории, вторичный нарратор – повествователь вставной истории и т. д.). В устном мифологическом рассказе первичный нарратор – тот, от чьего лица ведется рассказ. Это повествователь, рассказывающий о событии, основываясь на собственных наблюдениях или на сообщении других лиц (в тексте его позиция вербализуется местоимениями и грамматическими формами 1-го лица – см. выше примеры 1–4). Вторичный нарратор – повествователь, чей рассказ о событии передается первичным нарратором (в примерах 3–4 это *мама* первичного нарратора). Таким образом, первичный повествователь всегда имеется в тексте, вторичный – только в тех текстах, где есть пересказ.

В связи с этим обращает на себя внимание одна, существенная на наш взгляд, особенность субъектной организации мифологического нарратива. Состоит она в том, что персонифицированный вторичный нарратор (тот, от кого первичный узнает о событии) практически никогда не проявляет себя в тексте как субъект сознания: он не рассуждает и не интерпретирует описываемые события. Вторичному нарратору несвойственна и функция ввода мифологической информации в форме поверья или мотивировки ритуальной инструкции – это также прерогатива нарратора первичного (см. примеры выше).

Эту особенность можно назвать скорее тенденцией, а не закономерностью, так как исключения все же встречаются, хотя и редко. Это происходит, когда первичный рассказчик цитирует вторичного нарратора и передает его интерпретацию события в форме прямой речи от 1-го лица или – гораздо реже – в форме косвенной речи. Ср.:

(5)

У нас тут на ферме, **мы** работали, **женщина** была, дак она фсё, мать ей присница, **расскажит** вот и: «*мама присница, дак вот мне фсё вот што-то како-то вот нищастье после этово вот*. Маюсь как будто я». <...> «*Как только мама приснилась, так фсё, фот уже и жду, што што-то должно случица так, какая неприятность*». И у ние вот фсё время так вот збывалось. <...> *Говорит, как она, как придупреждает миня* (АЛФ РГГУ, инф. МЛИ, Лепша–Ступино, 2007).

(6)

**У [моей сестры]** девочка-то когда погибла, фсё предвещало. Стучало в доме, трещали углы, стены даже. Она [сестра] в детском саду работала, делала отчёт ночью тоже. И, **говорит**, это в стену прямо стучало. Вся стена прямо втреснет. И углы трещали, и половицы скрипели, и страшно в доме вообще. А потом погибла Люда-то и перестало всё разом и стучать, и трещать и фсё вообще. Ей [сестре] сон снился, што у нее из дома выпадают передняя стена, и видела окно и белую занавеску на окне. И видела, што у дома эта стена прямо выгнулась наружу. И **она, говорит**, проснулась, *так мне мерзко было, но я подумала, што бабушка старая, бабушка наверно умрёт*. А **говорит**, не дошло-то, што *белая занавесь, выпадает стена из дома, значит кто-то уходит, а белая занавесь – невин\_ое, так вот дитя-то и было невин\_ое*. [У девочки] и почерк изменился перед смертью. И голос пропал в тот день, когда она погибла. Как они были обе дома с утра и обеим было как-то тяжело. И она [девочка], **говорит**, просила **меня**: «Мама, открой окно. Душно» – **говорит**. [нрзб.] И она прямо как пост соблюдала девочка (АЛФ РГГУ, инф. БЛВ, Рягово-Лазаревская, 1998).

(7)

Тоже такой случай был – что **я** вот охотился – он охотник был, охотился, **говорит**, там на болоте тоже огонек расклат, **говорит**, сижу, ночью уж, **говорит**, на ночную охоту ходил, дак ночью сижу у огонька. Вдруг, **говорит**, такой вот тоже шум сделался, и, **говорит**, как у меня огонек так одной минуты всё раскидало, весь огонек и ни одной головешки даже нету. Так еще сам-то, **говорит**, я стал молитву, он **говорит**, стал молитву, а надо кричать: «Налево, налево», – надо, **говорит**, говорить: «Налево, налево». И он **говорит**, это, в сторону, **я, говорит**, *вишь на евоинной тропинке расклат огонек*. [Лесной как вихрь показывается?] Да, лесной, лесной, **говорит** (АЛФ РГГУ, инф. ПЗА, Лядины – Дьяково, 1997).

(8)

Пастух как-то с ним договаривается [с лесным]. **Я** вот **слыхала**, тут пастух был, он умер, давно, до войны еще умер. Вот надо было как-то два яйца в лес бросить, а он йих не так бросил, как-то надо было назад бросить ли как, вот он **рассказывал**: ну, *я не так яйца бросил, мне мятку и дало в лесу – намял кто-то ево, пообижал* (АЛФ РГГУ, инф. СОА, Бор-Давыдово, 1996).

Как правило, такие «цитатные» интерпретации не являются единственными, а сочетаются с оценочными суждениями первич-

ного нарратора (см. в примерах № 6, 8 – эти фрагменты выделены курсивом и подчеркиванием), да и вообще встречаются относительно редко. Так, в корпусе из 694 текстов вторичный персонафицированный нарратор в роли интерпретатора отмечен только в 17 примерах (при том, что всего в корпусе 217 текстов с вторичной степенью наррации и 13 текстов с третичным нарратором).

Для выяснения вопроса о причинах описанного явления – экспансии первичного нарратора как субъекта интерпретаций – обратимся к исследованиям в области нарративной лингвистики, в частности к работам Е.В. Падучевой. Она установила, что язык нарратива отличается от разговорного прежде всего «коммуникативной ситуацией, в которой происходит передача сообщения от одного субъекта к другому»<sup>7</sup>. Разговорная речь реализуется в так называемой канонической речевой ситуации, для которой характерен непосредственный контакт говорящего с конкретно-референтным адресатом – пребывание говорящих в одно время в одном месте в зоне взаимной видимости<sup>8</sup>. Кроме того, Е.В. Падучева выделила еще одно, так называемое «нулевое», условие канонической ситуации – это совпадение мира текста (изображаемого) и мира ситуации его репрезентации. В ситуации нарратива не соблюдаются указанные условия каноничности, и это дало возможность исследовательнице дать емкую характеристику лингвистики нарратива как «лингвистики неполноценных коммуникативных ситуаций»<sup>9</sup>.

Заметим, что в ситуации бытования фольклорного текста имеется своя специфика. Фольклорный нарратив всегда воспроизводится в устной форме в условиях, когда говорящий и адресат находятся в одном времени и пространстве. Однако в сказках, былинах и других жанрах так называемого «классического» фольклора не наблюдается «нулевого» условия канонической речевой ситуации – тождества мира текста и мира коммуникативной ситуации, в которой этот текст произносится. Так, в сказочном тексте конструируется особый художественный мир, и говорящий и адресат сознают условность и вымышленность этого мира и его несовпадение с миром реальным. При этом «всезнающий» повествователь стоит за пределами сказочного мира и не проявляет себя на вербальном уровне (не считая стилистических обрамлений в виде присказок, всегда находящихся за пределами собственно сказочного нарратива).

Бытование же мифологической прозы происходит в условиях канонической коммуникативной ситуации, которая наблюдается здесь в чистом виде – благодаря устной форме экспликации и установке на достоверность текста. В мифологическом тексте нет «другой», художественной реальности, мир текста изображается

в реальной модальной рамке – это мир самих коммуникантов. И именно реальная модальность мифологического рассказа обуславливает включение говорящего в текст, функционирование текста в рамках актуального разговорно-речевого дискурса.

Очевидно, именно с каноническим характером ситуации бытования мифологических рассказов и связана доминирующая роль в них первичного повествователя в качестве субъекта суждений и интерпретаций. Поясним, что имеется в виду.

Благодаря исследованиям в сфере семантики и прагматики установлено, что в каноническом контексте подразумеваемым субъектом сознания, т. е. знания, мнения, оценки, интерпретации и номинации, является сам говорящий<sup>10</sup>. Таким образом, естественно, что в мифологическом тексте субъектом интерпретаций является тот субъект, от лица которого ведется повествование.

В повседневной разговорной речи, в ситуации экспликации разговорного нарратива, наблюдается сходное явление: именно говорящий, т. е. первичный нарратор, выступает субъектом суждений. М.В. Китайгородская и Н.Н. Розанова, описывая рассказ как один из ведущих жанров фатического общения, указали на существование двух типов текстов в зависимости от позиции говорящего по отношению к событийному содержанию нарратива – рассказ «о своем» и рассказ «о чужом»<sup>11</sup>. При этом в рассказах «о чужом», хотя предмет повествования и не совпадает с адресантом, говорящий всегда, о чем бы он ни рассказывал, «все пропускает через себя, обнаруживая даже в самом “объективном” повествовании свою позицию, систему оценок, мотиваций, свое восприятие окружающего мира»<sup>12</sup>. На этой основе исследователи делают более широкое обобщение, говоря, что «в условиях непринужденного непосредственного общения проявление личной позиции рассказчика является своего рода “нормой”»<sup>13</sup>. Отмеченная «нормативность» представляется нам следствием каноничности ситуации произнесения разговорного монолога, будь это нарратив личного опыта или же рассказ «о чужом».

Таким образом, фигура «рассуждающего» рассказчика в мифологическом нарративе является прямой проекцией и следствием субъектной организации текста, характерной для канонической речевой ситуации, – с говорящим как центром координат текста. Такая организация текста возникает на пересечении общеязыковых закономерностей и собственно фольклорных тенденций и, видимо, объясняется пограничным положением мифологической прозы – на стыке традиционной словесности и повседневной коммуникации.

- <sup>1</sup> Об указанных особенностях мифологического мышления см.: *Неклюдов С.Ю.* Структура и функция мифа // Современная российская мифология / Сост. М.В. Ахметова. М.: РГГУ, 2005. С. 9–26.
- <sup>2</sup> *Протт В.Я.* Морфология сказки. Л.: Academia, 1928. С. 84.
- <sup>3</sup> *Артеменко Е.Б.* К проблеме повествователя и его языковой репрезентации в фольклоре: На материале былинного эпоса // Филологические записки: Вестник литературоведения и языкознания. Вып. 11. Воронеж, 1998. С. 194.
- <sup>4</sup> *Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. С. 168.
- <sup>5</sup> Основной эмпирической базой исследования является архив Лаборатории фольклористики РГГУ (АЛФ РГГУ) – материалом для изучения послужили записи мифологических рассказов, извлеченные из интервью (для анализа отобраны тексты с обязательным наличием повествовательного компонента – всего 694 нарративных фрагмента). Примеры из АЛФ РГГУ приводятся с указанием информанта, года и места записи, орфография источника сохраняется.
- <sup>6</sup> *Шмид В.* Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 45.
- <sup>7</sup> *Падучева Е.В.* В.В. Виноградов и наука о языке художественной прозы // Известия РАН: Серия литературы и языка. Т. 54. № 3. 1995. С. 41.
- <sup>8</sup> *Падучева Е.В.* В.В. Виноградов и наука о языке... С. 43; *Она же.* Семантические исследования: Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М.: Языки славянской культуры, 1996. С. 259.
- <sup>9</sup> *Падучева Е.В.* В.В. Виноградов и наука о языке... С. 41.
- <sup>10</sup> *Апресян Ю.Д.* Интерпретационные глаголы: семантическая структура и свойства // Русский язык в научном освещении. 2004. № 1 (7). С. 5–22; *Падучева Е.В.* Высказывание и его соотношенность с действительностью. М.: Наука, 1985. С. 141; *Она же.* Семантические исследования... С. 281; *Она же.* Эгоцентрические валентности и деконструкция говорящего // Вопросы языкознания. 2011. № 3. С. 9.
- <sup>11</sup> *Китайгородская М.В., Розанова Н.Н.* Речь москвичей: Коммуникативно-культурологический аспект. М.: Русские словари, 1999. С. 47–49.
- <sup>12</sup> Там же. С. 48.
- <sup>13</sup> Там же.



## Ритм как инструмент жанровой памяти в вологодских причитаниях

В статье представлены результаты исследования ритмической структуры похоронных и поминальных причитаний разной степени сохранности (исполненных на голос, речитативом и пересказанных). Исследование выполнено с помощью мультимедийного подкорпуса базы данных «Русские причитания», созданной автором.

*Ключевые слова:* причитания, формулы, метафорические замены, поэтика фольклора, ритм, поминальный обряд, сохранность фольклорного текста.

Причитания – ритмизованная и образная речь, обращенная к покойнику, – существуют долго и непрерывно: как минимум от первых упоминаний в летописях до начала XXI в. Например, в «Рассказе о смерти князя Изяслава»: «И не бѣ лзѣ слышати пѣнья въ плачѣ велицѣ и воплѣ, плакася о немь весь городъ Киевѣ. Ярополкъ же идяше по немь, плачася съ дружиною своею: “Отче, отче мой! Что еси бес печали пожил на свѣтѣ семь, многи напасти приемь от людѣй и от брата своя? се же погипе не от брата, но за брата своего положи главу свою”»<sup>1</sup>. Разговор с умершим, обусловленный традиционными представлениями о загробной жизни, присутствует в похоронном и поминальном обряде даже там, где причитания не сохранились. В бытовых разговорах-обращениях встречаются упреки, рассказы о сиротской жизни и даже просьбы о помощи и защите. Характерная черта причитаний – их формульность и ритмическая структура.

---

© Югай Е.Ф., 2017

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ, проект № 16-06-00286А «Мониторинг актуального фольклора: база данных и корпусный анализ» в Центре прикладной урбанистики МВШСЭН.

Формульность причитаний – сложный и строгий инструмент, включающий, например, систему метафорических замен<sup>2</sup>. Метафорические замены (далее – МЗ) – это образные обращения или наименования, зависящие от того, к кому – матери, брату, подруге – обращается причитальщица, и имеющие региональную специфику. Кроме метафорических, в текстах встречаются и прямые наименования и обращения, которые мы называем «этикетными формулами» (далее – ЭФ), например, «милая сестрица». Несмотря на кажущуюся простоту, они тоже устойчивы – и по формулировкам, и по месту в синтаксической структуре. Чаще всего это двусложные именные словосочетания, занимающие строку или две половины смежных строк. В некоторых случаях использование формул приводит к возникновению синтаксического параллелизма и морфологической рифмы (например: «На меня, на серую горящую, / На меня, на горькую кукушицу»). МЗ и ЭФ образуют набор элементов, из которых состоит причитание, при этом они собираются в единое целое по определенным ритмическим и синтаксическим правилам.

Устное сообщение, представленное в фольклорном тексте, «существует лишь в момент своего звучания и представляет собой не заученный текст, не точное копирование “источника”, а рекомбинацию по определенным программам содержательных и формальных элементов его предшествующего изложения»<sup>3</sup>.

В данной статье ставится вопрос, каким образом стихотворный размер выступает инструментом хранения и воспроизведения культурной информации, заложенной в причитаниях. Способность метра и ритма выступать в качестве носителя культурной информации была подробно описана М.Л. Гаспаровым<sup>4</sup> на многих примерах и продолжает оставаться одной из основных тем стиховедения, но в рамках фольклористики и на материале фольклорных причитаний этот вопрос прежде не поднимался.

### Сохранность текстов причитаний в записях конца XX – начала XXI в.

При исследовании причитаний наибольшее внимание обращается на развернутые тексты, исполненные в обряде, или близкие к ним. Например, для музыковедов актуальны только причитания, исполненные «на голос»<sup>5</sup>, что закономерно. Такие тексты в значительной степени определяются мелодией и служат наиболее полными образцами причитания. Но не все имеющиеся у собирателей

тексты отвечают этим требованиям. В действительности записываемые причитания имеют разные степени сохранности. Думается, что менее сохранные тексты не должны отбрасываться: они интересны хотя бы тем, что представляют собой незавершенный процесс конструирования причитания и процесс воспроизведения информации в них обнажается, а не сглаживается.

Материал данной статьи – мультимедийный подкорпус базы данных «Русские причитания», созданный автором статьи в Центре типологии и семиотики фольклора РГГУ. Заглавие текста содержит код района записи (например, Ник – Никольский, Тот – Тотемский и др.) и порядковый номер, например Ник\_12. Среди представленных текстов выделены три степени сохранности: а) пропеваемые или исполненные речитативом (как это и положено в обряде), б) декламируемые тексты (часто исполненные теми же информантами при повторной или предварительной записи или в случае плохого самочувствия информанта), в) искаженные тексты (исполненные жительницами, часто слышавшими причитания, но не исполнявшими самостоятельно; самозапись носительницы традиции для соседки).

Остановимся на ритмическом своеобразии всех трех типов сохранности. Особенности ритмической организации, отмеченные в ходе корпусного анализа, предмет отдельного разговора, в рамках данной статьи отмечаются только относительные показатели: факты смены ритма, группировки сходных строк и др.

В большинстве текстов, исполненных на голос или декламируемых, есть основной тип строки (под который подходит более половины строк).

В таких текстах, где основной тип строки наличествует, другие типы смотрятся как ритмические отклонения. Интересно, что после них ритм восстанавливается. Если в письменном тексте, которым являются авторские стихи, возможна правка постфактум (тогда нарушение и исправление ритма будут заметны только при сличении черновиков), то для устного причитания, необратимого во времени, исправлением будет выход на первоначальный ритмический рисунок.

### Сбои в стихотворном размере в пропеваемых причитаниях

Процент одинаковых по ритмическому рисунку строк в пропеваемых и декламируемых причитаниях достаточно высок (обычно от 55 до 70%, в редких случаях достигает 100%).

Нестандартные строчки по типу межиктового (междударного) интервала (МИИ), длине в слогах или секундах объединяются в группы. В этих группах чаще всего есть семантическая или синтаксическая связь. Так, в причёте Ник-12<sup>6</sup> строчки 4–5 «Ой, на меня́у, да на горю́щицю~, о~ / Ой, на меня́у, да на злочёу́стницю~, о~» отличаются от окружающего текста и по длине МИИ, и по длине звучания, и при этом представляют собой синтаксический параллелизм с тавтологическими дополнениями. Строки 9–10 «Ой, не заходи́ули уж но́уженьки~, о~ / Ой, не зарабо́утали ру́ценьки~, о~» – часть одной формулы. Примыкающая к ним по длине строка из 11 слогов «Ой, без роди́умые да ла́удушки~, о~» – дополнение, относящееся к этой формуле.

Отличающиеся от окружения по длине в слогах строки 12–13 «Ой, да не гри́уёт уж со́ульньшко~, о~ / Ой, да не гри́уёт уж я́усноё~, о~» – это разрыв одной метафорической замены, типичный синтаксический рисунок для причитаний.

Ритмическая структура отдельных строк в причитаниях подвижна. Строчки, находящиеся внутри семантических блоков, имеют тенденцию ритмически подстраиваться под окружение.

Например, показателен фрагмент Тот\_14.

Таблица 1

	Ритмическая схема	Число слогов	Текст
8	■ _ ■ _ ■	8	Оу́й, вечную́ бесконёу // (чную)
9	■ _ ■ _ ■	8	Оу́й, всё пришл́у да приёу // (хали)
10	■ _ ■ _ ■	8	Оу́й, не на п́у не на пра́у // (здничек)
11	■ _ ■ _ ■	9	Оу́й, не на гульбу́у на вели́у // (кую)
12	■ _ ■ _ ■	9	Оу́й, мы всё пришл́у да приёу // (хали)
13	■ _ ■ _ ■	9	Оу́й, на провод́уны тяжёу // (лые)

Строки 9 и 12 отличаются на одно слово «мы» таким образом, чтобы встраиваться во фрагменты «Оу́й, всё пришл́у да приёу // (хали) / Оу́й, не на п́у не на пра́у // (здничек)» и «Оу́й, не на гульбу́у на вели́у // (кую) / Оу́й, мы всё пришл́у да приёу // (хали) / Оу́й, на провод́уны тяжёу // (лые)», причем первая из этих строк продолжает ритм, стандартный для этого причёта, а вторая «поддерживает» выбивающуюся строчку «не на гульбу на великую» с удлинённым МИИ.

Не вызвано ли ритмическое сходство синтаксическим параллелизмом? Не является ли оно вторичным, подобно морфологической рифме, спонтанно возникающей в причитаниях? Как показал М.Л. Гаспаров, слова разных частей речи тяготеют к определенным синтаксическим схемам, а значит, синтаксические конструкции предполагают некое ритмическое заполнение (от которого, конечно, легко возникают отклонения)<sup>7</sup>.

Ритм имеет также мнемоническую функцию, что объясняет стремление строк сохранять ритмическое единообразие внутри блоков. Причитания запоминаются и воспроизводятся по блокам, связанным семантически и ритмически.

### Декламируемый текст – членение на строфы

Рассказ текста (в случае, если это не пересказ, а действительно декламация оригинального текста, например, уже причитавшей на голос, но уставшей исполнительницей) дает возможность посмотреть на ритмическую организацию текста причитаний в отрыве от мелодии.

Замеры хронометража строк в звучащих причитаниях, выполненные автором, показали, что в пропеваемых текстах концевая пауза, оформляющая строки, относительно велика. В текстах, рассказанных дословно, паузы есть далеко не после каждой строки. Если игнорировать паузы, связанные с воспоминанием слова и приходящиеся на середину строки (например, «Да ни... ни зимой ни летом», Баб. 1), в том числе паузы после недоговоренных строк («По дорожкам... По деревне не хаживать», Тарн. 8), то можно выделить закономерности их распределения.

Рассмотрим пример текста Ник. 1, оговорившись, что распределение пауз в нем типично для рассказанных текстов подкорпуса. Паузы отмечены абзацем, курсивом выделены строки, отличающиеся по ритмическому рисунку:

1. Уж ушёл-то ты, ладушка,
2. *Уж, ушёл-то ты, родимая,*
3. На пожизненно...
  
4. Да оставил ты, ладушка,
5. Да меня, да горящую,
6. Да оставил ты, ладушка,
7. На пожизненно маяться...

8. *Не грíёт меня сóлнышко,*

9. *Не грíёт меня я́сноё*

10. Без родíмые ла́душки,

11. *Не заходи́ли у меня но́женьки,*

12. *Не за́работали ру́ценьки,*

13. Не при́дти, не при́ехать

14. Ни к котóрому бе́режку,

15. Как у пра́вого бе́режка

16. Всё шипíца колю́чая,

17. А у ле́вого бе́режка

18. Всё крапíва да жгúчая,

19. Уж живу́ я, горю́щица,

20. Никомú я не ну́жная,

21. *Не грíёт меня сóлнышко,*

22. *Не грíёт меня я́сноё.*

Как видно из данного примера, паузы объединяют:

- а) фрагменты, связанные синтаксическим параллелизмом (строки 1–2, 4–6, 8–9, 11–12, 21–22, 15–19);
- б) эти фрагменты часто связаны одной формулой (метафорической заменой или этикетной формулой) – строки 1–2 «ладушка... родимая», либо сложной формой одного члена предложения, разорванной зависимыми словами – строки 4–6 «оставил... маяться»;
- в) наиболее длинные паузы – 1 секунду и больше – разделяют строки, имеющие разный размер. Так выделяются строчки «Не грíёт меня сóлнышко, / Не грíёт меня я́сноё», ритмически отличающиеся от основного текста укороченным первым МИИ и удлинённым вторым. Дважды повторенные, эти строчки не ассимилируются. И «Не заходи́ли у меня но́женьки, / Не за́работали ру́ценьки» с удлинённым вторым МИИ.

В тексте Ник. 9 строки стилистически и фонетически объединены в двустипшия (в двух из восьми случаев концевая пауза присутствует и между стихами, но в первом она короткая, 0,10, а во втором, по-видимому, отчасти обусловлена заминкой во вспоминании строчки 14).

Таблица 2

№ стр.	Ритмическая схема	Число слогов	Текст	Длина строки	Длина паузы
1	— □ □ □	8	Полобовный ты зéтюшка,	1,44	0
2	— □ □ □	8	Полобовный, да милоё,	1,41	0,56
3	— □ □ □	9	Да то, чé вéк-то не думали,	1,65	0
4	— □ □ □	8	Да чé вéк-то не чéяли,	1,65	0,69
5	— □ □ □	9	Да к штé случилось-то, зéтюшка,	1,74	0
6	— □ □ □	9	Да к штé случилося, милое,	1,59	0,64
7	— □ □ □	8	Да отставил ты, зéтюшка,	1,33	0
8	— □ □ □	8	Да своё жёнú милую,	1,44	0,78
9	— □ □ □	8	Да не в пору, не во время,	1,53	0,79
10	— □ □ □	9	Да на когó обнадёлся,	1,71	0,10
11	— □ □ □	9	Да на когó ты умиллся,	1,60	0,46
12	— □ □ □	10	Да своих сердéшных-то лётонёк.	1,53	1,93
13	— □ □ □	9	Да ты оставил-то, зéтюшко,	1,63	0,72
14	— □ □ □	9	Да недо...	0,93	0
14	— □ □ □	9	Да недорóслых-то травонёк,	1,52	0,63
15	— □ □ □	9	Да недозрёлых-то ягодок,	1,69	0,69
16	— □ □ □	10	Да не доучил-то уж, зéтюшка,	1,70	0
17	— □ □ □	9	Да ты сво́й-то уж лётонёк,	1,69	0,70
18	— □ □ □	9	Да ни к работке тяжёльё,	1,50	0
19	— □ □ □	9	Да ни к умú, ни ко разуму.	1,69	0,40 (до всхлипа)

Из этого можно сделать два вывода:

- 1) в отрыве от мелодии паузы отделяют не строки, а семантически и синтаксически связанные блоки;
- 2) ритмическая организация причитаний неоднородна внутри текста, но стремится к однородности внутри блока. Что подтверждается и на материале текстов, пропеваемых «на голос».

### Ритмическая неоднородность как свидетельство генетической неоднородности текста

В причёте Тот\_20 (декламация) из основной ритмической схемы выбиваются первые две строки. Начало текста выглядит следующим образом.

Таблица 3

Номер строки	Ритмическая схема	Число слогов	Текст
1	□_□_□_□_	10	Не́ было ви́тру, да нави́яло,
2	□_□_□_□_	10	Не́ было госте́й, да нае́хало,
3	_□_□_□_	8	Не на пи́р, не на пра́здничек,
4	_□_□_□_	8	Не на сва́дьбу весе́лую,
5	_□_□_□_	7	На тоску́ да на го́рë...

Строки 1–2 имеют нетипичный для местности ритмический рисунок и при ближайшем рассмотрении оказываются прямым цитированием другого жанра: песни свадебного цикла «Не было ветру, да навеяло»:

Не было ветров – вдруг повеяли,  
 Не было гостей – вдруг наехали;  
 Полон двор и коней и карет,  
 Полное зало и гостей и бояр.  
 Подломило зало новое с коридорами,  
 Расступили чару золоту с офинистами...й<sup>8</sup>

В тексте рассматриваемого причёта они поддержаны зависимой конструкцией последующих строк, также включающих в себя синтаксический параллелизм, так что всё начало (5 строк) выглядит цельным фрагментом. Но ритм при этом не ассимилируется.



То есть связь ритмических схем и содержания может объясняться не только структурно (сходством синтаксиса), но и генетически (заимствование из другого текста).

Одинаковые строки  
в текстах с разрушенной структурой:  
что дольше всего сохраняет ритм?

При пересказе и при самозаписи передается в основном смысл текста, часто теряются вставные частицы и короткие слова, нужные для соблюдения ритмического единообразия.

Бумажная запись причитания, найденная автором в 2011 г., представляет собой самозапись для исполнения владелицей тетради (поминальный причёт записан Анной из д. Чернино Никольского р-на для Южаковой Лидии Егоровны (1927 г. р., д. Аргуново, Аргуновский с/с, Никольский р-н). Дочь Анны имела шесть классов образования и жила в нянях у Л.Е. Южаковой. Причёт записан в общую тетрадь, хранится у Л.Е. Южаковой. В записи деления на строки нет. Тетрадь также содержит приговор на скотину (когда корову первый раз приведут в стойло) и схему, как ткать половики.

При разбивании текста на строки по аналогии с причётами, исполненными устно, получается следующая схема.

Ник. 14 (расстановка ударений и разбивка на строки –  
по аналогии с другими)

Таблица 4

Номер строки	Ник. 9	Число слогов	Текст
1	__□_□__	7	Ты роди́мый ты́тенька,
2	_□_□_□_	7	Куда́ собира́ешься,
3	_□_□_□_	7	Куда́ наряжа́ешься,
4	__□_□_□_	8	К Михаи́лу Арха́нгелу,
5	__□_□_□_	8	На круты́е моги́льнички,
6	__□_□_□_	8	На желты́е песо́чки,
7	_□_□_□_	6	Роди́мый ты́тенька,
8	_□_□_□_□_□_	11	Жила́-то я не роди́мой ма́менькой,
9	_□_□_□_□_□_	10	Оста́лась ма́ла да мале́шенька,
10	__□_□_	5	Да глупе́шенька,

## Окончание таблицы 4

Номер строки	Ник. 9	Число слогов	Текст
11	_ □ _ □ _ □ _	11	Оста́лася одна-оди́нешенька,
12	_ □ _ □ _ □ _	12	Как се́рая безгнё́здая куку́шица.
13	_ □ _ □ _	8	Ни к ко́торому бе́регу
14	_ □ _ □ _	8	Ни пристáть, ни при́ехати.
15	_ □ □ _	6	Одно́го бе́рега
16	_ □ _ □ _	7	Крапи́ва жигу́чая,
17	_ □ _ □ _	7	У друго́го бе́режка
18	_ □ _ □ _	7	Осо́ка колю́чая,
19	_ □ _ □ _ □ _	11	Ты роди́мая ми́лая се́стрица,
20	_ □ _ □ _	8	Я да́вно наряжа́юся,
21	_ □ _ □ _	8	Я да́вно собира́юся,
22	_ □ _ □ _	7	Ты во снѐ не ви́дишься,
23	_ □ _ □ _	7	Наявú не ка́жешься,
24	_ □ _ □ _	9	Я, горю́щица, оста́лася
25	_ □ _ □ _	7	Одна́-оди́нешенька.
26	_ □ _ □ _	9	Ты здоро́во, моя се́стрица,
27	_ □ _ □ _	8	Мы да́вно не ви́дalisя,
28	_ □ _ □ _	8	Мы с тобо́й стоскова́лися

В тексте, в целом разнородном, выделяются фрагменты с одинаковым ритмом (2–3; 4–5; 13–14; 16–18; 19–20; 21–22; 27–28). Практически все они содержат синтаксический параллелизм. Это контекстуально синонимичные двусловные словосочетания: «На крутые могильнички, / На желтые песчички», устойчивые конструкции глагола и зависимой формулы, повторяемые из текста в текст: «Ни к которому берегу / Ни пристать, ни приехать» (образ, характерный для Никольского района Вологодской области, см. РП 2014), строки с единоначатием. Часто ритмическое сходство поддержано спонтанной рифмой: «Куда собираешься, / Куда наряжаешься», «Одного берега / Крапива жигучая, / У другого бережка / Осока колючая», «Я давно наряжаюсь, / Я давно собираюсь», «Мы давно не виделись, / Мы с тобой стосковались». Во всех случаях ритмическое единообразие объединяет формулы и формульные сочетания.

Тот. 24

Таблица 5

№	Ритмическая схема	Тип	Ч	Текст	Паузы после
1	___ □//___ □_ ■: // ___	2AA	13	Ох, ити-менé, да ты лада да мй-Улая,	0,91
2	___ □_ ■_ ■_ : // ___	BA	10	Да ты кудьй да собраусе~, да?	
3	___ □_ □_	B'	8	Под колокола-ге ты...	
3*				<это черква>	
4	___ □//___ □_ ■_ ■_ : // ___	2AB	13	Ох, ити-менé, да оставил ты меня~, да	
5	___ □_ □_ ■_ : // ___	BA	9	Да не в избé, не на у~Улице,	
6	___ □_ □_ ■_ : // ___	B'A	10	Дак осиротáла я грé~Ушная,	
6*				<Да и начнут эдак... Может, женщина трое детей да пятеро. Она своё и вычитывает, как я жить-то буду>	
7	___ □//___ □_ ■_ ■_ // ___	2B'A	15	Ох, ити-менé, да как я горющица бéудная,	
8	___ □_ □_ ■_ : // ___	CB'	8	Оставиу ты меня~У да,	
9	___ □_ □_ ■_ □_	CB'	9	Оставиу сиротиноцкэй,	

№	Ритмическая схема	Тип	Ч	Текст	Паузы после
10	— □ □ □ □	ВА	9	Да ты куды жё собрау́сё,	
11	— ■ □ □ □ □ ■ : // —	САА	10	Открóй ты да óци-те я́-ўсные,	
12	— □ // □ □ □ □ ■ : // —	2АСА	15	Ох, ити-менé, да открóй ты óци-те я́-ўсные,	
13	— □ □ ■ : —	АА	8	Да по свéтлой-то свй-ўтлице, <чтобы как ожил он. Гла-за-те очами звали>	
14	— □ □ □ // —	АА	8	Да по красной-то гóренке,	
15	— □ □ □ □ ■ : // —	ВВ'	11	Да на свóих-то дегей-любй-ўмциков...	
				<Да и кто чего выдумает. Они тебе и плачут, и ревят... Ох-ти мне к каждому слову>	
16	— □ □ □ □ □ : □ : —	2ААА	16	Ох, ити-менé, да поспили робó-тки тяжё-лые,	
17	— □ □ □ □ □ : —	СВ'	8	Да нéкому робогá-ть-то.	

Другой пример текста с разрушенной структурой – Тот\_24, где по просьбе собирателя исполнительница пытается воспроизвести причёт, однако часто сбивается. Особенности исполнения: разные по длине строки, несистематическая расстановка мелодических акцентов.

В хаосе строк сближаются по ритмической структуре опять же формулы, имеющие общий синтаксис (совпадение части слов или структуры): «Оста́виу ты меня́~ʋ да, / Оста́виу сироти́ноцкёй» (строки 8–9), «Да по свётлой-то сви́~ʋтлице, / Да по красной-то го́ренке» (строки 13–14).

Формулы в причитаниях проявляются на всех уровнях организации текста, в том числе на уровне ритмики. При воспроизведении текста по формулам проявляются мнемонические качества ритма: одна строка немедленно вызывает в памяти соседнюю, ритмически сходную, тогда как переход от блока к блоку менее предсказуем и более сложен (о чем свидетельствуют паузы в текстах декламируемых и переход на прозаический пересказ в текстах с разрушенной структурой). При утрате ритмической структуры и приближению к пересказу дольше всего сохраняется единообразие строк внутри формул и строк, связанных синтаксическим параллелизмом. Ритмическое несоответствие окружению в текстах хорошей сохранности может быть свидетельством чужеродности текстового фрагмента.

---

#### Примечания

- <sup>1</sup> Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII вв.
- <sup>2</sup> Словарь семантических единиц «Русские причитания»: гипертекстовый словарь, база данных [Электронный ресурс] // URL: <http://eurasianphonology.info/folkcorpus/yugay/> (дата обращения: 20.10.2017); Степанова А.С. Метафорический мир карельских причитаний. Л.: Наука, 1985.
- <sup>3</sup> Неклюдов С.Ю. Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи [Электронный ресурс] // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сборник научных статей. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2013. С. 13. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov78.htm> (дата обращения: 22.12.2016).
- <sup>4</sup> Гаспаров М.Л. Метр и смысл: об одном из механизмов культурной памяти. М., 1999.
- <sup>5</sup> Ефименкова Б.Б. Севернорусская причеть: Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшенги (Вологодская область). М., 1980.

- <sup>6</sup> Мультимедийный подкорпус базы данных «Русские причитания» / Сбор и подготовка данных, метрический анализ – Е.Ф. Югай, автоматизированный метрический анализ, разработка и имплементация базы данных – Д.С. Николаев. URL: <http://eurasianphonology.info/static/lamentsmetrics/> (дата обращения 20.10.2017). Здесь и далее номер причитания дается согласно базе данных. Буквенная часть соотносится с районом записи (Ник – Никольский, Тот – Тотемский и др.).
- <sup>7</sup> *Гаспаров М.Л., Скулачева Т.В.* Статьи о лингвистике стиха. М., 2004.
- <sup>8</sup> *Обрядовая поэзия* / Сост., предисл., примеч., подгот. текстов В.И. Жекулиной, А.Н. Розова; худож. Т.М. Чиркова. М.: Современник, 1989.

## Представления о слове в эпосе олонхо

В статье рассматриваются записи устных текстов *олонхо* в аспекте традиционных представлений о слове, находящих в них имплицитное выражение. Предметом исследования, в частности, становятся типичные словесные жесты персонажей эпоса, метафорические обозначения речи, паремии на соответствующую тематику, характеристики мифологических персонажей – хранителей дара слова, представленные в устных вариантах. Автор анализирует их как пример рефлексии над языком и речевой деятельностью человека в тотально устной среде, влиявшей в том числе и на прагматику самого эпического жанра.

*Ключевые слова:* устная традиция, эпический жанр, олонхо, якутский эпос, мифологический персонаж, алгыс.

Одним из элементов прагматики текста, более или менее уверенно восстанавливаемых из самих записей сюжетов якутского эпоса, являются представления о магии и мифологии слова. Известно, что для бесписьменных традиций характерно особое отношение к структурированной речи. Выделенная из повседневного дискурса посредством ритмообразующих факторов и просодии конкретного языка, она практически всегда осмысливается как доступная восприятию субъектов сверхэмпирической реальности, если не прямо адресованная им<sup>1</sup>.

Тексты якутских *олонхо* в этом отношении не являются исключением. Уже предварительное рассмотрение структуры имеющих-

---

© Макаров С.С., 2017

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

ся записей показывает, что наибольшая степень ритмичности была свойственна стереотипным описательным темам (страна героя, его жилище и внешность, облик коня и др.) и речам персонажей, которые, как правило, пелись. Примечательно, что оба этих композиционных элемента функционировали как приемы актуализации эпического сюжета – представления описываемых событий осмысливались как бы синхронными исполнению и, по-видимому, носили сакрализованный характер.

Жанровые особенности эпоса делают его информативным в контексте рассматриваемой проблемы сразу в нескольких значимых аспектах. Сюжеты *олонхо* специфически отражали и транслировали во времени информацию о разнообразных мифологических персонажах, населяющих пространство вокруг человека, в том числе и о духах, контролирующих дар слова. Одновременно с этим текст эпоса, как представляется, несет в себе своеобразное «предметное» знание, описывающее и регламентирующее использование слова в различных ситуациях, а также содержит образцы некоторых речевых жанров – благопожеланий, проклятий, просьб и т. п. Наконец, сама форма эпического текста как устного высказывания оказывается показательной для исследования обозначенной темы – в определенном смысле слово предстает здесь и как средство, и как предмет изображения. Есть основания полагать, что система представлений о слове – его источниках, хранителях и функциях, – опосредованно представленная в сюжете и стиле якутского эпоса, будет в некотором смысле репрезентативной и для самой прагматики жанра.

В текстах *олонхо* появление речи упоминается как один из элементов антропогенеза. Об эпохе, предшествовавшей возникновению и распространению культуры, своеобразном времени *Ur-Zeit*, в одной из записей якутского эпоса говорится следующее: *...оччотооҕу бириэмэҕэ, дорообо диир суоҕуна, кэпсиэ тыл кэлэ илигинэ, тугу биллиҥ туюну тыл тура илигинэ...* / «...в то время, когда не было слов приветствия, когда не пришло еще слово “рассказывай”, когда не установился еще расспрос “что узнал ты?”»<sup>2</sup> (здесь и далее перевод с якутского мой. – С. М.). Смысл этого описания сводится к «отрицательной» характеристике первоначального времени как эпохи без привычных форм ведения разговора – своеобразного «немного» времени. Появление слова как такового и устных этикетных формул здесь тем самым как бы знаменует собой рождение культуры, становится специфичным маркером *человеческого*.

Как известно, сюжет героического эпоса строится как цепь столкновений героя с другими персонажами, взаимные предвари-



тельные словесные жесты становятся обязательным элементом их взаимодействия. В связи с этим на имеющемся материале могут быть рассмотрены некоторые элементы речевого поведения, моделируемые изучаемым жанром.

Адресованные реплики в сюжете олонхо, взятые в широком контексте, носят церемониальный характер. Условно в них могут быть выделены следующие структурные составляющие: приветствие, представление, выражение намерения или просьбы. При этом первым, как правило, высказывается персонаж, вторгающийся в пространство другого<sup>3</sup>. Обмен репликами, например, часто становится начальным эпизодом в элементарном эпическом сюжете «бой героя с богатырем *абаасы*»:

[Абааны уола] икки куораан далай  
ытыһынан чарапчыланан көрдө да  
унуоргу тыа баһа сатарыар диэри  
ыллыы турда:

– «Көр, бу да мангай аллаах  
хайа эрэ үөдэнтэн кэлбитин  
өйдүөн да көрүмнэ!...  
Маа эрэ бэйэлээх биэбэкэйбин  
былдыттаһып, көстө да  
көтүттэхпин, оҕолор!  
Бу күтүр өстөөх хараҕа  
тоҕо уотай, үрүт унуоҕа  
тоҕо нүксүгүрэй, алын  
унуоҕа тоҕо маадыаҕарай?..  
Дьэ, кырдык даҕаны,  
аатырыаххын аатырар эбиккин.  
Дьэ, ол эрээри, ноко,  
мин даҕаны эйиэхэ сүөл  
дойдуттан сөптөөх киһи  
буолуом, тэгэл дойдуттан  
тэннээх киһи буолуом  
диэммин эйиэхэ тахсыбытым.  
Дьэ, күөн көрсөн, күрэс  
былдыһан көрдөхпүт!  
Хата итии хаанһын итиитик,  
буһуу хаанһын буһуутук,  
дьэ, сиэх-аһыах бэйэккэйим  
буоллаҕа. Ноко! Дьэ эрэ,

[Богатырь абаасы] посмотрел  
[на него], подведя большую  
загребистую ладонь к глазам,  
и запел, так что задрожала крона  
леса, расположенного напротив:  
– «Ты посмотри, какой  
явился откуда ни возьмись,  
не заметил я даже!  
Отобрали у меня мою  
драгоценную, Упустил я ее,  
не видите ли! Какие же  
яростные глаза у супостата,  
До чего же коренасто его  
туловище, До чего же кривы  
его ноги? Воистину ты  
славишься, оказывается.  
Но все же, парень, и я тебе  
назначенным человеком из  
дивной страны буду, из  
сопоставимой земли ровней  
тебе буду, – думая так,  
вышел я к тебе. Так что,  
давай биться, состязаться!  
Уж, наверное, я твоей теплой  
крови Вдоволь напыюсь,  
Потешусь, наверное.

сэрэнэн-сэрбэнэн тур эрэ,  
мин киһи илиим дьолуотун  
көр эрэ!» – диэн баран,  
сирэйин үс төгүл буорга аҕаата...

Парень! Ну-ка,  
Будь осторожен!  
Смотри же, до чего ловки  
мои руки!», –  
Так сказав,  
Своим лицом трижды  
О землю ударил...<sup>4</sup>

Приведенный фрагмент представляет собой типичную реплику героя-антагониста, предшествующую их схватке. Ритуализованный обмен инвективами становится фактически обязательной составляющей поединка богатырей. Их речи включают оценку внешних качеств противника – положительную (как в настоящем случае), либо сниженную; герой, как правило, выступает с ответной речью. Частотным элементом перебранки богатырей является выражение угрозы причинения смерти или увечий. Типологическую параллель подобным мотивам составляет традиция словесных поединков, описанная на материале европейских эпических памятников<sup>5</sup>, а также аналогичные темы русской былевой традиции, или более удаленных во времени книжных эпических традиций<sup>6</sup>. Истоки детализированных описаний расправы героев друг над другом, выраженных в подобных монологах и составляющих типологическую черту героического эпоса как жанра, по-видимому, следует связывать с представлением о магической функции слова – его способности придавать высказанному намерению некоторую потенцию актуализации.

Добавлю, что в речах богатырей олонхо зачастую фигурирует понимание слова как средства, требующего осторожного и экономного использования. Высказывания персонажей зачастую содержат паремии, предписывающие воздержанность в речах, обдуманное и точное использование языка: *үгүс тыл сымсах, аҕыйах тыл минньигэс* / «много слов – приторно, мало слов – вкусно»<sup>7</sup>; *соботох тыл сокуон, биир тыл бирисээгэ* / «одинокое слово – закон, единое слово – присяга»<sup>8</sup>, *олохтоох тыл оччугуй, биир тыл бэлиэ* / «обоснованное слово – небольшое, одно слово – приметное»<sup>9</sup>. Количество подобных примеров можно было бы умножить. В связи с этим невольно напрашивается соотнесение с традиционными представлениями о самом ремесле сказителя, которое, с одной стороны, расценивалось в культуре как редкий словесный дар и по этой же причине, с другой стороны, осмыслялось как занятие трудное и опасное<sup>10</sup>.

Другой частотной «речевой» темой якутского эпоса являются разнообразные высказывания собственно обрядового характера – *алгысы*, проклятия и клятвы. В составе первой жанровой группы

следует разграничивать, с одной стороны, *просьбы*, иллюкутивную цель которых составляет получение помощи божеств или духов, и *благопожелания*, выстраиваемые по модели «пусть будет так»<sup>11</sup>. Эти фрагменты сюжета якутского эпоса примечательны как рефлексия ритуальных практик в повествовательном фольклоре – своеобразное самописание традиции.

Следует отметить, что олонхо вообще обнаруживает исключительное внимание к ритуалам: подробные описания сцен обрядовых действий героев занимают значительное место в устных текстах эпоса. Одной из характеристик сюжетного времени в олонхо становится указание на то, что это был период открытости мифологических персонажей непосредственному общению, а основным событием, ассоциированным со страной *айыы* (обжитым, «человеческим» пространством), становится праздник *ысыах*, посвященный культам божеств и духов, покровительствующих человеку. При этом наиболее объемными и частотными ожидаемо становятся описания ритуальных жестов, выражаемых вербально. Обрядовые инвокации героев адресуются субъектам, которые, с одной стороны, находятся в метапозиции по отношению к ним, но в то же время выступают как активные и имеющие свой интерес участники сюжетных событий.

Примечательно, что среди них встречаются персонажи, называемые в самих текстах духами-хозяевами слова / языка (*тыл иччитэ*). В сюжете, записанном в Центральной Якутии, фигурирует дух, представляющийся как «старшая сестра духов слова»:

Ол буоллаҕына – «ким хайа тийиэн кэлэн тыл кэпсээтин?» диэтэргин – арҕаа халлаан дьайынар олохтоох тыл итчитин аҕастара буолбут Ытык Чыыбыстаан Куо буолабын / Так вот если спросишь, «кто такая пришла и слово говорит?» – [то] живущая на краю западного неба, старшей сестрой духов слова ставшая *Ытык Чыыбыстаан Куо* буду<sup>12</sup>.

Знак активности этого персонажа (появление на облаке) схож с типичным способом визуализации шаманок, а также небесных *абаасы*. Обращает на себя внимание, что, представляясь, персонаж называет место своей локализации. Возможно, по этому «адресу» совершались жесты почитания при умилоствлении духов и божеств или посылались специальные просьбы о помощи.

Как и в целом ряде других случаев, устная традиция не обнаруживает единообразия на всем своем протяжении и в отношении представлений о мифологических персонажах – хранителях дара речи. В другом тексте находим обращение к духу слова, имеющему «мужской» облик<sup>13</sup>. В своей просьбе одна из героинь обращается

к нему: «Ап Сырыбынай уолум, сырыыга туттар сыыдам уолум!» / «Мальчик мой *Ап Сырыбынай*, служащий мне нарочным быстрый юноша мой!»<sup>14</sup>. Он описывается как орнитоморфное существо, имеющее бумажные крылья, при помощи которых мгновенно преодолевает огромные расстояния. Отмечу в этой связи, что произнесение слова в якутской традиции вообще служит одним из эталонов быстродействия. Показательны в этом плане, например, выражения *тыл түгэнэ* / «в мгновение слова», *этэн баран эҕирийи-эх иниинэ* / «до того, как успеть сделать вдох после высказывания», встречающиеся в эпических текстах в том числе.

Описанные персонажи примечательны тем, что могут быть рассмотрены как своеобразные «протомузы» – стадияльно более ранняя модификация персонажей, из которых впоследствии возникают образы покровителей поэтического (в собственном смысле слова) искусства<sup>15</sup>. Обращает на себя внимание и то, что в эпическом сюжете духи слова выполняют специфичную медиативную функцию: связывают персонажей, как правило, локализующихся в различных частях эпического универсума, передавая известия, просьбы, наказания и пр., и в этом смысле сами являясь как бы олицетворенной речью. Последнее, впрочем, требует дополнения.

Принято считать, что в традиционных обществах (особенно бесписьменных) не возникает сколь бы то ни было значимой рефлексии над словом и языком, несмотря на то что представления о магии и мифологии речи играют в них заметную роль<sup>16</sup>. Вместе с тем в фольклорных текстах мы можем обнаружить специфичные информативные средства с точки зрения осмысления словесной коммуникации и языка.

В этом отношении в изучаемом материале, в частности, обращают на себя внимание метафорические описания слова в высказываниях персонажей обрядового значения. В одном из сюжетов шаманка *Верхнего мира*, проводя обряд благословления героя, произносит характерные формулы «овеществления» речи:

Ыллаабыт ырым  
 Ытык олох иннигэр  
 Ыыр быллыт буолан  
 Тардылыннын.  
 Кэпсээбит кэпсээним  
 Кэтит үйэ иннигэр,  
 Кэскиллээх олох туһугар  
 Кэрэ сылгы курдук  
 Кэккэлээтин.

Исполненная мной песня  
 Во имя священной жизни  
 Клочковатым облаком  
 Пусть растянется.  
 Рассказанная мною речь  
 Во имя широких веков,  
 Во благо светлого будущего  
 Как прекрасные лошади  
 Пусть расставится<sup>17</sup>.

В этой реплике, получающей формульное выражение, заметна адресация слова, материализующегося в различные объекты, в два пространственных яруса: *верхний* (небесный) и *нижний* (земной). Возможно, она состоит в некоторой связи с пограничным положением персонажа – субъекта речи, в момент отправления обряда как бы подвешенного между двумя мирами. Примечателен при этом выбор предметов, в которые «субстантивируется» речь – цепевидные объекты, состоящие из множества однородных элементов. Кроме того, обращает на себя внимание, что оба этих типа объектов выступают в эпических сюжетах как средства передвижения. В такой замысловатой форме, как кажется, находят выражение некоторые представления о структуре и функциях речи, организованной особым образом.

Замечу, что параллелизм образов *облака // лошади* выглядит неслучайным, так как поддерживается и другими фольклорными текстами традиции. Например, в некоторых якутских загадках они выступают как кодовый и загаданный денотаты<sup>18</sup>.

Информативной в этом плане представляется также выразительная ремарка сказителя о фактуре слова в эпическом регистре: *Сиикэй тыл ситимнэнэн, сэхэн буолуох төрүөтүгэр...* / «Для того, чтобы сырое слово, соединяясь [друг с другом], в рассказ превратилось...»<sup>19</sup>. Трудно удержаться, чтобы не проинтерпретировать это выражение как результат осмысления структурированного устного эпического текста через оппозицию *сырого – приготовленного* как речи, особым образом возделанной, упорядоченной. Однако для словосочетания *сиикэй тыл* зафиксировано также идиоматическое значение ‘ложное слово / речь’<sup>20</sup>. В этом случае оказывается возможным его прочтение как свойственного этике фольклорного исполнительства извинения сказителя за несовершенные, «обманные» слова. Существенно и то, что текст, в котором встречается выражение, был записан в 1960 г., когда изучаемая традиция входила в кризисную фазу своего развития, соответственно и сюжеты, составляющие ее, могли восприниматься носителями уже как вымысел.

Итак, как видим, сюжеты олонхо среди прочего несут в себе разноплановую мифологическую (не связанную с рациональным осмыслением) информацию о слове, его свойствах, видах и хранителях. Безусловно, это знание не представлено цельным инструктивным текстом. Как видим, напротив, оно рассредоточено по различным уровням эпического нарратива, но вместе с тем, несомненно, «считывалось» носителями традиции. Существенно, что эпос иллюстрировал принципы и правила коммуникации

со «значимыми другими» – мифологическими персонажами различного ранга, пояснял смысл ритуалов, заполнявших повседневность его носителей и вместе с тем давал сведения о средстве, благодаря которому становилась возможной эта коммуникация, – речевой деятельности человека.

---

#### Примечания

- 1 См.: *Новик Е.С.* Магическая функция фольклорных нарративов в традиционной культуре народов Сибири: прагматическая структура и перлокутивный эффект повествовательного текста // *Мировое древо: Международный журнал по теории и истории мировой культуры*. Вып. 6. М., 1998. С. 11–18; *Неклюдов С.Ю.* Специфика слова и текста в устной традиции // *Евразийское пространство: Звук, слово, образ*. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 108–119.
- 2 [*Александров Н.С.*] *Көр Буурай: якутское олонхо*. Якутск: Бичик, 2014. С. 14.
- 3 О соотношении «персонаж – пространственный элемент» в сюжетах олонхо см.: *Семенова Л.Н.* Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетика. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. С. 166–213.
- 4 [*Оросин К.Г.*] *Нюргун Боотур Стремительный: якутское олонхо*. Якутск: ЯкГИЗ, 1947. С. 126.
- 5 См.: *Матюшина И.Г.* Перебранка в древнегерманской словесности. М.: РГГУ, 2011; *Казаков Г.М., Петров Н.В.* Сюжетные функции перебранок в эпической поэзии (саги и былины) // *Вестник РГГУ*. 2011. № 9 (71). Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». С. 84–107.
- 6 В частности, интересный типологический ряд складывается при соотнесении монологов богатырей олонхо, например, с речами героев шумерской поэмы «Гильгамеш и небесный бык». Ср. фрагмент, в котором Гильгамеш в деталях говорит о том, что сделает с противником после победы над ним. См.: *The Epic of Gilgamesh / Transl. by A. George*. N.Y.: Penguin Books. 1999. P. 52.
- 7 [*Нохсоров У.Г.*] *Дыырай Бэргэн: якутское олонхо*. Якутск: Бичик, 2009. С. 153.
- 8 [*Абрамов Н.А.*] *Ньургун Бэбэ: якутское олонхо*. Якутск: Бичик, 2011. С. 293.
- 9 Указ. соч. С. 125.
- 10 Подробнее о представлениях, связанных с функциями и судьбой сказителя в «архаических» традициях, см.: *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010. С. 240–252.
- 11 В традиционной «таксономии» эти жанры обозначаются единым термином, что в отдельных случаях требует специального пояснения.
- 12 Орто дойдуга ороһулаан төрөөбүт орой хара аттаах Оҕо Тулайаах // *Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским*. Ч. 1. Вып. 1–5. СПб.:

Имп. АН, 1907–1911. С. 428. Зап. в конце XIX в. в Намском улусе Якутского округа. Орфография источника модернизирована.

<sup>13</sup> [Охлопков Е.Г.] Алантай Боотур: якутское олонхо. Якутск: Бичик, 2015.

<sup>14</sup> Там же. С. 121–122.

<sup>15</sup> Благодарю С.Ю. Неклюдова за указание на эту особенность.

<sup>16</sup> Алпатов В.М. История лингвистических учений. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 9.

<sup>17</sup> [Абрамов Н.А.] Ньургун Бөбө: якутское олонхо. С. 122. Реализации этого же мотива см. в сюжетах «Уол Дуолан Бухатыр» (Якутск: Бичик, 2010, с. 109, стк. 3874); «Мас Батыйа» (Якутск: Бичик, 2008, с. 110).

<sup>18</sup> См.: Якутские загадки / Сост. и коммент. С.П. Ойунская. Якутск: Кн. изд., 1975. С. 48. Термины «кодовый» и «загаданный» денотат я использую в значении, употребленном Е.А. Хелимским.

<sup>19</sup> [Харитонов И.М.] Кулун кугас аттаах Кулдус Бөбө: якутское олонхо. Якутск: Бичик, 2009. С. 42.

<sup>20</sup> См.: Словарь якутского языка / Сост. Э.К. Пекарский. М., 1959. Стб. 2209.

Склонившийся под ветром мискант:  
формирование женского образа  
в «Сказании о Ёсицунэ»

Женские образы занимают важное место в японских памятниках, начиная с самых ранних фиксаций, однако с течением времени традиция их изображения меняется. Анализ персонажей анонимного «Сказания о Ёсицунэ» (XV в.) позволяет выявить традиционные литературные и фольклорные элементы в произведении: с одной стороны, можно обнаружить схожую с придворной традицией модель нерасчлененного описания внешнего облика и характера героев, с другой – связь с рассказами дидактического характера и городской литературой, проявляющаяся в однотипности, «плоскости» изображения и отсутствии эволюции образов. В результате подобного анализа можно говорить о появлении новых женских образов, тем не менее связанных с предшествующей традицией.

*Ключевые слова:* японская литература, японский фольклор, гунки («военные повествования»), «Сказание о Ёсицунэ», женские образы.

Женские образы занимают особое место в японской литературе. Появляются они в самых ранних источниках, однако формируются под воздействием сложившегося в раннем средневековье литературного и эстетического канона. С приходом же военной власти в XII в. меняется не только политическая, но и культурная жизнь страны, появляются новые литературные и фольклорные жанры, трансформируются и женские персонажи. В данной статье мы сосредоточимся на женских образах японского анонимного произведения XV в. под названием «Сказание о Ёсицунэ» (далее – «Сказание») и выявим традиционные литературные и фольклорные влияния в произведении.



В целом можно говорить о том, что создание образа в японских произведениях происходит по двум направлениям: описание внешнего облика и душевных качеств персонажей. В «Сказании» встречаются несколько описаний, характерных для японской традиции: образ возлюбленной Ёсидзунэ Сидзука, которая «превосходила и внешностью, и душевным благородством всех прочих людей»<sup>1</sup>, и образ супруги Ёсидзунэ<sup>2</sup>, которая «была прекрасна обликом и обладала глубоким чувством сострадания» [С. 304]. Мы сразу же встречаем в этих описаниях сочетание обеих характеристик: внешнего облика и внутреннего мира героини, но, что более важно, – сталкиваемся с типом нерасчлененного описания, характерным для японской традиции в целом.

Если мы обратимся к древнейшим японским памятникам, то встретим исключительно обобщенные описания женской красоты: например, в *Кодзики* («Записи о деяниях древности», 712 г.) и *Фудоки* («Описание обычаев и земель», 713–730 гг.) чаще всего употребляются определения «прекрасная обликом» или «красавица»<sup>3</sup>. В последующий период формирования канонов изображения (т. е. в раннем Средневековье) мы не наблюдаем особых изменений в традиции описания внешности по сравнению с древними памятниками – лишь их упрочнение и развитие. Так, в *Исэ-моногатари* («Повесть из Исэ», X в.) можно встретить подобное описание: «Дама эта превосходила всех других. Превосходила больше сердцем, чем наружностью своей»<sup>4</sup>, – а в «Повестях о Ямато» (*Ямато-моногатари*, вторая половина X в.) – описания, встречавшиеся в более ранних источниках: «и лицом и статью была она необыкновенно хороша»<sup>5</sup>.

В «Сказании» также частотны определения «красавица» и «прекрасный облик»<sup>6</sup>, при этом и в более ранних памятниках, и в «Сказании» отсутствует какая-либо конкретизация этих определений.

Вместе с тем во внешнем облике существовал ряд черт, на которые придворные авторы обращали особое внимание, – длинные волосы, белизна лица, манера держаться и, конечно, платье, которое характеризовало эстетический вкус не только описываемого персонажа, но и самого автора:

На ней было темное зеленовато-серое тонкое платье и прекрасное сочетающиеся с ним золотисто-красные *хакама*. <...> Высокая и стройная, с пышными волосами, ниспадающими по спине почти до самого пола, девушка была удивительно хороша. Нежное, блистающее яркими красками лицо, тонкий профиль, легкая грация движений...<sup>7</sup>

Более детальные описания фигуры или лица встречаются крайне редко; некоторые исследователи полагают, что отсутствие описаний носа и губ «объясняется тогдашними представлениями о приличиях»<sup>8</sup>.

В качестве наглядного примера можно также обратиться к живописной традиции: на иллюстрированных свитках *эмакимоно* к различным произведениям (XI–XII вв.) человек является частью окружающего его пространства, при этом интересны сами художественные принципы – лицо персонажа изображалось весьма условно, в отличие от его одежды, которая прорисовывалась более детально. А такие элементы портрета, как овальное лицо, широкий лоб, длинные прямые волосы на пробор, вероятно, были переняты японской художественной школой *кара-э* под влиянием китайских идеалов женской красоты.

Подобного рода изображение мы встречаем и в «Сказании»:

В тот день Сидзука поверх белого *косодэ* и белых волочащихся *ха-кама* надела платье с китайским узором, <...> высоко собрала длинные волосы, слегка подкрасила исхудавшее от недавних страданий лицо, тонко подвела брови и раскрыла алый складной веер... [С. 295].

Отдельно встречаются описания и душевных качеств персонажа: в первую очередь, они проявляются во взаимоотношениях с окружающими людьми. В «Сказании» это зачастую происходит посредством оценки тех или иных качеств другими героями либо самим автором. Например, в сюжете «Ночное нападение на усадьбу Хорикава»<sup>9</sup> автор говорит, что Сидзука «была весьма разумна» [С. 158], что далее подтверждается ее действиями: она предупреждает Ёсицунэ об опасности и помогает ему собраться на битву.

Сразу же необходимо отметить, что основное (и по-видимому, единственное) женское качество, на которое сделан особый упор в «Сказании», – это преданность: своему мужу или своему ребенку. В целом преданность по отношению к мужчине являлась одним из качеств, присущих женскому образу, также и в древней, и в раннесредневековой Японии, например, мы встречаем подобные женские образы еще в *Манъёсю*:

Ясневый лук конец свой знает...  
 Неизвестны нам концы судьбы...  
 Но, любимый мой,  
 Все горные пути  
 Я, любя тебя, прошла с тобою рядом!<sup>10</sup>

Тем не менее понятия эти были все-таки несколько размытыми: так, в одном из эпизодов *Исэ-моногатари* рассказывается, напротив, о верном кавалере и неверной даме: «В западных кварталах города проживала дама. <...> Как будто был у ней друг не один»<sup>11</sup>. Вероятно, в период Хэйан и женщина могла общаться не с одним поклонником, что также не порицалось (см. примеч. 3). Однако военное сословие возводит преданность мужчине в абсолюте, и чем более поздний период мы будем рассматривать, тем менее значимым будет положение женщины в обществе и семье. Отныне идеал женщины – это верная подруга, готовая перенести с мужчиной любые лишения, – так или иначе эта идея транслируется и в устной, и в письменной традиции. И все основные женские персонажи «Сказания» верны главному герою в той или иной роли (возлюбленной, супруги, матери).

В этом смысле образ матери главного героя Токива наиболее драматичен: с одной стороны, она вынуждена бежать с детьми из столицы и терпеть ради них лишения в глуши<sup>12</sup>, но в итоге решает пожертвовать ими ради собственной матери, которую схватили в столице:

...если спасти жизнь матери, то будут зарублены трое детей. Если спасти сыновей, то лишишься престарелой родительницы. <...> «Богиня Кэнро взмечет молитвам тех, кто с уважением относится к родителям, возможно, она будет милосердна и к детям», – так размышляя, она взяла своих сыновей и, залившись слезами, отправилась в столицу [С. 37–38].

В принципе образ матери не чужд японской традиции, и ее главной характеристикой как раз и становится самоотверженность по отношению к своим детям. Нередко использует образ матери Сэй-сёнагон, например, она пишет, что тревогу рождает «сердце матери, у которой сын-монах на двенадцать лет удалился в горы»<sup>13</sup>.

В «Сказании» есть еще как минимум один персонаж подобного рода – это мать Сидзука преподобная Исо, – она сопровождает дочь во всех сюжетах, начиная с эпизода расставания Сидзука с Ёсицунэ:

Если отправиться из столицы вместе с дочерью, она будет горевать, видя все ее невзгоды, а если остаться, значит, отпустить ее одну в дальние края, что тоже прискорбно <...> поэтому, пренебрегая приказами стражи, она отправилась за дочерью пешком и босая [С. 275–276].

Преподобная Исо поддерживает дочь, когда та лишается ребенка, и вскоре умирает вместе с ней: «в конце следующей осени с теснящимися думами в душе <...> отошли они в мир иной» [С. 297].

Таким образом, несмотря на некоторые различия, в образах обеих матерей мы видим выражение самоотверженности: образ Токива не столь однозначен, а вот образ преподобной Исо – это редкий случай (по крайней мере для военных повествований) самоотверженной матери, готовой последовать куда угодно за своей дочерью.

Возлюбленная Сидзука и супруга Ёсицунэ составляют другой примечательный тип преданных женщин, представленных в «Сказании».

Самое раннее упоминание о Сидзука мы встречаем в «Повести о доме Тайра», где значительную роль она играет лишь в сюжете «Ночное нападение на усадьбу Хорикава». И далее, вероятно, этот персонаж приобретает популярность отдельно от Ёсицунэ, в результате чего в «Сказании» мы получаем большое количество сюжетов с Сидзука без участия главного героя – как бы параллельно его приключениям.

В «Сказании» Сидзука также появляется в вышеупомянутом сюжете «Ночное нападение на усадьбу Хорикава», затем они с Ёсицунэ расстаются в горах Ёсино, а уже после Сидзука действует как самостоятельный персонаж: узнав про ее беременность, правитель Камакура и брат Ёсицунэ Минамото-но Ёритомо хочет убить Сидзука вместе с ребенком, но она исполняет прекрасный танец, и ее оставляют в живых. С одной стороны, Сидзука до конца сохраняет преданность главному герою и, даже исполняя танец перед правителем, надеется, что братья в конце концов помирятся. С другой стороны, умирает она не в соответствии с моделью, привычной для сюжетов легенды о Ёсицунэ, – от несчастной любви (как это, например, представлено в вариантах сюжета о добывании военного трактата или в рассказе «Двенадцать сцен о прекрасной Дзёрури»), – а в глубокой скорби из-за потери ребенка (рождается мальчик, поэтому его убивают): «не сумев позабыть произошедшее, она тяготилась общением с людьми и всецело погрузилась в печальные думы» [С. 297].

Таким образом, в образе Сидзука мы видим соединение как верной возлюбленной, способной вынести лишения вместе с мужчиной, так и преданной матери, неспособной оставаться в этом мире без своего ребенка.

Но, пожалуй, самым ярким образцом женской преданности в «Сказании» становится супруга Ёсицунэ – о ней мы узнаем ближе

к концу повествования. В «Повести о доме Тайра» о женах Ёсицунэ говорится лишь однажды: когда Ёсицунэ берет в жены дочь Тайра-но Токитада, упоминается и его первая жена – дочь некоего Сигэёри Кавагоэ. Напомним, что в «Сказании» супруга Ёсицунэ происходит из рода Кога, т. е., вероятнее всего, образ этот вымышленный и собирательный.

Собственно, когда Ёсицунэ отсылает Сидзука в столицу и готовится отправиться в северные земли, он вспоминает о своей жене: «я обещал взять ее с собой <...> если возьму ее, мне будет не так тяжело» [С. 304], в этом эпизоде мы и узнаем впервые об этой женщине. Однако качества идеальной супруги она в полной мере проявляет в эпизоде последней битвы героев у реки Коромогава. Ёсицунэ просит жену с детьми бежать и спастись, но она отказывается: «покидая столицу, я и не надеялась сохранить жизнь до нынешнего дня, <...> быстрее же убей меня своей рукой!» [С. 384].

Видимо, появление в «Сказании» подобного женского образа – образца верности – неслучайно: во время формирования «Сказания» постепенно начинает складываться кодекс чести настоящего воина и его идеальный образ, в границы которого попадает и Ёсицунэ, готовый покончить жизнь самоубийством ради сохранения своей чести. А у идеального героя должна быть идеальная (верная и желательно единственная) супруга, которая готова терпеть все лишения и умереть вместе с мужем, – так и возникает подобный женский образ, отсутствовавший в более ранних *гунки-моногатари*.

Однако в противовес идеальной супруге воина, в «Сказании» появляется новый нехарактерный для придворной литературы образ вздорной алчной супруги.

Когда Ёсицунэ, преследуемый братом, бежит в Осю, он встречает некоего торговца по имени Оцу Дзиро, чья жена сразу же узнает в беглеце Ёсицунэ и, прельстившись возможной наградой, хочет донести об этом начальнику заставы. Но поскольку торговец проявляет лояльность по отношению к главному герою и решает не выдавать его, то он достаточно грубо останавливает жену:

...он нагнал [ее] за воротами и, приговаривая: «Разве ты не слышала, что мискант склоняется под ветром, а жена – перед мужем?» – повалил ее и вволю отлупил. Но жена его отличалась чрезвычайно дурным характером, потому, упав, закричала на всю улицу: «Оцу Дзиро – негодяй, он заодно с Судьей!» Соседи, услышав это, сказали: «Снова жена Оцу Дзиро напилась до беспамьятства, он ее побил, вот она и расшумелась» [С. 313].

Как уже было сказано выше, образ склонной к выпивке вздорной женщины был чужд придворной литературе. Кстати сказать, и сама ее речь далека от изящества, свойственного дамам эпохи Хэйан.

Далее Ёсицунэ одаривает Оцу Дзиро за помощь, о чем он рассказывает жене, возвратившись домой:

...было видно, как жена свирепо поглядела на него сквозь спутавшиеся во время сна волосы, но при виде меча и легких доспехов, которые принес Оцу Дзиро, она вмиг изменилась в лице: «В этом и моя заслуга есть», – сказала она, и лицо ее озарила широкая улыбка. Видеть это было крайне неприятно [С. 317].

Таким образом, с одной стороны, мы видим совершенно новый образ женщины, которая своим обликом и поведением вызывает не сочувствие, а лишь отвращение, с другой – нам в целом показан новый тип семейных отношений, в которых подчеркивается доминирующее положение мужчины. Наконец, и в самих образах по отдельности (торговец, жена-пьяница), и в образе семьи в целом присутствует некий сатирический оттенок, свойственный городской литературе. Это одна из особенностей «Сказания»: городская литература в период формирования произведения только начинает зарождаться, но и здесь уже можно встретить новые образы и подобно рода зарисовки из жизни обычных людей.

Не стоит забывать, что одним из источников «Сказания» могли послужить формирующиеся примерно в то же время рассказы *отоги-дзоси*, источником которых, в свою очередь, стали рассказы *сэцува*: изначально дидактические рассказы, с помощью которых бродячие монахи разъясняли сложные аспекты буддийской этики. К XII–XVI вв. они стали затрагивать не только религиозные, но и бытовые темы, а их распространителями с этих пор могли становиться не только монахи, но и умелые рассказчики, поэтому четкую границу между ранними *отоги-дзоси* и поздними *сэцува*, видимо, провести довольно сложно. Очевидно, что условные главы «Сказания» некогда были отдельными короткими рассказами, соответственно зачастую мы можем встретить бытовые сценки, подобных семейной соре между Оцу Дзиро и его женой.

Обнаруживается еще одна характерная черта рассказов *сэцува*, роднящая их со «Сказанием»: зачастую у героев нет ярко выраженного развития характера, они «одномерны» – глупцы или мудрецы, негодяи или порядочные герои неизменно остаются такими по ходу повествования. И на примере женских персонажей «Сказания» мы

как раз можем увидеть их одномерность и четкое деление на белое/черное: Сидзука, ее мать, мать Ёсицунэ и его супруга изображены с положительной стороны, тогда как жена Оцу Дзиро – исключительно с отрицательной.

Здесь также необходимо обратить внимание на связь красоты внешней и внутренней: положительные героини красивы и молоды (Сидзука, супруга Ёсицунэ, Токива), тогда как отрицательные – некрасивы и неряшливы (жена Оцу Дзиро). Подобная зависимость нередка и для более ранней японской традиции, например, в «Повести об Отикубо» (*Отикубо-моногатари*, втор. пол. X в.), имеющей фольклорные корни (сюжет о мачехе и падчерице), мать главного героя красива внешне и обладает добрым нравом, тогда как мачеха главной героини некрасива, стара и сварлива.

Кроме того, внешние характеристики связаны с ролью, которая отводится персонажу в повествовании: так, среди женских можно выделить две – возлюбленная (супруга) и / или мать того или иного персонажа. Например, внешние характеристики Токива и Сидзука (которые выступают в «Сказании» в обеих ролях) имеют значение только для роли возлюбленной, тогда как при формировании образа матери на первый план выходят морально-нравственные характеристики, как в образе преподобной Исо, описание внешности которой мы не встретим в «Сказании». В этом случае мы также видим влияние предшествующей традиции – например, в дневниках Сэй-сёнагон мы не встретим описания внешнего облика матери, подчеркиваются лишь ее переживания, в ранних *гунки-моногатари* в описании образа матери упор также делается исключительно на внутренние качества героини.

Таким образом, на протяжении всего периода формирования и существования придворной традиции сохраняется определенный стиль описания: нерасчлененная характеристика как внешности, так и внутреннего мира героев, а также восприятие его через позицию других героев либо самого автора. Подобные модели описания женской внешности (волосы, лицо, одежда) и характера (преданность мужчине) в *гунки-моногатари* в целом имеют связь с придворной традицией, а если мы говорим о «Сказании», которое формировалось в более поздний период, когда происходило смешение воинского и аристократического, то абсолютно точно можно говорить о влиянии придворной прозы на женские образы.

С другой стороны, на образы «Сказания» оказали влияние и фольклорные формы: устные рассказы дидактического характера и формирующаяся городская литература, содержащая бытовые темы. Подобное влияние существенно отличает «Сказание» от образцов

придворной литературы, в которых можно проследить эволюцию образов и последовательность их формирования. В формировании второстепенных женских персонажей мы, в первую очередь, обнаруживаем близость с *сэцува* – персонажи более «плоские» и однотипные. К тому же в крупных произведениях периода Хэйан вроде «Повести о Гэндзи», как правило, изображается вся биография героя, включая его смерть (иногда раскрытие образа продолжается даже после смерти), а каждый персонаж подчиняется определенным законам мироздания (в «Повести о Гэндзи» это – кармическая связь всех вещей), в то время как в «Сказании» далеко не все герои доводятся до своего конца – некоторые из них нужны лишь для иллюстрации какого-либо эпизода, как, например, введение в повествование жены Оцу Дзиро (кроме того, подобные эпизоды, так же как *сэцува* и *отоги-дзоси*, завершаются моралью).

Наконец, можно заметить, что описания женских персонажей в целом скупы, да и самих их не так много (практически все они были упомянуты в статье), – и это неслучайно: во-первых, женщина в целом постепенно отходит на второй план в произведениях жанра *гунки-моногатари*, а во-вторых, очевидно, что произведение, посвященное Минамото-но Ёсицунэ, сосредоточено в большей степени на главном герое.

Таким образом, можно говорить о том, что в «Сказании» появляется новый пласт более простых женских образов, которые, однако, имеют прочную связь с предшествующей традицией.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Гикэйки (Сказание о Ёсицунэ) / под ред. Оками Масао // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Антология японской классической литературы): В 100 т. Токио: Иванами сётэн, 1964. Т. 37. С. 297. Ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы. Любопытно, что в «Повести о доме Тайра» (XIII в.) подобным образом описывается супруга Ёсицунэ: «...она была прекрасна и лицом, и осанкой» (Повесть о доме Тайра: Эпос (XIII в.) / Пер. со старояп. И. Львовой и А. Долина. М.: Худож. лит., 1982. С. 543).
- <sup>2</sup> Отношения между мужчиной и женщиной в средневековой Японии отличались большей степенью свободы: для заключения брака необходимо было устное согласие родителей невесты, после чего муж мог перебраться в дом к своей супруге, а мог этого не делать и посещать других женщин (жен), что, судя по всему, не подвергалось общественному осуждению. Ёсицунэ, сочетавший в себе черты как отважного воина, так и изящного аристократа, прослыл в народе как «человек с чувствительным сердцем» [С. 177].



- <sup>3</sup> Перевод дан по: Кодзики: Мифы Древней Японии / Пер. со ст.-яп. Е.М. Пинус. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 252. Например, в обоих источниках мы можем встретить устойчивое сочетание, характерное для обоих источников, – 容姿麗美し («прекрасная обликом») – см.: Кодзики-норито (Записи о деяниях древности. Норито) / Под ред. Курано Кэндзи, Такэда Юкити // Нихон котэн бунгаку тайкэй: В 100 т. Токио: Иванами сётэн, 1963. Т. 1. С. 463; Фудоки (Описание обычаев и земель) / Под ред. Акимото Китиро // Нихон котэн бунгаку тайкэй: В 100 т. Токио: Иванами сётэн, 1964. Т. 2. С. 560.
- <sup>4</sup> Исэ моногатари: Японская повесть начала X века. СПб.: Кристалл, 2000. С. 33. Заметим, что в оригинале мы встречаем оборот, схожий с представленным в «Повести о доме Тайра» (см. примеч. 2), – см. Такэтори-моногатари. Исэ-моногатари. Ямато-моногатари (Повесть о старике Такэтори. Повесть из Исэ. Повесть из Ямато) / Под ред. Сакакура Ацүси, Ооцу Юити и др. // Нихон котэн бунгаку тайкэй: В 100 т. Токио: Иванами сётэн, 1963. Т. 9. С. 111.
- <sup>5</sup> Ямато-моногатари / Пер. с яп., исслед. и коммент. Л.М. Ермакова. М.: Наука, 1982. С. 173.
- <sup>6</sup> В оригинале – 美人 («красавица») и 容顔美麗 («прекрасный облик»), что встречается и в древнейших, и в средневековых памятниках.
- <sup>7</sup> *Мурасаки Сикибу*. Повесть о Гэндзи / Пер. с яп. Т.Л. Соколовой-Делюсиной. М.: Эксмо, 2013. С. 896.
- <sup>8</sup> *Горегляд В.Н.* Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. М.: Наука, 1975. С. 274.
- <sup>9</sup> Данный сюжет представлен в одноименной лирической драме ковака-май, «Восточном зеркале» (Адзума-кагами, ок. XIII в.), «Повести о доме Тайра» и «Сказании».
- <sup>10</sup> Манъёсю («Собрание мириад листьев») / Пер. с яп., вступ. ст. и коммент. А.Е. Глускиной // Антология: В 3 т. М.: Наука, 1971. Т. 2. С. 424. Это – песня женщины, которая отправилась вслед за мужем, получившим назначение в провинцию, путь далекий и трудный в Японии VIII в.
- <sup>11</sup> Исэ моногатари... С. 33.
- <sup>12</sup> В период смены власти в конце XII в. к правлению приходит дом Тайра, поэтому Токива, являясь женой опального Минамото-но Ёситомо, вынуждена спасать их общих детей, в числе которых и Ёсицунэ.
- <sup>13</sup> Средневековая японская проза / Пер. со старояп. Н.И. Конрада, В.Н. Марковой, В.С. Сановича. М.: Эксмо, 2009. С. 322.

## Невизуальное в сновидениях: толкование ощущений и чувств

Работа посвящена исследованию народной традиции толкования сновидений. Большая часть снотолкований описывает значение зрительных образов. Однако помимо визуального канала восприятия в сновидениях могут быть задействованы все органы чувств: слух, обоняние, осязание, вкус. На примере записей интервью, сделанных в Полтавской области в 2012–2016 гг., в статье рассматриваются случаи, когда испытанные сновидцем ощущения определяют значение сна.

*Ключевые слова:* сон, сновидение, символика сновидений, толкование сновидений, интерпретация сновидений, «вещие сны», сонник.

Говоря о сновидениях, мы прежде всего имеем в виду визуальные образы: некие картины, проплывающие перед взором сновидца. Большая часть толкований «народного сонника», записанного исследователями (Е.Р. Романов, Е.А. Ляцкий, Н.Я. Никифоровский и др.), посвящена расшифровке именно зримых объектов (как отметила С. Небжеговска, «которые можно нарисовать»<sup>1</sup>). Однако помимо визуального канала восприятия в сновидении задействованы все чувства: сновидец слышит звуки, ощущает вкус, запах, прикосновение, боль.

Поскольку снотолкования устроены так, что объектом интерпретации (как в сонниках, так и в нарративах) обычно выступают предметы и явления, значение ощущений зачастую теряется за их описанием: *колокол* понимается в первую очередь как объект, а не как звук; *сахар, соль, мед* – как пища, а не ее вкус; *лед, пожар, шиты* – как нечто зримое, а не чувства холода, тепла, боли, которыми может сопровождаться их видение. Может сложиться впечат-

ление, что испытанные во сне ощущения – это аморфные «приложения» к визуальным образам. В статье сделана попытка доказать обратное – возможность выделить ощущения сновидца как основу толкования сна.

Анализируя записи интервью, сделанные в 2012–2016 гг. в Полтавской области (г. Миргород, с. Любивщина, с. Зубовка), а также сопоставляя их с опубликованными текстами и материалами, хранящимися в архиве кафедры устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, можно выделить следующие объекты толкования, не относящиеся к визуальному ряду: звуки и речь, запахи и вкус, телесные ощущения. Рассмотрим их с точки зрения стоящих за ними семиотических кодов.

### Акустический код

В «устном соннике» любые достаточно громкие и отчетливые шумы (выстрел, гром, музыка, пение птиц и др.) ассоциируются с похожими звуками наяву, в первую очередь – со звучанием человеческой речи. В подавляющем большинстве снотолкований акустические сигналы понимаются как метафора «говорения», вербального взаимодействия (беседа, ссора, укоры, жалобы), и шире – любого сообщения (новости), неважно, устного или письменного (телефонный звонок, телеграмма). Например: «Як музику услишиш шо грає, то якийсь слух почувеш, хтось тобі якийсь секрет розкаже» (ГОП); «Самолет еслі гуде – все равно звісточка якась буде» (КНИ). Рассмотрим, как это реализуется при толковании сна:

Девочке снится ручеек, вода в нем прозрачная, что камешки на дне видать, *а как журчит ручей!* На следующее утро к ним приехал отец, и так *хорошо, весело они с ним поговорили!* (курсив мой. – А. Л.)<sup>2</sup>.

И.А. Разумова объясняет толкование сна, ссылаясь на формулу «ручей – речи». Однако это только одно из возможных значений сна о воде (см. «вода – беда», «чистая вода – слезы», «чистая вода – здоровье, очищение» и др.). Как видится, именно звуковое проявление приснившегося образа («как журчит ручей!») актуализирует такой вариант интерпретации («весело поговорили с отцом»). Вероятно, и сама формула «ручей – речи» основана не только на созвучии слов, но и на сопоставлении журчания льющейся воды с оживленной беседой («речь как реченька журчит»). Рассматривая другие записи «сонника» (например, «сено – к сварке», «снег – смех», «войско

видеть – кашель будет»<sup>3</sup>), можно предположить, что способность объектов издавать шум (шелест сена, хруст снега, топот марширующих солдат) может определять их значение (брань, смех, кашель).

Интерпретация акустических сигналов зависит также от контекста, в котором сновидец их слышал:

Соб.: А еще говорят, что свадьба если снится – это плохо.

Совсем плохо. Особенно, если еще и музыка играет. Это к похоронам – точно (КНИ).

В данном случае музыка осмысляется как атрибут праздника и веселья, традиционно трактуемых как предвестники беды. В соответствии с этой логикой смех во сне истолковывается как предсказание «плача» наяву, а пение может осмысляться как метафора голошения по покойнику<sup>4</sup> (стоит заметить, что и в том и другом случае акустическое сходство более конкретизировано, нежели «звук – речь»). Кроме того, музыка на свадьбе (символизирующей погребальный обряд в снотолкованиях) может усиливать ее «сходство» с похоронами, ассоциируясь как с церковным отпеванием, так и с бытовавшей в советское время традицией провожать покойника с духовым оркестром.

## Вербальный код

Среди звуков особое место занимает речь: высказывания и мысли сновидца, его диалоги с персонажами сна. Запомнившиеся фрагменты разговоров могут подвергаться расшифровке, при которой звучащие слова осмысляются так же, как называемые ими объекты. Пример этому мы находим в статье Н.Ю. Грушкиной, где упоминание прилагательного «земельный» в разговоре интерпретируется так же, как непосредственно сам образ земли<sup>5</sup>. В некоторых рассказах услышанные во сне слова истолковываются буквально:

У нас дядя Міша жив і заболів, стало йому плохо, одвезли у больницу. І мені сниться (та я маленька ще була), що приходить сусідка і каже: «Дядя Міша вмер». Во сне. Утром приходит ця сусідка і каже: «Дядя Міша вмер». Точно, слово в слово (ШЕН).

Особое место занимают слова приснившихся покойников, любая реплика которых семиотизируется: «Если снится человек из мертвых и говорит – то это предсказание стопроцентное» (Л)<sup>6</sup>.

## Ольфакторный и вкусовой код

Ощущения запаха и вкуса связаны с определенным набором зрительных образов (пища, цветы). Как правило, вкусы и запахи, вызывающие отвращение и дискомфорт, интерпретируются отрицательно: «Допустим, ты кушаешь капусту, вона скисла, погана – то плохо» (ГОП); «Мне снилось испорченное мясо, которое воняет» [утром рассказчица заболела] (ЖГН). И наоборот – приятные вкусовые и обонятельные ощущения связываются с положительным прогнозом: «Если торт ты сладкий ешь – то хорошо» (ГОП). Рассмотрим запись снотолкования из работы Г.И. Берестнева:

У меня так: если я вижу мучное, печеное, и оно такое пышное, аппетитное, от него запах вкусный идет, а я его беру, откусываю... Это точно к добру<sup>7</sup>.

Хотя автор объясняет эту личную примету созвучием «сдоба – добро», здесь можно выделить и другие фонетические подобию, с прямо противоположным смыслом: мучное – мучение, печеное – печаль (показательно, что сама респондентка не употребляет слова «сдоба»). Как видится, при понимании данного толкования было бы логичнее апеллировать к ощущениям, которые сновидица испытывает во время таких снов: аппетитный запах и вкус выпечки.

Ощущаемый запах цветов (помимо того, что он приятный) актуализирует еще одно их важное при толковании сна свойство – цветы «живые» (т. е. противопоставлены искусственному, ассоциирующимся с похоронами):

Мэни живи цветы – вообще прелесть. Особенно як пахнуть вони ще, я чую запах – вообще прелесть (КНИ).

## Соматический код

Надо сказать, что спектр физических ощущений, которые могут быть испытаны человеком во сне, довольно широк: это чувствование температуры и фактуры предметов, вестибулярные ощущения (чувство невесомости или тяжести), ощущение необычной затрудненности или легкости движений, желание удовлетворить физиологические потребности: голод, жажда, позывы к испражнению и т. д.

Наиболее интенсивным и значимым для толкования сна чувством является боль. Ощущение боли сопутствует сюжетам,

в которых сновидец получает какие-то телесные повреждения: выпадение зуба, рана, укус животного. Подобные сны обычно интерпретируются как предвестники негативных событий, а ощущение боли усиливает (актуализирует) их отрицательное значение. Например, выпавший с болью зуб предвещает смерть близкого человека, в то время как зуб, потерянный без боли, ассоциируется со смертью кого-то второстепенного для сновидца: дальнего родственника, соседа, знакомого<sup>8</sup>; «Як снитися, що собаки рвуть, не можеш втекти – то погано <...> А як кусає, а воно не болить – то нормально, то не страшно» (ПЕА). Испытанная во сне боль может ассоциироваться со страданием наяву:

Видит во сне: идёт она. Идёт и на ходу ей вскочила в рот пчела и ее больно ужалила. Она расстроилась и проснулась за этим, с этой боли. Прошло три года – вот, порвало девочку на минах. А... вот ей (матери. – М. Л.) было больно (тверск.)<sup>9</sup>.

Вероятно, толкование следующего сновидения также объясняется сходством переживаний: «Я чула, шо снился жінці то лі огонь, то лі пожар – її током ударило, і вона померла» (ЕВС). Конечно, нам неизвестно, испытывала ли сновидица боль во сне, поскольку рассказ значительно редуцирован и ведется от третьего лица. Однако можно предположить, что сон про пожар был чем-то примечателен (возможно, наполнен ощущениями и эмоциями), иначе вряд ли он был бы рассказан, выделен и впоследствии связан (близкими сновидицы?) с произошедшим несчастным случаем, а тем более вышел бы за пределы семейного круга.

На основе подобия ощущений построен и другой вариант интерпретации пожара во сне: «пожар – летом к жаре, зимой – к морозу» (витеб.)<sup>10</sup>. Хотя вторая часть формулы (пожар – к морозу), на первый взгляд, сводима к принципу обратного толкования, тут скорее имеет место ассоциация по сходству (и жар, и мороз – интенсивные и дискомфортные для человека температурные ощущения), связанная с контекстом (зимой не бывает жары).

При этом чувство тепла, соотносимое с ощущением комфорта, понимается как хороший знак, противоположный ощущению холода:

[Респондентка, жительница с. Зубовки, закончила педагогический университет и хотела работать в своем родном селе. Но в местной школе не было мест, и рассказчица устроилась учителем в соседнее село – Малые Сорочинцы, которое находится на другом берегу реки. Зимой

респондентка добиралась до работы, переходя через замерзшую реку. И вот, в последних числах августа, перед началом учебного года, ей приснился сон.] Сниться мені вже ранком [утром], що йду я на роботу сюди [в село Малые Сорочинцы], а зимовий період, я ходила сюди через... річка Хорол замерзала, і я прямо через лід ходила. А сниться мені в кінці августа (тридцятого чи тридцять першого августа), що я йду через річку, доходжу до середини. Льод такий, льод, холодно і все. Доходжу серед річки і в річку провалююся. І така у мене думка, що: «Куди ж мені ближче доплисти: чи до того села, де я працюю, Малі Сорочинці, чи до Зубівки, де я хочу робити (я тут живу)?» І я, вроді, розвертаюся, і така якась вода [нрзб.] приємна така, хороша. І я до цього берега прибуваюся [до берега села Зубовки]. Ну, пішла я на роботу, поїхала. Десь там [на роботі] така стара була жінчина, яка там працювала [роботала]. Я прийшла і кажу: «Галина Васильевна [нрзб.], такий сон приснився мені, – я кажу, – що шла по льоду і пройшлася отак». Вона каже: «Света, ти радій! Такий сон приснився: ти до берега прибилася до того, що треба!» «І така вода, – кажу, – була приємна: тепла і світла». Вона каже: «Ось подивися, що буде». І третього (оце мені було десь тридцятого, тридцять першого серпня [августа]), а третього вересня [серпня] я вже сюди [в село Зубовку] прийшла на роботу. Внезапно: отак, тільки – раз! (КСИ).

В даному розповіді важно протиставлення: берег свого села – Зубовки і берег іншого села – Малые Сорочинцы, куди сновидице доводиться добиратися на роботу. Во сне жінчина переходить покритую льодом реку, що повторює її маршрут в реальності. Знаходясь на середині річки, сновидица провалюється під лід. Після чого з'являється мотив вибору («Куди ж мені ближче доплисти: чи до того села, де я працюю, Малі Сорочинці, чи до Зубівки?»), актуалізуючий протиріччя між бажаним і дійсним. В результаті вона пливе в напрямку свого села і досягає берега («до берега прибилася до того, що треба»), що зв'язується з появою можливої ситуації устроїтися там на роботу. Топлення льда (твердого, неизменного), його перетворення в текучу воду символізує зміну в житті розповідчиці. А те, що лід провалився раптово, асоціюється з швидкістю і несподіваністю цих змін: сон приснився в кінці августа, а в перших числах вересня жінці запропонували місце в Зубовці («Внезапно: отак, тільки – раз!»).

Надо відзначити, що такою способом трактування увиденних образів дуже оригінально. Проваливатися під лід во сне вважається поганим знаком<sup>11</sup>. Крім того, тріснутий лід нагадує сюжет сна про руйнується міст, який інтерпретували всіма

опрошенными как предвестник неудач: «Шов, шов, а міст поломався – це тоже к несчастью» (ПЕА). Чем же тогда обусловлено такое оптимистическое толкование?

Обратим внимание на противопоставление воды («приятна, хороша, тепла») и холодного льда. В ходе сюжета чувство холода сменяется ощущением комфорта – таким образом, таяние льда во сне соотносится с переменами к лучшему в жизни:

За лід запомнила дуже, що лід розтавав у мене. Йшла по льоду, провалилася, а тоді вода – то до перемін, до кращого, до удачі. <...>

Соб.: Ну, а вообще, это хорошо или плохо – видеть во сне лед?

Погано. Як розтає вже він – тоді ото на краще. А то – *холодне, холодний* же він. *Відчуття* (курсив мой. – А. Л.).

Соб.: То есть что-то холодное – это плохо всегда?

Да, да, да. Плохо.

Важно добавить, что упоминание об ощущениях холода и тепла свидетельствует о яркости и реалистичности сна: ведь сновидец может созерцать лед и снег, но не чувствовать холода, так же как не чувствовать тепла, видя, например, огонь. Неудивительно, что рассказчица выделила этот сон как знаковый в своей жизни и несколько раз возвращалась к нему в ходе интервью. Аналогичное толкование холодной и теплой воды мы встречаем в другом нарративе:

А когда во сне вода, теплая, чистая течет – это неплохо. Перед тем, как ехать мне у Крым, вижу я – речка, широкая, тихая речка. И я плыву по этой речке – так легко на тот край переплыла <...> И вдруг через некоторое время приезжаю у Крым, мене деверь подвез на море. Когда вода холодная – это уже плохо (орловск.) (ЕМЕ) [АКФ МГУ].

Здесь также важно, что сновидице легко плыть, этот процесс доставляет ей удовольствие – такое же, как купаться в море (событие, которое, с точки зрения рассказчицы, предвещал сон). Сравним этот сюжет с другим нарративом:

Вода – всегда, это твердо знаю, это проблемы. Мне часто снится, что я карабкаюсь в воде, пытаюсь выплыть. И все такими бурными событиями. Обязательно по работе потом много мне сваливается проблем (ЛВ).

В обоих рассказах присутствует один и тот же зрительный образ – вода, в которой сновидец плывет. Однако ощущения сновидца



в обоих случаях разные: если в прошлых сюжетах говорилось о том, что плыть легко, приятно, то в сновидениях последней респондентки, наоборот, указывается на трудность плавания: «я карабкаюсь в воде, пытаюсь выплыть».

В связи с этим вспоминается другой мотив, в котором главным компонентом толкования, вероятно, служит чувство затрудненности движения. В славянской традиции существует формула «горА – гОре», объяснение которой обычно исчерпывается указанием на звуковое сходство этих слов. Но в контексте рассмотренных примеров можно предположить, что связь по созвучию здесь не единственная (и, вероятно, не главная). Актуализация фонетического сходства коррелирует с другого рода связью: «тяжелый подъем на гору – трудности в жизни», где гора понимается как препятствие, которое сложно преодолеть. Этим может объясняться инверсия: хотя подъем наверх обычно осмысливается как позитивный знак, противоположный спуску («В мене, якщо мені присниться лестниця, і я вверх іду – в мене хороша торгівля. Тільки вниз піду – все, нема торгівлі», ГОП), подниматься на гору считается более негативным знаком, чем спускаться с горы или просто ее видеть во сне: «Вверх подніматься – це непогано. Желатально там удержатися, не скатитися вниз. Но еслі це гора... гора – горе, еслі ти лізеш на те горе, то спустися уже лучше вниз» (КНИ), «Висока гора – це горе. Якщо ти дрався на ту гору» (ПЕА). Подобная логика отражена в следующем нарративе:

А то было – у нас одна жэнщина утопылася. Пошла она замуж, но ево не любила <...> она устала утром, вышла с хаты и пошла. А он проснулса, видит – нету, и нету, и нету ее <...> Тут схватылыся усе люди, стали искать. И нашлы ее в рэчкы <...> А он говорит: «Я спал, и сница мне гара. И никак я не магу забраца – так тяжко, так тяжко» (курсив мой. – А. Л.) (брест.)<sup>12</sup>.

Рассматривая эти примеры, мы видим, что во многих случаях ощущения могут определять оценку визуальных образов (толкование воды в зависимости от того, теплая она или холодная; толкование пищи исходя из ее вкуса); актуализировать один из вариантов их интерпретации (шум текущей воды может свести ее значение к формуле «река – речи»; ощущение запаха цветов – к толкованию «живые цветы – к счастью»), и даже выступать как отдельный, самостоятельный символ (неожиданный громкий звук – предвестник новости; услышанные или произнесенные слова – иносказательное или буквальное предсказание грядущих событий).

Основные принципы интерпретации испытанных во сне ощущений совпадают с логикой толкования визуальных образов, с той лишь разницей, что визуальный образ обычно ассоциируется с другим зримым (внешне похожим на него) объектом (например, «жемчуг – слезы», «полотно – дорога»), тогда как ощущение во сне связывается с чувством того же рода наяву: подобие звучания (шум – речь, смех – плач, плач – смех, пение – голошение, музыка – отпевание), сходство переживаний (боль во сне – страдания наяву; ощущение тяжести, затрудненности движения – препятствия, горе). Поскольку почти любое достаточно выраженное телесное, вкусовое и обонятельное ощущение можно определить как «приятное» или «неприятное», в основе их интерпретации лежит принцип оценки: противопоставление удовольствия и дискомфорта (тепло – холод, сладкое – горькое и т. д.). Отдельного внимания и более обширного исследования заслуживает проблема толкования высказываний сновидца и персонажей сна, которые, с одной стороны, могут подвергаться «расшифровке» (выступая в той же роли, что и обозначаемые ими визуальные объекты), с другой – интерпретироваться в рамках определенных клише (например, разговор с покойником).

Хотя информация, поступающая через зрительный канал восприятия, значительно преобладает над аудиальной, обонятельной, осязательной и кинестетической, нельзя сказать, что увиденный во сне образ важнее для толкователя, чем вербальный образ, акустический сигнал или телесное ощущение. И даже наоборот, будучи более редкими (и реже запоминаемыми), интенсивными (связанными с повышенной реалистичностью сновидения), «невизуальные» ощущения могут привлекать к себе особое внимание при толковании сна.

### Список сокращений

ПМА – полевые материалы автора.

АКФ МГУ – архив кафедры устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

### Список информантов

ГОП – Гончар Ольга Петровна, 1939 г. р., г. Ивано-Франковск, г. Миргород, 2012 г.

КНИ – Ксенз Нина Ильинична, 1948 г. р., Полтавская обл., г. Миргород, 2013 г.

- ШЕН – Шимко Екатерина Николаевна, 1957 г. р., Полтавская обл., г. Миргород, 2013 г.
- Л – Людмила, 1969 г. р., Полтавская обл., г. Миргород, 2013 г.
- ЖГН – Жижка Галина Николаевна, 1952 г. р., Полтавская обл., г. Миргород, 2012 г.
- ПЕА – Пронька Екатерина Александровна, 1953 г. р., Полтавская обл., г. Миргород, 2012 г.
- ЕВС – Едчик Валентина Станиславовна, 1960 г. р., Полтавская обл., г. Миргород, 2015 г.
- КСИ – Купка Светлана Ивановна, 1959 г. р., с. Зубовка Миргородского р-на Полтавской области, 2015 г.
- ЛВ – Людмила Викторовна, 1961 г. р., г. Луганск, г. Миргород, 2013 г.
- ЕМЕ – Егорова Мария Егоровна, 1929 г. р., с. Льгов Хотынецкого р-на Орловской обл., 1999 г. [АКФ МГУ т. 2. № 193].

---

Примечания

- <sup>1</sup> *Niebzegowska S.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996. С. 26.
- <sup>2</sup> *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи: Быт. Фольклор. История. М., 2001. С. 97.
- <sup>3</sup> *Романов Е.Р.* Опыт белорусского народного снотолкователя // Этнографическое обозрение. 1889. № 3. С. 56–59.
- <sup>4</sup> *Лазарева А.А.* Эмоции как объект толкования в славянских народных рассказах о вещих снах // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana.* 2016. № 2. С. 40–43.
- <sup>5</sup> *Трушкина Н.Ю.* Рассказы о снах // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 146.
- <sup>6</sup> См.: *Сафронов Е.В.* Сновидения в традиционной культуре. М., 2016.
- <sup>7</sup> *Берестнев Г.И.* Лингвистика и толкование сновидений у К.Г. Юнга: открытие метода // Слово.ру: Балтийский акцент. 2015. № 1. С. 24.
- <sup>8</sup> *Лазарева А.А.* Выпавший зуб, упавший потолок и другие онирические сюжеты в рамках традиционных моделей толкования сновидений // Этнографическое обозрение. 2016. № 1. С. 90.
- <sup>9</sup> *Лурье М.Л.* Вещие сны и их толкование: На материале современной русской крестьянской традиции // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 35.
- <sup>10</sup> *Романов Е.Р.* Указ. соч. С. 57.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. С. 405.

## Зачем накрывать собаку попоной: интерпретации монгольских обрядовых практик как фольклорный факт

В статье анализируются различные способы интерпретации ритуальных практик носителями традиции. Выделяется несколько интерпретативных «моделей», которые используются для объяснения различных групп обрядов. Рассматривается связь между функциями обрядов и фольклорным контекстом, в котором они существуют, и «моделями», использующимися для их интерпретации.

*Ключевые слова:* монгольские обряды, ритуальные практики, автохтонные интерпретации обрядов.

Интерпретации обрядовых практик не внешними наблюдателями, а самими носителями традиции – это важный источник для исследования семиозиса и трансляции мифологических смыслов в фольклоре.

Обрядовые практики состоят из отдельных действий. В некоторых случаях эти действия имеют отдельную от обряда семантику, в других – семантика отдельных действий совпадает с семантикой обряда как целого.

Под интерпретацией обряда в данном случае я буду понимать записанный от носителя традиции текст, объясняющий, как и по какому принципу работает обряд, почему он оказывается действенным, почему «работает».

В этой статье я остановлюсь на анализе нескольких групп монгольских ритуальных практик: детские защитные обряды,

---

© Ляхова Ю.В., 2017

Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект «Жизнь традиции: создание интерактивной базы данных “Монгольский обряд и его интерпретации”», № 16-36-50046.

действия, связанные с оберегами, и метеорологические обряды. В работе использовалась база данных «Монгольский обряд и его интерпретации»<sup>1</sup>. Все обряды в базе разделены на минимальные неварьируемые единицы – «действия», в каждый обряд входит от одного до нескольких десятков действий. Отдельно даются интерпретации обрядов и другие сопровождающие обряд нарративы. Рассматриваемые в статье обряды объединяет наличие нескольких различных вариантов интерпретаций и их структура: это обряды, состоящие лишь из одного действия.

В статье будет выделено несколько принципов, по которым строятся интерпретации – общие «модели», которые объединяют внешне разные интерпретации определенных обрядов. Для примера будут использованы детские апотропеические практики, однако подобные принципы можно выделить и в метеорологических обрядах, и в практиках, связанных с монгольскими оберегами и др.

В монгольском фольклоре существует множество способов защитить ребенка от нечистой силы. Один из самых распространенных способов – это поставить точку (в некоторых вариантах – начертить линию) между бровей у ребенка. Чаще всего точку ставят сажей из очага. Считается, что после этого можно без опасения выносить ребенка из юрты, нечистая сила ему не навредит, и сам ребенок не будет ее бояться.

Интерпретации этого обряда строятся по модели замещения (ребенок на время кажется нечистой силе котлом / зайцем). Эта модель присутствует во многих других монгольских и бурятских детских защитных обрядах.

Информант из г. Хархорин в Центральной Монголии рассказывает:

Ночью, когда ребенок уходит от дома, чтобы отличить от человека, его мажут сажей между бровей, что он не человек [Инф. 4].

Часто в интерпретациях информантов ребенок с точкой между бровей оказывается не просто «не человеком», его называют то разбитым котелком, то зайцем с лысинкой (бор халзан туулай).

[Почему детям на лбу ставят пятно черной сажей?]

Есть такой обычай – когда детей в темноте выносят наружу или заносят внутрь, боятся, что он вспотеет, чтобы защитить от внешних дурных вещей, называют серым зайцем с лысинкой. Когда ему ставят пятно сажей – это его делают серым зайцем с лысинкой.

[Это только детям делают?]  
Всем младенцам до того, как они пойдут [Инф. 14].

В монгольской традиции существует другое, несколько похожее на это действие: первый раз принесенного в свою собственную юрту или в гости к знакомым ребенка мажут сажей из очага этой юрты, как бы знакомя его с местным духом огня.

Традиция рисовать точку на лбу либо для защиты от нечистой силы, либо для того, чтобы «познакомить» ребенка с духом огня, широко распространена и существует, судя по всему, давно. Она есть у якутов, татар, башкиров, эвенков, удмуртов, грузин, адыгов, китайцев и у других народов, относящихся к различным языковым семьям.

Например, этот эвенкийский текст по функции и по акциональной составляющей полностью соответствует монгольскому обряду знакомства младенца с духом очага:

Помощница принесла в чум нового жильца, крохотный комочек, завернутый в заячью шкурку и шерстяной платок, и подала дяде Алексею, а моя бабушка взяла уголь-сажу из очага и начала мазать ему нос, лоб, щеки, приговаривая: «Огонь, не принимай его за чужого, это твой “мышонок” явился, наш и твой будущий кормилец! Из его рук ты будешь получать жир, вкусные кусочки мяса, сладкие угощения, он будет кормить наши рты. Священный Огонь, принимай и согревай сына, это наша кровь!..» А «мышонок» в это время что-то расплакался, чмокая губами, дрыгая ножонками, его стали баюкать, и, чуть успокоив, бабушка обратилась к нему: «Мышонок, маленький мышонок!..»<sup>2</sup>.

Стоит обратить внимание, что ребенка в приговоре называют мышонком, такое обращение ни разу не записывалось у монголов в подобном контексте, но можно провести параллель с монгольским обрядом, в котором ребенку рисуют точку сажей и не просто называют, а как бы целиком превращают в зайчонка.

В таком же контексте, как у эвенков, это действие совершается и у якутов (хотя объяснение в данном случае другое):

Когда приходит в гости соседний ребенок, до того долго не бывавший, то кто-нибудь из домашних поспешно протирает ему лоб пеплом с щетки (очага). Если этого не делать, то дух-хозяин огня брызнет на него сыпью и коростами, так как он не уверен в чистоте этого ребенка; а когда он увидит пепел на лбу, то будет знать, что ребенок из «своих»<sup>3</sup>.

Логика, по которой считается, что сажа, которой мажут ребенка при внесении в новый дом, знакомит его с духом-хозяином очага и приобщает к семье, кажется вполне понятной как исследователю (закон воздействия части на целое), так и самим носителям традиции. В итоге никто не задается вопросом, откуда берется этот обряд. Иначе происходит с точкой на лбу, которую ставят ребенку для защиты от нечистой силы, когда выносят его на улицу. Поскольку это действие, если его не комментировать, непонятно носителю, оно чаще всего сопровождается объяснительной легендой, в которой рассказывается о происхождении обряда и тем самым оправдывается его дальнейшее повторение:

Говорят, муж с женой поссорились. Два чутгура что-то сделали, чтобы они поссорились. Жена схватила ребенка и ушла ночью. Намазала сажей ребенка на лбу. Два чутгура хотели украсть ребенка. Решили встать на ее пути, легли на дороге, прождали всю ночь, не прошла. Один говорит, прошла женщина, держала на руках зайца, а другой говорит, ты что, она котелок разбитый держала. С тех пор мажут маленьких детей сажей (до тех пор, пока не ходит, не говорит) [Инф. 15].

Или так:

Муж с женой поссорились, жена взяла ребенка и сделала знак сажей. И когда шла, читала тарни Дара Эхэ. Она прочитала не полностью, поэтому чутгуры видели хромую Дара Эхэ с зайчиком [Инф. 16, 17].

Легенда не просто отсылает к прецедентному случаю, произошедшему в далеком прошлом, после которого появился обряд (существующая во всем мире модель), при помощи этой легенды носители традиции включают данный обряд в комплекс обрядов детской апотропеической магии, которая основывается на одном важном принципе: ребенок символически замещается кем-то другим и оказывается защищен. Так работают самые распространенные и известные способы защиты детей от злых духов и от смерти. Например, если в семье умирает ребенок, родившемуся после него принято давать специальное защитное имя, ругательное или подчеркивающее его нечеловеческую природу:

В семьях, где было много детей или дети умирали, давали такие странные имена. Например, имена Буур (верблюд), Хун-биш (Не человек), Му-нохой (Плохая собака), Ухна (Козел), Би-биш (Не я), Чи-биш (Не ты) давали для того, чтобы избежать плохого [Инф. 18].

Имя остается с ребенком на всю жизнь и защищает его, путая нечистую силу и скрывая его от злой судьбы и от смерти.

По такому же принципу действует и другой широко распространенный обряд:

Взрослый человек не носит дәли, запахивающегося на неправильную сторону. Будут смеяться люди. Младенцам же шьют одежду, неправильно запахивающуюся [Инф. 18].

Особенно часто болеющих и слабых детей специально одевают в халат-дәли, который запахигается на другую сторону, это делается, чтобы обмануть нечистую силу. Кроме того, часто больных мальчиков одевают и причесывают как девочек и наоборот.

Считается, что это тоже может обмануть плохую судьбу или злых духов, и они обойдут ребенка стороной.

Еще один детский защитный обряд, подходящий под эту модель, описывается Г.Н. Потаниным:

У дюрбютов [дербетов] в случае невода детей, новорожденного кто-нибудь из родных ворует. Новорожденного младенца прячут под котел, под которым держат трое суток, открывая раза два в день, чтобы покормить. В то же время похитивший ребенка делает куклу из травы и подбрасывает вместо украденного младенца. Родители украденного, найдя куклу, притворно принимают ее за настоящее свое дитя, но не живое, а мертвое, плачут и потом хоронят. Думают, что читкур (черт), желающий похитить ребенка, поверит, что ребенок действительно умер и пойдет искать добычи в другом месте<sup>4</sup>.

Итак получается, что обряд вписывается в известную носителям традиции и подходящую к данной тематике модель с помощью интерпретирующей легенды. Легенда объясняет, как именно этот обряд защищает детей, и на структурном (по механизму его действия) и даже на сюжетном уровне вписывает его в систему обрядов детской защитной магии.

Возможно, легенда была связана с рисованием точки на лбу изначально, чуть более вероятно (если учесть, что обряд известен так широко, а легенда была зафиксирована только у монголов), что она появилась или присоединилась к обряду позже, для объяснения уже непонятого действия. Важно, что сейчас легенда вписывает обряд в известную носителям традиции и подходящую к случаю модель. Поскольку обрядовое действие совершается именно для детей, легенда объясняет его действие



по принципу, по которому объясняются и другие обряды, связанные с детьми.

В том случае, когда носителям традиции неизвестна эта легенда, могут появляться и другие интерпретации. Например, похожее действие с той же самой функцией – мазать сажей ребенка (но не лоб, а нос) и называть его «зайцем» – объясняется так:

[А что такое пятна на луне?] На луне есть черноглазый заяц. Он выглядит, как пятна. Монголы, когда ночью несут младенцев, мажут им носы сажей, будто это черноглазый заяц. Этот обычай связан с черноглазым зайцем из легенды о Большой медведице [Инф. 19].

В данном случае модель замещения тоже действует, ребенок оказывается защищен благодаря тому, что он символически перестает быть собой и как бы становится зайцем. Схожесть ребенка и зайца передается не точкой на лбу (без легенды непонятно, почему она делает ребенка похожим на зайца), а благодаря черному носу, который, по всей видимости, считается похожим на заячий.

Не представляет труда объяснить, как идея защиты от нечистой силы / сглаза слилась с идеей защиты от страха перед чутгурами. Считается, что если встретишь на своем пути змею, главное – не испугаться ее, тогда все будет хорошо (или даже очень хорошо), то же правило действует во время проезда по «плохим местам» (гүйдэлтэй газар), если не испугаться звуков и всяких непонятных явлений, ничего страшного не произойдет, если же дать волю чувствам – происшествие может грозить испугавшемуся всяческими несчастьями и даже смертью.

Поэтому опасение, что ребенок встретит чутгуров, совмещается с более рациональным опасением, что ребенок их испугается. Так и получается, что обряд в разных вариантах защищает то от самих злых духов, то от страха перед ними.

Сравнивая данный пример с предыдущим, надо отметить, что в первом случае принцип ритуального действия объяснялся в соответствии с моделью других известных информантам обрядов со сходной функцией. Это была модель трюка, причем вполне определенного трюка (усиление стихии, противоположной влаге, и нарушение гармонии, которое небеса вынуждены исправлять). В случае с «зайчиком» происходит то же самое, используется модель символического замещения ребенка, актуализируемая в объяснительной легенде ровно потому, что эта практика включена в ряд практик детской апотропеической магии, которые в основном строятся именно по этой модели.

В статье «Конвенции магико-ритуальных актов» С.Б. Адоньева описывает механизм передачи заговорных текстов и приходит к выводу, что передаются и сохраняются часто не сами магические тексты, а только их устройство, знание, как они должны строиться и произноситься. С.Б. Адоньева пишет про заговоры: «Прагматические клише ориентированы на соблюдение правил, но не воспроизведение текстов». «Знающие» используют известный им принцип, но, основываясь на нем, они строят свое собственное магическое высказывание<sup>5</sup>.

Когда носители традиции рассказывают друг другу об устройстве обрядового действия, усваивается в первую очередь не сам текст интерпретации, а модель, по которой интерпретация строится, знание, как именно принято объяснять обряд. А уже на основе этого знания возникают единичные или устойчивые интерпретации.

Прагматика рассмотренных выше толкований обрядов заключается среди прочего в том, чтобы вписать обряд в подходящий контекст, сделать обряд похожим на другие обряды со сходной функцией. Без интерпретативной легенды обряд рисования точки на лбу ребенка оказывается оторванным от контекста, однако благодаря присоединению легенды он вписывается в контекст детской апотропеической магии, так как интерпретация отсылает к той же модели, по которой строятся и остальные обряды с такой функцией.

В качестве основы для интерпретации тех или иных практик и их мотивировок используется несколько признаков. Интерпретации могут зависеть как от объекта, на который нацелено проведение обряда (дети в предписании ставить точку на лбу для защиты), или от адресата послания (бог-тэнгри в практике *нохой нэмнэх*), так и от объекта, который используется в практике.

Для появления той или иной интерпретации контекст, функция и направленность обряда оказываются, таким образом, даже важнее, чем его структура и внутренняя логика. Интерпретации выбираются не столько по принципу связи с внутренней структурой обрядов (как определенной последовательности действий), сколько по принципу сходства их целевых установок, их сближения на прагматическом уровне. Таким образом, для объяснения последовательности действий во время обряда сами эти действия играют не основную роль. Зная, как можно интерпретировать тот или иной обряд, носители традиции прилагают к разным обрядовым действиям наиболее подходящие случаю модели интерпретаций. Эти модели не зависят от того, как устроен обряд (какова

последовательность совершаемых действий), и именно поэтому один и тот же обряд, вне зависимости от своей структуры, может иметь множество объяснений, в большинстве случаев вписывающих его в один контекст с другими сходными обрядовыми действиями.

### Список информантов

- [Инф. 1] – Айлтгийн Тумур-Очир, 1958 г. р., ёроолч, дариганга, 2008 г.  
[Инф. 2] – Адья, 1945 г. р., заведующий клубом, 2010 г.  
[Инф. 3] – Амгаагийн Баатарсүрэн, 1948 г. р., врач, 2010 г.  
[Инф. 4] – Жамцын Цогбадрах, 1944 г. р., на пенсии, учитель монгольской литературы, бурят, 2011 г.  
[Инф. 5] – Бавгийн Дэмэбрэл, 1941 г. р., местный, скотовод, начальник части сомона, г. Улзийт, 2009 г.  
[Инф. 6] – Максаржав Доржийн, 1931 г. р., секретарь сомонного совета, на пенсии, хотогойт, 2012 г., г. Тосонцэнгэл.  
[Инф. 7] – Дашбунцэг Шыравын, 1931 г. р., секретарь администрации сельсовета, на пенсии, халх, 2012 г., г. Тосонцэнгэл.  
[Инф. 8] – Тодак Бор, 1940 г. р., скотовод, 2009 г., Луус-сомон.  
[Инф. 9] – Буллгуд Ширчин Балжин, 1947 г. р., учитель, халх, 2009 г., Луус-сомон.  
[Инф. 10] – Шадав Содном Дорж, 1920 г. р., был учеником в монастыре, служил в армии, работал в администрации, 2009 г., сомон Ханбогдт.  
[Инф. 11] – Дэлгийн Хуухэн, 1947 г. р., служил в армии, пас верблюдов, 2009 г., сомон Ханбогдт.  
[Инф. 12] – Баяренгийн Мажиксүрэн, 1934 г. р., бухгалтер, начальник профсоюза, работал в геологическом управлении, зун удзумчин, 2010 г.  
[Инф. 13] – Будын Ишгэн, 1937 г. р., 2010 г.  
[Инф. 14] – Ж. Намжил, 1917 г. р., сомон Улзийт, 2006 г.  
[Инф. 15] – Томорийн Нямханд, 1974 г. р., работник торговли, халхасец, 2011 г.  
[Инф. 16] – Чойдорж Аравжагийн, 1952 г. р., тракторист, скотовод, халх, Ундур Улан, 2012 г.  
[Инф. 17] – Оюунцэцэг, 1954 г. р., работала продавщицей, в администрации, дояркой, Ундур Улан, 2012 г.  
[Инф. 18] – Б. Хишигням, 1935 г. р., акушерка, на пенсии, халха, г. Ундурхан, 2008 г.  
[Инф. 19] – Ж. Цэнд, 1892 г. р., сомон Худжирт, 2006 г.

- <sup>1</sup> База данных доступна по ссылке: <http://eurasianphonology.info/static/mongolrites/>
- <sup>2</sup> *Немтушкин А.* Огонь, это твой мышонок... // Красноярский рабочий. 2003. 15 авг. С. 4.
- <sup>3</sup> *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1979. С. 89.
- <sup>4</sup> *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883. С. 27–28.
- <sup>5</sup> *Адоньева С.Б.* Конвенции магико-ритуальных актов // Заговорный текст: Генезис и структура: Сб. статей / Отв. ред. Т.Н. Свешникова. М.: Индрик, 2005. С. 385–401.

Н.С. Петрова

## Неподцензурный фольклор советской эпохи: проблемы и перспективы изучения

В статье рассматривается специфика изучения неподцензурного советского фольклора (источниковедческий и методологический аспекты, исследовательские ограничения), делаются обобщения относительно особенностей его функционирования.

*Ключевые слова:* неподцензурный советский фольклор, история фольклористики.

В изучении советского фольклора долгое время преобладали исследования, в центре внимания которых находились явления «идеологически выверенные». Между тем еще медиевист К. Гинзбург выдвинул утверждение о неправомерности отождествления «культуры, созданной народом» и «культуры, навязанной народу»<sup>1</sup>, и это разграничение неподцензурного (стихийно возникающего, «низового» по отношению к власти) и официально поощряемого актуально и для советского материала.

В позднее советское и постсоветское время появились работы, посвященные отдельным видам фольклорных текстов, выходящих за рамки очерченного учебниками устного народного творчества материала и ставших доступными исследователям после открытия ранее закрытых по цензурным соображениям архивных фондов<sup>2</sup>. В качестве примеров можно назвать сборник статей о фольклоре ГУЛАГа<sup>3</sup>, исследование М. и Л. Джекобсонов о песнях ГУЛАГа<sup>4</sup>, анализ политических анекдотов А. Крикманном<sup>5</sup>, А. Архиповой и М. Мельниченко<sup>6</sup>.

---

© Петрова Н.С., 2017

Работа выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 16-18-00068 «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе».

Помимо цензурного, крайне важен также методологический аспект проблемы: некоторые фольклорно-мифологические явления не становились предметом фольклористического изучения не только по причине идеологических запретов (как это было в случае с проявлениями народной религиозности, магическими практиками, политическим фольклором)<sup>7</sup>, но и в связи с тем, что они относительно недавно стали включаться в поле фольклорно-антропологических исследований. Последние два-три десятилетия в фольклористике и антропологии характеризуются такими значимыми изменениями, как перенос внимания исследователей с «основных» явлений на «периферийные», смещение полевой работы из деревни в город, акцент на изучении не архаических форм культуры, а современных, смена ракурсов рассмотрения: больше внимания уделяется коммуникативному аспекту бытования фольклорных текстов и практик, анализу картины мира, интертекстуальным и контекстным отношениям<sup>8</sup>.

По обозначенным выше причинам до сих пор отсутствуют комплексные исследования вернакулярной (неофициальной, отличной от «канона», стихийно возникающей) советской фольклорной традиции, тогда как официальный советский фольклор активно изучался и синхронно, и – в критическом ракурсе – в постсоветский период<sup>9</sup>.

О большей точности терминов «подцензурный» / «неподцензурный» применительно к советской культуре по сравнению с оппозицией «официальный» / «неофициальный» писали социологи И. Уварова и К. Рогов<sup>10</sup>. При этом трудно спорить с критикой такого принципа бинарных оппозиций для описания советской культуры как слишком упрощенного<sup>11</sup>, однако некоторая схематизация кажется оправданной для понимания общих закономерностей ее функционирования.

Неподцензурность советских фольклорно-мифологических текстов понимается нами двояко: с одной стороны, это то, что изначально не подвергалось официальной цензуре, так как возникло в рамках спонтанной низовой традиции и развивалось по законам фольклора; с другой стороны, это ненормативные явления, воспринимавшиеся властью как оппозиционные, хотя, как правило, таковыми не являвшиеся. Говоря о втором значении неподцензурности уместно вспомнить критические замечания А.А. Панченко относительно некоторых зарубежных исследователей политического анекдота, видевших его основной смысл в выражении социального протеста: «“Ненормативность” вовсе не обязательно подразумевает “оппозиционность”»: по всей видимости, тексты, которые мы можем причислить к русскому политическому фольклору, отражают до-

статочны разнообразны социальные стратегии, тяготеющие и к сопротивлению, и к приспособлению»<sup>12</sup>.

Здесь хотелось бы уточнить, что далеко не все явления, такие, как неподцензурный советский фольклор и мифология, связаны с выражением «истинного» (или негативного) отношения граждан к власти на «скрытом», непонятном ей языке в формате своеобразных «тайных посланий» (*hidden transcript* в терминологии Дж. Скотта<sup>13</sup>). Другими словами, неподцензурный фольклор не является исключительно антисоветским.

Тем не менее имеющийся налет «запретности» способствовал недостаточной своевременной фиксации текстов неподцензурного фольклора. В связи с этим можно выделить два основных свойства источников по неподцензурному советскому фольклору и мифологии. Во-первых, это преимущественно письменные документы, а не традиционные для фольклористики устные сообщения. Во-вторых, такие источники изначально предназначались отнюдь не для записи фольклорных и мифологических текстов.

На первый взгляд, сложно назвать фольклором в традиционном смысле этого слова записи, обнаруживаемые в советских дневниках, мемуарах, «письмах во власть», информационных сводках ВЧК–ОГПУ–НКВД, протоколах допросов и прочих документах; однако при более подробном рассмотрении здесь, безусловно, выделяются упоминания фольклорных фактов – высказываний разного рода, несущих в себе воспроизводимые и устойчивые сообщения, пусть и довольно аморфные в жанровом отношении, но соотносимые с быличками, бывальщинами, легендами, преданиями, анекдотами. Зафиксированные полностью либо частично в письменных документах подобные тексты и описания практик советской эпохи позволяют говорить о том, что явления, которые они отражают, обладают такими фольклорными признаками, как устность, анонимность, клишированность, соответствие мифологическим шаблонам и воспроизведение мифологических конструкторов.

Таким образом, выявленные в наших источниках тексты – это не привычные для фольклористических исследований тексты-объекты, но тексты-инструменты, с помощью которых происходит своеобразная реконструкция как отдельных фрагментов неподцензурной советской традиции, так и всей этой традиции как системы по косвенным источникам.

В ситуации, когда большинство доступных источников содержат не полные тексты с развернутым описанием контекста их бытования, а отрывочные данные и, кроме того, представляет собой не беспристрастную научную фиксацию фактов, а отражение взглядов

на них какой-то определенной социальной группы (будь то представители власти, создающие информационные обзоры, или бывшие политические заключенные, пишущие воспоминания), крайне важен комплексный подход к отбору источников. Это позволяет, с одной стороны, верифицировать имеющиеся данные. В случае если, например, наличие какого-либо слуха отмечается не только в официальных документах, но и в источниках личного происхождения, гораздо меньше оснований подозревать некую злонамеренную фальсификацию. С другой стороны, рассмотрение различных типов источников дает возможность уточнить социальные сферы распространения тех или иных фольклорных текстов и практик.

Среди большого массива мемуаров, писем во власть, информационных сводок и т. д. нами отбиралась повествовательные тексты и описания практик 1920–1940-х гг., в той или иной степени отражающие: а) описание при помощи устойчивых фольклорно-мифологических моделей новых социополитических реалий (коллективизация, перепись населения) и персонажей (коммунист или вредитель как собирательные образы, отдельные представители советской администрации), б) различные формы диалога с властью (сюда относится, например, взаимодействие сельских жителей с местной администрацией в процессе совершения магических метеорологических практик<sup>14</sup> или заключенных ГУЛАГа с тюремно-лагерными чиновниками при исполнении христианских обрядов<sup>15</sup>).

Этот этап работы можно назвать определением корпуса. Далее отобранные тексты (480 единиц) систематизировались по тематическому принципу, был составлен указатель<sup>16</sup>. Дальнейшие перспективы работы с корпусом текстов неподцензурного советского фольклора и мифологии связаны с его пополнением (открытая структура и размещение в интернете<sup>17</sup> упрощает эту процедуру). Кроме того, планируется составить указатель действующих лиц и разработать словарь семантических единиц (учитывая разнородный состав собрания, эта задача достаточно непростая, но, как кажется, все же необходимая для дальнейшего анализа).

Говоря о народной культуре, М. Де Серто показал символический потенциал, которым она обладает, чтобы продемонстрировать неприятие статуса существующего порядка, навязываемого в качестве естественного. Вынужденное существование в контролируемом пространстве («сети признанных сил и репрезентаций») вовсе не исключает его переосвоения, игры с ним, воссоздания утопического пространства справедливости (пусть лишь в форме, скажем, рассказов о чудесах, где эта справедливость и осуществляется)<sup>18</sup>. На наш взгляд, это утверждение применимо и к советской неподцензурной



фольклорной традиции. В ней можно обнаружить различные формы взаимодействия с новой властью: как конфликтные схемы (игнорирование, неприятие действий властей), так и попытки диалога, включения.

Одна из стратегий общения с властью – это, по сути, избегание диалога. Люди игнорируют новые социально-политические условия при сохранении старых текстов и практик:

[1937 г.] Летние религиозные праздники отвлекают многих трудящихся от работы, сопровождаются прогулами, пьянством и т. д. Например, в 1936 г. из-за «иванова дня» в разгар сенокоса три дня гуляли в колхозе «Светлый путь» (Вологда, Северный край). Три дня не работали в «казанскую» в Коняшинском колхозе имени Кирова (Раенский р-н, Московская обл.) и не вывезли с поля ни одного килограмма картофеля. 500 трудодней потерял колхоз «Красная заря» (В.-Устюжский р-н, Северный край) из-за «петрова дня». Примеров таких, к сожалению, не мало. Во многих местах верующие справляют не только «крупные» праздники, но и престольные, вроде «нилова дня», «владимирской», праздник Бориса и Глеба и т. п.

Некоторые верующие трудящиеся, продолжающие держаться вредных прадедовских обычаев, по религиозным праздникам рассчитывают начало и конец своих работ, например, начинают покос с «петрова дня», жатву – с «ильина дня» и т. д.<sup>19</sup>

Другая стратегия состоит в признании за новой советской администрацией права санкционирования совершаемых действий / исполняемых текстов:

[Курская губ., 1924] В Бобрышевской вол., когда появилась совка (озимый червь. – *Н. П.*), то попы повели агитацию о том, что для избавления нужно отслужить молебен, и 28 сентября, если разрешит ВИК, будут служить таковой. В с. Красиково этой же волости 27 сентября на поле поп служил молебен для избавления от червей, причем брали разрешение в ВИКе<sup>20</sup>.

Кроме этого, возможна компромиссная форма взаимодействия, состоящая в формировании новых ритуализированных форм поведения, включающих в традиционную структуру актуальное содержание (например, когда представитель сельской администрации занимает в обряде вызывания дождя то же место, что и дореволюционные высокостатусные члены сельского социума – ср. с обливанием водой священника во время засухи):

[Северный Кавказ, 1934] Председатель [колхоза] Дауров (кандидат ВКП(б)) и председатель сельсовета – быв. мулла, на колхозные средства отремонтировали межгет: на следующий день их жены организовали «черный курман», во время которого председателя сельсовета обливали водой, «чтобы пошел дождь»<sup>21</sup>.

Власть, таким образом, выступает и как некая внешняя сила, влияющая на фольклорно-мифологическую традицию (путем поощрения или порицания конкретных ее проявлений) и как необычная реалья, усваиваемая благодаря описанию через привычные модели.

Образы советских руководителей и врагов государства конструируются на основании устойчивых мифологических моделей – «царь-избавитель», этнический противник, чудесно спасшийся персонаж, караемый грешник. Концептуализация таких исторических событий и ситуаций, как коллективизация, перепись населения, антирелигиозная политика, происходит при помощи модели «светопреставление и приход антихриста», когда действия власти, нарушающие «старый порядок», трактуются как признаки грядущего конца света.

Отдельно следует сказать о форме существования рассмотренных текстов. Значительная часть выявленных нами записей из мемуаров, «писем во власть», сводок, прессы связана с той формой бытования фольклорной прозы, которую К. Сидов определял как *Chroniknotizen* (Sagenbericht) – «слухи и толки» в переводе К. Чистова<sup>22</sup>. Подобные тексты относятся к неформальному дискурсу и являются источником и способом передачи информации, альтернативным официальному. Привязанные к конкретным событиям, слухи скоротечны и сменяемы, но «культурные модели, на которые они опираются, и механизмы, вызывающие их к жизни, чрезвычайно устойчивы и относятся к базовым элементам национальной картины мира»<sup>23</sup>.

В тоталитарном советском государстве с развитой цензурой слуховая коммуникация образовывалась вокруг лакун внутри официально распространяемых нарративов<sup>24</sup>. Фольклорно-мифологическая значимость популярных слухов заключается в их связи с мифологической картиной мира: «Чтобы казаться правдоподобным, слух должен отвечать уже имеющимся предположениям и предрассудкам слушателя. ...Слухи, которые выжили посредством пересказа, обязаны были резонировать с мышлением и мировоззрением общества, внутри которого они имели хождение: для него они были понятны, имели смысл и потому распространялись»<sup>25</sup>.

Пересказывание слухов (как и, например, рассказывание анекдотов) требовало наличия некоторой среды, воспринимаемой рассказчиками как если не дружественная, то, по крайней мере, понимающая, «своя». Анализируя функционирование политических анекдотов в 1930-е гг., Р. Торстон пришел к выводу о достаточно высокой социальной сплоченности (social cohesion) в СССР сталинской эпохи<sup>26</sup>. Здесь, пожалуй, можно говорить об идентифицирующей функции неподцензурного фольклора: есть «мы» (те, кто рассказывает и кому рассказывают) и «они» (те, о ком рассказывают). Повторимся, что даже при таком дистанцировании от власти все же сильным упрощением будет утверждать, что неподцензурный фольклор служил преимущественно для выражения политического протеста. Вспомним, что некоторые исторические властные фигуры (например, Ленин) соотносились с позитивными фольклорно-мифологическими моделями – добрый царь, король под горой и пр.

В ситуации тотальных социополитических изменений раннесоветской эпохи неподцензурная фольклорная реакция была одним из способов осмысления и адаптации этих нововведений к традиционной картине мира. Знакомые и понятные мифологические модели предлагали готовые интерпретационные схемы, которые наполнялись актуальными реалиями (именами, событиями). Текстуализация этого осмысления нового порядка происходила через сюжеты традиционного фольклора. При этом можно говорить о сложном взаимном влиянии на формирование «народных» представлений об обществе и власти как официальной пропаганды (осуществляющей, в терминологии П. Бурдые, «легитимное символическое насилие», навязывающей произвольные средства познания и выражения социальной реальности<sup>27</sup>), так и традиционного фольклора (предлагающего в виде знакомых текстов аналогии современных ситуаций).

---

#### Примечания

- <sup>1</sup> Гинзбург К. Сыр и черви: Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М.: Российская политическая энциклопедия, 2000. С. 34.
- <sup>2</sup> О закрытых фольклорных фондах см., например: *Комелина Н.Г.* Политический фольклор из «особого хранения» фольклорного фонда Пушкинского Дома // *Русский политический фольклор: Исследования и публикации.* М.: Новое изд-во, 2013. С. 306–405.
- <sup>3</sup> *Фольклор и культурная среда ГУЛАГа.* СПб.: Фонд «За выживание и развитие человечества», 1994.

- <sup>4</sup> *Джекобсон М., Джекобсон Л.* Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник: 1917–1939. М.: Совр. гуманитар. ун-т, 1998; *Они же.* Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник: 1940–1991. М.: Совр. гуманитар. ун-т, 2001.
- <sup>5</sup> Netinalji Stalinist – Интернет-анекдоты о Сталине – Internet Humor about Stalin. Tartu: Eesti Kirjandus muuseum, 2004.
- <sup>6</sup> *Архипова А.С., Мельниченко М.А.* Анекдоты о Сталине: тексты, комментарии, исследования. М.: ОГИ, 2009.
- <sup>7</sup> Об этом см.: *Архипова А.С., Неклюдов С.Ю.* Фольклор и власть в «закрытом обществе» // Новое литературное обозрение. 2010. № 101. С. 84–108.
- <sup>8</sup> Об этом см.: Современные тенденции в антропологических исследованиях // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 6–101; *Неклюдов С.Ю.* Фольклор и его исследования: век двадцатый // Экология культуры. Архангельск, 2006. № 2 (39). С. 121–127.
- <sup>9</sup> См., например: *Miller F.J.* Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era. N.Y.: M.E. Sharps, 1991.
- <sup>10</sup> *Уварова И., Рогов К.* Семидесятые: хроника культурной жизни // Россия / Russia. 1998. № 1 (9). С. 29–74.
- <sup>11</sup> *Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось: Последнее советское поколение. М.: НЛО, 2014. С. 40–41.
- <sup>12</sup> *Панченко А.А.* От составителя // Русский политический фольклор: Исследования и публикации. М.: Новое изд-во, 2013. С. 7.
- <sup>13</sup> *Scott J.S.* Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. New Haven: Yale Univ. Press, 1990.
- <sup>14</sup> Об этом см.: *Петрова Н.С.* Информационные сводки органов политического надзора как источник для изучения актуального фольклора: на примере метеорологической магии 1920–1930-х гг. // Русский архив. 2015. Вып. (7). № 1. С. 6–14.
- <sup>15</sup> Об этом см.: *Петрова Н.С.* «Субститутные» элементы в религиозных практиках: по воспоминаниям заключенных ГУЛАГа 1920–1940-х гг. // Россия XXI. 2015. № 4. С. 166–175.
- <sup>16</sup> См. об этом: *Петрова Н.* Фольклорист и «чужие» источники: корпус текстов неподцензурной советской мифологии // Методы и концепции в фольклористике и культурной антропологии: конец XX – начало XXI века: материалы XVI Международной школы-конференции по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии. М.: РГГУ, 2016. С. 43–46.
- <sup>17</sup> *Петрова Н.С.* Систематизированное собрание текстов неподцензурного советского фольклора и мифологии: Приложение к дис. на соискание ученой степени канд. филол. наук [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: [http://www.ruthenia.ru/folklore/pdf/2016\\_petrovans.pdf](http://www.ruthenia.ru/folklore/pdf/2016_petrovans.pdf) (дата обращения: 27.06.2017).

- <sup>18</sup> Серто М. Изобретение повседневности. 1: Искусство делать. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. С. 81–85. (Серия «Прагматический поворот»; вып. 5.)
- <sup>19</sup> Румянцев Н. Религиозные летние праздники и их вред // Безбожник. 1937. № 6. С. 4–5.
- <sup>20</sup> Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД: 1918–1939. Документы и материалы: В 4 т. Т. 2: Советская деревня глазами ОГПУ. 1923–1929. М.: РОССПЭН, 2000. С. 262.
- <sup>21</sup> Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД. 1918–1939: Документы и материалы: В 4 т. Т. 3, кн. 2: 1932–1934 гг. М.: РОССПЭН, 2005. С. 579.
- <sup>22</sup> Чистов К.В. Русская народная утопия: генезис и функции социально-утопических легенд. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 33.
- <sup>23</sup> Левкиевская Е.Е. Слухи как речевой жанр: аннотация лекции на Весенней школе-2009 «Фольклор в наше время: традиции, трансформации, новообразования» [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: [http://www.ruthenia.ru/folklore/ls09\\_program\\_levkievskaya.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/ls09_program_levkievskaya.htm) (дата обращения 23.06.2017).
- <sup>24</sup> Джонстон Т. Слухи в СССР сталинского времени // Слухи в России XIX–XX веков: Неофициальная коммуникация и «крутые повороты» российской истории. Челябинск: Каменный пояс, 2011. С. 22.
- <sup>25</sup> Там же. С. 25.
- <sup>26</sup> Thurston R.W. Social Dimensions of Stalinist Rule: Humor and Terror in the USSR, 1935–1941 // Journal of Social History. Vol. 24. No. 3 (Spring, 1991). P. 541–562.
- <sup>27</sup> Бурдые П. О символической власти // Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 92.

«Это все не имело к нам никакого отношения»:  
дискурсивное сопротивление  
и коммуникативный сбой в советской Прибалтике

В настоящей статье исследуются практики непрямого сопротивления советскому режиму в республиках советской Балтии, а также их рецепция со стороны жителей остального Советского Союза, приезжавших в Литву, Латвию и Эстонию на отдых. Особое внимание уделено причинам, обуславливающим коммуникативный сбой между этими группами и неспособность адресатов считывать обращенные к ним негативные послания.

*Ключевые слова:* Латвия, Литва, Эстония, туризм, инфраполитика, сопротивление, коммуникация.

Проблема взаимоотношений между людьми, приезжающими куда-либо на отдых, и коренными жителями данного региона относится к числу наименее изученных. Для теоретиков туризма туристы практически всегда оказываются единственным и самодостаточным объектом изучения. Они рассматриваются вне связи с окружающими их институтами, системами и реалиями, и авторская оптика по большей части фокусируется на внутренней логике поведения туристов и их методах конструирования реальности, а не на способах взаимодействия приезжих с внешним миром.

Так, классики социологии туризма Джонатан Каллер и Дин Маккеннел обращаются в первую очередь к семиологическим основам туризма. В своей статье «Семиотика туризма» Каллер фокусирует внимание на специфике туристического взгляда, обладающего способностью выхватывать стереотипное и ожидаемое в ущерб подлинному и неожиданному<sup>1</sup>. Монография Дина Маккеннела «Турист: новая теория праздного сословия» дает более широкую картину туризма как значимого феномена современности, однако

и для Маккеннела ключевым объектом исследования становится система культурных кодов, принятых внутри туристического сообщества и определяющих структуру туристского видения мира<sup>2</sup>. В книге Джона Урри «Взгляд туриста» вопрос взаимоотношений между «приезжими» и «местными» косвенным образом затрагивается, однако трактуется в первую очередь в контексте сервиса, который вторые оказывают первым<sup>3</sup>. Иными словами, ни для кого из исследователей причудливый рельеф, возникающий на поверхности соприкосновения кочевого и подвижного туристического мира с оседлым и стабильным миром «аборигенов», пока не стал объектом самостоятельного интереса.

Столь же малоизученным остается и вопрос взаимоотношений коренного населения стран Балтии и людей, приехавших туда на отдых в советское время. В то же время, исследование этой проблемы представляется увлекательным и важным, поскольку позволяет пролить свет на сложную систему взаимодействия угнетателей (зачастую вовсе не считавших себя таковыми) и угнетенных в рамках подчеркнуто алогичной и непоследовательной советской национальной политики. Отношения между людьми, приехавшими в Латвию, Литву и Эстонию ненадолго (а не переселившимися туда после советской аннексии навсегда), и исконными жителями Прибалтийских республик позволяют пронаблюдать проблему межнационального взаимодействия в наиболее чистом, не замутненном длительным опытом сосуществования виде. Вытеснение или позитивная рационализация собственного негативного коммуникативного опыта со стороны туристов, методы дискурсивного сопротивления со стороны коренного населения Прибалтики – именно при контакте между двумя этими группами и то и другое проявляло себя наиболее концентрированно, рельефно и репрезентативно.

Материалом для настоящей статьи послужил корпус из 64 интервью, записанных на протяжении 2011–2016 гг. Респондентов можно разделить на две группы: большая их часть – это люди с высшим образованием, родившиеся между 1940 и 1980 гг., отдыхавшие в Прибалтике (или регулярно посещавшие ее с другими целями) в 60–80-е гг. XX в. и сами себя атрибутировавшие как представителей интеллигенции. Вторую группу составляют жители Прибалтики (преимущественно Латвии) с высшим или средним специальным образованием, вступавшие в регулярный контакт с приезжими в силу профессиональной необходимости или по причинам личного характера. Информанты указаны в статье под номерами.

### «Не было никаких проблем»

Одна из вещей, обращающих на себя внимание в воспоминаниях об отдыхе в Прибалтике в советское время, – это почти полное отсутствие упоминаний о какой-либо недоброжелательности со стороны коренного населения Эстонии, Латвии и Литвы. Многие информанты подтверждают, что с другими, по слухам, нечто подобное случалось – кому-то не ответили по-русски на улице в Каунасе, кого-то не захотели обслуживать в магазине в Риге, кто-то не дождался официанта в кафе в Пярну... Но с ними самими ничего подобного не происходило буквально никогда. Дружелюбие (или по крайней мере абсолютная нейтральность) местного населения воспринималась как норма:

Тогда этой <неприятности> не было абсолютно! Мне часто приходилось слышать про русофобию прибалтийских стран, но лично я не сталкивалась с этим ни разу. Я в советское время слышала – «да, обращаться по-русски нельзя, потому что...» Ну не видела я этого! Я ходила на рынки, ходила в магазины, мы там лето провели вот уже в восемьдесят девятом году, так что вполне могла бы. Но не было этого [Инф. 1].

Мы отлично, просто отлично всегда коммуницировали, всегда! Не было никаких проблем. И по-русски говорили абсолютно спокойно. И никаких там «русских свиней», «оккупантов» не слышали никогда в жизни. Вот ни разу в жизни, правда! И даже ощущения подспудного не было никакого никогда [Инф. 2].

Случаев недоброжелательности местных жителей, направленных на меня или друзей, близких, не помню. Рассказы об этом какие-то ходили, но воспроизвести ни один такой рассказ сейчас не могу, так как сам ни с чем подобным не сталкивался [Инф. 3].

Однако приведенные суждения вступают в серьезное противоречие с объективными фактами. Коренное население Прибалтики тяжело переживало советскую оккупацию, и общая недоброжелательность по отношению к СССР естественным образом канализировалась в неприязнь к русским – авангарду оккупационного режима. В первую очередь она, разумеется, была адресована «местным» русским – тем, кто переехал в Прибалтику жить и работать на новообразованных промышленных предприятиях (или в составе расквартированных здесь военных частей) и стремился на новом месте сохранить привычный образ жизни, язык и бытовую культуру, в том числе за счет отрицания и подавления локальных



традиций. Однако определенная доза негатива неизбежно должна была доставаться и туристам – тем, кто проводил здесь несколько недель или месяцев летнего отпуска.

Неприязнь по отношению к русскоязычным «оккупантам» в странах Балтии была если не единодушной, то, во всяком случае, достаточно выраженной и осознанной:

Я видел эстонцев, обычно таких спокойных, которые буквально тряслись от ненависти, когда говорили об «азиатских, монгольских варварах», которые поселились среди них, и об их грязных привычках<sup>4</sup>.

Примерно так же, как в Эстонии, дело обстояло и в Латвии, и лишь немногим лучше было отношение к русским в Литве, где их было существенно меньше, больший их процент владел литовским языком и, следовательно, они представляли собой меньшую угрозу традиционному литовскому укладу. После окончания Второй мировой войны удельный вес титульной нации в общей численности населения Эстонии составлял 94%, в Латвии – 83% и в Литве – 80%. В 1989 г. этот показатель был соответственно 61,52 и 79%<sup>5</sup>. В то же время по состоянию на тот же год эстонским языком владело лишь 14,9% русскоязычного населения Эстонии, в Латвии соответствующий показатель равнялся 22,2%, а в Литве – 37,5%<sup>6</sup>.

О наличии существенных межнациональных противоречий косвенным образом свидетельствуют даже методички, разработанные обществом «Знание» для своих лекторов и пропагандистов. В одной из них, выпущенной на заре горбачевской «перестройки» и «гласности», практически напрямую – во всяком случае, по советским меркам – констатируется острота «национального вопроса» в Латвии:

Социологические исследования показали необходимость усиления внимания к контрпропагандистскому аспекту лекций, к проблемам борьбы с национализмом и шовинизмом, с буржуазными фальсификациями национальной политики КПСС<sup>7</sup>.

Для противодействия «националистической пропаганде» в методичке приводилось множество риторических приемов и поучительных «историй из жизни», при помощи которых лекторам общества «Знание» надлежало максимально усиливать свою интернационалистскую аргументацию.

О том, что неприязнь к русским распространялась не только на иммигрантов, но и на туристов, косвенным образом свидетельствует

эстонская листовка 1971 г., распространявшаяся от имени так называемого «Национального комитета». В листовке, в частности, говорилось:

О какой Эстонской Советской Социалистической Республике может идти речь, когда половина ее населения – не эстонцы, и когда каждый день поезда привозят на отдых и на длительное поселение больше людей, чем рождается детей в эстонских семьях?<sup>8</sup>

Как же вышло, что этот аспект реальности оказался практически стерт из памяти значительного большинства людей, отдохнувших в Прибалтике в советские годы? Заподозрить информантов в ненаблюдательности было бы несправедливо – многие из них смогли зафиксировать и сообщить массу нетривиальных деталей повседневной жизни тех лет. Также несправедливым было бы обвинить их в поголовной неискренности и стремлении выдать желаемое за действительное.

Очевидно, одним из возможных объяснений этого феномена была неподготовленность среднего интеллигента советской формации к встрече с таким явлением, как национализм. Несмотря на то что 70-е и первая половина 80-х гг. были временем экспериментов официальных советских идеологов с националистической риторикой<sup>9</sup>, для значительной части интеллигенции актуальной по-прежнему оставалась парадигма предыдущего – романтически-интернационалистского десятилетия, когда примат человеческих свойств над национальной принадлежностью считался безусловным. Национализм в этой картине мира воспринимался как нечто стыдное, чуждое, почти неприличное и, следовательно, неосознанно вытесняемое из поля зрения. Неслучайно правозащитница Людмила Алексеева, на протяжении всех 70-х и первой половины 80-х гг. фиксирующая все проявления инакомыслия в СССР, при рассказе о националистических диссидентских течениях в Прибалтике акцентирует внимание на том, что среди их участников присутствовали и русские, подвергавшиеся столь же (а иногда и более) суровым гонениям со стороны властей, что и их товарищи из числа эстонцев, литовцев или латышей<sup>10</sup>. Таким образом, акцент переносился с непристойно национального на общечеловеческое, а сам национализм «приручался» и легитимизировался в рамках общей борьбы против вселенского зла наднациональной природы – советской власти.

В качестве другого возможного объяснения глухоты туристов к проявлениям недоброжелательности со стороны местного населе-

ния следует привести общую для туризма как социального явления ориентацию на систему определенных образов, предвосхищающих и отчасти предопределяющих собственные впечатления путешественника. Пользуясь словами Джонатана Каллера,

...туристы интересуются всем, что может служить образом самого себя. По всему миру скитаются никем не воспетые армии семиологов-туристов, занятых поиском идеальных образов французскости, типичного итальянского поведения, эталонных восточных сценок, безупречных американских шоссе и классических британских пабов<sup>11</sup>.

Очевидно, что при такой организации взгляда в поле зрения туриста естественным образом не попадает множество вещей, запрещенных или не описанных в рамках нормального фрейма туристического поведения<sup>12</sup>. Идея отпуска в целом позиционировалась советской пропагандой как время безоблачного счастья<sup>13</sup>, а конкретно в случае Прибалтики в местную систему туристических образов, сформированную отзывами и рассказами очевидцев, недоброжелательность со стороны местного населения не входила. Соответственно для значительной части отдыхающих ее попросту не существовало, она вытеснялась и не фиксировалась в «парадных», подлежащих пересказу и тиражированию воспоминаниях. Если же фиксация все же происходила, неприятные инциденты снабжались ярлыками «один раз» или обесценивались каким-либо иным способом.

Советские отдыхающие в Прибалтике по большей части не слишком стремились вступать в тесные отношения с местными жителями:

Значит, местное население эстонское не воспринималось как субъект. <...> То есть, местное население либо воспринималось как что-то очень такое умильное, <...> либо не воспринималось вовсе. Никакого местного населения, кроме хозяйки, которая нас встречала, для нас не существовало [Инф. 14].

Приезжая на отдых в Прибалтику, выходцы из других частей Советского Союза либо предпочитали оказаться «среди своих», т. е. ограничивали круг общения такими же отдыхающими, либо занимали «романтическую» туристическую позицию, которая, по мнению Джона Урри, подразумевает акцент на «одиночестве, приватности и глубоко личных, преимущественно духовных отношениях с объектом наблюдения»<sup>14</sup>. Очевидно, ни тот ни другой

вариант не предполагал активной коммуникации с местным населением – а значит, и не создавал почвы для конфронтации.

И все же приведенные выше причины были не единственными. Между туристами из России и других частей СССР, с одной стороны, и эстонцами, литовцами и латышами – с другой, в самом деле существовал серьезный, весьма необычный и двусторонний коммуникативный сбой. Формы протеста против советской оккупации, практиковавшиеся коренными жителями стран Балтии, были по большей части замаскированными и неявными, т. е. в целом соответствовали способам потаенного сопротивления или «инфраполитики», описанным Джеймсом Скоттом в его книге “*Domination and the Arts of Resistance*”<sup>15</sup>. Группа населения, воспринимавшая себя как слабую и подавляемую, атаковала группу сильную и подавляющую, используя имевшиеся у нее в наличии ресурсы таким образом, чтобы избежать прямой и потенциально опасной конфронтации, исход которой был бы предопределен изначальным неравенством сил.

Однако имеется и существенное отличие от моделей, разработанных Скоттом, которое усиливало ситуацию взаимного непонимания: отдыхающие (по большей части представители разных типов советской интеллигенции) сами не воспринимали себя как угнетателей. Напротив, они скорее склонны были – в одностороннем порядке – видеть в себе товарищей коренных жителей Латвии, Литвы и Эстонии по несчастью и соратников в их борьбе с советским угнетением. А потому даже в тех случаях, когда туристам случалось сталкиваться с практически незамаскированными случаями «инфраполитики», они не относили их на собственный счет и по большей части игнорировали.

## Оружие слабых

Ни о какой публичной дискуссии на национально-политическую тему (уж не говоря о сколько-нибудь открытой конфронтации) речь, разумеется, идти не могла ни в относительно либеральные 60-е, ни в более консервативные 70-е и 80-е гг. Не имея возможности легальным, публичным образом выразить свое недовольство или вступить в сколько-нибудь содержательный диалог,

...жители Прибалтики испытывали огромное отчуждение от тех официальных сообществ, в которых им приходилось жить. И все надежды на то, что со временем это отчуждение уменьшится и на смену ему придет подлинная интеграция, оказались тщетны<sup>16</sup>.

Как результат, сопротивление уходило вглубь, утаивалось и перемещалось в область «инфраполитики». Важным способом выразить себя для активных противников советского режима в оккупированных странах Балтии становились надписи на стенах – наибольшей популярностью пользовались лозунги «Русские, убирайтесь вон» и «Русские, вон из Латвии (Литвы, Эстонии)». Об этом, в частности, сообщает правозащитница Людмила Алексеева:

В середине 70-х годов я бывала в Латвии из года в год и видела такие надписи много раз – их делают по-русски, чтобы они были понятны оккупантам<sup>17</sup>.

Другой формой протеста, способной потенциально затронуть отдыхающих, были надписи по-русски «Мест нет», которые нередко можно было увидеть на дверях таллинских и рижских кафе (при этом дублирующей надписи на эстонском или латышском не было)<sup>18</sup>.

И в том, и в другом случае надписи были анонимными, что обеспечивало «безопасную дистанцию»<sup>19</sup> между их автором и потенциальным реципиентом: послание было публичным, но его «отправитель» оставался в тени и, следовательно, в безопасности.

Самым же распространенным способом выразить свое неприятие советской оккупации был отказ говорить по-русски на улице и в магазине или демонстративный переход на латышский (эстонский, литовский) язык в момент выражения недовольства.

В Литве часто бывало, что продавец, например, в магазине что-то нехотя ответит, а потом что-то еще себе под нос по-литовски так недовольно буркнет. И как-то вряд ли это было «спасибо большое» [Инф. 4].

Порылся в памяти – вспомнил, как кто-то в магазине проворчал в воздух «Sabraukiši!», что в точном переводе означает «Понаехали!» – думал явно, что я не пойму [Инф. 3].

Однажды в Риге просто какая-то бабуся побухтела на нас на улице. Ну, побухтела – и побухтела. Что точно бухтела, не знаю – видимо, язык наш ей не понравился. Но она ж на местном бухтела – было понятно только, что язык ей не але [Инф. 5].

Даже шведский журналист эстонского происхождения Андрес Кунг оказался однажды в нелепой ситуации, заговорив на улице Таллина по-русски:

Практически все западные журналисты, которым в недавнем прошлом было позволено посетить какую-либо из республик Советской Прибалтики, отмечали, что коренное население крайне неохотно говорит по-русски. В Таллине я сам едва не попал в беду, обратившись к подвыпившему местному, который принял меня за русского. Когда же я по-русски спрашивал дорогу, многие эстонцы отвечали мне по-эстонски и желали поскорее отправиться в ад – или лучше сразу в Сибирь<sup>20</sup>.

Параллельно с этими скрытыми транскриптами, косвенным образом обращенными вовне, то есть к представителям угнетателей, существовали разного рода «дразнилки» и прочий пейоративный фольклор, формально адресованный оккупантам, но существовавший при этом только на эстонском (латышском, литовском) языке и по большей части не понятный потенциальной аудитории. Так, тот же Кунг приводит популярный среди эстонцев в 70-е гг. стишок:

Убирайтесь прочь, прочь из Республики те,  
кто пьет эстонскую водку,  
но не говорит по-эстонски!  
Убирайтесь прочь, прочь из Республики те,  
кто ест эстонский хлеб,  
но не говорит по-эстонски!<sup>21</sup>

Эти утаиваемые и предназначенные исключительно для циркуляции в среде «своих» послания, очевидно, имели своей целью дать выход эмоциям, канализировать раздражение и агрессию, которые не могли иметь прямого выхода<sup>22</sup>.

Иными словами, пассивное сопротивление советскому режиму в оккупированной Прибалтике существовало, причем в достаточно разнообразном и развитом виде. Но адресаты – по крайней мере, из числа туристов, приезжавших в Латвию, Литву и Эстонию на отдых – по большей части не просто не считывали этих посланий, но даже их не замечали. При этом большинство информантов отлично знали о существовании национальной напряженности между жителями Прибалтики и русскими – просто они не были способны соотнести это с собой лично.

«Ко мне это не имело отношения»

В ситуации, когда о напряженности было известно, но при этом ее невозможно было ощутить или, во всяком случае, отрефлексировать, возникала потребность объяснить этот феномен. Как правило, интерпретации, изобретаемые туристами в Прибалтике, имели либо социальный, либо персональный характер и сравнительно редко принимали форму полного отрицания самого факта существования проблемы.

Кому-то казалось, что своеобразной индульгенцией конкретно для них служила очевидная их непричастность ни к самому советскому режиму, ни тем более к его преступлениям:

Понятно, что свою национальную катастрофу за скобками они там переживали, но все это ко мне не имело вообще отношения, потому что я частное лицо, и они все частные лица. Мы разговариваем с позиции частных лиц, у которых своя правда, скажем так [Инф. 2].

Кто-то полагал, что их оберегает откровенно неславянская внешность:

Может быть, я потому лично не сталкивалась, что я человек не то чтобы сильно русский, и это на мне написано [Инф. 3].

Кто-то полагал, будто дело в первую очередь в их собственных антисоветских убеждениях:

Ну как им было нам высказывать претензии, когда мы все заранее были на все согласны и чувствовали перед латышами полную собственную виноватость – за все советское государство сразу. Наверное, потому они нам ничего никогда и не говорили... [Инф. 6].

А кто-то был склонен приписывать прибалтам здоровый коммерческий прагматизм и собственную принадлежность к классу «кормильцев», то есть людей полезных:

Юрмала – она же кормится на русских! Там даже в голову не приходило никому какую-то неприязнь выказывать – они же себе не враги [Инф. 7].

Между тем подобные утверждения, судя по всему, имеют под собой мало оснований. Неприязнь к русским имела не персональный

(и даже не строго национальный) характер и соответственно слабо зависела от личностных свойств, внешности и мировоззрения адресата. Как пишет тот же Андрес Кунг – эстонец по происхождению и наблюдатель вполне здравомыслящий,

...в республиках Балтии местное население по большей части воспринимает русских как символ оккупационного режима, а не как обычных, отдельных живых людей...<sup>23</sup>

Более того, мало кто из коренных жителей Прибалтики был способен разглядеть тонкие различия между чужаками на своей земле, очевидные им самим, но совершенно не заметные для стороннего взгляда.

Я сейчас, конечно, уже отличу нашего, местного русского от не нашего, приезжего. Но то сейчас, а в юности я бы ни за что не смог. Я вам честно скажу, я бы даже казаха от русского не всегда отличил, потому что есть такие русские типы, ну, восточные как бы немного, вы знаете... Ну, узбека-то еще видно, а вот понять, человек, допустим, с Украины или из России приехал, и надолго он тут или на отдыхе, я точно не мог. И где он работает, и кто он вообще, никто у нас, я думаю, не мог [Инф. 9].

В то время как большая часть информантов-приезжих подчеркивает свою принадлежность к интеллигенции и объединяет отдыхающих в Прибалтике в категорию «людей культурных» [Инф. 6, 14, 15 и др.], для информантов – жителей Латвии, Литвы и Эстонии все отдыхающие объединяются в группу людей, «которые жару не любили» [Инф. 16], схожие идеи высказывают [Инф. 9 и 10]. Что характерно, тонких социальных градаций среди отдыхающих не улавливали даже русскоязычные жители Прибалтики (к их числу относится Инф. 16) – что уж говорить о представителях коренного населения Литвы, Латвии и Эстонии.

Независимо от личностных свойств каждого конкретного выходца из России, Украины или Белоруссии, все они совокупно (к слову сказать, совершенно не обосновательно) воспринимались прибалтами как источник их бытовых, политических, экономических<sup>24</sup> и культурных проблем. Это не делало любого приезжего непременно и однозначно врагом (особенно в ситуации взаимовыгодного контакта – такого, как между арендаторами и арендодателями дачного жилья), однако в значительной степени затрудняло общение, нивелируя индивидуальные различия между



«оккупантами» и позволяя в случае необходимости видеть в них универсальную причину любого зла:

Практически все плохое в Советской Эстонии определяется местными уроженцами как «vene vark» или «русская работа»<sup>25</sup>.

Словом, в отсутствие нормальных каналов коммуникации едва ли можно всерьез предположить, что принадлежность к армянской (еврейской, татарской и т. д.) нации или диссидентской среде могла стать «смягчающим обстоятельством» и защитить от проявлений недоброжелательности – с точки зрения жителей Прибалтики, все эти тонкие нюансы были практически неразличимы в сравнении с объединяющей общностью «чужаки на нашей земле».

Более того, логично будет вслед за Скоттом предположить, что отказ вести себя в соответствии с представлениями о «правильном», легитимном поведении угнетателей воспринимался скорее негативно. Агрессор, отказывающийся вести себя в соответствии со своим статусом, выглядит противоестественно. Как пишет Джеймс Скотт:

В то время как подчиненное положение предполагает убедительную демонстрацию почтения и униженности, доминантная позиция требует столь же убедительных проявлений надменности и властности. <...> Нарушая предписанный транскрипт, угнетатель рискует выглядеть смешным<sup>26</sup>.

Коренное население Литвы, Латвии и Эстонии было вполне единодушно в своем негативном восприятии советской оккупации, однако в силу невозможности публичного, открытого сопротивления применяла для выражения своего недовольства методы дискурсивного сопротивления и «инфраполитики». Несмотря на свою анонимность и некоторую завуалированность, эти сигналы все равно поддавались считыванию и – при наличии минимальной рефлексии – дешифровке. Однако потенциальные реципиенты из числа отдыхающих за редким исключением не воспринимали себя как адресатов посланий и отказывались их фиксировать.

В значительной мере это происходило в силу специфики туристского взгляда, ориентированного на типичное и ожидаемое, и игнорирующего в силу этого любое событие или объект, выходящее за их рамки. Другой важной причиной несчитывания негативных сигналов со стороны коренного населения республик Балтии была неготовность советского человека к встрече с национализмом и его публичными манифестациями.

Однако значительную роль в формировании коммуникативного сбоя, при котором реципиент упорно игнорировал адресованные ему послания, играла также ощутимая разница в том, как советские отдыхающие воспринимали себя сами и как их видели литовцы, латыши и эстонцы. Стремясь дистанцироваться от советского режима, не желая признать себя его частью и соответственно разделить ответственность за его действия, туристы в республиках Балтии парадоксальным образом не уменьшали, но, напротив, усугубляли коммуникативный разрыв в отношениях с коренным населением Литвы, Латвии и Эстонии. Туристы отказывались воспринимать негативные сигналы и, как следствие, неверно интерпретировали ситуацию, рисуя ее куда более радужной и нейтральной, чем она была в действительности.

### Список информантов

- [Инф. 1] – жен., *М.А.*, 1954 г. р., Ереван – Москва, в 1984 – 1989 гг. бывала в Латвии в командировках, а также отдыхала на дачах у рижских друзей.
- [Инф. 2] – жен., *И.Г.*, 1947 г. р., Москва, с 1984 по 1986 г. отдыхала в Доме творчества композиторов в Юрмале.
- [Инф. 3] – муж., *С.М.*, 1955 г. р., Москва, с 1986 по 1991 г. отдыхал в Юрмале на арендованных дачах.
- [Инф. 4] – жен., *Г.Л.*, 1952 г. р., Калининград – Москва, с 1962 по 1965 г. отдыхала в Юрмале на арендованной даче.
- [Инф. 5] – муж., *С.Г.*, 1980 г. р., с 1985 г. по н. в. отдыхал в Саулкрастах на арендованных дачах.
- [Инф. 6] – жен., *А.Н.*, 1969 г. р., Москва, с 1976 по 1990 г. отдыхала в Апшучиемсе на арендованных дачах.
- [Инф. 7] – муж., *И.К.*, 1967 г. р., Ленинград – Рига, в 70-х гг. отдыхал в Латвии у родственников, с 1984 г. постоянно проживает в Риге.
- [Инф. 8] – муж., *П.Ш.*, Москва, 1974 г. р., с 1982 по 1988 г. отдыхал в пансионатах в Юрмале.
- [Инф. 9] – муж., *Р.Т.*, 1973 г. р., Рига.
- [Инф. 10] – жен., *К. А.*, 1976 г. р., Латвия.
- [Инф. 11] – жен., *М.О.*, 1971 г. р., Екатеринбург, с 1986 по 1989 г. отдыхала в пансионате в Юрмале.
- [Инф. 12] – муж., *Л.Ю.*, 1947 г. р., Пермь, в 1969 г. провел лето в Эстонии, в 1978 и 1979 гг. отдыхал на польском хуторе в Литве, в окрестностях г. Тракай.

- [Инф. 13] – муж., *В.Б.*, 1971 г. р., Москва, в конце 70-х годов отдыхал с родителями в Литве и Эстонии, в 1986 г. провел лето в Латвии, в конце 80-х посещал Литву как представитель хиппи-сообщества.
- [Инф. 14] – муж., *Л.К.*, 1969 г. р., Москва, с 1975 по 1982 г. проводил лето в Пярну на арендованной даче.
- [Инф. 15] – муж., *М.А.*, Москва, 1967 г. р., с 1974 по н. в. проводил лето в Юрмале, в пансионатах или на арендованных дачах.
- [Инф. 16] – муж., *Я.Ш.*, 1952 г. р., Рига, с 1978 по 1993 г. работал директором вагона-ресторана в поезде Москва – Рига.

---

#### Примечания

- <sup>1</sup> *Culler J.* Framing The Sign: Criticism and Its Institutions. Norman: Oklahoma Univ. Press, 1998.
- <sup>2</sup> *MacCannel D.* The Tourist: The New Theory of the Leisure Class. Oakland: Univ. of California Press, 1976.
- <sup>3</sup> *Urry J.* The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies. L.: Sage, 1990.
- <sup>4</sup> *Liven A.* The Baltic Revolution: Estonia, Latvia, Lithuania and the Path to Independence. New Haven: Yale Univ. Press, 1994. P. 185–186.
- <sup>5</sup> Оккупационные режимы и их преступления в странах Балтии 1940–1991 / Сост. И. Шнейдере. Рига: Изд-во ин-та истории Латвии, 2007. С. 40.
- <sup>6</sup> *Задорожнюк Э.Г., Фурман Д.Е.* Притяжение Балтии: Балтийские русские и балтийские культуры. Ч. 1 // Мир России. 2004. Т. 13. № 3. С. 98–130.
- <sup>7</sup> *Ковалевский Н.Ф., Шинев С.Б.* Укрепление дружбы народов СССР. М.: Знание, 1985. С. 69.
- <sup>8</sup> *Kung A.* A dream of freedom. Cardif: Boreas Publishing House, 1980. P. 208.
- <sup>9</sup> *Вайль П.В., Генис А.А.* 60-е: Мир советского человека. М.: АСТ, Corpus, 2013. С. 274–277.
- <sup>10</sup> *Алексеева Л.М.* История инакомыслия в СССР: Новейший период. М.: Московская Хельсинкская группа, 2012. С. 89–93.
- <sup>11</sup> *Culler J.* Op. cit. P. 127.
- <sup>12</sup> Подробнее о значении термина «фрейм» см.: *Вахштайн В.С.* Социология повседневности и теория фреймов. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2011.
- <sup>13</sup> Подробнее об этом см.: *Gorsuch A.E.* All this is your world: Soviet Tourism at Home and Abroad after Stalin. L.; N.Y.: Oxford Univ. Press, 2011; *Koenker D.P.* Club Red: Vacation Travel and Soviet dream. Ithaca: Cornell Univ. Press, 2013.
- <sup>14</sup> *Urry J.* Op. cit. P. 43.
- <sup>15</sup> *Scott J.C.* Domination and the Arts of Resistance. New Haven; L.: Yale Univ. Press, 1990.

- <sup>16</sup> *Shtromas A.* The Baltic States as Soviet Republics: Tensions and Contradictions // The Baltic States. The National Self-Determination of Estonia, Latvia and Lithuania / Ed. by Graham Smith. L.: The Macmillan Press, 1994. P. 98.
- <sup>17</sup> *Алексеева Л.М.* История инакомыслия в СССР: Новейший период. М.: Московская Хельсинкская группа, 2012. С. 71.
- <sup>18</sup> Там же. С. 68.
- <sup>19</sup> *Scott J.C.* Op. cit. P. 16.
- <sup>20</sup> *Kung A.* Op. cit. P. 222.
- <sup>21</sup> Ibid. P. 132.
- <sup>22</sup> Подробнее об этом см.: *Dundes A., Banc C.* First Prize: Fifteen Years! An Annotated Collection of Romanian Political Jokes. Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson Univ. Press, 1986.
- <sup>23</sup> *Kung A.* Op. cit. P. 223.
- <sup>24</sup> Подробнее об этом см.: *Gorsuch A.E.* Op. cit. P. 65–68.
- <sup>25</sup> *Parming T.* Population Change and Processes // A Case Study of a Soviet Republic: The Estonian SSR. Boulder, CO: Westview Press, 1978. P. 58.
- <sup>26</sup> *Scott J.C.* Op. cit. P. 11.

Ю.Н. Наумова

## Как сложился образ «чужака»: социокультурное противостояние репатриантов и местного населения Казахстана

В статье речь пойдет о причинах формирования образа «чужака» по отношению к репатриантам, вернувшимся в Республику Казахстан из Монголии и Китая. На примерах из экспедиционного опыта автор попытается показать, что в социокультурном противостоянии, наряду с финансовыми, социальными, культурными и религиозными предпосылками, важнейшую роль играют традиционные представления и обряды.

*Ключевые слова:* репатрианты, оралманы, Казахстан, Монголия, Китай, фольклор, традиционные представления, обряды.

Статья посвящена ситуации, сложившейся в последние десятилетия между местным казахским населением и диаспорой, возвращающейся на свою историческую родину – в Республику Казахстан. Мы рассмотрим предпосылки и факторы, повлиявшие на формирование образа «чужака» по отношению к репатриантам, и остановимся на двух примерах, показывающих, какую роль в этом процессе играют традиционные представления и верования.

С получением независимости в 1991 г. Республика Казахстан, как и многие республики бывшего Советского Союза, осознавала необходимость определения своего пути развития, создания имиджа нового независимого государства и актуализации культурных процессов, которые направлены на формирование национальной идентичности. Однако создание новой страны, титульной нацией которой должны были стать казахи, осложнялось плохой демо-

---

© Наумова Ю.Н., 2017

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

графической ситуацией и практически одинаковой численностью славянского населения, если не его большинством.

Решением данной проблемы стала программа по возвращению казахской диаспоры, которая была создана почти сразу после получения независимости Казахстана в 1991 г. С 2008 г. данная программа работает под названием «Нурлы кош» – ‘светлая кочевка’.

Важно отметить, что законом «О миграции населения» Республики Казахстан была установлена терминология, в соответствии с которой казахских репатриантов принято называть словом «оралманы» (досл. с каз. ‘возвращаться’), и в целом ему дано такое определение: «оралманы – иностранцы или лица без гражданства казахской национальности, постоянно проживавшие на момент приобретения суверенитета РК за ее пределами и прибывшие в Казахстан с целью постоянного проживания»<sup>1</sup>. Был установлен порядок выдачи квот, по которым переселенцам присваивается статус «оралман», позволяющий получать государственную поддержку: выплаты специальных государственных пособий, поступление в учреждения среднего профессионального образования и вузы, освобождение от консульских сборов за визы на въезд, отсрочка от службы в рядах Вооруженных сил.

Несмотря на юридический статус слова «оралман», оно с самого начала прочно вошло в обиход населения всей страны и стало ярлыком с отрицательным подтекстом для всех казахов-репатриантов, вне зависимости от официального получения данного статуса. Очевидно, что финансовые условия и льготы, перечисленные выше, сыграли в этом не последнюю роль.

В подавляющем большинстве репатрианты уезжали из граничащих с Казахстаном государств – Монголия, Китай, Узбекистан, Киргизстан, Россия. Призывы к возвращению на историческую родину очень быстро облетели все постсоветское пространство. Новый статус суверенного независимого государства позволял развивать в СМИ тему патриотизма, настоящей родины и воссоединения родственников по роду. Известно, что каждый казах должен помнить своих предков до седьмого колена, а также принадлежность к роду и *жузу*<sup>2</sup>, именно поэтому тема воссоединения родственников особенно часто находила отклик у казахской диаспоры и мотивировала вернуться на родину. О том, как выстраивалась информационная кампания в Казахстане и за его пределами и какие заголовки использовались в СМИ в качестве призыва к возвращению, подробно описал в статье «Kazakhstan’s Kin State Diaspora: Settlement Planning and the *Oralman* Dilemma» американский исследователь Александр Динер<sup>3</sup>. Также он рассмотрел правовые вопросы, политические,

экономические и социокультурные предпосылки, повлиявшие на неприятие репатриантов местным казахским населением.

Пик программы по возвращению диаспоры пришелся на середину 90-х гг., и в результате были достигнуты определенные успехи в решении главной проблемы – увеличения численности казахского населения до преобладающего статуса по отношению к русским, украинцам и немцам<sup>4</sup>. Как отмечают авторы статьи о миграционной политике в Казахстане, «за период с 1991 по 2006 г. прибыло всего 143 343 семей оралманов численностью 565 757 человек. Из них по квоте иммиграции оралманов – 66 217 семей численностью 362 893 чел.»<sup>5</sup>.

Однако в первые же годы успешной реализации программы очевидной стала другая проблема – процесс интеграции репатриантов в современное казахское общество и их социокультурное взаимодействие осложнено из-за разных неучтенных факторов – в результате казахи, вернувшиеся на свою историческую родину, оказались чужаками в глазах местного казахского населения.

На эту ситуацию мы обратили внимание в ходе одной из первых экспедиций к казахам Северо-Восточного Казахстана в 2009 г., когда наши информанты – местные казахи – говорили об оралманах в отрицательном ключе, приводя в пример их образ жизни, иначе проводимые обряды жизненного цикла, незнакомые им мифологические представления и верования. В последующих экспедициях мы с коллегами старались больше спрашивать об этом, чтобы ответить на вопрос: какую роль в формировании образа «чужака» по отношению к казахам-репатриантам играют традиционные представления и верования?

Таким образом, в основе данной статьи лежат экспедиционные материалы, записанные на территории Северо-Восточного Казахстана в период с 2009 по 2017 г. Материалы состоят из интервью, записанных, в частности, от казахов-оралманов, приехавших более десяти-пятнадцати лет назад в Казахстан, что позволило и местным казахам, и оралманам более осознанно и с большей рефлексией отвечать на вопросы по интересующей нас теме.

Отметим, что на 2005 г. обследованный нами регион занимал девятое место по численности оралманов, однако в первые годы реализации программы, т. е. с 1991 г., расселение оралманов происходило в селах Северного и Центрального Казахстана, поскольку именно этот регион в большей степени пострадал от эмиграционного оттока и был заселен русскими и украинцами, а местом отбытия репатриантов были Монголия и Китай<sup>6</sup>, что наложило отпечаток на развитие взаимоотношений двух групп.

Проживая бок о бок в одном селе, местное население и приезжие казахи наблюдают не только за бытовыми особенностями каждой семьи, но и за тем, как проходят праздники, отправляются обряды и в чем реализуются традиционные представления и верования. В приведенном ниже фрагменте интервью информантка говорит о важных для нее отличительных особенностях культуры и обрядовой жизни оралманов, которые конструируют локальную идентичность этого сообщества:

Русского они вообще не знают, только-только вот... Они нас называют русскими, мы же по-русски разговариваем.

[Вы их как-то называете?] Оралманами называем. Ну монголы. Они обижаются, когда монголы говорим. [Они себя считают казахами?] Да, казахами, чистыми казахами.

[Они так и говорят: «Мы настоящие казахи»?] Казахи, да, а вы как русские. Дома вы по-русски разговариваете, у них дети русского вообще не знают. У оралманов акцент, они говорят через «ч».

[Жилье им дают или они сами покупают?] Нет, им сразу дают. Помогают, им помощь дают, деньги давали по 500 долларов каждой семье, что ли... Как-то называется – квота. Потом они себе квартиры покупают. Разбогатели они тут. [Как они праздники празднуют?] У оралманов оралманские, неказахские обычаи. В Монголии они жили в юртах, не в таких домах, жили «как попало», только сейчас стали привыкать, так как увидели, как живут казахи. Они очень дружные. Они, много же их, но не с одного села, с разных сел приехали. Как в гости зовут, они всех зовут – такие дружные. Вот Наурыз встречаем, наши местные казахи Наурыз так не встречают, мы уже обрусели, как русские Новый год встречаем, а эти не встречают. Они Наурыз хорошо встречают – режут скот, стол накрывают, всех в гости зовут. Но все равно мы культурнее, чем они... [Инф. 1].

Проанализировав все интервью, мы выделили причины, которые приводят местные казахи-информанты и участники форума на тему «Почему мы не любим оралманов?»<sup>7</sup> (более 200 записей) в подтверждение своей негативной позиции. При этом один ряд причин связан с *распределением общих благ*, на которые, как считают местные казахи, оралманы не должны претендовать, однако не просто претендуют, но активно ими пользуются. В данном случае речь идет об упоминавшемся статусе «оралман», который дает право получать жилье, финансовую поддержку от государства, бесплатное повышение квалификации или образование, помощь в трудоустройстве. Отсутствие у оралманов права на пользование общими



благами, которые должны, по мнению информантов, предоставляться государством всем его гражданам, связано с историческим аспектом и патриотическими чувствами. Дело в том, что большая часть оралманов, возвращающаяся в Казахстан, – это те казахи, либо их потомки, которые бежали от коллективизации и голода, от Советской власти в 20–30-х годах XX в. Этот факт, с одной стороны, и тяготы и лишения, которые казахи испытывали в те годы – с другой, прочно отложились в памяти местного казахского населения и по настоящее время вспоминаются с некоторой обидой, заставляя сомневаться в искренности патриотических настроений оралманов.

Другой круг причин, отмеченных в процессе общения с казахским населением, связан со сферой *традиционных представлений, обрядов и религиозных верований*, которые четко показывают, что «мы» не такие, как «они». На первом перечне правовых и финансовых причин мы не будем подробно останавливаться, так как этому посвящены отдельные статьи и исследования социологов и историков. Однако традиционные верования и обрядовая жизнь оралманов как фактор, повлиявший на отношение к ним как к «чужакам», до настоящего времени не принимались во внимание и в подобном контексте не рассматривались. На них мы остановимся подробнее.

Как уже упоминалось выше, оралманы, с которыми нам удалось поработать, являются в основном переселенцами из Монголии и Китая. Прожив там большую часть своей жизни, многие из них привезли с собой не только предметы быта, юрты, скот, но и некоторые элементы монгольской традиции, которая во многом связана с кочевым образом жизни, сохранявшимся многими семьями до момента отъезда. Так, оралманы, еще недавно жившие в юртах и кочевавшие по монгольской степи, вынуждены были приспособиться к условиям жизни в доме, присвоив его отдельным частям и предметам особый статус, в том числе определив место традиционным оберегам.

Например, почетное место в юрте, называемое *тор*, в доме оралманов получило место напротив окна, под ковром, где обычно стоит диван, видимо, по аналогии окно – дверь, так как в юрте тор находится напротив входа. Однако обряды семейного цикла в меньшей степени подверглись изменениям – многие семьи привезли с собой юрты, в которых жили в Монголии, или обзавелись новыми, и важные праздники семейного цикла проводят в них. Это легкообъяснимо, так как пространство юрты для них более освоено и не требует перестроения на «новый лад» всей обрядовой жизни.

Однажды в ходе экспедиционной работы в одном из дворов мы увидели юрту, которая была установлена рядом с кирпичным

домом, в ней шли приготовления к празднованию свадьбы со стороны жениха.

Что касается местного казахского населения, то подобное перестройство в жизни их рода (переселение из юрт в дома и квартиры) произошло намного раньше, и поэтому для молодого поколения некоторые элементы традиционной жизни оралманов оказываются лишёнными смысла. Так или иначе, проживая в селах бок о бок с оралманами, казахи наблюдают за их образом жизни, за сферой ритуального и магического, сравнивая с тем, что видят в своей традиции, и с тем, что предписывают, как им кажется, их религиозные представления.

В ходе анализа интервью (27) мы выявили интересную и важную закономерность, которая, как кажется, даёт ответ на поставленный в начале исследования вопрос. Для жителей сёл, которые тесно взаимодействуют с оралманами и имеют возможность наблюдать за их жизнью, одним из главных аргументов, объясняющих восприятие оралманов как «чужаков», оказываются верования и обряды, плохо поддающиеся объяснению с точки зрения их традиционного знания. При этом причины социально-экономического характера в аргументации часто отходят на второй план. Для информантов, живущих в городах или селах, где нет возможности наблюдать за жизнью оралманов, и имеющих плохое представление о них, главным аргументом, отграничивающим «нас» от «них», является социально-экономический аспект и защита от посягательств на общие блага и ценности, предоставляемые государством. Таким образом, неспособность объяснить какой-либо элемент из жизни оралманов теми моделями, которые закреплены в традиционном знании, позволяют казахам интерпретировать его как нечто, выходящее за пределы их традиции, а значит, чуждое, привнесённое.

Попробуем на примерах разобраться, как работает этот механизм, отделяющий «свое» от «чужого» в сфере традиционных представлений. Можно выделить две ситуации, в которых то или иное обрядовое действие или верование получает статус «чужого», не входящего в область осмысленного и понятого.

1. Элементы традиции, которые заимствованы из монгольской, у казахов никогда ранее не были зафиксированы и по этой причине им неизвестны. Подобные элементы традиции правомерно маркируются как «чужие» и, как правило, сопровождаются комментарием: «Такого у казахов нет», «Это не наше, это есть у другого народа» и т. д.

2. Элементы традиции, известные всем казахам, однако по-разному интерпретируемые обеими группами: при этом местные казахи, как правило, опираются на псевдорелигиозные объяснения,

а оралманы – на свои традиционные. В такой ситуации тот или иной элемент маркируется как чужой еще и с точки зрения религии, тогда информанты говорят, что оралманы – немусульмане, язычники.

В качестве примера к первой ситуации можно привести следующий. После одного интервью в доме информанта собиратели заметили странный предмет, висевший на стене рядом с входной дверью. Это была шкурка настоящего ежа. Как объяснили хозяева, из-за колючих иголок, которых, по представлениям монголов, боятся демоны, шкуру ежа оралманы используют в качестве оберега и вешают в юрте у входа. Переселившись в дома, оралманы привезли с собой и этот оберег и сейчас в некоторых домах его можно увидеть на стене рядом с входной дверью или над ней. Узнав об использовании подобного оберега, местные казахи назвали это кощунством, пришли в ярость и замешательство, сказав, что оралманы язычники и не имеют ничего общего с мусульманами. В результате беседы с информантом однажды даже было высказано предложение о необходимости просвещения оралманов и посвящения в «настоящее» мусульманство.

Ярким примером, иллюстрирующим вторую ситуацию – ситуацию различающихся интерпретаций, можно считать использование в ритуально-магической сфере казахов оберега в виде перьев филина. Этот оберег активно используется по настоящее время как местными казахами, так и оралманами. Перья филина используют широко, во многих обрядах семейного цикла – подвешивают к колыбели младенца, к головному убору невесты или ребенка, к гриве лошади. В настоящее время этот оберег можно увидеть в салоне автомобилей также в качестве оберега. Как правило, выбор перьев именно этой птицы объясняется ее священностью – но далее интерпретации расходятся: местные казахи приводят псевдорелигиозные интерпретации, говоря о том, что на его перьях можно прочесть суры из Корана, а также о том, что о священности этой птицы написано в самом Коране.

Например:

[Мы слышали, что на крыльях филина есть слова из Корана. Откуда они там?] Это творение Аллаха. Никто другой этого не делал. [Почему Аллах выбрал именно филина?] На эту птицу снизошла божья благодать, она священная [Инф. 2].

Казахи-оралманы отмечают лишь священность этой птицы, равно как и ежа, а на вопрос собирателя: «Почему же ее можно убивать?», отвечают, что это разрешено не всем, а только особым охотникам. Конечно, данная интерпретация более слабая и не вы-

держивает конкуренции со священностью этой птицы, отмеченной в Коране, поэтому признается местными казахами неправильной, связанной с иными религиозными представлениями оралманов. Приведем еще один пример о священности филина и о его роли посредника между Всевышним и миром людей:

[Вы не слышали про птицу такую филин?]

Филин – священное животное. Я не знал, голубь тоже считается священным. <...> [Информант – местный знахарь, рассказывает о том, как к нему обратился молодой певец с просьбой помочь.] Он не один тому свидетель, еще два человека были, один из них Марат Омаров – наш певец и композитор в Алматы. Он пришел к [Жакып-ата] и говорит: «Открой мне дорогу, потому что мне что-то дороги нету, ну как не везет мне, пути нету». Вот он [информант] повез его к могилам святых и там молитву читал. Когда читал молитву, на полумесяц железный, туда сел филин, сидел до последнего, пока не прочтается молитва. Молитва прочиталась, упало два пера с филина. Два пера. А Жакып-кажы сказал: «Ой, подними», Марату Омарову, и певец, композитор взял их. И вот как бы получается, что он... вот связующее звено между... ну вот этот Коран и филин, который доносит до Всевышнего, как бы он свидетель этому всему, это священное животное. На самом деле, на оперении Жакып-ата [говорит]: «Алла деген... Алла». «Алла» слово. Многие не знают это, что там написано, а вот как бы там есть слова из Корана [Инф. 3].

Отметим, что филин занесен в Красную книгу, и все подобные обереги, которые продаются в сувенирных магазинах, сделаны из перьев других птиц.

Приведенный материал позволяет сделать следующие выводы.

Проживая на одной территории, в одних селах, оралманы и местные казахи проявляют активное внимание и интерес к обрядовой жизни и сфере представлений и верований друг друга. Они находятся в ситуации постоянного наблюдения и отсеивания «своего» от «чужого», а критерием для этого являются отдельные элементы традиции, которые проходят своеобразную проверку народным знанием и потенциальной способностью быть вписанным в ту или иную интерпретационную модель. Элементы, не прошедшие проверку, становятся «кирпичиком» в конструировании образа «чужаков», и чем больше таких элементов, тем ярче образ.

Сфера обрядовой жизни и верований оралманов является одним из важных критериев в конструировании образа «чужаков» для тех казахов-информантов, которые владеют традиционным знанием и способны рефлексировать и видеть то, что происходит с традицией

и вокруг нее (чаще – пожилые информанты, жители сельской местности), в противном случае – неприятие оралманов аргументируется бытовыми, социальными и финансовыми причинами.

### Список информантов

- [Инф. 1] – Сулейменова Оркен, 1947 г. р., казашка, повар. Зап. в с. Маралды Павлодарского района Павлодарской области, Казахстан, июль 2011 г.
- [Инф. 2] – Баймагамбетова Сауле, 1958 г. р., казашка, *емші* (знахарка). Зап. в пос. Баянаул Павлодарского района Павлодарской области, Казахстан, июль 2013 г.
- [Инф. 3] – Калеаскаров Жакып-Кажы, 1945 г. р., казах, *сынжышы* (знахарь-костоправ). Зап. в пос. Заря Павлодарского района Павлодарской области, Казахстан, июль 2010 г.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Суондыков А.М., Сулейменова Р.Х.* Миграционная политика в Казахстане // Казахи Омского Прииртышья: история и современность / Отв. ред. Ш.К. Ахметова, Н.А. Томилов. Омск: Издатель-Полиграфист, 2007. С. 201.
- <sup>2</sup> Жүз (каз. жүз – ‘союз’) – исторически сложившиеся племенные союзы казахских родов, выделяют три жуза: старший, средний и младший.
- <sup>3</sup> *Diener A.* Kazakhstan’s Kin State Diaspora: Settlement Planning and the Oralman Dilemma // *Europe-Asia Studies*. Vol. 57. № 2. 2005. P. 327–348.
- <sup>4</sup> По данным Всеобщей переписи населения на 12 января 1989 г., доля казахского населения от общей численности составляла 40% – 6 497 000 человек, на 25 февраля 1999 г. численность казахского населения возросла до 53,5% – 8 011 000 человек, на 25 февраля 2009 г. – до 63,1%, или 10 097 000 человек. См. подробнее: *Жумасултанов Т.* Численность населения страны превысила 17 миллионов человек [Электронный ресурс] // Экономика и статистика. № 3. 2013. URL: <http://docplayer.ru/29347111-Agentstvo-respubliki-kazakhstan-postatistike-ekonomika-i-statistika.html> (дата обращения: 10.09.2017).
- <sup>5</sup> *Суондыков А.М., Сулейменова Р.Х.* Указ. соч. С. 204.
- <sup>6</sup> О казах-оралманах, вернувшихся из Китая, см.: *Cerny A.* Going where the grass is greener: China Kazaks and the Oralman immigration policy in Kazakhstan // *Pastoralism. Research, policy and practice*. Vol. 1. No. 2. 2010. P. 218–247.
- <sup>7</sup> Почему в Казахстане не любят оралманов? [Электронный ресурс] // Казах. ру. URL: <http://www.kazakh.ru/talk/mmess.phtml?id=9653> (дата обращения: 10.09.2017).

А.С. Архипова, А.А. Кирзюк,  
Е.Ф. Югай

## Скрыть опасное имя: поэтика политической формулы

Работа посвящена разным типам избегания имени в советское время, от пропуска до сложных форм нейтрализации с помощью специальных формул и контекста. Одна из главных целей статьи – выявление данных механизмов, как семантических, так и формальных, и описание структуры формул нейтрализации.

*Ключевые слова:* эвфемизм, советский эзопов язык, избегание имени, «враги народа», еврейские имена, нейтрализация.

«What's in a name? That which we call a rose by any other name would smell as sweet» – в этой фразе Шекспира имя и объект, знак и денотат, связаны совершенно случайным образом – конвенционально, добавил бы Соссюр. Однако совсем не такой логики придерживались законодотворцы Российской империи конца XVII – начала XVIII в., предусматривая жесткие наказания (сечение кнутом, вырывание языка и ссылка в Сибирь) тем, кто совершал ошибки в написании или произнесении высочайшего имени, даже если это было случайно. Множество таких дел приводит Евгений Анисимов, хотя он никак не объясняет причины такой тесной связи имени и сакрального субъекта, ограничиваясь одной фразой о магическом мышлении<sup>1</sup>.

Интерпретация подобных странных юридических практик станет возможной, если мы вспомним о функции имени в традиционных обществах, где оно является не столько референцией

---

© Архипова А.С., Кирзюк А.А., Югай Е.Ф., 2017

Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ, проект № 16-06-00286А «Мониторинг актуального фольклора: база данных и корпусный анализ» в Центре прикладной урбанистики МВШСЭН.

к объекту, сколько способом символически обозначить статус индивида внутри социальной структуры (согласно Рэдклифф-Брануну<sup>2</sup>, «личное имя – символ социальной личности, т. е. позиции, занимаемой индивидом в социальной структуре и общественной жизни»). Из этого следует, что неправильное употребление имени искажает социальный статус его носителя, что, в свою очередь, угрожает социальному порядку.

Судебная система XVIII в., согласно нашему анализу дел об искажении имен, обращала внимание на два типа неправильных операций с именем. Разберем каждую из них.

Во-первых, неправильное употребление имени нарушает референцию к индивиду высокого социального статуса. Отсюда проистекает множество дел за «описки в титуле», а также за использование уменьшительных форм имени. Например, крестьянин, сказавший *Катька* вместо *Ее Императорское величество Екатерина* мог быть сурово наказан. Во-вторых, имя индивида с высоким статусом не может быть помещено в не соответствующий этому статусу контекст, который оскорбляет «честь государя»<sup>3</sup> (просторечие, брань, профанное употребление вместо сакрального и т. д.). Отсюда множество дел первой половины XVIII в., заведенных на неудачливых матерщинников, упомянувших имя императорской особы вместе с бранью. Именно опасностью помещения высочайших имен в сниженный контекст можно объяснить распространение в послепетровской России присказки «Такой фаворит, что нельзя и говорить»<sup>4</sup>. С одной стороны, упоминание имени фаворита, обычного человека, в связи с высочайшей особой помещает имя императрицы в непристойный контекст. С другой стороны, фаворит настолько приближен к императорской особе, что на его имя распространяются те же правила, что и для императрицы.

Второй тип неправильных операций с именем возникает в ситуации, когда носитель имени исключен из социума. Его имя не может продолжать существовать в нем, поэтому подлежит уничтожению или замене. Семье Пугачева запретили носить его имя<sup>5</sup>, а отстраненного от престола Антона Иоанновича при дворе Елизаветы Петровны и в документах называли не иначе, как «Известная особа»<sup>6</sup>. Хранение любого документа с его подлинным именем (включая грамоты о присяге) карались очень жестоко (Указ от 1744 г.).

Практики судебного преследования неправильного употребления *сакрального имени* и *опального имени* стали считаться архаичными уже к середине XIX в. Однако с середины 30-х гг., в разгар сталинских репрессий, подобные практики вновь стали востребованы –

и связано это с тем, что и сакральное имя в неправильном контексте, и опальное стали вновь потенциально опасны. О практиках обращения с такими именами в социалистических системах (не только советской, но и кубинской) рассказывается в этой статье.

### Опасное имя в советской культуре

Присутствие портрета и имени вождя в советском пространстве не только указывало на его позицию в иерархии, но устанавливало персональную связь советского человека с вождем; поэтому упоминание имени и хранение портрета было актом выражения лояльности. Вследствие этого хранение книги даже с простым упоминанием Троцкого или Каменева трактовалось карательными органами как лояльность опальным лидерам, даже в тех случаях, где не было никаких выражений симпатии. В спецхран Пушкинского Дома («особое хранение», где хранилась запрещенная к выдаче литература) попало много частушек, где упоминается Троцкий, во многих случаях – в негативном ключе<sup>7</sup>.

В соответствии с этой логикой советские люди, узнавшие о процессе над очередным вредителем или врагом народа, стремились немедленно дистанцироваться от него – через уничтожение ранее чтимого имени и образа. Имя врага вычеркивалось и/или его лицо замазывалось в учебниках, энциклопедиях и вообще любых книгах, которые хранятся дома, а также в семейных фотоальбомах и письмах<sup>8</sup>. Мало того, иногда снятие портретов и вычеркивание имени было первым знаком начавшейся опалы<sup>9</sup>.

Советское следствие, начиная с 1935 г., на волне репрессий после убийства Кирова, следовало логике органов сыска первой половины XVIII в. и в отношении к сакральному имени и опальному имени. Имя любимого вождя не могло быть названо напрямую при цитировании антисоветской крамолы, поэтому его приходилось *скрывать*; особенно это касалось текстов, которые в языке судебного делопроизводства обозначались как «террористические выпады в адрес советского руководства». Боязнь повторения крамолы по отношению к сакральным персонам становится причиной нескольких инструкций карательных органов в 1935–1937 гг. В приказе от 31 июля 1936 г. (о порядке ведения записи протокола обвиняемых в антисоветской агитации) рекомендовалось приводить контрреволюционные высказывания, *не допуская дословной передачи оскорбительных циничных выражений по адресу руководителей партии и правительства*<sup>10</sup>.



В результате таких инструкций к 1937 г. сложилась следственная практика избегания опасного имени: при перепечатке первичного (рукописного) протокола допроса из него извлекались имена вождей, фигурирующие в крамольном тексте: вместо них использовались специальные формулы или многоточия. Соблюдать это правило было особенно важно для документов, которые могли появиться на публике (например, в выписке из протокола)<sup>11</sup>. Сусанна Соломоновна Печуро, член молодежной антисталинской организации, вспоминала про запрет следователей упоминать имя Сталина во время следствия 1951 г.:

...это было категорически запрещено. Ни в одном нашем протоколе слова «Сталин» не было. ...Просто прочерк или многоточие. И когда, например, кто-нибудь из нас, поначалу, непривыкши, спрашивал: «А почему вы не пишете так?» – «Это произносить нельзя». И, кроме того: «Ну все же сами знают, о ком здесь могла идти речь». ...«Почему вы не пишете это, вы же меня в этом обвиняете?» – «Нет-нет, это здесь произносить нельзя». ...Так что у нас с самого начала было впечатление такое, что они безумно боятся, причем, боятся как каких-нибудь шаманов, потому что отношение к человеку с такого рода страхом просто не могло быть. А это как к какому-то сверхъестественному существу, чье имя нельзя называть, как имя Бога и т. д.<sup>12</sup>

Практика избегания сакрального имени при цитировании крамолы сохранилась до середины 50-х гг. Из ремарки – *Напрасно полностью фамилии [в данном случае – Хрущева] указывают в сообщениях*<sup>13</sup>, – сделанной заместителем Генерального прокурора, мы знаем, что представление об опасности упоминания имен (опальных и сакральных) было актуальным еще в 1959 г. В отдельных случаях инерция такого запрета продолжала действовать и в более поздний период<sup>14</sup>.

Итак, в определенных ситуациях и говорящий, и слушающий, и автор, и читатель были вынуждены либо вообще избегать упоминаний опального или сакрального имени, либо прибегнуть к дополнительной лингвистической операции, чтобы обозначить опасный объект и вместе с тем не назвать его напрямую. По этой причине в советской культуре стал необычайно популярен прием нейтрализации, который должен был скрыть опасное имя. В статье на материалах интервью и архивных данных<sup>15</sup> мы рассмотрим развитие этого явления в период с 1930-х по 1980-е гг. и в заключение обсудим, какие социальные функции делают возможным и даже желательным существование таких приемов нейтрализации в советский период.

### «Ус» или «один из...»: X-phemisms и нейтрализация

Сточкизрения семантической теории X-фемизмов (*X-phemisms*) Кейта Аллана и Кэйт Барридж<sup>16</sup> в зависимости от коммуникативной ситуации мы можем назвать ситуацию или явление прямо, используя ортофемизм<sup>17</sup> (*он умер*), заменить эвфемизмом (*он ушел от нас*) или дисфемизмом (*откинул копыта*). Аналогично в английском языке *defecate* является ортофемизмом, *poop* – эвфемизмом, а *shit* – дисфемизмом<sup>18</sup>. «Говорить эвфемистически – это значит использовать язык как щит против опасного, нежеланного, неприятного, эвфемизмы не должны быть обидными и должны иметь позитивные коннотации; говорить дисфемизмами означает использовать язык как оружие для атаки других или, по крайней мере, для их исключения»<sup>19</sup>. Таким образом, эвфемизм – строго обратное явление для дисфемизма. Если дисфемизм понижает статус обсуждаемого объекта и имеет своей целью обидеть, оскорбить или смутить слушающего, то эвфемизм – наоборот – защищает слушающего, повышая статус объекта, например, через использование высокого стиля.

В советское время эвфемистическими обозначениями генсека, указывающими на высокий статус, были *вождь и учитель, отец народов* или обязательная риторическая формула при обращении *Дорогой Иосиф Виссарионович* – иногда даже в устной беседе. Согласно рассказу одной колхозницы 1926 г. р., в деревне под Псковом (откуда она родом) не только никогда не использовали его прозвища, но даже боялись называть его по фамилии, потому старались либо не говорить о нем, либо даже в устной беседе говорить *дорогой Иосиф Виссарионович* [Инф. 4]. В устной среде (как правило, городской) функционировали дисфемизмы – презрительные клички *Усатый, Ус, Сапожник и Гуталинщик*. Также вождь кубинской революции Фидель Кастро официально называется *El Chefe* или *El Comandante*, а неофициально, например, *El Mentiro* ('лжец') или *Cara de Coco* (букв. 'лицо кокоса', означающее то же самое)<sup>20</sup>.

Так бы описали советскую и кубинскую системы именования вождей Аллан и Барридж. Однако при таком подходе за бортом остаются многочисленные конструкции, которые также активно использовались – некоторые в устной сфере, а другие – только в документах карательных органов. Например, забегая вперед, скажем, что в выписках из протоколов (которые давались на руки заключенным или родственникам) Сталин мог именоваться «один из руководителей партии и правительства». Это словосочетание

не понижает и не повышает статус Сталина, оно – подчеркнуто нейтрально. Можно ли тогда считать его дисфемизмом или эвфемизмом? На наш взгляд – нет, потому что этот прием преследует иную цель, чем дисфемизация или эвфемизация в концепции Аллана–Барридж. Если эвфемизм завышает статус объекта, а дисфемизм понижает, то нейтрализация преследует другую цель – она *скрывает*. На Кубе система эвфемизмов и дисфемизмов по отношению к вождю кубинской революции была (и есть) развита чрезвычайно, она позволяет кубинцам выражать свое отношение к лидеру революции. Однако приемы нейтрализации (например, «один из руководителей партии и правительства») не встречаются<sup>21</sup>. Причина этого – в отсутствии массового преследования за упоминание имени в неподобающем контексте и в отсутствии необходимости скрывать опасное имя в связи с этим.

Термин *нейтрализация* в таком значении придумали авторы этой статьи. В.Г. Дмитриев, специалист по русским псевдонимам, предлагал называть псевдонимы типа «Иванов, Петров» («русская фамилия, не вызывающая никаких ассоциаций») *нейтронимами*<sup>22</sup>. В терминологии Романа Тименчика *нейтроним* лишает субъекта индивидуальности через указание (часто ироничное) на свойства некой группы, к которой причисляется этот субъект (*иваны, фрицы*).

С нашей точки зрения *нейтроним* является частным случаем приема *нейтрализации* (индивидуальное имя замещается типическим). В самом широком смысле нейтрализация представляет собой прием, нацеленный на избегание прямой референции к опасному субъекту с сохранением возможности «прочитать спрятанное», т. е. дать собеседнику возможность понять, о ком идет речь.

Различение X-фемизмов (как Аллан и Барридж называют всю эту группу) и нейтрализующих конструкций иногда не такое простое, и для этого нам необходимо помнить о базовом и контекстном значении слова. Как правило, нейтрализующие конструкции лишены стилистической или экспрессивной окраски. Например, начиная, возможно, с 50-х гг., в устный советский язык входит конструкция «пятая графа» или «пятый пункт» («С его пятой графой мы не можем взять его на работу», он – «инвалид по пятой группе»), которая отсылает к пятому пункту в анкете в отделе кадров, где указывается национальность. Базовое значение выражения «пятая графа» – нейтрально, оно не является ни дисфемизмом, ни эвфемизмом. Однако в конкретном контексте эта конструкция может дрейфовать в сторону дисфемизма – в тех случаях, когда использующие ее стараются таким образом обидеть адресата, или, наоборот, становится эвфемизмом в той ситуации, когда говорящий

считает, что, говоря о «пятой графе» в присутствии евреев, он делает стилистически вежливый жест. У конструкций, используемых при нейтрализации, базовое значение – нейтрально, в то время как у дисфемизмов даже базовое значение уже пейоративно (кличка «Гуталинщик» будет оскорбительна в любом контексте).

## Типы нейтрализации

В статье мы покажем, что существует три основных приема нейтрализации. Нейтрализация семантическая, которая обрабатывает смысл слова, нейтрализация формальная, которая защищает говорящего или слушающего через операцию с формальной структурой слова, и фреймирующая нейтрализация, которая допускает прямое произнесение или написание опасного слова, но добавляет к нему специальный знак, указывая, как правильно его читать, чтобы избежать опасности. Кратко эти типы приведены в табл.

### Семантическая нейтрализация

*1.а. Полное избегание имени (замена на нулевой знак).* Первый тип семантической нейтрализации предполагает практически полное уничтожение имени – часто без возможности восстановления. В концепции Романа Якобсона функционирование системы языка основано именно на «противопоставлении некоторого факта ничему», т. е. на контрадикторном противопоставлении. Применительно к нашему материалу пара «наличие – отсутствие имени» представляет собой контрадикторное противопоставление; отсутствие имени становится одним из членов этой оппозиции – в терминологии Якобсона, *нулевым знаком*<sup>23</sup>. Такой тип семантической нейтрализации оказывается наиболее сильным и используется применительно к очень «опасным» именам (как «опальным», так и к «сакральным»). Нулевой знак вместо опасного имени физически оформлялся как дыра в странице (см. рис.) или лакуна в тексте (многоточие, прочерк, пропуск).

Пример абсолютной замены опасного имени на нулевой знак нам дает случай Каменева – известного большевистского деятеля, расстрелянного в 1936 г. До своего ареста он был редактором самых престижных и идеологически значимых советских изданий. После имя Каменева было изъято из всех таких изданий: так, в собрании сочинений Ленина 1935 г. имя «предателя» было вырезано бритвой (см. рис.).

Таблица 1

## Типы нейтрализации в советской политической культуре

I Семантическая нейтрализация		II Нейтрализация по формальному признаку		III Фреймирующая нейтрализация	
Типы замены					
а. пустое множественное	б. знак из другой семантической системы	с. типичное имя ряда	д. принадлежность к группе	е. указание на свойство или признак	ф. перевод на другой язык
				g. немаркированное слово из той же группы	
				а. совпадение буквенного ряда	б. фонетическое созвучие
					указание на опасность при сохранении имени
Примеры					
Прочерк в следственном деле при упоминании Сталина	Заклоченный № 3	Василий Сталин > Васильев	Сталин > один из руководителей партии и правительства	Еврейская национальность > пятая графа	Эйнштейн > Однокамушкин
				Бухарин > Волгин	Троцкий > Тронский
				Берия > Берингов пролив	Rodrigo (t) Где Родриго – герой революции, а t – traitor (предатель)

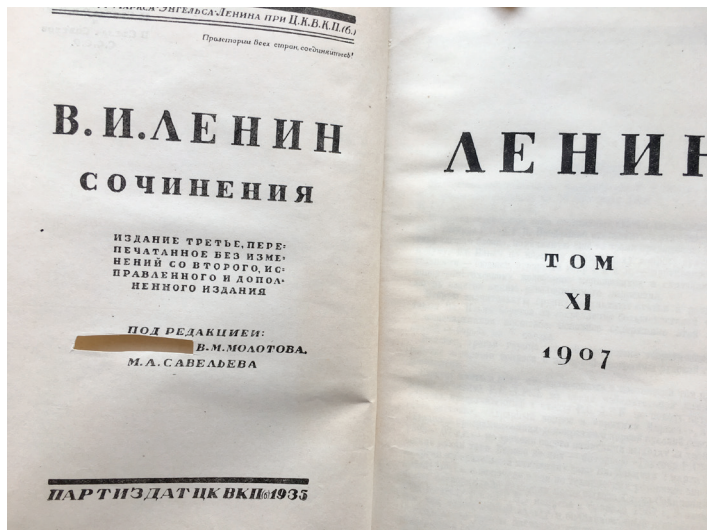


Рис. 1. Вырезанное имя Каменева  
в издании собрания сочинений В.И. Ленина 1935 г.<sup>24</sup>

В следственных документах карательных органов только при записи первичного протокола опасное имя называлось полностью. В дальнейшем делопроизводстве вместо этого имени стоял нулевой знак (многоточие или прочерк) или сложная замена (другой, менее сильный тип нейтрализации – о нем см. ниже). В 1941 г. бывший моряк Василий Кириллович Трачев был осужден по статье 58-10 «Антисоветская агитация и пропаганда» за рассказывание анекдота о вожде пролетариата. В первичном протоколе допроса, написанном следователем от руки, фрагмент анекдота пересказывается следующим образом: «Ленин держал правую руку вверх, потому что призывал массы, а левой придерживал низовые ячейки»<sup>25</sup>. В обвинительном заключении имя Ленина уже отсутствует. Следователь не мог упомянуть это имя в столь неподобающем контексте, поэтому нейтрализовал опасность. В одном случае его заменили многоточием, а в другом – оборотом «один из руководителей ВКП(б)»:

Обвиняемый Трачев...<sup>26</sup> краснофлотцам задал вопрос: «Почему один из руководителей ВКП(б), когда выступал, одну руку держал вверх, а другую – вниз?» Трачев на свой вопрос ответил: «.....держал правую руку вверх, потому что он призывал массы, а левой придерживал низовые ячейки».

Такой прием применялся, если, например, в оригинальном тексте имя вождя сопровождалось грубой бранью. В 1949 г. сотрудник органов Одесской области пересказывает листовку, написанную от лица «Жукова», призывающего украинцев к восстанию против Сталина:

Дорогие украинцы это к вам обращается Жуков. ...Правды у Советской стране нет. Все построено так что на черное каже белое на белое каже черное. В Советской стране народ бедный. Сам паразит, идиот, гад, \_\_\_\_\_, кровопиец \_\_\_\_\_ життя не дает<sup>27</sup>.

На месте второго пропуска должно стоять имя генсека, потому что «кровопиец Сталин» было устойчивым клише разговорной речи. Скорее всего, первый пропуск – обценное слово, которое тоже не может оказаться в одном ряду с сакральным именем.

*И.в. Замена опасного имени на знак из другой семиотической системы.* В редких случаях «опасное имя» заменялось знаком из другой семиотической системы – как правило, числом. До 1954 г. в СССР действовало правило о «номерных заключенных» – некоторые «особо опасные» политические преступники получали при заключении вместо имени номер и в дальнейшем так и фигурировали во всех документах. Например, во Владимирской спецтюрьме под номерами содержались члены правительства бывшей независимой Латвийской республики. Подлинные имена некоторых номерных заключенных из Владимирской тюрьмы так и не удалось восстановить. Член Еврейского антифашистского комитета Дер Нистер в 1950 г. погиб в лагере в Республике Коми и также был похоронен под номером<sup>28</sup>.

Начиная с 1930 г. Тотемский район Вологодской области оказывается местом ссылки кулаков, немцев, украинцев. Поселки, где они жили, не имели имен, а назывались по номерам: спецпоселения возле деревень куста Вожбал – *Первый Поселок, Второй Поселок* и т. д. или просто *Поселки* (что характерно, жители этих мест в своих письменных документах писали слово *Поселок* с большой буквы), а возле деревни Чуриловка – *Первый квартал, Второй квартал*)<sup>29</sup>.

*И.с. Замена опасного имени на типичное имя ряда.* Кроме такой радикальной нейтрализации, как замена опасного имени на нулевой знак или на знак из другой системы, в советской политической культуре существовали и более «мягкие» формы. Один из способов нейтрализации представлял собой замену опасного имени на типичное имя ряда.

В 1953 г., через месяц после смерти своего отца, Василий Сталин был обвинен по статье 58-10 и заключен во Владимирскую

тюрьму, где не оказался номерным заключенным, но вместо этого получил новое имя: Василий Павлович Васильев. Василий Васильев – это классический нейтроним. Знаковое имя «Сталин» не могло фигурировать в негативном контексте и не могло принадлежать преступнику. Что характерно, Василий и дальше не мог жить с такой фамилией. Когда он вышел из тюрьмы, ему запретили носить фамилию «Сталин», и вплоть до своей смерти он именовался «Василий Джугашвили». Даже настоящая фамилия генсека больше подходила для ассоциации с бывшим преступником, чем «Сталин».

*I.d.* Замена опасного имени через указание на принадлежность к группе. Гораздо более популярен был прием замены опасного имени через указание на принадлежность к некоей группе.

Моряка Павла Овчаренко приговорили в 1941 г. за вопрос о японской армии. Этот разговор в приговоре Военного трибунала Амурской Краснознаменной флотилии от 9 августа 1941 г. передан следующим образом:

...подсудимый ОВЧАРЕНКО в беседах с военнослужащими возводил контрреволюционную клевету на материальное положение трудящихся СССР, клеветал на советскую печать и восхвалял армию одного из капиталистических государств<sup>30</sup>.

Название страны (Япония) в этом приговоре нейтрализуется через превращение в *одно из капиталистических государств*. Перед нами нейтрализующая конструкция «один из группы X». В выписке из протокола 1953 г. такой же нейтрализации подвергается Америка: «восхвалял военную мощь одного из капиталистических государств». В самом протоколе приводятся слова подсудимого: «Я сам с американцами буду бомбить вас»<sup>31</sup>.

При необходимости упоминания «сакральных имен» в опасном контексте группа X «прячет» в себе личность конкретного правителя. Например, в выписке из протокола 1953 г. некий анекдот пересказывался следующим образом:

Заболел один из руководителей нашего государства и не мог вылечиться. Тогда другой руководитель нашего государства написал на некоторых местах слово «колхоз» и сразу все микробы болезни разбежались<sup>32</sup>.

Один персонаж обозначен как «один из руководителей нашего государства», второй – «другой руководитель нашего государства». Кто из них кто? В многочисленных устных версиях этого анекдота



Сталина одолевают паразиты, и он приходит за помощью, как правило, к Карлу Радеку: «Сталин спрашивает Радека, как избавиться от клопов, и Радек отвечает: “А Вы организуйте из них колхоз и они сами разбегутся”»<sup>33</sup>.

Таким образом, «один из руководителей партии» – это Сталин, а «другой руководитель партии и правительства» – некий советчик с явно более низким рангом, например, Радек. Перед нами *понижающая нейтрализация*, занижающая статус сакрального персонажа, причем чем выше этот статус в реальности, тем с большей вероятностью к нему будет применена формула «один из X».

Из дела врача Розенберга 1953 г. мы точно знаем, что за понижающим нейтронимом «один из руководителей» чаще всего скрывалось имя Сталина. Розенберг был обвинен в том, что в 1952 г. назвал новый вид венерического гонококка «по имени одного из руководителей партии и правительства Советского Союза». Врач оправдался тем, что гонококк был назван не именем «одного из руководителей», а по имени города Сталинска, где гонококк был выявлен<sup>34</sup>.

При этом чистые эвфемизмы (например, «вождь народов / вождь партии») в выписках из приговоров встречаются значительно реже, чем нейтрализующая конструкция «один из X». Причина этого, видимо, заключается в том, что эвфемизм представляет собой слишком однозначную референцию к опасному объекту. Легко можно понять, о ком идет речь, а значит, нужны более сильные средства для защиты пишущего протокол – «понижающая нейтрализация», которая делает имя верховного правителя неразличимым в группе других «руководителей советского государства».

*И.е. Замена опасного имени указанием на свойство или признак.* Во время и после кампании по борьбе с «космополитизмом» система не прямых референций к еврейской теме успешно развивается. Самый распространенный нейтроним из этой группы – «пятая графа» / «пятый пункт», отсылающий к порядковому номеру графы «национальность» в формуляре личного листка по учету кадров.

Другим известным нейтронимом для еврея было слово «француз». Такая семантическая ассоциация была неочевидна для носителей и поэтому порождала многочисленные интерпретации, часто иронические. В одной еврейской семье бабушка говорила внуку, что он «француз», объясняя, что его предки (возможно, маркитанты) пришли с Наполеоном, при этом в версии самого внука уподобление происходило по признакам «кудрявый» и «картавит» [Инф. 5]. Мнению информанта вторит «Словарь московского аргю», где замена «еврей – француз» объясняется грассированием «р» в про-

изношении<sup>35</sup>. По мнению В.А. Дымщица (Центр «Петербургская иудаика»), механизм такой замены основывался на том, что «французским» называли все вообще дурное и неприличное, начиная от мата («простите мой французский», «французская болезнь»).

*I.f. Избегание опасного имени через перевод на другой язык.* К такому типу нейтрализации часто прибегали представители депривированных этнических групп. Вайс в такой ситуации становился Беловым, а Берлович – Медведевым [Инф. 5]. На этом приеме построен известный анекдот 1960–70-х гг., обыгрывающий неприятие иностранных имен во время борьбы с «низкопоклонством перед Западом»:

Защищается молодой талантливый физик и во время защиты все время ссылается на труды товарища Однокамушкина. После защиты к нему подходит коллега и говорит:

– Прекрасная защита, но простите, а кто такой этот Однокамушкин?

– Это я так перевел Эйнштейна.

*I.g. Немаркированное слово из той же группы.* И наконец, еще один тип семантической нейтрализации представляет собой простую замену опасного имени на любое немаркированное слово из того же ряда. Так, в 1938 г. человек, носящий фамилию Бухарин, меняет ее на нейтральную *Волгин*.

## II. Нейтрализация по формальному признаку

В отличие от нейтрализации семантической, следующий тип нейтрализации опирается на формальные особенности опасного имени – на случайные фонетические созвучия и / или совпадения буквенного ряда.

*II.a. Совпадение буквенного ряда.* Летом 1953 г., после снятия Лаврентия Берия со всех постов, всем подписчикам «Большой советской энциклопедии» было прислано предписание из МВД о замене статьи о Берии на статью «Берингов пролив»:

Государственное научное издательство «Большая советская энциклопедия» рекомендует изъять из 5-го тома БСЭ 21-ю, 22-ю, 23-ю и 24-ю страницы, а также портрет, вклеенный между 22-й и 23-й страницами, взамен которых Вам высылаются страницы с новым текстом.

Стоит обратить внимание, что в этом предписании МВД о замене статьи имя Берии уже никак не упоминается, а вместо этого приводятся точные страницы, откуда надо изъять статью. *Берингов пролив* был использован для нейтрализации опасного имени за счет буквенного ряда – властному институту было важно соблюсти «алфавитное совпадение».

*П.в. Фонетическое созвучие.* Замена опасного имени на другое, частично близкое фонетически, начиная с 30-х гг. стала популярным приемом не просто нейтрализации, но самонейтрализации. Впервые это стало происходить более-менее массово в 1929–1930 гг., во время коллективизации. Кулак, Богач или Рвач избавляются от своих фамилий и становятся Горным, Первомайским и Пушкиным<sup>36</sup>. Во время Большого террора иметь фамилию, созвучную с именем врага народа, стало предельно опасно: даже те, кто случайно обладает фамилией Троцкий, могли быть арестованы (один мемуарист описывает целую камеру Троцких в Киеве, арестованных «за имя»<sup>37</sup>). Как следствие, в 1937–1938 гг. в газете «Вечерняя Москва» на последней странице появляются многочисленные объявления, свидетельствующие о желании как можно скорее избавиться от имен типа Каменев или Бухарин.

Один из приемов, который делал автонеutralизацию легкой и действенной, – частичная фонетическая замена. При этом фамилия как бы оставалась «своей». Некий Борис Михайлович Троцкий 9 июня 1937 г. поменял свою фамилию на Трояновский<sup>38</sup>, а известный исследователь античной культуры Иосиф Моисеевич Тронский вовсе не был Тронским при рождении.

### III. Фреймирующая нейтрализация

Два предыдущих типа нейтрализации (семантическая и формальная) направлены на то, чтобы скрыть опасное имя. Адресат может «восстановить» имя, но для этого он должен обладать некоторыми фоновыми знаниями. Третий же тип нейтрализации позволяет прятать опасное имя, а прямо назвать или написать его – с условием, что оно будет снабжено (фреймировано) некоторым «интерпретативным индексом», с помощью которого адресату указывается, как распознать опасность.

Аналог механизма, действующего в приеме «фреймирующей нейтрализации», мы можем найти в традиционных мифологических представлениях. Так, согласно представлениям восточных славян, опасное имя (покойника или демонологического персонажа) можно

произнести, если сопроводить его действием, нейтрализующим исходящую от него опасность – например, перекреститься, сплюнуть или сказать охранительную формулу («земля ему пухом»).

В социалистической Кубе 60-х гг. имена *предателей родины*, которые сначала участвовали в революции, а потом, после ее победы, сменили свои взгляды (кто-то был арестован, кто-то эмигрировал в Майями), публично оставались на своих местах, в ряду других героев, например, на фотографиях революционеров в Музее революции в Гаване<sup>39</sup>. Только вслед за упоминанием таких имен в списках революционеров следует в скобках маленькая буква (t) – сокращение от слова *traitor* – «предатель» или знак «\*». Таким образом, имя не уничтожается (как это было бы сделано в раннем СССР), но его чтение особым образом фреймируется для читателя.

В советской политической культуре такие примеры встречаются редко. В одной из рекомендаций КГБ следователям советовали пересказывать крамолу в сослагательном наклонении, т. е. использовать грамматическую фреймирующую нейтрализацию: «Подследственный такой-то заявил, что в СССР якобы нет демократии»<sup>40</sup>. Частица «якобы» фреймирует высказывание как неистинное и тем самым делает допустимым его цитирование. Аналогичным образом действовали прилагательные «буржуазный» или «реакционный», которыми в различных предисловиях и учебниках сопровождался пересказ «опасных» с точки зрения советской идеологии идей.

### Нейтрализация, автонеutralизация и антинеutralизация: от сокрытия к раскрытию опасного имени

Система нейтрализации опасного имени, типологию которой мы описали в статье, в полном объеме функционирует по крайней мере до середины 50-х гг., а во время кампании по борьбе с антисемитизмом получает второе дыхание.

Однако надо понимать, что социальная функция нейтрализации зависит от коммуникативной ситуации, в которой ее приходится применять.

Во-первых, приемы нейтрализации могут быть обращены к некоей группе извне (*outgroup*). Например, нейтрализующая конструкция «один из руководителей партии и правительства» в выписке из протокола ограничивает круг читателей, способных «угадать» имя, «своими» (следователями и прокурорами). Простой «внешний» читатель должен приложить много специальных усилий, чтобы узнать

из выписки, в посольство какой «одной из капиталистических стран» ходил обвиняемый, и кто подразумевается под «одним из руководителей партии и правительства» в анекдоте. Нейтрализация опасного имени здесь выполняет функцию отмежевания, «антисолидарности» – смысл речи одной группы сознательно затемняется для другой.

Во-вторых, депривированная (по политическому, социальному или этническому признаку) группа может прибегать к приему автонеutralизации – для того, чтобы вывести себя и представителей своей группы (*ingroup*) из класса опасных объектов: *Троцкий* становится *Тронским*.

И наконец, на фоне развитой системы нейтрализации возникают и примеры *антинейтрализации*. В 80–90-е годы ходили антисемитские шутки, что настоящая фамилия Сахарова – *Цукерман*. В этой «расшифровке» через «подлинную» еврейскую фамилию, лишённую скрывающей нейтрализации, проступает подлинная сущность и истинные мотивы *губителя России*. Но это совсем другая история.

#### Список информантов

[Инф. 1] – Б.М., муж., 1937 г. р., СПб.

[Инф. 2] – В.Д., муж., 1959 г. р., СПб.

[Инф. 3] – О.В., жен., 1975 г. р.

[Инф. 4] – А.К., жен., 1926 г. р., Псков.

[Инф. 5] – Д.К., муж., 1972 г. р., СПб.

#### Благодарности

Мы выражаем благодарность нашим коллегам Джонатану Ватерлоо, Валерию Дымщицу, Дмитрию Коломенскому, Габриэлю Суперфину и Иосифу Зислину за помощь в подборке материала и обсуждении этой статьи.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Анисимов Е.В.* Дыба и кнут: Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М.: НЛО, 1999. С. 21–58.

<sup>2</sup> *Рэдклиф-Браун А.* Структура и функции. М.: Восточная литература, 2001. С. 171.

- <sup>3</sup> См., например, указы об оскорблении чести государя (*Анисимов Е.В.* Указ. соч. С. 20).
- <sup>4</sup> *Анисимов Е.В.* Указ. соч. С. 57.
- <sup>5</sup> *Овчинников Р.В.* Следствие и суд над Е.И. Пугачевым и его сподвижниками. М.: ИРИ РАН, 1995. С. 223.
- <sup>6</sup> *Анисимов Е.В.* Указ. соч. С. 58.
- <sup>7</sup> *Комелина Н.Г.* Политический фольклор из «особого хранения» фольклорного фонда Пушкинского Дома // *Русский политический фольклор* / Сост. и ред. А.А. Панченко. М.: Новое изд-во, 2013. С. 306–399.
- <sup>8</sup> Александр Родченко, например, сделал в 1937 г. альбом «Те десять лет Узбекистана» с фотографиями партийных деятелей. После их арестов художник начал тщательно зачеркивать их лица и имена в том экземпляре, который хранился у него дома (*Кинг Д.* Пропавшие комиссары. М.: Контакт-культура, 2005. С. 12–13, 146–147).
- <sup>9</sup> Такой эпизод описан, например, в мемуарах: *Зиборова А.К.* Записки сотрудницы СМЕРШа. М.: Кучково поле, 2011. С. 189.
- <sup>10</sup> История сталинского ГУЛАГа: конец 1920 – первая половина 1950-х гг.: Собр. документов: В 7 т. Т. 1: Массовые репрессии в СССР. М.: РОССПЭН, 2004. С. 256.
- <sup>11</sup> Подробнее см.: *Архипова А.С., Кирзюк А.А.* Границы опасного: советская власть в поисках «скрытых транскриптов» // *Городские тексты и практики*. Т. 1: Символическое сопротивление: тексты и практики. М.: Дело, 2016. С. 24–46.
- <sup>12</sup> *Архипова А.С., Макаров А.А.* «Не веришь, прими за сказку»: лагерный фольклор 50-х гг. в рассказах Сусанны Печуро. М., 2018 [в печати].
- <sup>13</sup> Крамола: Инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежнев. М.: Материк, 2005. С. 156.
- <sup>14</sup> Информант, осужденный в 1981 г. за стихотворение с ругательствами в адрес Брежнева, утверждает, что в его приговоре была формулировка «текст с клеветой на одного из членов Политбюро» [Инф. 1].
- <sup>15</sup> В статье использованы данные из интервью, записанных в 2016–2017 гг. в Москве, Вологде и Санкт-Петербурге, а также материалы опросов «Советские табу» (часть 1 посвящена речевым формулам по отношению к репрессированным, 9 открытых вопросов, 188 респондентов из разных городов СССР; часть 2 – о речевых формулах для обозначения этнических групп внутри СССР, 9 открытых вопросов, 152 респондента).
- <sup>16</sup> *Allan K., Burridge K.* Euphemism and dysphemism: language used as shield and weapon. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1991.
- <sup>17</sup> Ортофемизм – от греческого ‘ortho’ (правильный, прямой, нормальный) и ‘pheme’ (речь).
- <sup>18</sup> Стоит обратить внимание, что такое понимание эвфемизма не вполне соответствует его обыденному употреблению в русскоязычной среде, где под эвфемизмом понимается любая замена.

- <sup>19</sup> *Allan K., Burridge K.* Ibid. P. 222.
- <sup>20</sup> *Arkipova A.* “He-Who-Must-Be-Named”: Taboos and the Substitutions of Fidel Castro’s Name in Cuban Folklore // *Esseys in Honour of Arvo Krikmann / L. Laineste, ed.* Tartu: Tartu Literary Museum. 2014. P. 291–304.
- <sup>21</sup> Кубинский материал приведен в этой статье по полевым наблюдениям А.С. Архиповой в 2012–2017 гг.
- <sup>22</sup> *Тименчик Р.Д.* Об эмигрантских ложноименах // *Псевдонимы русского зарубежья.* М.: НЛО, 2016. С. 11.
- <sup>23</sup> *Якобсон Р.О.* Нулевой знак // *Якобсон Р.О. Избранные работы.* М.: Прогресс, 1985.
- <sup>24</sup> Исторический архив Института исследований Восточной Европы. Спасибо Татьяне Двинятиной за указание на этот источник.
- <sup>25</sup> ГАРФ. Фонд 8131. Оп. 31. Д. 13043. С. 2. Оригинальное дело № 13688/3456 по НКВД Челябинской области. Спасибо нашему коллеге Джонатану Ватерлоо за указание на этот источник.
- <sup>26</sup> Такие угловые скобки означают, что пропуск в тексте сделан нами, а не его авторами.
- <sup>27</sup> Из сообщения начальника контрразведки г. Киева (предположительно 1949 г.). ЦГАООУ. Ф. 1. Оп. 24. Д. 819. Л. 15–17.
- <sup>28</sup> В одном из лагерей ГУЛАГа в Коми найдена могила члена ЕАК писателя Дер Нистера [Электронный ресурс] // *Newsru.* 29.08.2017. URL.: <http://www.newsru.co.il/world/29aug2017/nister302.html> (дата обращения: 30.08.2017).
- <sup>29</sup> Материалы экспедиции Московской высшей школы социальных и экономических наук в Тотемский район Вологодской области, август 2017 г.
- <sup>30</sup> *Овчаренко П.Г.* Горечь: Воспоминания и размышления [1990 – дата создания, рукопись, хранится в Сахаровском фонде].
- <sup>31</sup> 58-10: Надзорные производства Прокуратуры СССР по делам об антисоветской агитации и пропаганде: Март 1953–1991 / Сост. О.В. Эдельман. М., 1999. С. 208.
- <sup>32</sup> Там же. С. 139.
- <sup>33</sup> *Архипова А.С., Мельниченко М.М.* Анекдоты о Сталине: Тексты, комментарии, исследования. М.: ОГИ, 2011. С. 150.
- <sup>34</sup> Крамола... С. 18.
- <sup>35</sup> *Елистратов В.О.* Словарь московского аргю. М.: Русские словари, 1994. С. 511.
- <sup>36</sup> *Селищев А.М.* Смена фамилий и личных имен // *Труды по знаковым системам.* Вып. 5. Тарту, 1971. С. 496–497.
- <sup>37</sup> *Куротиа Н.* *Voices of Dead.* Yale Univ., 2005.
- <sup>38</sup> Объявление о смене фамилий в газете «Вечерняя Москва» за 9 июня 1937 г.
- <sup>39</sup> Полевые материалы А.С. Архиповой.
- <sup>40</sup> Крамола... С. 24.

Э.Г. Матвеева

Когда душа в пятках, а глаза на лбу:  
маркеры страха и режимы вовлечения  
в детских страшных историях

Со сменой поколений обновляется и детский репертуар. То, что раньше заставляло дрожать от страха под простыней, теперь вызывает смех или вовсе безразличие. Что страшного в современных страшных историях? Что подразумевают участники практики под «страшной» историей? Эти вопросы представляются мне наиболее важными.

*Ключевые слова:* страшные истории, детские страхи, маркеры страха, эмоции.

Актуальные практически для всех детей определенного возраста страшные фантазии находят свое отражение в детском фольклоре, в страшных историях, передающихся от поколения к поколению или создающихся детьми из новых, более актуальных страшных стимулов. О том, что ребенок получает некоторое эмоциональное удовлетворение от возможности в безопасной обстановке прикоснуться в своих фантазиях к «страшному», будучи при этом защищенным в реальном мире, писала психолог М.В. Осорина<sup>1</sup>. Разделяя идею автора о терапевтической функции таких повествований, я все же хочу обратить внимание на следующее: когда мы называем текст «страшной историей», это еще не значит, что события, о которых идет речь, персонажи, типы конфликтов действительно представляются ребенку страшными (в том виде, в котором они представлены в текстах). Более того, даже те истории, которые активно транслируются детьми внутри коллектива, спо-

---

© Матвеева Э.Г., 2017

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».



собны со временем превратиться из текстов, которые «пугают», в тексты, которые рассказывают ради развлечения или по просьбе настойчивого собирателя.

В одной летней экспедиции я беседовала с детьми 12–15 лет, они рассказывали «страшные» истории о знакомой девочке Саше, которая погибла от несчастного случая, удавившись на тарзанке, о соседских мальчишках, попавших в автокатастрофу, столкнувшись с молоковозом; и это не были страшные истории в том смысле, в котором их принято понимать (разве что для рассказчика-очевидца, испытавшего травматический опыт). У слушателя такой истории, как правило, не возникает желания спрятаться под одеяло, не появляется страх перед темнотой, и он не станет прижиматься к соседу, потому что так чуть менее страшно. Эмоциональное отношение к этим историям другой природы, хотя они и именуется рассказчиками «страшными». Что страшного в страшных историях? Можем ли мы с их помощью сделать выводы о реальных детских страхах и продолжать исследования уже с этими результатами (например, поставить заново вопрос, который ставил Пиаже, когда говорил о стадиях развития детских и первобытных страхов) или передать более узким специалистам (психологам, помогающим преодолеть детские страхи: «врага нужно знать в лицо»)?

### «Маркеры страха» в детских и взрослых мифологических рассказах

«Маркеры страха» – это слова, словосочетания, в некоторых случаях полноценные предложения, которые сообщают о реакции человека (чаще всего главного персонажа событий) на «страшный стимул» – эмоциональный раздражитель: «И мы очень испугались <...> это было... я не знаю... самая страшная вещь, которую я пережила в своей жизни» [Инф. 1]. Они способны свободно включаться / исключаться из текста; их специфика заключается в бытовании вне основного сюжета, в качестве своего рода комментария к происходящим событиям. Я подразделяю их на: 1) буквальное сообщение об испытанной эмоции (испугались, боялись, стало страшно, жутко и пр.); 2) описание того, что под воздействием эмоции происходит с внутренним или внешним состоянием человека (изменения в голосе, в психическом состоянии, метафорически представленная реакция и пр.). Похожий термин А.В. Козьмин в своей статье про «страшное» в монгольских текстах называл «лексемами с семантическим компонентом “страх”»<sup>2</sup>; однако для лексем, выделяющихся

в данной статье, семантический компонент «страх» необязателен (см. «холодный пот лил ручьем и застилал глаза» и пр.). Как правило, маркеры страха следуют друг за другом в текстах, образуя нарративные цепочки – связки единичных маркеров друг с другом. Существуют устойчивые связки, такие как: буквальное сообщение об испытываемой эмоции («Она очень сильно испугалась») + метафорически представленная реакция («в ее жилах кровь перестала течь»), буквальное сообщение об испытанной эмоции + изменения в форме / цвете волос («она чуть не поседела», «волосы на голове встали дыбом») и пр. Устойчивые связки обычно присоединяют к себе последующие непостоянные элементы: изменения в голосе («стал заикаться», «потерял дар речи»), потеря физической дееспособности («не могу заорать от страха», «она обомлела от ужаса»), изменения в психическом состоянии («у меня паника началась», «мои нервы сильно пошатнулись») и пр.

Я выделяю эти элементы неслучайно. Исследуя похожие эмоциональные метафоры в речи, В.Ю. Апресян пишет, что они появляются в тексте тогда, когда появляются сильные эмоции: «...не всякий страх непременно сопровождается ощущением холода, не всякое отвращение – тошнотой и т. п. Физические ощущения сопровождают эти эмоции в их наиболее сильных и непосредственных проявлениях, что подтверждается языковыми выражениями»<sup>3</sup>. Именно при помощи таких эмоционально окрашенных лексем (наравне с невербальными средствами коммуникации) страх вербализуется в тексте «страшных» историй, а именно в тех из них, которые вызывают в рассказчике наиболее яркий эмоциональный отклик.

Так как наиболее близки к детским страшным историям (далее – ДСИ) взрослые мифологические рассказы или былички, в качестве материала для компаративного анализа был использован корпус мифологических рассказов В.Д. Глебова. Как и среди текстов ДСИ, маркеры страха в быличках встречались в довольно длинных связках, однако в общей сложности их количество не превышало 30% в сборнике; ср. 52% в моем личном корпусе).

Взрослые мифологические рассказы:

Никогда в жизни так страшно не было – душа прямо-таки похолодела. Остановился отдышаться, а сам идти не могу: ноги подкашиваются. Слышу: чьи-то шаги приблизились и остановились передо мной. Жуть меня охватила – а как же?! – вокруг пусто, а тут какой-то невидимка рядом. <...> Тут и вовсе до помраченья! <...> И голосов-то уже несколько стало. Да такие, что кровь стынет. <...> От ужаса я, кажись, даже сознание потерял<sup>4</sup>.

## Детские страшные истории:

Мои нервы пошатнулись очень сильно, сначала я терпел, я понимаю, что у меня душа в пятках, я не могу заорать от страха, страшно мне безумно, мне хочется, чтобы мне помогли, мне очень мало лет, я не могу просто закричать, мне нужно закричать какие-то слова. После этой ночи я охрип наглухо [Инф. 2].

Возникает вопрос: типичны ли подобные цепочки маркеров страха только для исследуемых нарративов или они встречаются и в текстах другой прагматической, содержательной и стилистической специфики?

Проведенный на материале текстов Национального корпуса русского языка (НКРЯ) поиск по основным глаголам, описывающим состояние страха, и ряду элементов, образующих с ними в сцепке устойчивые сочетания, привел к выводу, что в них количество элементов редко превышает более двух маркеров в связке. Наиболее вероятным мне видится следующее объяснение: в НКРЯ представлены фрагменты из объемных, чаще всего литературных художественных, произведений, и описание реакции на страшный стимул в них часто бывает растянуто по тексту, тогда как в быличках и страшилках (текстах, чаще всего не обладающих большими объемами, нацеленных на устное воспроизведение) та же реакция нуждается в сжатом, концентрированном описании. В то же время фольклорные тексты лишены развернутых цепочек таких маркеров, если описание в них страшного стимула и реакции на него не первостепенны с точки зрения прагматики повествования, как в случае со сказками. В таком жанре, как сказка, «ужасное если и появляется, то как явление чисто эстетического порядка <...> должно рассматриваться в связи с категорией занимательного»<sup>5</sup>.

Очевидно, что жанровая специфика текста – прежде всего его прагматика – влияет на наличие / отсутствие / количество маркеров страха, использующихся при рассказе. Однако оказывает ли категория жанра такое уж устойчивое влияние, или на ситуацию способны повлиять какие-то дополнительные факторы? Для этого я предлагаю взглянуть на некоторое количество других архивов и опубликованных текстов ДСИ: 1) СИ из приложения к «Указателю типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй», составленному С.М. Лойтер (Карелия и др.) – из 51 текста *в четырех* встречаются маркеры страха; 2) ДСИ из приложения к монографии М.П. Чередниковой (Ульяновск) – из 155 текстов *в двух* встречаются маркеры страха; 3) корпус ДСИ из фольклорного архива

НГУ им. Лобачевского (Нижний Новгород) – из более 200 текстов *в четырнадцать* встречаются маркеры страха; 4) авторский архив ДСИ А.С. Мутиной из приложения к диссертации (Удмуртия) – из 50 текстов *в двух* встречаются маркеры страха.

На мой взгляд, есть как минимум две причины, способные объяснить отсутствие маркеров страха в этих корпусах: либо перед публикацией тексты были отредактированы и лишились факультативных лексем, либо ситуация, при которой осуществлялась запись, была далека от той, что можно назвать «аутентичной», поэтому лексемы не использовались изначально (как и со значительной частью моего личного архива). Чтобы убедиться в этом, предлагаю рассмотреть пример современных письменных ДСИ, представленных в том виде, в котором они были изначально созданы для воздействия на читателя: без вторичной обработки и дополнительных искажающих факторов, привнесенных собирательской работой.

### «Крипипаста» или современные письменные ДСИ

«Крипипаста» – в современной сетевой культуре крайне популярный общий термин для обозначения текстов СДСИ, опубликованных и распространяющихся в письменном виде на имиджбордах. Форумы создавались с целью попытки воспроизведения живой практики обмена страшными историями. Так, некоторое время просуществовала практика, в рамках которой с 00:00 до 06:00 в режиме он-лайн посетители делились своими страшными рассказами и участвовали в обсуждениях чужих историй с проставлением баллов. Подобная ориентировка на эмоциональный отклик читателей, а также письменный способ распространения (предоставляющий большую возможность стилистического оформления текстов) заставили меня обратиться к корпусу и выяснить, какое место маркеры страха занимают в подобных нарративах.

Ниже представлен отрывок из текста крипипасты:

Мое бесстрашие тут же испарилось. ЧТО ЭТО ТАКОЕ, ЧЕРТ ПОБЕРИ? <...> Жуткий страх пронзал каждую клетку моего тела. Я бежала не помня себя. Я спасала свою жизнь. Никогда в жизни не было так страшно, как сейчас. Этот человек... нет, он не человек. Он чудовище <...> Сердце бешено билось, грозя вырваться из моей груди. Холодный пот лил ручьем и застилал глаза, но я не обращала на это внимание. <...> Кровь застыла в жилах и сердце начало учащенно биться, когда я поняла, что сзади меня стоит ОН<sup>6</sup>.

Какие особенности могли повлиять на наличие в этих текстах таких богатых цепочек маркеров страха?

1. Тексты, опубликованные в сети (в том числе анонимно), ориентируются на читателя точно так же, как устная речь ориентируется на слушателя. Однако в отличие от последнего письменная публикация на указанных форумах по характеру коммуникации схожа с «конкурсом творческих работ» – баллы и обсуждение текста в комментариях, часто с подробным разбором достоинств и недостатков автора. Важно также, что форумы строго тематичны, поэтому текст оценивается не только с точки зрения стилистики, но, как правило, в категориях «страшно / не страшно». Все это провоцирует эмоциональное изложение с использованием всех приемов достижения необходимого эффекта, какие только известны автору текста.

2. Письменный способ распространения – еще одна отличительная черта текстов *критипасты* (по крайней мере, в их изначальном варианте, сейчас сюжеты бытуют и трансформируются также и в устной речи). Эта особенность предоставляет автору бóльшую свободу стилистического выражения, не ограничивает его личными речевыми навыками (больше времени на формулировку, выстраивание логических связей, возможность копипасты и пр.).

О чем это нам говорит? По-видимому, наиболее благоприятная для маркеров страха среда предполагает наличие тематически подходящего сюжета, времени на формулировку (факультативно) и, по-видимому, главное условие – ориентацию на слушателя, а именно на его эмоциональный отклик и положительную оценку (штамп соответствия «ГОСТу страшного»). В письменных ДСИ обилие маркеров страха помимо прочего связано с попыткой восполнить недостаку активно использующихся в живой речи невербальных ресурсов гипертрофированными лексическими средствами. Поговорим подробнее об ориентации на слушателя, так как это представляется наиболее важным.

### «Маркеры страха» и стратегии рассказывания

Как известно, «речь человека меняется в зависимости от его эмоционального состояния и коммуникативной ситуации»<sup>7</sup>. На материалах своего личного архива я обнаружила, что существует связь между присутствием эмоциональных лексем и ситуацией, при которой был записан текст. Если собиратель одновременно выполнял функцию рассказчика наравне с другими собеседниками (т. е. старался воссоздать аутентичную практику), маркеров страха

было значительно больше, чем в ситуациях интервью (насколько позволяла специфика работы с детьми). Это наблюдение привело к мысли, что маркеры страха маркируют не только эмоцию, но и успешную реализацию заданной прагматики.

Это наблюдение было основано на выделении двух стратегий рассказывания детьми страшных историй. Пользуясь терминологией М.В. Китайгородской и Н.Н. Розановой применительно к классификации «первичных повествований», я называю эти стратегии «рассказ» и «пересказ»<sup>8</sup>:

- 1) «рассказ» – история рассказывалась для того, чтобы напугать / заинтересовать / заинтриговать слушателя, в роли которого выступал собиратель и другие участники практики. Первостепенным оказывался не запрос собирателя, а желание рассказать и выслушать в ответ страшную историю, т. е. сюжет транслировался, прежде всего, для достижения эмоциональной цели;
- 2) «пересказ» – история основывалась на пересказе сюжета в ответ на конкретный запрос собирателя «рассказать ему страшную историю» (иногда после упоминания конкретного сюжета: «а ты слышал страшную историю про красные глаза?»). Сюжет транслировался прежде всего для достижения информационной цели.

Тексты, рассказанные с использованием той или иной стратегии, обладают рядом характерных для них признаков – это, главным образом, объем и стилистика. Так, для «рассказа» характерны большие объемы изложения, использование описательных деталей, не играющих роли в развитии основного сюжета, употребление богатых эпитетов и синонимов, включение в текст прямой речи, описание внешности мифологического персонажа. Так как главным критерием при выделении двух типов стратегий является степень эмоциональной включенности рассказчика в процесс рассказывания и такой же эмоциональный отклик слушателя, важными элементами речи, как показывает наблюдение и анализ текстов, являются также маркеры страха.

Обратную ситуацию наблюдаем в случае с текстами, переданными с использованием второй стратегии – пересказа. Здесь объемы текста редко превышают 100 слов, предложения максимально упрощены и сконцентрированы на основных сюжетобразующих событиях, в их описании участвуют, как правило, лишь глаголы и ключевые существительные, прямая речь сведена до минимума и чаще всего совершенно отсутствует, описательные конструкции используются лишь тогда, когда играют важную роль в логике



тикой жанра), от текстов, полученных в ответ на вопрос собирателя (т. е. выполняли функцию, прежде всего, информационную). Так, в результате разграничения личного архива текстов по этому критерию удалось обнаружить, что тексты «классических» страшных историй уже не бытуют в естественной для них ситуации, они перестали удовлетворять детской потребности в «страшном», подводя к постепенному обновлению репертуара. Сейчас «классические» истории представляют собой пассивное знание, актуализируемое, когда появляется запрос на воспроизведение конкретного сюжета («тебе знакома история про черные занавески?»), либо оно выдается механически, так как под влиянием, прежде всего, популярной художественной литературы постепенно маркируется «признаком жанра».

\* \* \*

Со сменой поколений обновляется и детский репертуар. То, что раньше заставляло дрожать от страха под простыней, теперь вызывает смех или вовсе безразличие. Разумеется, на восприятие влияют различные факторы: возраст или личная восприимчивость ребенка. Однако то, что некоторые сюжеты, мотивы, образы отмирают (хоть и не перестают транслироваться в определенных ситуациях), переставая выполнять функции, подразумеваемые прагматикой жанра, – это можно заключить с уверенностью.

Термин «страшная история» слишком ограничен, для того чтобы вместить в себя весь спектр возможных эмоций, которые испытывает рассказчик, транслируя тексты указанного жанра. Если мы хотим понимать, что действительно страшно для детского восприятия, нужно записывать тексты в живом бытовании и разграничивать те из них, которые используют слова с компонентом «страх», и те, которые дети пересказывают как самостоятельные эстетические произведения, не имеющие отношения к страху, а необходимые лишь для развлечения.

На данном этапе по наличию или отсутствию таких маркеров страха в страшных историях мы можем демаркировать те из них, которые действительно кажутся ребенку страшными (или как минимум способны произвести эмоциональный эффект), от тех, которые он пересказывает, потому что знает сюжет, потому что ориентируется на корпус текстов, существующий под ярлыком «страшная история» и пр. Иными словами, речь идет о режимах вовлечения ребенка в транслируемый текст, о смене речевого регистра («рассказ» / «пересказ»). При этом я не утверждаю, что маркеры страха являются непременно спутниками текстов, воспринимаемых ребенком как страшные (разумеется, в той степени, какую допу-



скает игровая ситуация подобной практики). Однако наличие или отсутствие длинных цепочек с этой эмоциональной реакцией может служить дополнительным основанием для разграничения, с одной стороны, текстов, записанных в ситуациях, приближенных к живому бытованию, от ответов, записанных на вопрос собирателя, с другой – актуальных текстов от текстов, перешедших в пассивный запас.

### Список информантов

[Инф. 1] – Дарья Уланова, 15 лет, Москва, 2015 г.

[Инф. 2] – Елена Иванова, 17 лет, Москва, 2016 г.

[Инф. 3] – Людмила Зверева, 12 лет, Республика Алтай, с. Мульта, 2015 г.

[Инф. 4] – Олеся Якушина, 13 лет, Москва, 2015 г.

---

### Примечания

- <sup>1</sup> *Осорина М.В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 1999. С. 53.
- <sup>2</sup> *Козьмин А.В.* «Страх» и «страшное» в рассказах о демонах: по материалам экспедиций в Монголию // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 1 / Отв. ред., сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012. С. 438.
- <sup>3</sup> *Апресян В.Ю.* Семантические типы эмоциональной метафоры // Эмоции в языке и речи: сб. науч. статей / Под ред. И.А. Шаронова. М.: РГГУ, 2005. С. 15.
- <sup>4</sup> *Глебов В.Д.* Былилки и бывальщины: Суеверные рассказы Брянского края. Орел; Брянск: Изд-во Омского гос. ун-та, 2011. С. 355.
- <sup>5</sup> *Ефимова Е.С.* Поэтика страшного в народной культуре. М., 1997. С. 13.
- <sup>6</sup> Слендермен [Электронный ресурс] // Крипипаста. URL: <http://kripipasta.com/story/531-slendermen.html> (дата обращения: 15.09.2017).
- <sup>7</sup> *Филд Дж.* Психоллингвистика: Ключевые концепты: Энциклопедия терминов / Пер. с англ. Ю. Леви; под ред. И.В. Журавлева. М., 2012. С. 284.
- <sup>8</sup> *Китайгородская М.В., Розанова Н.Н.* Речь москвичей: Коммуникативно-культурологический аспект. М.: Русские словари, 1999.
- <sup>9</sup> Под «классическими» подразумевается фиксированный набор сюжетов ДСИ, активно бытовавший как минимум со второй половины XX в. и в наиболее полном виде зафиксированный уже к концу того же века в указателе, составленном С.М. Лойтер на материале имеющихся на тот момент текстов жанра.
- <sup>10</sup> *Лойтер С.М.* Детские страшные истории («страшилки»). Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок») // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М.: Ладомир, АСТ, 1998. С. 127.

Е.К. Малая

Элементы игры в страну-мечту  
в наивной фантастической литературе подростка:  
опыт самоописания

В статье автор описывает детский опыт литературного сочинительства, рассматривая его как пример письменной игры в страну-мечту. Подробно проанализированы способы воображения пространства в фантастической прозе подростка и рассмотрена специфика текстопорождения, в рамках которой письменный текст приобретает некоторые черты устной коммуникации и ориентируется на проживание и переживание автором.

*Ключевые слова:* игра в страну-мечту, паракосм, приключенческая литература детей, наивная литература, модели пространства, демаркация письменного и устного текста.

Передо мной лежит 197 страниц формата А4, скрепленных степлером и для верности «переплетенных» скотчем. Первая из них картонная, и на ней крупными зелеными буквами выведено: «Волшебство далеких звезд». На обложке нарисованы холмы, звезды, два замка и головы двух девушек и женоподобного юноши. Когда открываешь книгу, на «форзаце» виден список всех произведений автора с годами «выпуска» (из которого становится ясно, что данный том – третий в серии и закончен в 2006 г.), ниже расположен рисунок зеленоволосой девушки в медальоне. Под обложкой находится титульный лист, на котором приводится имя автора и повторяется название книги с уточнением «Сказочная повесть». Там же значится: «Посвящаю эту книгу прообразам и прототипам персонажей, [надеюсь] что они, прочитав, узнают себя» и приписка «рисунки автора».

---

© Малая Е.К., 2017

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».



197 страниц написаны без черновика: набраны в документе Office Word 14 кеглем Times New Roman с одинарным междустрочным интервалом. Сложно подсчитать, сколько это составляет авторских листов (к сожалению, файл .DOC не сохранился, и книга существует только в виде двух распечатанных экземпляров), но объем текста определенно превышает 100 тысяч знаков.

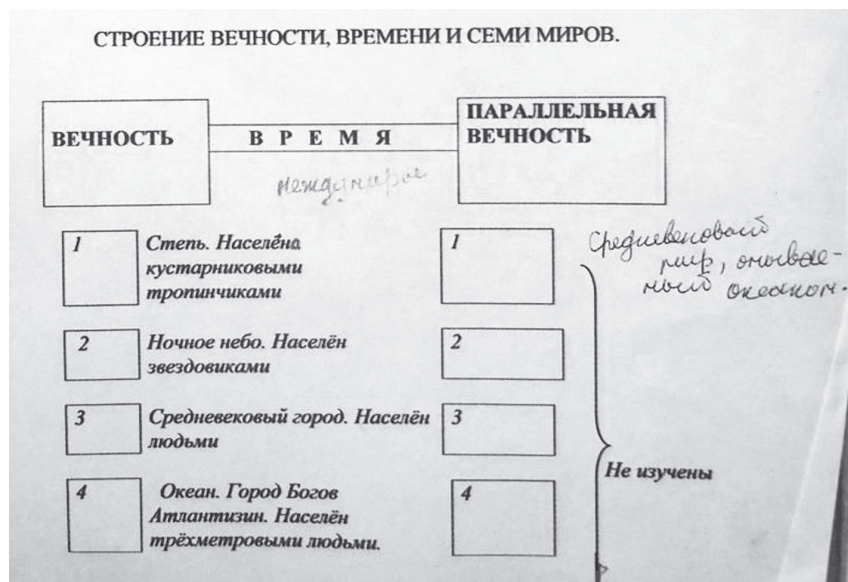
Автор написала эту повесть в 13 лет, продолжая цикл из уже существующих двух томов. Этот трехтомник, не считая многочисленных зачинов, первых глав, оглавлений и набросков незаконченных произведений, составляет литературное наследие Мален. Этим псевдонимом с 12 до 15 лет пользовалась я – автор данной статьи.

На страницах живут схематичные, пафосные, но любимые в детстве персонажи – многочисленные девочки-волшебницы (Соль и Милька, Энта, Клео и Елька), пират Дейрескас и его мрачный брат Сан, королева Релита-Карения и ее муж Ритол, кузнец и великий фехтовальщик Наумхан и многие другие. У причала стоит клипер «Туман», в тайном убежище прячется злодей Хихейджин, а в переулках Солнцеколона регулярно раздается звон шпага. Мои детские книги по тематике, видимо, типичны для девичьей наивной литературы<sup>1</sup>: это сказки о приключениях и любви. В первых двух всерьез фигурируют принцы и принцессы.

Однако помимо романтических отношений в текстах присутствуют огромные по объему описания выдуманных миров. Этот материал мог бы быть исследован в рамках разных направлений – например, наивной литературы, в частности девичьих рассказов, однако я хотела бы посмотреть на него в фокусе изучения детских паракосмов (игр в страну-мечту) и текстуальных практик фантазирования.

Игра в страну-мечту – термин, введенный Софьей Михайловной Лойтер в ряде работ, уже ставших программными<sup>2</sup>. Она же описала основные характеристики подобных игр: импровизационный характер, индивидуальный формат (обычно «в страну» играют один-два человека), отсутствие зрителей и внешнего перевоплощения в персонажа (декораций, костюмов), мифологический и «квазигосударственный» ракурс игры, подразумевающий присутствие в ней определенной космогонии и наивной геополитики (создание флага, герба, карты). Самый знаменитый пример игры в страну – Швамбрания Льва Кассила (1931)<sup>3</sup>, с которой соотносят детские игры и исследователи<sup>4</sup>, и сами игроки или их родители<sup>5</sup>. Стоит отметить, что отечественное направление изучения игр в страну в основном работает с устным или мысленным фантазированием, сближая детские швамбрании с ролевыми играми. Письменная составляющая

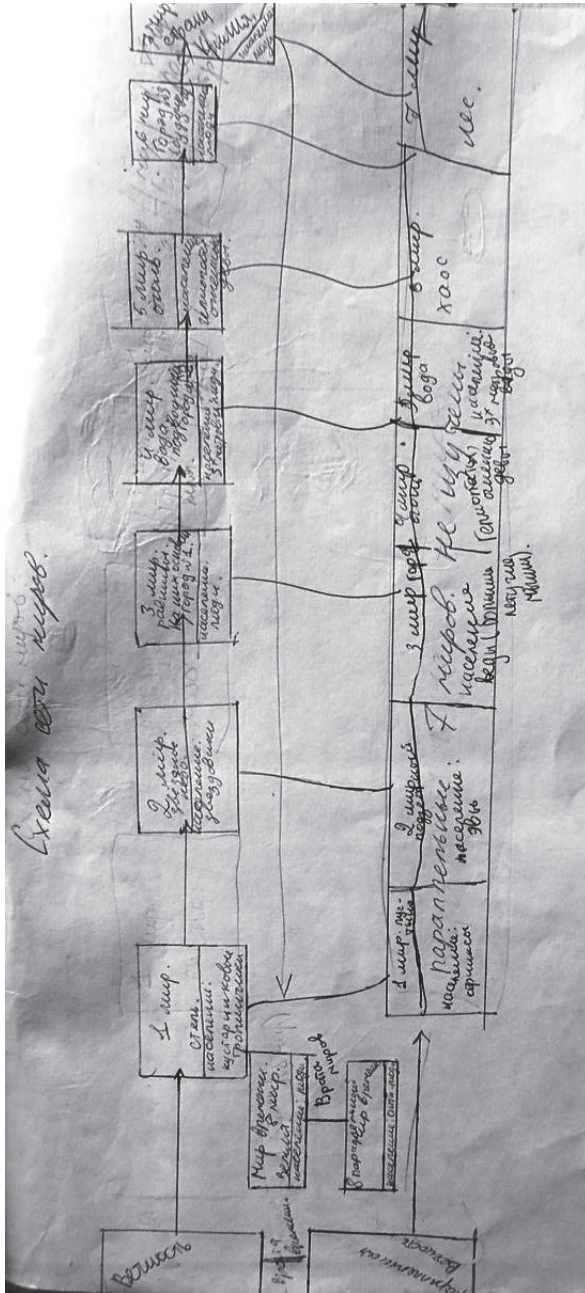
практики рассматривается в основном при изучении игровых документов (указов, перемирий, атласов выдуманных стран), литературных и автобиографических *воспоминаний* об игре или же книг для детей, написанных взрослыми; в то время как изучение собственно письменных (или даже романых) форм детской игры в отечественной традиции не представлено<sup>6</sup>.



В западной традиции исследуемое явление называется детским паракосмом<sup>7</sup>, и под этим термином специалисты понимают не только «устные» и «живые» игры, но и детскую наивную литературу о выдуманных мирах и странах, которая в российском академическом пространстве фигурирует под именем приключенческой прозы детей<sup>8</sup>. Так, часть европейских работ построена на изучении детского литературного наследия сестер Бронте, Л. Кэрролла и С. Кольриджа<sup>9</sup>.

### Паракосм как игра в этнографию

Основная суть детского паракосма заключается в конструировании мира и игре в fiction-этнографию: описании выдуманных языков и народов. Фрагменты подобного содержания в больших объемах присутствуют в моих детских «книгах». Например<sup>10</sup>:



Во Втором мире живут звездовики. Эти существа выглядят как люди, но они считают свою расу отдельной от людской. Звездовики зажигают звёзды в своем мире. Они создали развитую цивилизацию...<sup>11</sup>.

Живут в этом мире существа, называемые Клуями. Считается, что именно Клуи и дали начало таким ремеслам, как кузнечное дело, распространённое в «человеческих мирах». Кроме того там первыми начали плавить металлы и добывать руду, огранивать драгоценные камни. Они – лучшие ювелиры и кузнецы Четырнадцати миров и Вечности. <...> Они участвовали в Войне, но их мир развеяли. Сейчас эта раса расселилась по мирам от третьего по пятый<sup>12</sup>.

Сразу обращает на себя внимание лексика определенного рода: «раса», «создали развитую цивилизацию», «дали начало ремеслам». Описание населяющих тот или иной мир существ в моих детских «книгах» обычно включает в себя общую характеристику мира, название жителей, описание или зарисовку их внешнего вида, а также описание «культуры»: основной деятельности и наиболее показательных хозяйственных достижений. Во всем этом явно проступает квазиэтнографический дискурс, видимо, заимствованный из детских энциклопедий. Подобный способ конструирования детских паракосмов весьма распространен: Лойтер, приводя широкий спектр игр в страну-мечту с XIX по середину XX в., также обращает внимание на то, как дети переносят в игру знания, например, о древнегреческой цивилизации и мифологии<sup>13</sup>. О создании вымышленных языков и культур воображаемой страны говорит Кристин Петрелла<sup>14</sup>, американская исследовательница паракосмов. На это же указывают Коен и Маккейт<sup>15</sup>, одни из пионеров академического изучения детских воображаемых вселенных.

Стоит отметить, что в момент написания своих «книг» я была уже близко знакома с «Властелином колец» Дж.Р. Толкина, в котором различия между видами существ (эльфы, гномы, орки, люди) концептуализируются через понятие расы<sup>16</sup>, и этот «расовый» компонент, видимо, тоже играл роль в конструировании квазиэтнографической реальности игры. Идея разных рас и цивилизаций, сражающихся друг с другом, после Толкина прижилась в компьютерных и настольных фэнтези-играх, с которыми я тоже была знакома (The Dungeons and Dragons, Heroes of Might and Magic). Сейчас, по-видимому, она продолжает подпитывать игровые практики современных детей и подростков.





## Космография в детской приключенческой прозе

В трехтомном цикле моих детских повестей присутствует разработанная система миров, по которым путешествуют герои. Представление о ней можно получить, например, из предисловия ко второму тому моего «цикла»:

Да, Вечность – это огромный материк, и никто не знает его как следует. А Параллельная Вечность – это Архипелаг, омываемый Одиноким Океаном. За ним тоже лежит земля, но она совершенно неизвестна. <...>

Семь миров – это сеть миров и пространств. Семь миров Вечности были открыты людям после путешествия Лунэсси. Их порядок таков: Вечность – 1 мир, степь, населен кустарниковыми тропинчиками, – 2 мир, звездное небо, населен звездовиками, – 3 мир, Город, населен людьми, – 4 мир, Океан, Атлантин, город богов, населен огромными людьми, а может быть, атлантами, – 5 мир, огонь, населен Огненными девами, Гелиопатами, – 6 мир, город XXI века, 7 мир – страна Крылия.

Семь миров Параллельной Вечности не изучены. Но, похоже, Первый Параллельный мир, в который попали сестры-волшебницы, а также несколько других людей, может изменяться по желанию попавшего. Эта теория пока не обоснована фактами и не доказана.

В этом фрагменте обобщена космография миров, в которых жили и путешествовали мои герои. Всего в трех книгах присутствует около 40 объемных эпизодов, описывающих устройство воображаемого мироздания, и это внимание, уделяемое описанию мира, кажется мне очень близким к придумыванию материков и архипелагов Лёлей и Оськой<sup>17</sup> и другими жителями детских швамбраний. Однако отличия требуют некоторого комментария.

Мой паракосм представлял из себя «сеть миров» и «порталов», отличающуюся от традиционной географии классических вымышленных стран, которая не знает множественности пространств и принципов магической трансгрессии. Помимо собственных детских «книг», в моем современном архиве есть по крайней мере два десятка примеров, на основании которых можно предположить, что традиционная география детских утопий в конце XX в. меняется на магическую, квазимифологическую и научно-фантастическую. Если карты вымышленных стран, принадлежащие информантам 1980-х гг. рождения и старше (вплоть до 40-х гг.), подразумевают

единичность пространства и обычно изображают традиционный океан с островами, то на картах моих сверстников (1990-х гг. р.) обычно изображен один или несколько *параллельных миров* с отмеченными на них магическими порталами и «дырами» между мирами. При этом схема соотнесения этих миров друг с другом обычно дополняется традиционной географической картой какого-то локального фрагмента выдуманных земель. В моем случае это выглядело следующим образом: в нескольких вариантах существовала схема, изображающая связь основных миров между собой, и одновременно с ней – планы каких-то конкретных территорий того или иного мира, нарисованных по модели традиционной карты.

Идея воюющих друг с другом миров, встречающаяся в моих детских текстах, тоже важна для понимания разных принципов воображения пространства. В целом в «книгах» эта война изображается в тех же категориях, что и военные действия между государствами в реальной геополитике (или, скорее, в наивных представлениях о классических войнах между королевствами). Миры воюют и «захватывают» друг друга, иногда «развеивают», после чего их жители расселяются по соседним. Границы миров в этой логике очевидно проницаемы (в какой-то момент об этом говорится в «книгах» напрямую, например, так поступают три героини первого и второго тома, *проходя все миры насквозь*). Иными словами, несмотря на свою заявленную множественность и «параллельность», миры выстроены в линейную последовательность и упорядочены на плоскости, отделенные друг от друга проницаемым барьером. Схемы, нарисованные мной в свое время к некоторым частям цикла, ясно свидетельствуют об их последовательном соединении.

Однако, помимо представления о мирах как о частях линейного пространства, которые можно «пройти насквозь», в исследуемых текстах присутствует и идея отдельных пространственно-временных континуумов, между которыми возможны нелинейные каналы связи: порталы, щели между мирами и т. д. Я помню свою увлеченность книгами о Нарнии К.С. Льюиса и восторг от чтения про Лес-между-мирами, кольца-телепорты и т. д. Кроме того, я была полностью захвачена идеей так называемых попаданцев (этот термин, созданный читателями и поклонниками фэнтези, уже прижился в журнальной среде<sup>18</sup> и постепенно проникает в академическую<sup>19</sup>). Один из главных героев третьего тома моего цикла – житель «нашего мира» Даниил, принявший в системе Семи миров имя Наумхан и ставший великим магом. «Проход» между мирами в моих «книгах» открывается в грозу, а также стабилен в некоторых случайных местах, в которых пространство проницаемо. Так что в

данном случае можно говорить уже не об аналогии с территориями стран, описывавшей линейный переход из мира в мир, а о рецепции червоточин (wormhole) общей теории относительности. В годы написания своих «книг» я также увлекалась идеей петель времени и псевдонаучными статьями с «доказательствами»<sup>20</sup> попадания людей из XX в. в другие исторические эпохи.

### Письменное фантазирование и практики вживания в текст

Среди героев-попаданцев, фигурировавших в моих «книгах», главным в некотором роде была я сама. В этот момент я вынуждена окончательно перейти на язык автоэтнографии.

Писательство я ощущала как праздник безграничных возможностей. Причин писать было много, но главной из них была радость от *проживания* текста. В каждой из «книг» присутствует 3–4 героини, по сути, являвшихся моими детскими альтер-эго или даже «Мэри Сью»<sup>21</sup>. Соотнесение себя с ними, проживание в их облике целого ряда ситуаций (и побед) приносили мне большое удовольствие. Все героини, глазами которых я смотрела на происходящее, носили имена, перекликавшиеся с моим.

Кроме того, отдельной стороной текстового фантазирования было *ощущение реальности* описываемых ситуаций – в основном несюжетных зарисовок о прогулке по лесу, ночном беге, полете, залезании на верхушку мачты. В идеальном случае в момент их написания я переживала полную реалистичность описываемого. Даже во взрослом возрасте я помнила некоторые наиболее яркие фрагменты.

Приведу подобный отрывок (на всякий случай оговорив, что степень моего тогдашнего вживания в текст никак не коррелирует с его литературными достоинствами или, скорее, с их отсутствием):

Рыжая пробежала по верхней палубе, потом её длинные медные волосы мелькнули у бизань-мачты. Елька побежала вслед за ней. Но тут с ноги девочки слетел один из деревянных башмаков. Голая пятка осторожно опёрлась о палубу. О, какая она была теплая, прогретая солнцем и высушенная ветрами, чуть шероховатая и ровная! Елька скинула второй башмак – он с гулким стуком залетел под основание бизань-мачты – и побежала дальше. Палуба чуть-чуть подрагивала под босыми ногами, и она всем своим существом ощущала прямолинейное движение корабля. И её вместе с ним. Но она не обращала на

это внимание, не понимала своего счастья. Она бежала и впитывала в себя это лето...<sup>22</sup>

Этот фрагмент не является сюжетобразующим и написан исключительно для переживания бега по палубе и в целом – летнего зноя, свободы, et cetera. Имитация сенсорного опыта обеспечивается приведением большого количества слов, описывающих ощущение от прикосновения к нагретым доскам: палуба *тёплая, прогретая* солнцем и *высушенная* ветрами, чуть *шероховатая* и *ровная, поддрагивающая* под босыми ногами. С информационной точки зрения он определенно избыточен, но такое количество уточняющих характеристик, видимо, оправдано необходимостью вызвать у автора-игрока ощущение присутствия в тексте и видимости сенсорного опыта.

Все это заставляет рассматривать эту детскую практику сочинительства как практику воображения мира и ситуаций, в которые попадали мои персонажи-проекции. В таком ракурсе рассмотрения мой трехтомник оказывается пространством игры-импровизации<sup>23</sup>. Под этим термином я, вслед за другими исследователями игровых практик, подразумеваю «игру с воображаемой ситуацией, в которой происходит разыгрывание ролей и нарративов, и нежесткими правилами и условиями»<sup>24</sup>.

Еще один аргумент в пользу возможности рассматривать некоторые формы квазилитературного сочинительства как игру (по крайней мере, в рамках моего детского опыта) – невозвратность текстопорождающего потока. Несмотря на то что я «писала книги», я никогда их не переписывала и не исправляла, по крайней мере, рассматриваемые здесь детские повести (юношеские опыты представляют собой уже другое явление). Вероятно, целью сочинительства было не столько создание целостного произведения, сколько жизнь в нем. На странице портала Самиздат.ру (я завела его, когда мне было четырнадцать) я пишу в информации «О себе», что никогда не знаю, что будет в следующей главе. Иногда из этого рождались некоторые казусы, заметные на письме:

[На двух героев – Ельку, спрятавшуюся за деревом, и Наумхана, напали оборотни]

<...> она всё же осталась на месте, наблюдая за развернувшейся на поляне битвой. *Наумхан стоял в самом центре схватки. Хотя, что удивительного – его же хотят убить.* Он рубил и сёк, он раскидывал оборотней своей шпагой<sup>25</sup>.

В этом фрагменте интересны два выделенных предложения и их взаимообусловленность. Сначала автор пишет о том, что герой стоял в центре схватки, а потом, видимо, поняв очевидность этого высказывания (на поляне был всего один протагонист, на которого и напали все враги, так что находиться *не* в центре он попросту не мог), пытается исправить впечатление. Переписать предложение я не могла, так как оно уже было написано и *прожито*. Поэтому вместо того чтобы его стереть и написать иначе, я написала следующую фразу, в которой дала понять, что осознаю бессмысленность предыдущей. Такой принцип текстопорождения характерен, по К.В. Чистову, не для письменного текста, а для устного:

[В письменном тексте] воспринимаются общие очертания структуры текста и, что особенно важно, возникает представление о том, что эта структура уже существует. *Устный же текст обретает свою структуру в процессе его воспроизведения и восприятия* (курсив мой. – Е. М.)<sup>26</sup>.

Ранее об этом, на мой взгляд, еще более ярко писал Б.М. Гаспаров:

[В устной речи] невозможно также возвращение к какому бы то ни было однажды пройденному состоянию: повторения и исправления, весьма частые в устной речи, ничего не меняют в этом отношении, так как они не вычеркивают пройденные ранее (повторяемые или исправляемые) феномены, а сменяют их во временном следовании<sup>27</sup>.

В моем примере все наоборот – письменный текст детской «книги» живет по законам устного и воспринимается не как текст, а как проигрываемое действие. Исправления «сменяют во временном следовании» предыдущие, менее корректные формулировки. Таким образом, текст не существует до момента написания, но создается спонтанно и непосредственно в момент записи.

\* \* \*

В статье я исследовала свой детский опыт наивной приключенческой литературы и аргументировала возможность рассматривать его как письменную форму игры в страну-мечту. Несмотря на специфику, продиктованную форматом этой детской практики (имитация книжности, зависимость от технических средств, множественность персонажей и сюжетность, которой может и не быть в игровом паракосме), количество элементов детской космографии в

тексте представляется достаточным для такого ракурса. Многочисленные фрагменты игровой этнографии, описание системы миров и обилие картографического материала позволяют поставить мое детское творчество в один ряд с «Какореей» Антона Кротова<sup>28</sup> или миром, созданным в детстве Николаем Гладких и его друзьями<sup>29</sup>. С последней работой мое исследование перекликается еще и по принципу автоэтнографии, определяющей методологические рамки работы. Возможно, изучение своих детских игр повзрослевшими исследователями имеет некоторое дополнительное основание: еще С.М. Лойтер обратила внимание на изолированность игры от круга непосвященных, из-за чего синхронная запись процесса исследователем становится практически невозможна. Эта скрытость процесса, очевидно, конституционно важна для игры, и для подробной фиксации явления и его нюансов могут требоваться методы самоописания. О подобной ситуации, правда, на другом материале, писал Д.М. Рогозин<sup>30</sup>, работающий с понятием *интимности* и *сокровенности* практик, иногда подвластных только автоэтнографическим методам описания. Именно этот метод позволил мне описать процесс текстопорождения как синхронное переживание (или проживание) фиктивной реальности. Такая специфика текста требует дополнительного изучения – с фольклористического ракурса она была в общих чертах описана только С.Ю. Неклюдовым<sup>31</sup>. Лингвистических работ, посвященных этой форме текстопорождения («естественной письменной речи», «спонтанному» или «нелинейному письму», «письменной разговорной речи»), существует больше, однако этот ряд тоже довольно ограничен и практически полностью посвящен особенностям интернет-переписки<sup>32</sup>. Таким образом, письменные формы игры, описанные в этой статье, и в целом спонтанная письменная речь нуждаются в дальнейшем изучении.

#### Примечания

- <sup>1</sup> *Борисов С.Б.* Любовный рассказ в ансамбле девичьего рассказа // Рукописный девичий рассказ: Сб. / Сост. С.Б. Борисов. М.: ОГИ, 2002. С. 19–49.
- <sup>2</sup> *Лойтер С.М.* Детские утопии, или Игра в страну-мечту как явление детского фольклора // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М.: Ладомир, АСТ, 1998. С. 605–617; *Он же.* Игра в страну-мечту: Русский детский фольклор и детская мифология: Исследование и тексты. Петрозаводск: КГПУ, 2001. С. 134–172.
- <sup>3</sup> *Кассиль Л.А.* Три страны, которых нет на карте: Повести. М.: Детская литература, 1978.

- <sup>4</sup> *Лойтер С.М.* Игра в страну-мечту...; *Обухов А.С., Мартынова М.В.* Фантазийные миры игрового пространства детей мегаполиса: страна К.К.Р. Антона Кротова и его друзей // Какорея: Из истории детства в России и других странах: Сб. статей и материалов / Сост. Г.В. Макаревич. М.; Тверь: Научная книга, 2008. С. 231–245.
- <sup>5</sup> *Гладких Н.В.* Маленькие боги (во что играли советские дети в 1970-е годы): Ситуация постфольклора: городские тексты и практики. М.: Форум, 2015. С. 181–200.
- <sup>6</sup> Хотя в статье «Игра в страну-мечту» в своей монографии С.М. Лойтер приводит два примера подобной игры: текст М.Г. Давидовой (1972 г. р.) и переписку с воображаемыми друзьями Е.А. Мигуновой (см.: *Лойтер С.М.* Игра в страну-мечту...).
- <sup>7</sup> *Mackeith S.A.* Paracosms and the development of Fantasy in childhood // *Imagination, Cognition and Personality*. 1983. Т. 2. № 3. С. 261–267; *Mackeith S., Silvey R.* The Paracosm: a special form of fantasy. N.Y.: Baywood, 1988. P. 173–197; *Sturm B.W.* Imaginary “Geographies” of childhood: School library media centers as secret spaces // *Knowledge Quest*. 2008. Vol. 36. № 4. С. 46.
- <sup>8</sup> *Кулешов Е.В.* Приключенческая проза детей // «Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С.Ю. Неклюдов. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. С. 116–152.
- <sup>9</sup> *Harty J.* The islanders: Mapping paracosms in the early writing of Hartley Coleridge, Thomas Malkin, Thomas De Quincey, and the Brontës. Dissertation. George Washington Univ., 2008; *Petrella K.* A Crucial Juncture: The Paracosmic Approach to the Private Worlds of Lewis Carroll and the Brontës. Syracuse Unive., 2009.
- <sup>10</sup> Орфография и пунктуация автора сохранены во всех цитатах.
- <sup>11</sup> *Малая Е.* Волшебство далеких звезд [рукопись, неопубл., 2006]. С. 42.
- <sup>12</sup> Там же. С. 52.
- <sup>13</sup> *Лойтер С.М.* Игра в страну-мечту... С. 149–150, 153.
- <sup>14</sup> *Petrella K.* A Crucial Juncture...
- <sup>15</sup> *Cohen D., MacKeith S.A.* The Development of Imagination: The Private Worlds of Childhood (Concepts in Developmental Psychology). Routledge, 1992.
- <sup>16</sup> *Fimi D.* Tolkien, Race and Cultural History. From Fairies to Hobbits. Hampshire, UK: Palgrave Macmillan, 2010.
- <sup>17</sup> *Кассиль Л.А.* Указ. соч.
- <sup>18</sup> *Виноградов П.* Марш «попаданцев», или Ностальгия по альтернативе [Электронный ресурс] // Литературная газета. URL.: <http://lgz.ru/article/N13--6316---2011-04-06-/Marsh-%C2%ABpopadants%D0%B5v%C2%BB15731/> (дата обращения: 15.09.2017); *Невский Б.* Попаданцы: штампы и открытия [Электронный ресурс] // Мир фантастики. 2012. № 109, сентябрь. URL.: <http://old.mirf.ru/Articles/art5368.htm> (дата обращения: 14.06.2017).
- <sup>19</sup> *Фишман Л.Г.* «Попаданческая» фантастика: неузнанное выполнение «социального заказа»? // *Философия образования*. 2013. № 6. С. 119–125; *Лобин А.М.*

- Великая Отечественная война как сюжет современной исторической фантастики // Филологический класс. 2013. № 3 (33). С. 122–127.
- 20 В ловушке времени [Электронный ресурс] // Аргументы и факты. 2005. 26 янв. URL: <http://www.aif.ru/archive/1634278> (дата обращения: 20.10.2017).
- 21 Мэри Сью, мэрисюшность – термин из среды фикрайтеров (авторов фанатской литературы по мотивам оригинального текста), означающий идеального персонажа, являющегося бесконечно улучшенной авторской проекцией (см.: *Горалик Л.* Как размножаются Малфои: Жанр «фэнфик»: потребитель массовой культуры в диалоге с медиаконтентом // Новый мир. 2003. № 12. С. 131–146).
- 22 *Малая Е.* Волшебство далеких звезд [рукопись, неопубл., 2006]. С. 47.
- 23 *Denzin N.K.* Play, games and interaction: the contexts of childhood socialization // The Sociological Quarterly. 1975. Vol. 16. P. 458–478; *Лойтнер С.М.* Игра в страну-мечту...; *Ивлева Л.М.* Дотеатрально-игровой язык русского фольклора. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 103–104.
- 24 *Жукова А.Ю.* Детская игра в эпоху мобильных цифровых устройств (на материалах наблюдений в группе продленного дня младшей школы): дис. СПб., 2016; *Гаврилова К.А.* Метаморфозы «Ранеток» в селе Большой Рой: инсценировка телесериала как спонтанная игра и организованная самодеятельность // Антропологический форум. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук, 2013. С. 195–232; *Garvey C., Kramer T.L.* “The language of social pretend play” // Developmental review. 1989. Iss. 9 (4). P. 364–382; *Opie I.A., Opie P.* Children’s games in street and playground: chasing, catching, seeking, hunting, racing, duelling, exerting, daring, guessing, acting, pretending. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- 25 *Малая Е.* Волшебство далеких звезд [рукопись, неопубл., 2006]. С. 145.
- 26 *Чистов К.В.* Текст письменный – текст устный // Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М.: ОГИ, 2005. С. 70.
- 27 *Гаспаров Б.М.* Устная речь как семиотический объект // Семантика номинации и семиотика устной речи: Лингвистическая семантика и семиотика I: Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1978. Вып. 442. С. 71.
- 28 *Обухов А.С., Мартынова М.В.* Фантазийные миры игрового пространства детей...
- 29 *Гладких Н.В.* Указ. соч.
- 30 *Рогозин Д.М.* Как работает автоэтнография? // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14. № 1. С. 240.
- 31 *Неклюдов С.Ю.* Слово устное и слово книжное: сборник статей / РГГУ, Ин-т высш. гуманитарных исслед. им. Е.М. Мелетинского, Центр типологии и семиотики фольклора; сост. М.А. Гистер. М.: РГГУ, 2009.
- 32 *Кибрик А.А.* Модус, жанр и другие параметры классификации дискурсов // Вопросы языкознания. 2009. № 2. С. 3–21; *Кронгауз М.А.* «Лытдыбр» от бло-



гера, или Как интернет-язык делает письменную речь формой существования разговорного языка [Электронный ресурс] // Русский мир.ru. 2009. С. 40–43. URL: <http://www.russkiymir.ru/media/magazines/article/141692/> (дата обращения: 20.10.2017); *Лебедева Н.Б.* Естественная письменная русская речь как объект лингвистического исследования // Вестник БГПУ: Гуманитарные науки. Изд-во БГПУ, 2001. № 1; *Чернова Ю.В.* Концепции письменности и устности в чате // Русский язык: исторические судьбы и современность: IV Международный конгресс исследователей русского языка: Труды и материалы. М.: МГУ, 2010. С. 791–792.

## Рецензии

---

И.С. Богатырёва

### Территория пограничья

Рецензия на книгу:  
*Неклюдов С.Ю.* Темы и вариации:  
Литература как традиция. М.: Индрик,  
2016. 520 с.

Рецензия на книгу доктора филологических наук С.Ю. Неклюдова, в которой дается анализ литературных текстов методами фольклористики: темы, лежащие в основе сюжетов, представляются как литературная традиция, развитие которой можно проследить во времени.

*Ключевые слова:* литература, традиция, фольклористика, тема, сюжет.

Новая книга Сергея Юрьевича Неклюдова «Темы и вариации» – прекрасный пример научного поиска на стыке дисциплин. Неподготовленный читатель, взяв книгу в руки, скорее всего, не сразу поймет, к какой области гуманитарного знания ее отнести: литературоведение? Или все-таки фольклористика? Принято считать, что фольклор как «устная» литература и «собственно» литература отличаются принципиально, в связи с чем требуют разной научной оптики. Однако, как показывает автор книги, все формальные отличия можно опустить, тогда как главное – разработка определенных тем и их существование на протяжении времени, переключки из текста в текст – остается универсальной моделью жизни любого текста, как фольклорного, так и сугубо литературного, и создает то, что можно назвать традицией.

Собственно, главное открытие книги – это иная оптика (считайте ее оптикой фольклористики), приложенная к авторским текстам, которая позволяет увидеть их с новой стороны. Важно отметить, что при этом снимается всякое ранжирование, так свойственное классическому литературному анализу, ломаются признанные стереотипы, по которым одни тексты считаются вершиной литературного творчества, а другие – нет, и поэтому они либо вообще не по-

падают в рассмотрение, либо иллюстрируют «второй уровень», так сказать, фон для появления шедевров. С.Ю. Неклюдов относится к текстам равнозначно, он ставит на одну полку «Песнь о вещем Олеге» и черновики недописанных романов Ю. Олеши и А. Платонова, блатные песни вроде «Гоп со смыком» – и романы Ж. Верна и Л. Толстого, «Тараса Бульбу» – и монголо-ойратский героический эпос. Вряд ли таким подходом автор собирался сломать существующие художественные стереотипы, просто стилистика, а равно как и законченность того или иного текста для него находятся на втором плане, тогда как на первое место ставятся темы и сюжетообразующие мотивы, проследить изменение которых можно только на максимально широко представленном материале. В этом подходе, конечно, проявился фольклорист, для которого всякий пример текста, любой его вариант ценен, и стилистический отбор не имеет значения: сказка, рассказанная девочкой-подростком, и другая, записанная от талантливого сказочника-балагура, одинаково важны для анализа.

Возникает вопрос: правомерен ли такой подход относительно литературных, а не фольклорных текстов? Однако сам по себе такой подход иллюстрирует живое сосуществование художественных текстов, когда всякий из них может послужить творческим импульсом и обогатить любой другой. А многообразие примеров позволяет читателю раскрыть глаза и увидеть литературные тексты не как отдельно стоящие башни, а скорее как речную сеть, где темы перетекают друг в друга, преобразуясь и изменяясь на протяжении времени.

Этот процесс может по-настоящему завораживать, а открытие литературных связей оказывается весьма неожиданным. Так, мотив путешествия на Луну, знакомый рядовому читателю по романам XIX в., как выясняет С.Ю. Неклюдов, берет свое начало в античной литературе; мотив пленника в яме, запомнившийся со школы по повести Л. Толстого, находит множество параллелей в фольклоре, в том числе – в эпосе тюркоязычных народов. А самое обширное исследование в книге посвящено блохе, теме, которая почти не знакома русской литературе, но широко разработана в европейской. «Паразитологический экскурс в литературную традицию» – так иронично названа глава, где, уже совершенно в духе современной фольклористики, «блошиный» мотив рассматривается не только на примере художественных текстов, но и в живописи, и в прикладном искусстве и т. д.

Дойти до первичного, порождающего начала того или иного мотива – вот задача, которую ставит перед собой автор в каждом

конкретном случае. Задача неочевидная: помимо обширности материала, которым необходимо оперировать, сложность состоит в том, чтобы проследить порождающий элемент и отличить его от вторичных наслоений. Это похоже на археологические изыскания: слой за слоем снимаются варианты темы, ее изменения во времени до тех пор, пока не обнаружится первичная модель. В зависимости от вида этой модели все тексты, по мнению автора, распадаются на две группы: «часть их восходит к фрагментам мифологической картины мира, к осмыслению некоторых обрядов, обычаев... Другая... является продуктом символизации, метафоризации и прочих внутренних литературно-фольклорных преобразований».

Любопытно при этом, что тексты с темами из второй группы – появившиеся из «символизации», читай, порожденные чистой фантазией, – умирают, когда сталкиваются с реальностью. Так «лунные одиссеи» перестали быть актуальными с первым полетом на Луну, а блошинная литература умерла при введении поголовной гигиены. Однако если начальный мотив мифологичен по своей природе, то он долго сохраняет актуальность. «Так, ветхозаветный образ “города-женщины/женщины-города”, имеющий глубокие мифологические истоки... становится одной из устойчивых мифопоэтических метафор европейской словесности, но до сегодняшнего дня сохраняет ряд вполне архаических коннотаций и сюжетопорождающие потенции – как в фольклоре, так и в литературе». И правда, этот мотив с завидным постоянством встречается в современной прозе – от Ерофеева до Снегирева. Причем за счет того, что он редко выходит на уровень текстообразующего, а обычно используется в качестве сильного стилистического приема или эротического обертона, звучащего в произведении в целом, то и воспринимается каждый раз как авторская находка. Редко приходится задумываться о его преемственности, так что открытие долгой истории мотива может стать для многих неожиданностью.

Правда, следя за изысканиями автора, порой ловишь себя на ощущении, что он не избежал искажения восприятия спецификой собственных профессиональных интересов. Так, к примеру, читая сопоставление легенды о вещем Олеге в изложении Пушкина со скандинавскими и древнерусскими летописными прототипами, вдруг с удивлением обнаруживаешь параллели с монгольским фольклором и ритуальными практиками центральноазиатских народов. Кажется, увидеть такие связи мог только монголовед, каким и является С.Ю. Неклюдов. Однако примеры оказываются столь убедительными, а совпадения – точными до деталей, что остается только развести руками. «Перед посвящением любимого скакуна

ему надо об этом сказать (монг.); коня, отсылаемого на вольный выпас, накрывают специальной попоной (казах.); череп посвященного коня всегда укладывают на возвышенное место (монг.)», – всех этих элементов нет ни в древнерусских, ни в скандинавских источниках, однако Пушкин их использует.

«Непонятно, откуда Пушкин взял эти детали», – ведет диалог с читателем С.Ю. Неклюдов, но все же настаивает, что «данные мотивы наиболее убедительно трактуются именно в рамках “степных” традиций, а следовательно, и должны рассматриваться в этом контексте – по крайней мере до тех пор, пока не появятся более убедительные объяснения». Далее следует предположение о знакомстве Пушкина с южнорусскими культурными традициями, во многом заимствовавшими степные элементы, но это уже на правах гипотезы, тогда как сам по себе генезис мотива остается, в трактовке С.Ю. Неклюдова, однозначным.

Несмотря на то что книга писалась несколько лет, как следует из введения, она получилась однородной, стилистически выдержанной, богатой иллюстративным материалом, так что может быть интересна как специалистам, так и широкому кругу читателей. Потому что главная ее цель – открыть новое, свежее восприятие литературы как традиции по аналогии с устной. И все авторы, попавшие в поле зрения анализа С.Ю. Неклюдова, казалось бы, существующие в отрыве друг от друга – не только языковом, географическом, но и хронологическом – вдруг оказываются вплетенными в одну ткань так же, как и анонимные творцы фольклора.

Это ощущение живой, неразрывной традиции, живого, несмолкающего разговора авторов между собой – тот новый ракурс видения литературы, который возможен только с приграничной с фольклором территории.

Ю.В. Ляхова

Рецензия на книгу:  
*Христофорова О.Б. Одержимость в русской деревне.*  
М.: Неолит, 2016. 392 с.

В 1970 г. в Пинежском районе Архангельской области проводилось психиатрическое исследование, в материалах которого описывается такая ситуация: «в Архангельский обком партии местные жители направили письмо, в котором просили разобраться и принять меры к лицам, “садящим икоту”. По заданию облздравотдела психиатр, невролог и лектор общества “Знание” вылетели в Суру. В эпидемию были вовлечены работники детских учреждений, школ, больниц, магазинов и т. д. Удалось выяснить, что эпидемическая вспышка икоты возникла после того, как несколько больных во время приступов произнесли фамилии женщин, которые якобы садят икоту. По отношению к этим лицам жители применяли различные репрессивные действия (одну из них они душили, кололи шилом, поджигали дом, и она вынуждена была покинуть свой дом и поменять место жительства). Начались судебные разбирательства. Здесь испокон веков бытовало представление, что “икота говорит” от имени “порчельников” и только кровь “чаки” (лица, способного “садить икоту”) может избавить их от болезни. Больные требовали публичного признания и снятия с них болезни, а когда те “отказывались”, расправлялись с ними по своему усмотрению».

Речь здесь идет, как можно догадаться, вовсе не об обычном сокращении диафрагмы, приводящем к безобидному и знакомому каждому иканию.

Икота, или пошибка – это болезненное состояние, при котором человек верит, что в него вселилось живое существо, специфиче-

---

© Ляхова Ю.В., 2017

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

ский демонологический персонаж с таким же названием. Этот персонаж обосновывается в теле человека, в большинстве случаев женщины, наделяется именем (Василий Иванович, Муха, Федр Иванович или, например, Васька) и каким-либо образом проявляет себя в ее организме: может продуцировать осмысленные высказывания, может давать о себе знать иканием, характерной зевотой и выкриками, а может просто находиться, с точки зрения больной, в ее теле и вызывать какие-либо болезненные или неприятные ощущения, больше никак себя не проявляя.

Считается, что икоту насылают колдуны, ее можно получить в результате конфликта с кем-то из них или же «случайно», в результате нарушения какого-либо запрета или несоблюдения предписания.

Этот феномен фиксировался в Архангельской области, республике Коми и Коми-Пермяцком округе, на Урале и в Сибири. Хотя сегодня представления об икоте, а следовательно, и сама болезнь, постепенно исчезают на всей этой территории, в некоторых местах еще можно встретить икотниц, взять интервью у их родственников, знакомых и даже поговорить с самими икотами, часто вполне охотно вступающими в коммуникацию с собирателями.

«Одержимость в русской деревне» – уже вторая книга О.Б. Христофоровой, посвященная этому феномену. Результаты предыдущего исследования были опубликованы в книге «Икота: мифологический персонаж в локальной традиции». Новая книга частично повторяет предыдущую, но в ней представлено более детальное рассмотрение некоторых аспектов этого состояния: во-первых, икота поставлена здесь в более широкий культурный контекст. В главе «Научные интерпретации феномена икоты» проводятся параллели с различными традициями, в которых также распространен феномен одержимости: еврейский диббук, сибирский мэнерик, малайско-индонезийская лата и другие и дан обзор исследовательских интерпретаций этих состояний. Во-вторых, в новой книге икота рассматривается не только как социокультурный, но и как биологический феномен: подробно разбираются медицинские исследования икоты, приводятся факты о ее изучении и успешном лечении больных. Рассматривается не только конструирование «нарративов одержимости», но и конструирование самого психического опыта больных, который так же культурно обусловлен, как и былички и мифологические представления, окружающие это психическое состояние.

Итак, какие же *материалы* используются в книге?

Исследование основано на большом корпусе интервью, собранных непосредственно автором, на архивных данных и на материалах

других исследователей, собиравшихся вплоть до 2016 г. Автор книги работала в регионе Верхокамья в 1999–2016 гг., за это время был создан внушительный корпус интервью, а за счет долгого периода полевой работы у нее была возможность понаблюдать икотниц в ситуации живого общения. В результате часть исследования была сделана с опорой не только и не столько на тексты, сколько на различные ситуации живого бытования этой болезни и представлений о ней. Кроме того, в исследовании использовались обширные медицинские заключения и опубликованные медицинские исследования икоты.

Теперь несколько слов о *методологии*.

Во-первых, автор рассматривает отдельные *кейсы* – случаи и события, важные для понимания ситуации в целом. Различные ситуации фиксируются в поле, а потом подробно разбираются с разных сторон и точек зрения. Книга построена так, что первая глава – «Нарративы “болезни”» с головой окунает читателя в жизнь старообрядцев-поморцев, кержаков Верхокамья. Личные истории героев не вырываются из контекста их повседневной жизни, большие фрагменты интервью позволяют посмотреть на феномен одержимости, икоты, или пошибки, как ее еще называют сами кержаки, глазами носителей традиции. В результате он перестает казаться нам чем-то необычным. Оказывается, что икота для жителей этого региона – это почти такая же повседневность, как мытье пола, молитвы перед едой или муж-алкоголик. И в приведенных интервью видно, что все эти элементы повседневности, включая икоту, тесно взаимосвязаны в жизни носителей этой культуры. Важно отметить, что собиратели проводили интервью с одними и теми же людьми по несколько раз со значительными перерывами во времени. Это позволило, с одной стороны, отметить устойчивость нарративов об икоте, а с другой стороны, проследить некоторые их изменения.

Во-вторых, используется *структурно-функциональный подход*. Былички об икоте рассматриваются в первую очередь как назидательные тексты, направленные, помимо развлечения слушателей, на утверждение традиционных религиозных и социальных норм (считается, что икота попадает к человеку, нарушившему какой-либо запрет или не соблюдавшему предписание: не носящему крест, ругавшемуся матом и т. д.). Рассказы об икоте работают и на сохранение этноконфессиональных границ: для «чужаков» икота либо остается неизвестной вообще, либо их представления о ней сильно отличаются от кержацких, рассказы православных об икоте, по словам автора, оказываются маркером кержацкой культуры. Кроме того, икота является моделью для объяснения различных



заболеваний и физиологических состояний. Мало того, автор успешно рассматривает икоту как целый общественный институт, направленный на решение определенных социокультурных задач.

В-третьих, исследование построено с учетом методов *медицинской антропологии*: с одной стороны, в книге подробно рассматривается культурная составляющая этого феномена (контекст бытования болезни в кержацкой среде, отношение к ней самих больных и окружающих их людей, мифология и демонологические представления о болезни и т. д.), с другой стороны, внимание уделяется ее биологической составляющей.

Анализу *биологической стороны болезни* в книге посвящен целый раздел. В нем рассматриваются как существовавшие на Русском Севере народные способы лечения икоты, так и попытки исследовать этот феномен, совершавшиеся представителями официальной медицины.

Правда, автор замечает, что «народные средства против икоты указывают нам на то, что в основе этого заболевания могут лежать разнообразные соматические причины», хотя народные средства от икоты, насколько я поняла, не имеют каких-либо принципиальных и значимых отличий от народных средств от других болезней (использование различных трав с некоторыми полезными свойствами, заговоров и обрядов, обращение к магическим специалистам и использование креста, икон, конского волоса или шелковой нитки для лечения и облегчения приступов икоты). Использование подобных средств лечения не означает, что в основе всех этих болезней лежат соматические причины.

Тем не менее психосоматические расстройства, по-видимому, действительно имеют прямое отношение к этому заболеванию. Об этом можно судить по приведенным далее медицинским исследованиям икоты, сходных с ней состояний одержимости и других подобных расстройств.

Впрочем, я хотела бы подробнее обратиться к самому, на мой взгляд, интересному исследованию икоты, в котором, как отмечает О.Б. Христофорова, соматическим нарушениям у больных отводится меньшая роль, чем местным мифологическим представлениям и культурным реалиям. Это исследование В.В. Медведевой, проводившей работу в Пинежском районе Архангельской области. Оно проводилось в 1970–1979 гг., под наблюдением оказалось большое количество пациентов – 146 человек. Исследователь приходит к выводу, что проведение сеансов индивидуальной и коллективной психотерапии и объяснение в доступной форме больным причины и пути устранения их заболевания должны

дать положительный результат. С больными проводились сеансы психотерапии в сочетании с гипнотерапией и медикаментозным лечением. Немаловажной частью профилактики и лечения стало проведение просветительской работы среди населения и ряд других мер, в число которых специалисты включили рекомендацию «научить использовать ритуалы молитвы как аутотренинг нервно-психической сферы». Комплекс мер увенчался успехом и привел к выздоровлению 82,2% пациентов за 5 лет. Судя по успешности принятых мер, В.В. Медведева оказывается права в том, что отводит важнейшую роль в возникновении и развитии болезни местным мифологическим представлениям.

В целом тем не менее О.Б. Христофорова делает вывод, что все разработанные в XX в. методы лечения икоты (за исключением медикаментозной терапии) не являются принципиально новыми по сравнению с точкой зрения В.М. Бехтерева и других медиков начала прошлого века.

Важно подробнее остановиться на том, что автор совершает попытку ввести икоту в западную классификацию болезней, в частности принятую в США психиатрическую нозологическую систему DSM-5. В ней есть раздел «диссоциативное расстройство идентичности», который включает в себя и случаи патологической одержимости в разных культурах. Однако О.Б. Христофорова замечает, что икота не совсем вписывается в этот раздел и соответственно в классификацию в целом: существенной чертой расстройств, относящихся к данному разделу, помимо наличия в одном человеке по меньшей мере двух «персон», является амнезия. Больные икотой помнят высказывания икоты, могут коммуницировать с ней и даже в некоторых случаях по собственной воле дают ей высказываться. При этом автор резонно критикует существующее разделение на нормативные (культурно обусловленный вариант нормы) и патологические (проявления диссоциативного расстройства) формы одержимости и транса. В традиционном обществе сложно найти такие экстраординарные состояния, которые не были бы вписаны в культуру и не считались бы каким-либо из вариантов нормы (ср. шаманская болезнь, участницы культа зар в Северной и Восточной Африке, культ св. Константина на Балканах и многое другое).

Таким образом, оказывается, что икота – это локальный концепт, не имеющий однозначных соответствий в западной нозологии и объединяющий разнообразные соматические и психологические состояния.

Хоть и нельзя провести однозначные ни медицинские, ни культурные параллели, интересным и продуктивным оказывается **типо-**

**логическое сравнение** икоты с другими расстройствами подобного типа, которое проводится в исследовании.

Речь идет не столько о шеве – персонаже мифологии коми, с которой автор сравнивает икоту (о ней речь шла и в прошлой ее книге, и в других исследованиях на эту тему). В первую очередь я говорю о рассмотрении таких состояний, как, например, малайско-индонезийская лата – состояние, выражающееся в непроизвольных действиях и высказываниях обценного характера и в непроизвольном повторении слов и действий окружающих в ответ на какой-либо раздражитель. Оно также характерно в основном для пожилых женщин, единственное значимое отличие от икоты – лата не воспринимается как одержимость. Из-за иного культурного восприятия схожих расстройств симптомы этих состояний тоже имеют существенное различие: вторая «персона» при икоте способна к более «независимому» поведению внутри человека. Так же и еврейский диббук, вселяющийся, по мнению больных, в человека и вызывающий сходные симптомы, тем не менее принципиально отличается от икоты: считается, что это дух умершего, вселяющийся в живых людей, тогда как икота воспринимается кержаками как нечистая сила, часто насылаемая на больных колдуном.

Такие типологические сравнения позволяют, во-первых, выявить культурную специфику схожих психологических состояний; во-вторых, найти их единую биологическую и психологическую основу; и в-третьих, приблизиться к тому, чтобы все-таки вписать эту болезнь в существующие медицинские классификации.

Даже эти два примера показательны в плане того, что продуктивно рассматривать эти состояния не как определенную болезнь и «объективно фиксируемое расстройство», а как «дискурс одержимости» или же как элемент символического пространства, тесно связанный с другими элементами культуры. Схожие состояния могут интерпретироваться и как одержимость (икота и диббук) и как неопределенное расстройство (лата), больные могут страдать амнезией, а могут, как в случае с икотой, полностью осознавать и запоминать все, что происходит во время приступов. В зависимости от культуры, вторая «персона» может интерпретироваться как нечистый дух или как умерший предок, а иногда единственным симптомом болезни может быть сама идея одержимости (как в некоторых случаях икоты, когда других симптомов болезни нет). Все это культурно детерминировано и, как верно пишет О.Б. Христофорова, не может изучаться в отрыве от всего остального культурного контекста.

В книге дается попытка ответить на множество взаимосвязанных вопросов: как, что и о чем говорит икота и как это вписывается в культуру и фольклор, как формируется нарратив болезни и какую роль играет процесс рассказывания о ней, как передается болезнь, как происходит процесс научения способу, которым говорит икота, как нарративы о болезни получают важные для общества функции и как сама одержимая занимает важную общественную нишу, как выглядит икота и от чего это зависит?

Я бы хотела теперь подробнее остановиться на этом последнем, казалось бы, простом вопросе, которому автор уделяет много внимания.

Икота рассматривается, с одной стороны, в нарративах самих больных, с другой стороны, в нарративах их знакомых и других носителей традиции. Рассказы о получении болезни, о поведении икоты внутри человека и о попытках ее лечения довольно единообразны, при этом внешний вид икоты очень вариативен. Автор отмечает, что на облик икоты влияют два источника: христианская книжность и местная (коми / коми-пермяцкая по своему происхождению) мифология. Икота выглядит по-разному не только в представлениях разных людей, ее облик зависит от ситуации, а точнее – от рассказываемого сюжета: при получении икоты она может выглядеть как навозная муха, как соринка или волосок или не выглядеть вообще никак, при избавлении она будет похожа на что-то мясное, непонятное, всё в глазах или с головами на обоих концах, а внутри человека она может принимать различные образы, изменяющиеся в течение жизни. Так, облик этого персонажа зависит от рассказываемого нарратива, у рассказчиков это не вызывает противоречия, потому что в разных сюжетах персонаж имеет разные функции. Поэтому нет ничего удивительного в том, что ему в различных ситуациях приписывается разный внешний вид, который еще и коррелирует, по мнению автора, с ощущениями, которые вызывает икота у своей жертвы в разные моменты времени.

Итак, книгу характеризует рассмотрение предмета исследования с нескольких различных ракурсов и с использованием разных методологических подходов: в первой главе читатель погружается в нарративы самих больных, поставленные в контекст их быденной жизни и приведенные с минимальным исследовательским комментарием. Во второй главе рассматриваются научные интерпретации икоты. Исследование этого локального феномена поставлено в широкий контекст исследований одержимости; приводятся лингвистические и исторические данные, даны медицинские интерпретации этого феномена. В третьей главе речь

идет о семантике образа икоты и о генезисе этого персонажа, дается историко-культурное исследование происхождения этого образа, рассматриваются представления об ее имени, о речи этого персонажа и о его внешнем облике, о его функциях в быличках и меморатах. В четвертой главе анализируется прагматика нарративов, связанных с икотой, рассматривается, как сами икотницы выражают свой «хаос впечатлений», свои внутренние чувства в терминах и образах культуры и как потом эти рассказы передаются из уст в уста и претерпевают дальнейшие изменения под воздействием цензуры коллектива. Кроме того, автор делает короткий анализ гендерной специфики возникновения икоты.

Важным дополнением к книге служит указатель сюжетов и мотивов мифологических текстов об икоте.

Таким образом, эта работа важна не только для исследователей региона Верхоямья, но и как пример комплексного, разностороннего и методологически четкого исследования такого непростого для изучения феномена, как икота.

В заключение скажу, что это не только важное исследование с большим количеством введенных в научный оборот новых данных и отличным аналитическим аппаратом, но и просто очень увлекательное чтение: редко, когда длинные тексты антропологических интервью и сложные научные интерпретации читаются с такой легкостью и с таким упоением.

## Abstracts

A. Arkhipova, A. Kirzyuk, Ye. Yugay

To mask a dangerous name. The poetics of a political formula

This paper is focused on different types of name avoidance in the Soviet period, from complete omission of the opponent's name to complicated ways of its neutralization by means of special formulae and context. One of the article's main objectives is to describe the respected mechanisms, both semantic and formal, and to elucidate the inner structures of neutralization formulas.

*Keywords:* euphemism, Soviet Aesopian language, name avoidance, "enemies of the people", Jewish names, neutralization.

I. Bogatyreva

A border area

A review of the book "Themes and variations" by Sergey Neklyudov, in which the author analyses fiction using methods of folkloristics. Literary themes, forming basis of plots, are represented as elements of a literary tradition, whose development can be followed through time.

*Keywords:* literature, tradition, folklore studies, theme, plot.

A. Kovalevskaya

Silvergrass bending in the wind. The development of female characters in "Yoshitsune"

Female characters occupy very important place in the Japanese literature starting from the earliest period notions. However, their depiction in narratives changes through time. The analysis of female characters in the anonymous text "Yoshitsune" (15<sup>th</sup> c.) allows us to point out both traditional literary and folkloric elements. On the one hand, there are undifferentiated descriptions of the appearance and personal traits characteristic of court literature. On the other hand, there are evident connections with didactic stories and urban literature of the Middle Ages with their stereotyped, plain characterizations and

lack of character evolution. Consequently, one can speak of a new type of female characters, which at the same time are still connected to the preceding literary tradition.

*Keywords:* Japanese literature, Japanese folklore, gunki (“war tales”), “Yoshitsune”, female characters.

A. Lazareva

Non-visibility in dreams.  
Interpreting sensations and feelings

The article is devoted to the folk tradition of dream interpretation. Most of the interpretations describe the significance of visual images. However, besides the visual channel of perception, all senses can be involved in dreams: hearing, smell, touch, and taste. Based on the field-work conducted in the Poltava region (2012–2016), the article examines cases when the sensations experienced by the dreamer determine the interpretation of the dream.

*Keywords:* dreaming, dream content, symbolism of dreams, dream interpretation, oneiromancy, prophetic dream, dream book.

Yu. Lyahova

Why would we cover a dog with a rag?  
Interpretations of Mongolian rituals as a fact of folklore

The article analyzes various modes of rituals interpretation by tradition bearers. There are several interpretative “models” that are used for explain the different groups of rites. The author also considers a connection between the functions of rituals and the folklore context in which they exist, as well as the “models” used to interpret them.

*Keywords:* Mongolian rituals, ritual practices, indigenous interpretations of rituals.

S. Makarov

The notion of word in *Olonkho* epic tales

The article considers the records of the oral *Olonkho* texts in the aspect of traditional notions about the word, which are implicit in them. Particularly, the author considers the typical verbal gestures of the epic

characters, the metaphorical designations of speech, the paremias on the relevant subject, the characteristics of mythological characters – the guardians of the gift of eloquence, presented in oral variants. These data are analyzed as an example of thinking about language and speech activity of a person in a totally oral environment, that influenced among other the pragmatics of epic genre itself.

*Keywords:* oral tradition, epic genre, *Olonkho*, Yakut epic mythological figure, *algys*.

Ye. Malaya

Elements of fictional worlds game in naïve teenager science-fiction. An attempt at self-description

The article is dedicated to the childhood experience of prose writing. The author considers it as an example of a game of written creating a paracosm (fictional world). A detailed investigation of ways of imagining a space in teenager science fiction is presented. The author considers specifics in the process of textwriting, in course of which it attains some elements of a verbal communication with focus on “living through” the events by the author.

*Keywords:* fictional worlds game, paracosm, teenagers’ adventure prose, naïve literature, models of space, demarcation of written and verbal texts.

E. Matveeva

When the heart sinks into the boots and the eyes are out on stalks. Markers of fear and modes of involvement in children’s horror stories

With the passing of generations, the repertoire of childlore changes. The stories that used to make children shake in fear under the sheets, now provoke only laughter or do not cause any emotions at all. What’s terrible in today’s terrible stories? What do practitioners mean by a horror story? These questions seem to be the most important.

*Keywords:* Horror stories, childhood fears, markers of fear, emotions.



Yu. Naumova

### Forming an image of the “Stranger”. The sociocultural confrontation between repatriates and local residents in Kazakhstan

The article considers reasons why the “Stranger” image is being formed in regard to homecomers returning to Kazakhstan from Mongolia and China. Based on data collected during her fieldwork, the author aims to show that traditional beliefs and ritual cycles play an important part in the sociocultural confrontation along with the financial, social, cultural, and religious factors.

*Keywords:* repatriates, Oralmans, Kazakhstan, Mongolia, China, folklore, traditional beliefs, rituals.

N. Petrova

### Uncensored folklore of the Soviet period. Issues and prospects of study

The article deals with the specifics of studying the uncensored Soviet folklore (data-collection and methodology, restrictions on research). Some generalizations about the functioning of uncensored Soviet folklore are made.

*Keywords:* uncensored Soviet folklore, history of folklore studies.

V. Chervaneva

### “Deliberating” narrator in a mythological narrative

The article considers the position of the narrator as a consciousness subject in mythological story. The presence of reasoning and motivation in the speech party of the narrator, that distinguishes the mythological text from other folklore genres, is related to peculiarities of the situation of mythological prose existence and general setting for the authenticity of the text. The actual modality of the mythological story determines text functioning within the context of the relevant conversational and spoken discourse and of acting within the discourse tendencies peculiar to the spoken language. One of such tendencies is the domination of the speaker as a subject of knowledge, opinions, evaluations, which is reflected in the subject organization of the mythological text.

*Keywords:* mythological text, narrative, communicative situation.

Ye. Yugay

Rhythm as an instrument of genre memory  
in Vologda laments

The article represents the research on the rhythmic structure of funeral and memorial lamentations of varying retaining extent and differently performed (sung, given as a recitative text, and narrated). The research was done on the multimedia database “The Russian Lamentations” created by the author.

*Keywords:* lamentations, formulae, metaphoric substitutions, the poetics of folklore, rhythm, funeral rite, folklore text retaining.

G. Yuzefovich

“It had nothing to do with us”. Discursive resistance  
and miscommunication in the Soviet Baltic States

The current paper examines practices of indirect resistance to Soviet regime in the republics of the Soviet Baltic as well as its perception by tourists from the rest of the USSR coming to Latvia, Lithuania and Estonia on vacation. Special attention is given to the reasons for miscommunication between those groups and to inability of the addressees to interpret negative messages directed to them.

*Keywords:* Latvia, Lithuania, Estonia, tourism, infrapolitics, resistance, communication.

## Сведения об авторах

*Архипова Александра Сергеевна* – кандидат филологических наук, доцент Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ; старший научный сотрудник Московской высшей школы социальных и экономических наук; старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, alexandra.arkhipova@gmail.com

*Богатырёва Ирина Сергеевна* – писатель, музыкант, лауреат нескольких литературных премий; магистрант Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, i.bogatyreva@gmail.com

*Кирзюк Анна Андреевна* – магистрант Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ; научный сотрудник Московской высшей школы социальных и экономических наук, научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, kirzruk@mail.ru

*Ковалевская Анна Игоревна* – аспирант Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, lavokynna@gmail.com

*Лазарева Анна Андреевна* – аспирант Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, anna-kadabra@mail.ru

*Ляхова Юлия Викторовна* – аспирант Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, liakchova@gmail.com

*Макаров Семен Семенович* – аспирант Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, others3@mail.ru

*Малая Елена Константиновна* – аспирант Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, lenmamalen@gmail.com

*Матвеева Эста Геннадьевна* – аспирант Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, budurik@inbox.ru

*Наумова Юлия Николаевна* – аспирант Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, [iulia.naumova@gmail.com](mailto:iulia.naumova@gmail.com)

*Петрова Наталья Сергеевна* – специалист по учебно-методической работе Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ; научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города Московской высшей школы социальных и экономических наук, [pena.talya@gmail.com](mailto:pena.talya@gmail.com)

*Черванёва Виктория Алексеевна* – кандидат филологических наук, доцент кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы, Воронежский государственный педагогический университет, [viktoriya-chervaneva@yandex.ru](mailto:viktoriya-chervaneva@yandex.ru)

*Югай Елена Федоровна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Московская высшая школа социальных и экономических наук, [leta-u@yandex.ru](mailto:leta-u@yandex.ru)

*Юзефович Галина Леонидовна* – преподаватель, Российская экономическая школа; литературный критик сайта Meduza, [galina.yuzefovich@gmail.com](mailto:galina.yuzefovich@gmail.com).

## General data about the authors

*Arkhipova Aleksandra S.* – PhD in Philology, associate professor of the Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities; senior research fellow, Moscow Higher School of Social and Economic Sciences; senior research fellow, Laboratory for Theoretical Folkloristics, School for Advanced Studies in the Humanities, School of Public Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, alexandra.arkhipova@gmail.com

*Bogatyreva Irina S.* – writer and musician, winner of several literature prizes; postgraduate master's student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, i.bogatyreva@gmail.com

*Chervaneva Viktoriya A.* – PhD in Philology, associate professor of the Department of theory, history and teaching of Russian language and literature, Voronezh State Pedagogical University, viktoriya-chervaneva@yandex.ru

*Kirzyuk Anna A.* – postgraduate master's student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities; research fellow, Moscow Higher School of Social and Economic Sciences, research fellow, Laboratory for Theoretical Folkloristics, School for Advanced Studies in the Humanities, School of Public Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, kirzuk@mail.ru

*Kovalevskaya Anna I.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, lavokynna@gmail.com

*Lazareva Anna A.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, anna-kadabra@mail.ru

*Lyakhova Yuliya V.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, liakhova@gmail.com

*Makarov Semen S.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, others3@mail.ru

*Malaya Yelena K.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, lenmamalen@gmail.com

*Matveeva Esta G.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, budurik@inbox.ru

*Naumova Yuliya N.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, iulia.naumova@gmail.com

*Petrova Natalija S.* – academic affairs and methodics officer, Centre for Typological and Semiotics Folklore Studies, Russian State University for the Humanities; research fellow, Moscow Higher School of Social and Economic Sciences, pena.talya@gmail.com

*Yugay Yelena F.* – PhD in Philology, senior research fellow, Moscow Higher School of Social and Economic Sciences; Karamzin fellow (2017), School for Advanced Studies in the Humanities, School of Public Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, leta-u@yandex.ru

*Yuzefovich Galina L.* – lecturer, New Economic School, Moscow; book reviewer, Meduza site, galina.yuzefovich@gmail.com.

Художник *В.В. Сурков*

Корректор *О.К. Юрьев*

Компьютерная верстка *Н.В. Москвина*

Подписано в печать 22.12.2017.

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 11,0.

Тираж 1050 экз. Заказ № 11

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993, Москва, Миусская пл., 6  
[www.rggu.ru](http://www.rggu.ru)  
[www.knigirggu.ru](http://www.knigirggu.ru)

---

---

Журнал «Вестник РГГУ»  
Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»  
выходит 12 раз в год.

Подписка принимается  
всеми отделениями связи без ограничений.  
Подписной индекс в каталоге «Газеты. Журналы»  
ОАО Агентства «Роспечать» – 70969  
Не забудьте своевременно подписаться  
на наш журнал!

---

---