

«ОСКОЛКИ» В ТРАДИЦИИ

Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика

Российский государственный гуманитарный университет
Центр типологии и семиотики фольклора

Russian State University for the Humanities
Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies



Традиция–текст–фольклор:
типология и семиотика

Основана в 2000 г.

ISSN 2413-2721
Tradiciã-tekst-fol'klor. Tipologiã i semiotika

Ответственный редактор серии
С.Ю. Неклюдов

«Осколки» В ТРАДИЦИИ

Коллективная монография

*Составители и редакторы
Е.Е. Левкиевская, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова*

Москва



2020

УДК 398
ББК 82
О74

*Работа выполнена в рамках гранта
Российского научного фонда (проект № 14-18-00590)
«Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции:
сравнительно-типологическое исследование».*

О74 «Осколки» в традиции: Коллективная монография /
Сост. Е.Е Левкиевская, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М.:
Неолит, 2020. — 304 с. — (Традиция–текст–фольклор: типо-
логия и семиотика).

ISBN 978-5-6044697-2-9

В книге рассматриваются процессы утраты и разрушения, воспроизводства и трансляции текстов, сюжетов, обрядов в традиционной культуре. В разделах монографии, написанных фольклористами, этнолингвистами и этнографами, показывается, как происходит утрата культурного знания, а также то, что остается в результате забвения — разнообразные редуцированные, «осколочные» формы, которые в одних случаях постепенно исчезают из традиции, а в других — служат материалом для рождения новых форм и в преобразенном виде продолжают свое существование в культуре. Издание предназначено специалистам в области фольклористики, этнографии, культурологии и всем интересующимся народной культурой.

**УДК 398
ББК 82**

ISBN 978-5-6044697-2-9

© Коллектив авторов, 2020
© Издательский дом «Неолит», 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Левкиевская Е.Е., Петров Н.В.

Воспроизводство и трансляция культурной информации
в устной традиции: метафора «осколков» 7

I. «Осколки» в письменных текстах

Неклюдов С.Ю.

Обречен ли царевич? О сюжетной реконструкции
фрагментарных памятников традиционной словесности 19

Радченко Д.А.

«Бог был, Бог есть, Бог будет»: флуктуация
религиозных мотивов в «святых письмах»
и «письмах счастья» 82

II. «Осколки» в устных текстах

Иванова А.А.

О теоретическом потенциале фрагментарных вариантов
в контексте полевого интервью 99

Петров Н.В.

«После традиции»: «осколки» русского эпоса 122

Новиков Ю.А.

Следы архаичных традиций в дефектных текстах былин 136

Макаров С.С.

Историческая динамика имени и образа
мифологического персонажа:
случай якутского духа охоты 154

Соловьева А.А.

Осколки прошлого
в современной монгольской демонологии 167

III. «Осколки» в обрядах

Наумова Ю.Н.

«Собачьи» обряды и их «осколки»
в традиции младенчества и детства 187

Рычкова Н.Н.

Как жители Самойловского района Фоме штаны шили 201

IV. «Осколки» в вернакулярной религиозности

Левкиевская Е.Е.

Биографии религиозных специалистов
в межпоколенной передаче культурной информации 215

Христофорова О.Б.

«Это всё наши предки»: конструирование из «осколков»
в кубинской сантерии 246

Аннотации / Abstracts 285

Авторы / Authors 295

О книжной серии 299

ВОСПРОИЗВОДСТВО И ТРАНСЛЯЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИНФОРМАЦИИ В УСТНОЙ ТРАДИЦИИ: МЕТАФОРА «ОСКОЛКОВ»

Коллективная монография «“Осколки” в традиции» объединяет в себе статьи, анализирующие процессы утраты и разрушения элементов (текстов, сюжетов, обрядов) в традиционной культуре. Рассматриваемый аспект является частью более обширной темы воспроизводства и трансляции культурной информации в устной среде. Современная фольклористика в последние годы посвящает много внимания другому аспекту этой темы — механизмам памяти, запоминания и сохранения информации в культуре. Настоящая монография рассматривает противоположный процесс — как происходит забвение, утрата культурного знания, а также то, что остается в результате забвения — разнообразные редуцированные, «осколочные» формы, которые в одних случаях постепенно исчезают из традиции, а в других служат материалом для рождения новых форм (в результате контаминации, вторичной семантизации и др.) и в преображенном виде продолжают свое существование в культуре.

С этой точки зрения метафора «осколков» представляется уместной для обозначения круга самых разных элементов традиции, находящихся на разных стадиях редукции, разрушения и вымывания из коллективной и коммуникативной памяти сообщества: сакральных и магических текстов, мифологических и эпических сюжетов, жанровых форм, ритуальных действий и др. Первая и естественная ассоциация, которая рождается при мысли об «осколках», связана с археологическими реликтами — остатками орудий труда, обломками древней керамики, по которым можно попытаться восстановить утраченные предметы. Однако такую ассоциацию нельзя признать точной. В отличие от обломков материальной культуры, пассивно и неподвижно лежащих в земле до обнаружения их археологами, «осколки» устной традиции продолжают в ней функционировать и вза-

имодействовать с другими ее элементами, оказывая активное влияние на ее дальнейшее развитие, формируя ее актуальное состояние. В некотором смысле отдельные «осколки» могут стать основой для реорганизации и воспроизводства новой традиции. Вот почему представляется важным не просто констатировать наличие неполных, разрушающихся форм в традиционной среде, а попытаться описать их появление не как «порчу» традиции, как было принято в рамках редуccionистской парадигмы, а как присущие ей постоянно происходящие системные процессы, имеющие регулярные механизмы и определенные закономерности.

Наиболее важный и сложный вопрос, который возникает при наблюдении над подобными процессами, касается категории регулярность/спорадичность: очевидно, что при наличии системных, регулярных процессов распада вербальных и акциональных форм и возникновения на их основе новых образований (того, что можно назвать трансформациями традиции) существуют плохо осмысленные и почти не описанные нерегулярные, спорадические процессы изменения текстов, сюжетов, обрядов, от которых остаются «осколки», в том или ином виде присутствующие в актуальной традиции. Если выявление регулярных процессов трансформации определенных элементов традиции при известной целеустремленности и внимательном анализе материала не представляется невыполнимой задачей, то исследовать и описать спорадически образующиеся «осколки» на порядок сложнее, поскольку для этого нет ни достаточного материала (обрывочные, фрагментированные тексты, как правило, выпадают из внимания собирателя и исследователя), ни апробированных методов. Пожалуй, только исследования, посвященные истории фольклора, допускают операции по реконструкции устных текстов. В особенной степени это относится к тем случаям, когда речь идет о фольклорных традициях, предположительно лежащих в основе письменных памятников древности или Средневековья (а отчасти — и Нового времени). Для этого используется термин «палеофольклор», который чрезвычайно удачно описывает такие гипотетически существовавшие устные тексты, к которым возводятся, например, произведения книжного эпоса, отдельные фрагменты исторических хроник и религиозно-магических текстов. Однако в данной об-

ласти чрезвычайно остро стоит проблема верификации предлагаемых реконструкций, которые обычно строятся на данных письменных источников и типологически однородных традиций. В зависимости от состояния и уровня развития науки, от методологических (и даже идеологических) установок исследователя подобные реконструкции бывают достаточно убедительными или, напротив, совершенно произвольными, что, впрочем, может и не воспрепятствовать их принятию национальной культурой.

Книга, которую читатель держит в руках, имеет основную цель — поставить саму проблему функционирования «осколков» в традиционной сфере, очертить круг связанных с ней вопросов и попытаться дать ответы на некоторые из них. Авторы надеются, что это поможет привлечь внимание научного сообщества к исследуемой проблеме и послужит основой для дальнейшей дискуссии.

При синхронном и диахронном подходах к «осколочным» явлениям различного происхождения возникают разные проблемы. При синхронном изучении традиции исследователь зачастую сталкивается с фольклорными текстами разного качества и степени информативности: одни варианты более полные и содержательные, другие более лапидарные, короткие, обрывочные. С одной стороны, полнота/неполнота текста зависит от степени включенности рассказчика в традицию, хорошего/плохого знания сюжетов, а также от общего уровня сохранности традиции в данном сообществе. Этот уровень зависит от многих обстоятельств — сохранности автохтонного населения, уровня миграции, социальных катаклизмов, осознания членами сообщества собственной традиции как ценности, позволяющей поддерживать этнокультурную идентичность, или, напротив, не представляющего важности «пережитка». Для понимания степени полноты/неполноты находящихся в нашем распоряжении текстов также важны вопросы качества исследованности традиции: насколько хорошо она описана, каким количеством записей того или иного сюжета располагает фольклорист, есть ли у нас записи более ранних периодов, каково соотношение полных, развернутых текстов и «кратких» форм. Носители традиции в разной степени владеют существующей в ней информацией, поэтому при полевом обследовании опрос

максимального числа информантов дает нам некоторую (хотя и неполную) гарантию объективности наших представлений о данной культуре. Неравномерность владения культурной информацией разными членами социума актуализирует проблему коллективной и индивидуальной памяти и их роли в сохранении и передаче информации в сообществе. В одних случаях «осколки» информации в индивидуальной памяти могут быть результатом забывчивости отдельного человека или его неполной включенности в традицию и компенсироваться хорошей сохранностью этого фрагмента знания в памяти других членов сообщества. В других случаях эти «осколки» в индивидуальной памяти одного носителя традиции могут быть единственным сохраняющимся реликтом информации, уже утраченной коллективной памятью сообщества. С другой стороны, при синхронном аспекте представляются важными прагматические особенности фиксации текстов. В частности, следует отметить, что полнота получаемой собирателем информации в каждом конкретном интервью во многом зависит от удачи/неудачи коммуникативной ситуации, от особенностей последней — например, информант может сознательно «сжимать» или «разворачивать» сюжет и/или текст.

Безусловно, сам термин «осколки», вынесенный в заглавие книги, отнюдь не бесспорен и достаточно расплывчат с точки зрения классической фольклористики. В самом деле, вариативность и диалектность являются неотъемлемыми характеристиками фольклора, а они предполагают синхронное существование в памяти сообщества некоторого количества разных по объему вариантов одной инвариантной формы и географический принцип распределения этих вариантов в локальных диалектах. Имеем ли мы право в данном случае говорить о некоторых из этих вариантов как об «осколках», а если и имеем, то какие из сосуществующих в традиции вариантов следует считать таковыми? Нам представляется, что основным критерием «осколочности» того или иного варианта является не столько степень его полноты/краткости, развернутости/редуцированности, сколько процесс его десемантизации, при котором из текста (сюжета, обряда) вымываются сюжетообразующие звенья, частично или полностью меняющие его смысл.

Проблема «осколков» становится наиболее очевидной не столько при синхронном взгляде на традицию, сколько с точки зрения диахронии. При диахронном подходе одной из проблем при анализе фольклорных текстов является доминирующая в отечественной фольклористике исследовательская оптика, ориентированная на трансляцию идеи о «постепенном разрушении традиции», «вымывании из текста деталей», «редукции сюжета или обряда». Подобный взгляд на традицию подразумевает наличие в ее далеком (или недалеком) прошлом некоего «эталонного», максимально полного текста (обряда, верования и пр.), который со временем подвергается «порче» — исчезают отдельные мотивы и обрядовые действия, утрачиваются смыслы.

В действительности мы не до конца понимаем, каковы критерии выделения исследователем из традиции «полного» и «разрушенного» текста. По большей части мы говорим об этих признаках, основываясь на исследовательском, но интуитивном ощущении «полноты/ущербности» текста, не опираясь на формальные, объективные показатели. Возникает и еще один вопрос: находятся ли представления о разрушенном и полном тексте лишь в голове исследователя, который мыслит инвариантами в отличие от носителя традиции, который оперирует вариантами? Рефлексии по поводу степени сохранности/разрушенности традиции, «осколков» ранее существовавших, но ныне распадающихся или распавшихся сюжетов принадлежат скорее сознанию собирателей и исследователей, т.е. взгляду «извне», чем самой традиции, носители которой, как правило, воспринимают ее состояние как данность и не способны (или малоспособны) рассматривать свою культуру в диахронии. Имея дело с совокупностью нарративов, с той или иной степенью полноты воспроизводящих определенную культурную информацию (сюжет, мотив), исследователь вслед за фольклористами финской школы сравнивает эти тексты с неким гипотетическим инвариантом, сформированным в головах ученых на основе знания данной традиции и родственных ей культур. Проблема «полноты/ущербности» функционирующей в актуальной традиции информации плохо верифицируема, поскольку по отношению к живой традиции трудно выработать сколько-нибудь объектив-

ные, строгие показатели «норм» и «стандартов», определяющих степень ее сохранности, полноты и развитости.

Безусловно, мы наблюдаем и полное исчезновение некоторых форм (жанров, обрядов). Например, записать в XXI веке былинку от аутентичного носителя — большая редкость. Но исчезновение из традиции того или иного жанра, элемента сюжета или обряда происходит постепенно — это достаточно длительный процесс, во время которого вымывающийся из культуры фрагмент в процессе своего разрушения проходит ряд этапов и состояний. Однако даже при вымывании из традиции целого жанра его отдельные тексты могут сохраняться в другом «формате», отчасти изменив свою жанровую природу и сферу функционирования. Например, фрагменты былины могут исполняться в качестве колядок — они «обрастают» рефренами, свойственными колядкам, приобретают соответствующую мелодику. Похожий процесс в русской традиции в XX в. произошел с целым рядом духовных стихов, которые, будучи включенными в погребальный обряд, стали частью народного отпевания покойников. Однако фольклор может идти еще дальше, не только меняя жанровую природу и приспособляясь к более популярным элементам культуры, но и функционируя в условиях, казалось бы, совершенно неподходящих для трансмиссии устной традиции. Так, те же былины, в XXI в. исполняемые «постсказителями» со сцены или в рамках воркшопов, успешно конкурируют с произведениями массовой культуры.

Проблема «осколков» тесно связана с проблемой успешной/неуспешной межпоколенческой передачи информации — традиционирования. В частности, при анализе степени «осколочности» традиции иногда бывает необходимо учитывать тот факт, что в одном ареале степень сохранности культурной информации у следующих друг за другом поколений может колебаться подобно маятнику под влиянием различных социальных факторов, а отнюдь не уменьшаться по нисходящей, как принято считать. Летом 1986 г. одному из авторов этих строк пришлось обследовать куст деревень, располагавшихся вокруг села Сура Пинежского р-на Архангельской обл. В некоторых из этих сел наблюдалась парадоксальная ситуация: культурная память информантов 65–75 лет была удивительно скудной и представляла собой бессвязный набор фрагментов и обрывков знания, тогда

как информантки на поколение младше (то есть их дочери) демонстрировали весьма неплохое владение местной традицией. В результате расспросов выяснилось, что в середине 30-х гг. XX в. люди старшего поколения, которым тогда было 14–20 лет (возраст, когда происходит наиболее активное овладение традицией, системой текстов и обрядов), были угнаны на лесозаготовки и на длительный срок оторваны от семей и стандартного уклада деревенской жизни, а по возвращении тяжело работали в колхозе, поэтому у них не сформировалось целостного знания своей традиции. Тогда как их дочери преимущественно 1940–50-х гг. рождения воспитывались бабушками, рожденными на рубеже XIX–XX вв., и переняли от них значительный (но отнюдь не весь) корпус культурной информации. Этот пример показывает, что традиция обладает достаточно сильными защитными механизмами и до определенной степени способностью к регенерации: утратив в одном поколении большую часть культурного наследия, она способна восстановить значительную его часть в следующем за счет передачи информации через одно поколение. Эта ситуация вполне уместно описывается словами О. Мандельштама: «И не одно сокровище, быть может, минуя внуков, к правнукам уйдет...» На этом примере и других можно сделать вывод об очень важном механизме коллективной памяти — воспроизводстве культурной информации через поколение. Он также показывает, что наше представление о регрессивном воспроизводстве традиции (при котором каждое последующее поколение обладает меньшей по объему и худшей по качеству культурной информацией, чем предыдущее) может быть ошибочным.

Авторы научных работ на конкретных примерах пытаются проследить, как происходит процесс разрушения, какие фрагменты текстов, практик, верований вымываются первыми, а какие являются наиболее устойчивыми, ключевыми, обеспечивающими узнаваемость практики, жанра, сюжета, мотива, текста. При исследовании традиционных форм культуры до сих пор неоправданно мало уделялось внимания тому, что происходит с «осколками» текстов, сюжетов, ритуальных формул в традиции — существуют ли они изолированно в коллективной памяти и со временем исчезают или же притягиваются к более актуальным и устойчивым элементам традиции, изменяя их семанти-

ку и структуру, в результате чего и происходит трансформация традиции, обеспечивается ее жизнеспособность? Отчасти этого вопроса в свое время касался еще Казимир Мошиньский, в своем труде «Kultura ludowa Słowian» постулировавший способность мифологических мотивов относительно свободно отделяться от одних мифологических образов и присоединяться к другим, более сильным и частотным: «отдельные демонологические элементы почти никогда не становятся исключительной собственностью одного какого-нибудь демона, наоборот, они странствуют свободно, ведя в известной степени как бы самостоятельную жизнь; также их генезис является невиданно разнородным» [Moszyński 1967: 602].

Разделы книги рассматривают существование «осколков» в четырех сферах: в письменных текстах, в устных текстах разных жанров, в ритуалах и в вернакулярной религиозности.

Первый раздел содержит работы С.Ю. Неклюдова и Д.А. Радченко. В работе «Обречен ли царевич? О сюжетной реконструкции фрагментарных памятников традиционной словесности» С.Ю. Неклюдов подробно рассматривает возможность восстановления фрагментированных текстов древнеегипетской традиции на примере сказки, обычно называемой «Обреченный царевич» (или «Обреченный сын фараона», XIII в. до н. э.). Изучение литературных памятников такого рода предполагает обязательный компаративный контекст, включающий и поздние устные варианты, поскольку без включения изучаемого текста в соответствующие типологические ряды невозможно понять его подлинное значение в традиции, а также прояснить темные места в повествовании. Процесс забвения первоначальных смыслов текста и его перекодировки в новых жанровых формах, функционирующих в культуре, может касаться не только архаичных форм, но и относительно новых, письменных текстов. Такой процесс прослеживается в статье, написанной Д.А. Радченко: «Бог был, Бог есть, Бог будет»: флуктуация религиозных мотивов в «святых письмах» и «письмах счастья». Автор детально анализирует этот процесс на примере корпуса квазирелигиозных текстов (т.н. «писем счастья»), распространенных в Ленинграде в 80-х гг. XX в.

Во втором разделе книги представлены статьи, посвященные «осколочным» формам в устных текстах разных жанров. В рабо-

те А.А. Ивановой «О теоретическом потенциале фрагментарных вариантов в контексте полевого интервью» на примере заговора и сказки предлагается конкретный метод анализа «сценариев», по которым происходит редукция текста и утрата им отдельных фрагментов. Важное условие, при котором выявление таких «сценариев» становится возможным, — наличие базы полевых материалов, где зафиксированы не только полные, но и фрагментарные тексты, которые, к сожалению, часто отбрасываются исследователями как «ущербные», «ненужные», хотя их фиксация дает возможность понять, как происходит воспоминание и воспроизводство текста информантом, опирающимся при этом на относительно автономные «композиционные фрагменты» и воссоздающим разные таксономические уровни — текстовый, авантекстовый и сверхтекстовый, представляющий собой своего рода «инструкцию» по владению текстом.

Одним из важнейших жанров, на который обращали внимание практически все видные фольклористы XIX и XX вв., оказывается былина. В работах, посвященных русскому эпосу, рассматриваются процессы забывания/воспроизводства традиции. Н.В. Петров в статье «“После традиции”: “осколки” русского эпоса» анализирует исчезновение жанра былин, исследует вопросы выявления наиболее устойчивых элементов текста и анализа. Автор обращает внимание на сохранность основных мотивов былины при практически полной редукции текста — и, несмотря ни на что, на достаточность этих пунктирных элементов для идентификации сюжета носителем. При этом автор ставит вопрос о существовании «постсказителей» — одновременно и исследователей, и собирателей, и исполнителей, которые успешно воспроизводят эпические тексты, называя этот процесс исполнительством. С другой стороны, в данном разделе рассматривается проблема анализа «дефектных», фрагментарных текстов былин. В работе Ю.А. Новикова «Следы архаичных традиций в дефектных текстах былин» автор на примере ряда эпических текстов показывает, что во фрагментарных вариантах, прозаических пересказах былин иногда сохраняются оригинальные детали и формулы, отсутствующие в полнокровных текстах эпических песен.

«Сжимание» культурной информации может происходить и другим образом, особенно характерным для «сворачива-

ния» мифологических представлений, когда происходит количественная редукция. В этом случае ряд мифологических персонификаций, входящих в единый класс, постепенно начинают восприниматься как единый персонаж. Такой процесс рассмотрен в статье С.С. Макарова «Историческая динамика имени и образа мифологического персонажа: случай якутского духа охоты». В ней рассматривается группа якутских мифологических персонажей, некогда образовавших единый класс духов-хозяев (*иччи*) леса, известных под именами *байанаи* или *эскээны*. В настоящее время в якутской мифологии представление о множественности подобных духов угасло, а термин *Байанаи* осмысляется как личное имя одного духа, покровительствующего охотникам. Статья А.А. Соловьевой «Осколки прошлого в современной монгольской демонологии» ставит своей целью проследить, как в актуальных монгольских нарративах реализуются воспоминания об атеистическом, советском периоде, когда демонологические представления оказались под запретом как «суеверия и предрассудки». «Следы» этого периода находят свое отражение в нескольких сюжетах, в частности: встреча пропагандиста-атеиста с представителями потустороннего мира; встреча пропагандиста с шаманом, который демонстрирует шаманские чудеса; чудеса, которые происходят на могилах репрессированных лам.

В третьем разделе монографии собраны работы, анализирующие функционирование «осколочных» форм в обрядах разных типов. Одним из устойчивых механизмов редукции элементов традиции является процесс «сворачивания» культурной информации по линии: ритуальное действие — стоящее за ней мифологическое представление — термин, обозначающий обрядовый предмет — десемантизация термина, означающая разрыв семантической связи между термином и мифологическим представлением. Пример такого «сворачивания» информации анализирует Ю.Н. Наумова в работе «“Собаčky” обряды и их “осколки” в традиции младенчества и детства». Она рассматривает казахские обряды родильного цикла, особое значение в которых отводилось представлениям о собаке, ритуальным действиям и вербальным формулам с ее упоминанием. Отдельное внимание в статье уделено обряду выхода из сорокадневия и ритуальной практике, связанной с заменой первой рубашки

младенца на новую одежду, а также обряду имянаречения. На примерах, записанных в экспедициях, автор показывает, как в данных ритуальных практиках отразились противоречивые представления о нечистоте и священности собаки, а также то, в каких традиционных элементах они до сих пор сохраняются. Методологические сложности возникают при реконструкции семантики обряда, особенно если речь идет о переселенческой традиции. Работа Н.Н. Рычковой «Как жители Самойловского района Фоме штаны шили» рассматривает два основных варианта обряда, называемого «шить Фоме штаны», зафиксированные в двух соседних селах в традиции украинских переселенцев Самойловского р-на Саратовской обл. Это разновидность праздничного застолья, приуроченного ко второй половине дня Радуницы. В одном селе застолье имеет поминальную семантику, а его участниками являются все жители села, в другом случае обряд под таким же названием имеет черты скорее «женского» праздника продуцирующего характера. Н.Н. Рычкова ставит вопрос: какая семантика обряда является более ранней, первичной, и можно ли говорить о том, что в первом селе обряд утратил черты «женского» праздника под влиянием общих поминальных смыслов Радуницы?

В завершающем, четвертом разделе содержатся две работы, анализирующие проблему «осколков» в вернакулярных религиозных практиках. Статья Е.Е. Левкиевской «Биографии религиозных специалистов в межпоколенной передаче культурной информации» посвящена конструированию биографий религиозных специалистов в старожильческом украинском анклаве Саратовской обл. «Осколочные» воспоминания о тех, кто в советское время выполнял заместительные функции священников, по сути являются механизмом поддержания локальной идентичности украинцев этого анклава. В работе делается следующий вывод — в коллективной памяти сохраняются те сведения о религиозных специалистах, которые в той или иной степени опираются на имеющиеся в восточнославянской традиции культурные модели и мотивы. О.Б. Христофорова в работе «Это всё наши предки»: конструирование из «осколков» в кубинской сантерии» показывает, как из фрагментов генетически разнородных традиций — мифо-ритуальных систем Западной Африки и европейского католицизма — конструировалась новая, слож-

ная и при этом хорошо «скроенная» религиозная система *Регла де Оча-Ифа*, или сантерия. Автор показывает, какие элементы религии йоруба сохранились в Новом Свете, а какие исчезли; какие элементы католицизма вошли в сантерию, а какие «не прижились» в ней, и почему так произошло. Проблематизируя концепт «синкретизация», О.Б. Христофорова рассматривает его в контексте теории символического сопротивления и подробно анализирует семантические и прагматические аспекты процесса слияния разнородных «осколков» в новое единство.

Все работы, представленные в настоящей коллективной монографии, на очень разном материале убедительно показывают, что так называемые «осколочные», «дефектные», «разрушающиеся» культурные формы отнюдь не лежат в традиции мертвым грузом, а являются «строительным материалом», который, трансформируясь, часто изменяя семантику и первоначальную жанровую природу, сливаясь с другими формами, служит основой для создания новых элементов, продолжая свое существование на следующих этапах вечно изменчивой традиции.

ЛИТЕРАТУРА

- Moszyński 1967 — *Moszyński K. Kultura ludowa słowian*. Warszawa, 1968. Т. II. Cz. 2.

I. «ОСКОЛКИ» В ПИСЬМЕННЫХ ТЕКСТАХ

С.Ю. Неклюдов

ОБРЕЧЕН ЛИ ЦАРЕВИЧ? О СЮЖЕТНОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ФРАГМЕНТАРНЫХ ПАМЯТНИКОВ ТРАДИЦИОННОЙ СЛОВЕСНОСТИ

1

Среди дошедших до нас текстов древнеегипетской словесности есть несколько повествовательных произведений, которые в отечественных публикациях, переводах и исследованиях обычно называются «сказками» или «повестями» (в западных работах — *Märchen, Sagen, tales, stories, romans, contes* и пр.)¹; за этой терминологической неустойчивостью скрывается поиск уместного литературного обозначения и, в сущности, нерешенность жанровой проблематики, важность которой для адекватного прочтения данных повествований еще не в полной мере осознана.

Из-за плохой сохранности текстов и наличия в них многочисленных лакун перед исследователем прежде всего встают проблемы реконструктивного характера. Кроме решения лингвистических, текстологических и палеографических задач (включая восстановление языковых дефектов папируса)², требуется также заполнение содержательных пробелов, без чего многие поврежденные фрагменты вообще не могут быть адекватно поняты. Опыты такого рода, естественно, делаются, но, как пра-

¹ [Eрман 1890; Petrie 1895; Wiedemann 1906; Gardiner 1932; Lefebvre 1949; Коростовцев 1973: 25–28; Лившиц 1979: 146 сл.; Lalouette, Grimal 1987; Hubai 1992: 277–300; Белова, Шеркова 1998 и т.д.].

² [Mattha 1951: 269–272; Bowling 1963: 2022–2023; Wente 1969: 1–14; Korostovtsev 1969: 13–18; Barns 1972: 159–166; Cruz-Uribe 1986: 18–20 и др.].

вило, не выходят за пределы самой египтологии — обращение к сравнительным материалам в данной области встречается довольно редко, что, видимо, связано с отношением к древнеегипетской культуре как к некоей «первичной древности», внешние параллели к которой заведомо не могут иметь объяснительной силы. Кроме того, «литературному измерению» египетских текстов (имея в виду рассмотрение текста как целого, с его структурными, семантическими и прагматическими признаками) не уделяется достаточное внимание еще и потому, что все силы исследователя уходят на изучение их языка, хотя, конечно, для понимания текста невозможно довольствоваться грамматическим уровнем — без учета его «литературных» и функциональных характеристик [Meltzer 1987: II.B (conclusion)].

Почти не используется при анализе данных произведений инструментарий сравнительной и теоретической фольклористики³, который способен дать дополнительные возможности для их прочтения⁴. Египтологи в лучшем случае ограничиваются общими замечаниями о фольклорности сюжетов и мотивов в соответствующих повествованиях [Erman 1923: 210; Рубинштейн 1979: 168], продолжая тем не менее видеть в них почти исключительно продукт книжной словесности, и именно с подобной точки зрения оценивают мастерство их составителей [Otto 1967: 1–58], что подчас приводит к спорным заключениям. Так, рассмотрение «Повести о двух братьях» как литературного сочинения, интерпретируемого с исключительной опорой

³ По мнению Э. Мельцера, проблемы устного повествования чаще обсуждаются в импрессионистической манере с недостаточным количеством тщательной оценки объективных критериев [Meltzer 1987: I. A.8.a.; D.1.c].

⁴ Ср. замечание Г. Позенера об общем пренебрежении ресурсами египетского фольклора в работах такого рода [Posener 1953/1978: 107], а также детально продуманный проект Э.С. Мельцера, к сожалению, так, видимо, и не получивший практической реализации и оставшийся лишь развернутым проспектом устного доклада [Meltzer 1987]. Мне же известен лишь один опыт работы в этом направлении — изыскания М.А. Чегодаева, отраженные, в частности, в лекции «Какое сюжетное завершение мог бы иметь текст “Обреченного царевича”?» (Осенняя школа «Фольклор: проблемы и методы исторических реконструкций». Институт высших гуманитарных исследований РГГУ, 22–24 сентября 2003 г.).

на литературоведческую методологию [Blumenthal 1972: 1–17], входит в противоречие с его сугубо фольклорным характером, на что указывает не только фольклорность всей фактуры данного текста⁵, его сюжета и композиции, но и сохранение устных версий у народов Западной Африки и юга Аравийского полуострова⁶, а также далеко за пределами данного региона, в частности, в традициях центральноазиатских народов⁷.

Сопоставление с этим древним памятником устных сюжетных вариантов, прежде всего наиболее близкой к нему архаической редакции охотничьего племени гоу⁸, проясняет некоторые темные места «Повести». Это, в свою очередь, свидетельствует в пользу первичности фольклорной версии, откуда следует, что нарративная разработка текста, соответствующая устойчивым фольклорно-мифологическим моделям [Березк. F70, F70C и др.], принадлежит устной традиции, а не мастерству древнеегипетского книжника. Вообще опыт научной фольклористики говорит о том, что в случае, когда мы встречаемся с совпадением структур письменного текста и многочисленных устных записей, источник уместнее искать в фольклоре (если, конечно, это не фольклоризация книжного произведения, признаки которой могут быть опознаны при специальном сравнительно-текстологическом анализе).

Подобным образом дело обстоит и со сказкой «Обреченный царевич»⁹; к ее детальному рассмотрению я вернусь ниже. Нет

⁵ Как справедливо отмечалось, устные vs литературные установки и «сигналы» должны иметь самые прямые последствия для текстообразования [Meltzer 1987: I.A.8.b].

⁶ [Березк. F70C; Котляр 2015: 262–272; Belcher 2005: 24–30; Dantioko 1978 : 109–119; Sorin-Barreteau 2001: 200–226 (№ 25); Müller 1907: 89–95, 102–110 (№ 16, 22); Наумкин, Коган 2013: 186, 179–197 (№ 19)].

⁷ [Рорре 1975: 9–45; Илишкин, Очиров 1962: 190–199; Потанин 1891: 156–163; Валиханов 1985: 298; Потанин 1897: 293–350; Потанин 1899: 233 сл.; Жирмунский 1974: 357–359].

⁸ Народность сонгаи (долина Нигера), условно относимая к нило-сахарской языковой макросемье [Dupuis-Yakouba 1911; Belcher 2005: 24–30; Котляр 2015: 262–272].

⁹ [Goodwin 1874: 153–160; Maspero 1882/1911: 203; Lefebvre 1949: 123–124; Schott 1950: 192; *Manniche* 1981; Лившиц 1979: 78; Коростовцев 1973: 65–66; Кацнельсон, Мендельсон 1956: 62–63; Белова, Шеркова 1998: 47–52].

никаких оснований считать, что ее композиция есть плод искусного литературного монтажа «сказочных моментов, типичных для мирового фольклора» [Рубинштейн 1979: 167–168] — перед нами «классическая» композиционно-тематическая схема устного повествования, описанная В.Я. Проппом, а что касается самого сюжетного типа сказок о предсказанной смерти, то о его устном генезисе опять-таки свидетельствует широчайшее распространение данного сюжета в мировом фольклоре¹⁰. Неоправданной психологизацией является и избыточное педалирование переживаний персонажа повести:

Узнав о судьбе сына, фараон в «Обреченном царевиче» отчаянно пытается защитить его (*desperately attempts to protect him*), скрывая в каменном доме; мотив отцовской любви появляется, когда король не может отказать сыну (*motif of fatherly love is exposed when the king... is unable to deny his son's...*) в его просьбе о собаке; он демонстрирует то же сопереживание, когда, понимая, что не придется более увидеть сына, отпускает его (*He reveals the same empathy when he, being well aware that he might not see his son again, sends him off to have his adventure...*) [Salim 2013: 72–73].

Все это — очень современное прочтение древнего текста, не дающего никаких оснований для расширений такого рода. Описание бездетности родителей — не история семейной драмы в стиле прозы Нового времени, а имеющий широчайшее распространение фольклорный мотив мифологического происхождения, содержащий в себе условие чудесного рождения героя. Насколько такой рассказ может быть ориентирован на эмоциональное сопереживание слушателей / читателей¹¹ — вопрос дискуссионный; по крайней мере, у нас нет никаких сви-

¹⁰ Один только перечень ссылок на региональные указатели и публикации текстов занимает в каталоге около шести страниц [AaThUth. Pt I: 573–578].

¹¹ «С самого начала повествования слушатели знакомятся с царем, который не имеет сына, что, несомненно, вызывало эмоциональный отклик, особенно в отношении отсутствия мужского потомства, у аудитории, хорошо знавшей, что это значит не иметь сына»; «мотивы мучительной бездетности, отцовской любви и сострадания, потери первенца или смерти ребенка, достигшего совершеннолетия, — узнаваемые про-

детельств того, что подобные сказочно-эпические повествования¹² могут сопровождаться столь сильными реакциями в живой традиции. В не меньшей степени это относится к угрожающим принцу опасностям, которые якобы должны вызывать сочувствие «любого египтянина»:

Многие дети в реальной жизни погибли от нападений собак, змей или крокодилов, иными словами, от «судьбы», и король нашей истории за очень короткий период переживает те же жизненные трагедии, что и любой египтянин: отчаяние бездетности, радость получения сына, угрозы безопасности и благополучию ребенка, постоянный страх родителей, вынужденных в конце концов признать свою беспомощность перед судьбой [Salim 2013: 73–74].

Речь опять-таки идет об устойчивых фольклорных мотивах, скорее всего, хорошо знакомых «любому египтянину» именно в данном качестве и воспринимаемых в соответствии с этой своей природой; сомнение вызывает и то, что «любой египтянин» мог идентифицировать свои житейские обстоятельства с ситуацией в семье такой сакрализованной персоны, как фараон. Столь же модернизирующим выглядит рассуждение о «лирической ноте» в «Обреченном царевиче», о которой якобы свидетельствует

блемы общества, как и для нас сегодня, что, несомненно, эмоционально привлекало аудиторию к этим историям» [Salim 2013: 70, 72–73].

¹² Например: «В некотором царстве, в некотором государстве жил-был старик со старухой, и за всю их бытность не было у них детей. Вздумалось им, что вот-де лета их древние, скоро помирать надо, а наследника господь не дал, и стали они богу молиться, чтобы сотворил им детище на помин души» [Афанасьев 1985–1986: № 185]. Сомнительно, чтобы подобный текст мог вызывать у слушателей острое сочувствие к бездетному старику. Ср.: «По существу своему искусство внеэмоционально. Вспомните, как в сказках сажают людей в бочку, утыканную гвоздями, и потом скатывают ее в море. <...> Поэтому искусство безжалостно или внежалостно, кроме тех случаев, когда чувство сострадания взято как материал для построения. Но и тут, говоря о нем, нужно рассматривать его с точки зрения композиции, точно так же, как нужно, если вы желаете понять машину, смотреть на приводной ремень как на деталь машины, а не рассматривать его с точки зрения вегетарьянца» [Шкловский 1929: 192].

«внезапно вспыхнувшая любовь царевны к юноше и трогательная забота о нем, когда он стал ее мужем» [Рубинштейн 1979: 168]¹³. Весь матримониум сказочного повествования, включая систему свадебных испытаний и послесвадебных отношений, насквозь ритуалистичен, в основе выбора «брачного партнера» лежат не лирические чувства, а традиционные социальные институты, на огромном материале описанные этнографами и фольклористами (см., например [Мелетинский 2018: 312–323]); это, в сущности, касается и апелляции к народной лирике, обрядовые корни которой тоже хорошо изучены (начиная, по крайней мере, с А.Н. Веселовского). При прочтении древнего памятника, воспроизводящего подобные архаические структуры, не следует использовать социальные и культурно-психологические коды Нового времени. Инструментарий, уместный при анализе «Страданий юного Вертера», непригоден для исследования «Обреченного царевича»¹⁴. Наконец, не представляются убедительными и психоаналитические трактовки данного сюжета [Redford 1990: 824–835].

Изучение литературных памятников такого рода предполагает обязательный компаративный аспект, поскольку без включения рассматриваемого предмета в соответствующие типологические ряды невозможно понять его подлинное значение в культурной традиции. Установление структурно-семантических параллелей между подобными текстами и отдельными сюжетами, эпизодами, мотивами в повествовательной словесности народов мира, устной и письменной, показывает, до какой степени данные произведения вписаны в ее систему. Так, выясняется, что один из древнейших египетских текстов, «Змеиный остров» (или «Потерпевший кораблекрушение»; XXI в. до н.э.) [Лившиц 1979: 30–36], является близкой аналогией рассказа о

¹³ Подчеркну: сказанное здесь и далее относится только к сюжетно-композиционному уровню произведения и к его мотивному составу, не затрагивая стилистической фактуры, а в этом отношении мастерство древнеегипетского писца, по оценке специалистов, достигает к этому времени высочайшего уровня [Рубинштейн 1979: 151, 154–155, 159; Чегодаев 2016].

¹⁴ Ср.: «Суждение об одном и том же поступке, как легко видеть, должно также изменяться соответственно стране, так как между народами существует такая же разница, как между одним столетием и другим» [Мериме 1963: 31].

морских приключениях и чудесных островах, наиболее известный пример которого, как было давно отмечено [Golenischeff 1906. Т. XXIII; Рубинштейн 1979: 153], это арабские сказки о Синбаде-мореходе, книжные версии которых появились не менее трех тысячелетий спустя. Сказка «Царь Рампсинит и неуловимый вор» (в изложении Геродота) [Кацнельсон, Мендельсон 1956: 169] имеет множество параллелей в фольклоре Востока и Запада [AaTh 951], то же касается сказок «Коршун и кошка» (взаимный страх, вражда, «договор о ненападении», его нарушение, месть, направленная на детей) [Кацнельсон, Мендельсон 1956: 144–146] и «Лев и мышь» [Кацнельсон, Мендельсон 1956: 147–150] (лев ищет человека, который «сильнее всех зверей» и всех их победил; щадит по дороге пойманную мышь, которая затем спасает его, когда он попадает в сети охотника [AaTh 151, 75]). Сказание о Сатни-Хемуасе и его сыне Са-Осирисе является первым в мире рассказом о загробном «хождении по мукам» и «кармической» расшифровке адских мучений, а сказки «Змеиный остров» и особенно «Фараон Хуфу и чародеи» («Царь Хеопс и волшебники») [Лившиц 1979: 60–77] можно рассматривать как исторически первые известные нам образцы рамочной «обрамленной повести» («рассказ в рассказе»), получившей особенное развитие в индийской словесности, откуда она широко разошлась по литературам Востока и Запада [Гринцер 1963].

2

Древнеегипетская сказка, обычно называемая «Обреченный царевич» (или «Обреченный сын фараона», XIII в. до н. э.), дошла до нас в единственном списке и в оборванном виде¹⁵. Насколько можно судить по сохранившемуся фрагменту, перед нами — ти-

¹⁵ В составе «Папируса Харрис 500» (вместе с несколькими другими произведениями: «Взятие Иоппы», «Песни арфиста», стихи о любви). Палеографически датируется эпохой XIX династии, точнее, царствованием Рамсеса II или немного позже, временем египетских завоеваний в Палестине, Сирии и других странах. Хранится в Британском Музее; «существует легенда, которая гласит, что в момент открытия папирус был цел и что конец его погиб при взрыве пороховницы в доме Харриса в Александрии [Maspero 1913: 196]. Говорят также, что мистер Харрис успел до этого снять копию текста, но где она находится — никто не знает» [Чегодаев 1998: 47].

пичное сказочное повествование, которое представляет собой рассказ о предначертанной смерти и об удачных (или неудачных) попытках избежать осуществления роковых предсказаний [AaTh 934]. Буквально каждый элемент этого произведения имеет множество параллелей в мировом фольклоре [Erman 1923: 210], и именно их наличие дает основание и для типологической реконструкции отсутствующего финала сказки.

1. Как уже упоминалось, экспозиция включает темы бездетности царя и рождения у него сына после молитвы богам [Mot. T548.1; Пропп 1976: 206–240; Nörtersheuser 1981: 1395–1406], а также предсказания судьбы / смерти [Mot. M341], причем мировому фольклору известны все варианты этого мотива, используемые в данном произведении: предсказание тройной смерти [Mot. M341.2.4], смерти по конкретной причине / от конкретного предмета [Mot. M341.2], от укуса змеи [Mot. M341.2.21] и от крокодила [Mot. M341.2.24].

Был, говорят, некогда один царь, не имевший сына. [И его величество] просил для себя у богов, которым он служил, сына. И они повелели, чтобы он был рожден ему. Он спал в эту же ночь со своей женой, и [она] забеременела. После того как она завершила месяцы рождения, родился мальчик. Пришли богини Хатор¹⁶, чтобы решить его судьбу¹⁷. Они сказали: «Он примет смерть от крокодила, или от змеи, или же от собаки¹⁸». Люди, которые были возле ребенка, услышали

¹⁶ Согласно комментарию М.А. Чегодаева к его версии перевода, имя Хатхорит ('Семь Хатхор'), возможно, связано не с именем богини Хатхор, а буквально означает 'небесные', т.е. имеется в виду группа неких духов, предсказывающих судьбу [Чегодаев 1998, прим. 3].

¹⁷ Здесь — точно не передаваемое в переводе тавтологическое сочетание двух однокоренных слов, вроде «пророчить рок» [Чегодаев 1998, прим. 4], характерное для традиционного фольклора (в частности, русского: метелица метет, свет светается, туманушки затуманились и пр. [Евгеньева 1965: 229–244, 117–140]), как и для древнейших форм индоевропейской поэтической речи (типа древнеиндийского *vacas-vac* — 'молвить слова' или хеттского *kupiatin kup-* 'замысел замышлять' [Иванов, Гамкрелидзе 1984. Т. II: 835]).

¹⁸ Все животные представлены в тексте в мужском роде: крокодил, змей, пес [Чегодаев 1998, прим. 5].

это. И они передали эти слова его величеству. И сердце его величества очень сильно опечалилось [Лившиц 1979: 78].

Чрезвычайно выразительные параллели обнаруживаются в легенде о жизни Будды¹⁹ и особенно — в «Повести о Варлааме пустыннике и Иоасафе царевиче индийском», которая, видимо, представляет собой христианскую переработку того же жизнеописания (Иоасаф, Иодасаф, Будасф < Бодхисаттва²⁰); не исключено даже, что наиболее древние из сохранившихся редакций, арабская и грузинская, лучше сохранили «первоначальный» сюжет легенды, чем древнеиндийские источники (если только в христианской версии мы не имеем дело со вторичной архаизацией), во всяком случае эти редакции гораздо больше соответствуют фольклорным традициям, к которым данный сюжет, несомненно, восходит.

Царю или вельможе, у которого рождается долгожданный сын, предсказано, что он погибнет или изменит вере отцов, если узнает про несчастья, владычествующие на земле. Отец старается скрыть от него всю житейскую горечь, но тщетно: юноша узнаёт жизнь, а потом встречает отшельника, который внушает ему отвращение к благам мира сего [Крачковский 1947: 6].

Согласно буддийской легенде, новорожденному предсказывается великое будущее («быть ему Правителем мира, владеющим четырьмя армиями и драгоценностями, о коих поведано ранее. Буде же он оставит дом и станет странствующим аскетом, быть ему Татхагатой, прославленным

¹⁹ Основные источники — поэма Ашвагоши «Буддхачарита» (II в. н.э.?) и сутра «Лалитавистара» (рубеж III–IV вв.?). См. сводную версию легенды [Narada 1992: 9–16].

²⁰ Бодхисатвой, кстати, именуется герой поэмы Ашвагоши и Лалитавистары. Сомнения в этом происхождении Повести [Кирпичников 1876; Лебедева 1989: 15–27], по крайней мере, описания детства и юности героя, представляются малоосновательными. Неверно, что Повесть «и жизнеописания Будды имеют гораздо более существенных различий, чем общих особенностей» [Лебедева 1989], напротив, сходства, касающиеся основных элементов сюжетной схемы, поразительно близки.

Совершеннопробуждённым»), что, однако, вызывает слезы у провидца-отшельника и озабоченность отца.

Увидев это, риши зарыдал, тяжело вздыхая. Царь Шуддходана увидел рыдания и услышал глубокие вздохи великого риши Аситы. Объял его трепет, и он, обеспокоенный, сказал великому риши Асите: «Почему риши так плачет, почему так тяжело вздыхает? Неужто царевичу угрожает что-либо неблагое!» И великий риши Асита ответил царю Шуддходане: «Не о царевиче, о великий царь, я плачу, его не ждёт ничего неблагого. <...> Потому, конечно же, о великий царь, я плачу и тяжело вздыхаю, будучи глубоко огорчён, ибо не смогу так же почтить его, уже достигшего освобождения»²¹.

Можно констатировать, что в основе данного рассказа лежит та же сюжетная модель, что и в «Обреченном царевиче» (рождение долгожданного сына по молитве царя, предсказание его особой судьбы и т.д.). Принадлежность к данному сказочному типу хорошо объясняет сохранение в сюжете топосов 'огорчение предсказателя' и 'испуг царя', которые получают новые религиозно-философские мотивировки, соответствующие коммуникативному заданию агиографии. Проницающий будущее кудесник горюет, что из-за своего преклонного возраста он не будет свидетелем грядущего величия принца, а царя-язычника пугает предсказание о подвижнической деятельности сына (в христианских версиях) и крушение надежды на обретение наследника престола. Именно этой вторичной мотивировкой, сменившей первоначальное желание уберечь сына от смертного приговора судьбы, объясняется и последующая изоляция ребенка.

2. Далее в «Обреченном царевиче» речь идет о попытке скрыть ребенка в замкнутом и защищенном пространстве, чтобы спасти его от опасности: «И его величество распорядился выстроить для [него] каменный [дом] в пустыне. Дом был полон людьми и всяким добром из дворца. Ребенок не выходил из дому» [Лившиц 1979: 78].

²¹ Лалитавистара, или Подробное описание игр [Будды] — см. <http://daolao.ru/Lalitavistara/lalita07.htm>. Здесь и далее знак <...> указывает на купюры, сделанные автором данной статьи, а знак [...] — на обозначенную переводчиком лакуну в цитируемом тексте.

Воздвижение дома именно в пустыне, по-видимому, дополнительно акцентирует тему изоляции²², причем принудительной, поскольку распоряжение исходит от инстанции властной — в семейном и социальном плане (от царя и отца), изоляции, сходной с заточением. Мотив имеет богатую реализацию в фольклорных сказках («Ни в коем случае не выпускайте ребенка из дому и не позволяйте ему сходить на землю!» [Келлер 1964: 87]²³; «Новорожденному [отец] поставил [особую] кибитку и приказал никогда в ней не зажигать огня» [Илишкин, Очиров 1962: 183]²⁴ и т. п.) и специфическую разработку в эпических традициях (в «темной клетке» до поры до времени сидит юный осетинский богатырь Батрадз; в «посторонней хромине», согласно одному из вариантов былины, вплоть до своего исцеления пребывает Илья Муромец; в пустой флигель позади дома заперт в детстве герой китайских исторических преданий Гуань Юй). Освобождение богатыря в этом случае бывает одновременно его первой «пробой сил» [Неклюдов 2015: 66–68].

В жизнеописании Будды и в восходящей к нему христианской легенде отец поселяет мальчика в специальном городе, стены которого отгораживают принца от всех драматических обстоятельств реальной жизни:

Затем он приказал построить для своего отрока город, обособленный от окружающего мира, и младенец был водворен в него <...> слугам велел: не смей упоминать при нем ни о смерти и болезнях, ни о жизни вечной, ни о правде, ни о грехе, ни о старости, ни о юности, ни о нищете, ни о богатстве. <...> Это сделал царь для того, чтобы не имел царевич никакого повода доискиваться истины и расспрашивать других о вере христианской [Абуладзе 1962: 9].

²² «Дом в пустыне (или на краю пустыни) для египтян — это ясный культурный маркер лиминальной зоны между территорией жизни и территорией смерти. Дом в пустыне описывается как место изобилия, каковыми должны быть и гробницы, располагавшиеся именно на границе долины и пустыни» [Чегодаев 2016].

²³ Жилища в Индонезии — свайные, отсюда и запрет «сходить на землю».

²⁴ Ребенку была предсказана смерть от огня.

Царь, следовательно, пытается создать на земле некое утопическое райское поселение, не только собирая в него все лучшее, но и удаляя все дурное, наталкивающее на размышление о трагической, теневой стороне жизни, что особенно отчетливо выражено в христианских редакциях: «Приказал царь удалять из города всякого, кого только постигнет какой-либо недуг, чтобы отрок не видел больных» [Абуладзе 1962: 9]. Надо заметить, что идея подобной «социальной гигиены» обнаруживает немалую продуктивность, вспомним средневековую европейскую практику избавления городов от безумцев (и соответствующий ей литературный мотив) [Фуко 1997: 30–34], а также аналогичные операции по зачистке городов, проводимые в СССР по пресловутому Указу 1951 г.²⁵

3. Нарушение изоляции, оберегающей ребенка от предсказанной судьбы, происходит в рассматриваемом тексте при появлении агента этой судьбы, что означает и соприкосновение царевича с некими реальными жизненными обстоятельствами:

Когда мальчик подрос, он поднялся однажды на крышу своего дома. Он заметил борзую, бежавшую за мужчиной, который шел по дороге. Мальчик спросил своего слугу, находившегося возле него: «Что это такое, то, что идет за мужчиной, который приближается по дороге?» Тот ответил ему: «Это собака». Мальчик сказал ему: «Пусть приведут мне такую же». И слуга пошел и передал об этом его величеству. И его величество сказал: «Пусть достанут для него какую-нибудь маленькую резвунью, чтобы его сердце [не было] печальным». Тогда для него достали борзую [Лившиц 1979: 78–79].

Судьбоносная действительность предстает перед героем в виде ранее незнакомого образа или явления — именно того, которое грозит ему смертью; вспомним веретено в «Спящей кра-

²⁵ Указ Президиума Верховного Совета СССР «О мерах борьбы с антиобщественными паразитическими элементами» от 19.07.1951 и соответствующее секретное Постановление Совета Министров СССР «О мероприятиях по ликвидации нищенства в Москве и Московской области и усилению борьбы с антиобщественными, паразитическими элементами».

савице»²⁶ или голову буйвола из индонезийской сказки о юноше, которому была предсказана смерть от рога буйвола²⁷. Это достаточно широкая группа мотивов, согласно которым жертва опасной или губительной акции сама доставляет в свое защищенное жилище оператора данной акции или потворствует подобной доставке (либо это делают ее близкие):

Несколько сестер подбирают младенца-демона; приняв свой истинный облик, он преследует их [Березк. L60]; родители, уезжая, наказывают дочерям пригласить на ночевку бабушку, она оказывается Бабой-ягой и поедает всех [СУС –333С*], или в «плутовской» версии: вор прячется в ящике, который вносят в дом [Mot. K312.1]; попадает в город, будучи принесен в корзине дровосека [Mot. K312.2], превращается в младенца, подобран владельцами ценностей, похищает их [Березк. M46a]; грабители проникают к жертве в бочках с нефтью / с маслом — только одна из них настоящая [AaTh 954; Mot. K312] и т.д. Согласно европейским поверьям, злой дух может проникнуть в дом только в том случае, если хозяин сам впустил (приведет, принесет) его, как, скажем, Фауст, который приводит с собой Мефистофеля в облике пуделя²⁸, или Кристabelle, которая сама вносит в дом ведьму Джеральдину²⁹.

В легендарном жизнеописании Будды и в «Повести о Варлааме и Иоасафе» подобному вторжению судьбоносной дей-

²⁶ «“Что это вы делаете?” — спросила принцесса. “Пряду, милое дитя”, — ответила старуха, не зная ее в лицо. “Ах, как это прелестно! — сказала принцесса. — Как это вы делаете? Дайте-ка и мне — выйдет ли у меня так же, как у вас?”» [Перро 1986: 19].

²⁷ «Но вот однажды к ним в дом пришли какие-то люди и принесли буйволиную голову, купленную его отцом. Узнав об этом, сын богача попросил мать: “Милая матушка, позволь мне посмотреть, как выглядит голова буйвола!”» [Келлер 1964: 88].

²⁸ «Ф а у с т. Иди сюда! Ступай за нами вслед! <...> Кабинет Фауста. Фауст входит с пуделем» (Гете. Фауст. Ч. I. Сцена 2–3).

²⁹ «Должно быть, от боли леди легла, / И вот Кристabelle ее подняла / И на руках, — кто б думать мог, — / Перенесла через порог. / Но едва миновали порог ворот, / Словно не было боли, леди встает» [Кольридж 1974: 36].

ствительности в замкнутое пространство детства соответствует встреча юноши с болезнью, старостью и смертью, явленными ему как наглядные картины:

И в один из дней Будасф прошел по дороге, на которую они не обратили внимания, мимо двух человек из нищих, из которых один был в нарывах, так что мясо его отделялось и кожа его пожелтела, и блеск его ушел, и вид его был противен; другой был слеп и вел его проводник. И когда Будасф увидел это, вся его кожа содрогнулась от ужаса, и он спросил об этом.<...> Потом он выехал в один из дней и в пути своем наткнулся на древнего старца, которого старость сгорбила и которого волосы побелели и цвет лица почернел и кожа сморщилась, шаги были коротки и члены слабы. И удивился он ему и спросил о нем³⁰.

4. После этого обреченный принц решает покинуть территорию своего заключения и идти навстречу судьбе. Выход в «открытый мир» из замкнутого пространства детства происходит в соответствии с вышеописанной повествовательно-фольклорной логикой:

И вот когда миновали дни после этого, мальчик возмужал. Он написал своему отцу: «К чему приведет то, что я так сижу здесь? Ведь я во власти судьбы. Так пусть же будет мне позволено делать то, что я хочу, пока бог не свершит того, что он задумал». И запрягли для него колесницу, снабженную всевозможным оружием, [дали ему слугу] в спутники, переправили его на восточный берег³¹ и сказали: «Иди же, куда пожелаешь!» Его борзая была с ним. Он отправился, как ему

³⁰ «Повесть о Варлааме пустыльнике и Иоасафе царевиче индийском», см. [Крачковский 1947: 38].

³¹ «Царевича переправляют на восточный берег реки. Строго говоря, эта безусловная фольклорная «Переправа», для египтян должна была восприниматься как совершенно естественное событие: они непрерывно это делали, а мостов у них не было. К тому же восточный берег Нила был и естественной границей Египта. В принципе, можно даже точно указать, где это произошло, коль скоро царевич двинулся в Нахарину» [Чегодаев 2016].

этого хотелось, на север, через пустыню, питаюсь отборной дичью пустыни [Лившиц 1979: 79].

Мотив опять-таки имеет многочисленные фольклорные параллели и чрезвычайно близкие соответствия в жизнеописании Будды, включая его христианские переработки: «Ныне же я прошу, отец, царской милости твоей, — отпусти меня, выйду и познаю мир и нигде не нарушу заповедей твоих» [Абуладзе 1962: 15–16]³².

5. Рассмотрим некоторые подробности данного эпизода в «Обреченном царевиче». Прежде всего, отметим п е р е п р а в у через реку, которая в широком фольклорно-мифологическом контексте обычно обозначает пересечение границы, отделяющей мир «свой» от «чужого», в пределе — потустороннего (по крайней мере обладающего подобными чертами)³³; данное значение вплоть до нашего времени удерживается мифопоэтическими традициями³⁴. Обратим, кроме того, внимание на мотив отправляться на колеснице через пустыню, который также встречается в биографической надписи на статуе царя Идрими [Liverani 1972: 403–415], вассала Митаннийского царя Параттарны (≈ 1500 г. до н.э.). Видимо, неслучайно и упоминание охоты, которая вообще является одной из частых целей первого выезда героя в эпосе разных народов [Неклюдов 2015: 71–72 сл.]. Надо заметить, что охота, в том числе — охота в пустыне с борзыми собаками, была обычным занятием египетской аристократии [Decker 1983: 160–179; Эрман 2008. Гл. IV: 85–94]; это, кстати, дает возможность для прочтения фразы «его борзая была с ним» в двух значениях: ‘собака, нужная для охоты’ и ‘неумолимая судьба, следующая за принцем в образе собаки’. Наконец, сама фигура вооруженного воина на боевой колеснице со слугой-возницей также в полной мере соответствует реальностям соответствующей эпохи [Ковалевская 1977: 42, 46–47].

³² Ср.: «Отец, отпусти меня в ночное, — попросил однажды Наран» [Илишкин, Очиров 1962: 183].

³³ [Ward 1984: 1382; Виноградова 2009: 417; Плотнокова 2009: 11–13; Топоров 1988: 374–376; Неклюдов 2015: 98–99].

³⁴ Ср.: «Я долго девушку искал, с которой был знаком, / Но злой туман из-за реки позвал ее свистком. <...> / О том, что тленно все вокруг, бормочет мне река... / Но за рекой моя любовь, — я жду ее свистка» [Уоллес 1959: 292].

6. Отъезд из родного дома возмужавшего фольклорного героя, как правило, имеет явные или латентные матримониальные цели (наряду с «воинскими» в эпосе)³⁵, и тут жизненные сценарии агиографии (легенда о Будде) и «Обреченного царевича» решительно расходятся. Вообще матримониальные цели могут обнаружиться на «втором шаге» фабульного сегмента сказки, когда юноша в силу обстоятельств (обычно жестко детерминируемых предшествующим сюжетом) оказывается включенным в «конкурс женихов» [Mot. H331]; «всемирный клич», по Проппу [Пропп 1986: 304; Ranke 1979: 700–726]), который организует для своей дочери властитель, чаще «чужой», причем иногда богатырь, скрывающийся под личиной простого парня, ничем не выдает своих матримониальных намерений. Именно так обстоит дело в древнеегипетском повествовании:

Он прибыл к князю Нахарины. А у князя Нахарины не было детей, кроме единственной дочери. Для нее был построен дом, окно которого было удалено от земли на семьдесят локтей. Князь приказал привести всех сыновей всех князей земли Сирийской и сказал им: «Тот, кто достанет до окна моей дочери, получит ее в жены» [Лившиц 1979: 79].

Следует подчеркнуть: речь идет не об условном сказочном царстве, Нахарина (Митанни) — хурритское государство в Двуречье (XVI–XIII вв. до н. э.); у нас еще будет повод вернуться к данному обстоятельству. Наконец, отмечено, что царевич, покидающий Египет, чтобы избежать грозящей ему опасности (и в этом плане сравнимый с Синухетом³⁶), в некотором смыс-

³⁵ У Проппа это функция VIII-а: «недостача невесты (или друга, вообще человека). Эта недостача иногда обрисована очень ярко (герой намерен искать невесту), иногда же она словесно даже не упоминается. Герой холост и отправляется искать невесту — этим дается начало ходу действия» [Пропп 1969: 37; Неклюдов 2015: 72, 193–195]; вообще-то и сама ‘трудная поездка’ может быть одним из брачных испытаний [Mot. H331.1]. Ср.: «А мальчик днем рос, ночью рос, каждый день рос, каждую ночь рос. И очень скоро пришла пора его женить. <...> К условленному сроку Байин-Бата и сын его Бадма поехали за невестой» [Ватагин 1964: 156].

³⁶ Рассказ Синухета (XXI в. до н. э.) [Лившиц 1979: 9–29].

ле становится чужим своей стране и иностранцем на чужбине [Loprieno 1988: 60–64 (§ 20)]³⁷.

7. Мотив помещение принцессы в башню [AaTh 310; Hubai 1992: 277–300] может быть интерпретирован и как предельная форма изоляции девушки, включая ее заточение³⁸, и как максимальный подъем для достижения символической близости к небу (ср. обитающую в л е т а ю щ е й б а ш н е небесную деву Косер из осетинского эпоса [Либединский 1948: 132–133], где сема ‘подъем к небу’ даже удвоена), и как создание условий для брачного испытания — допрыгивания до окна невесты в верхнем этаже дворца [Mot. H331.1.2.1; Пропп 1986: 318 сл.].

Обратим внимание: соревнующиеся женихи в рассматриваемом тексте пытаются достичь требуемой высоты с помощью «гимнастических прыжков», а не обычного для фольклорной сказки «конского скака» (кстати, трудно представимого), чему есть определенное историческое объяснение. Героический образ вооруженного всадника, словно бы неотделимого от своего боевого скакуна, возникает позднее и в других культурно-исторических обстоятельствах, фигура воина данной эпохи — это прежде всего лучник на колеснице³⁹, а конники, появившиеся в египетской армии после завоевания страны гиксосами (XVII–XVI в.), не имеют особенного значения в самих боевых действиях и используются только в разведке. Все это позволяет предположить, что первоначально мотив д о п р ы г и в а н и я д о о к н а н е в е с т ы предполагал не «конноспортивный» характер данного испытания, а именно «легкоатлетический»⁴⁰.

³⁷ «Понятно, что герой сказки уходит в Тридцатое царство, но для египтян уход из Египта был еще большей коллизией, чем поход на чужбину для их соседей. Для них любое покидание Хену — ‘нутра’ их долины, пусть и не очень далеко, это выход из зоны, где мир существует согласно маат (мировому порядку), что само по себе грозит для уходящего катастрофическими последствиями» [Чегодаев 2016].

³⁸ «Девушка Малеен» или «Рапунцель» у братьев Гримм (№ 198 и 12, соответственно) [Lüthi 1959: 95–118].

³⁹ Характерно, что, согласно хеттскому коневодческому трактату Киккули (сер. XIV в. до н. э.), лошади для подобной армии тренировались прежде всего на использование в упряжи и на выносливость, необходимую при продолжительных походах [Ковалевская 1977: 59].

⁴⁰ См. многочисленные работы В. Декера о спорте в Древнем Египте, спортивных мотивах в египетской литературе, о мотивах ‘соревнова-

Кстати, есть сомнение, что мотив спортивных состязаний женихов, добывающихся руки невесты, отражает египетский обычай [Decker 1979: 90–104].

8. Следующий фрагмент до предела насыщен деталями, чрезвычайно важными в сюжетном отношении:

И вот много дней спустя после этого, когда они проводили свое время так, как проводили его каждый день, этот юноша проходил мимо них. И они привели его в их дом. Они выкупали его, задали корму его лошадям. Они окружили юношу всяческим вниманием. Они умастили его, перевязали ему ноги. Они накормили его слугу. Они спросили его во время беседы: «Откуда ты идешь, прекрасный юноша?» Он сказал им: «Я сын одного воина [сенени⁴¹] из земли египетской. Моя мать умерла. Мой отец взял себе другую жену, мачеху. Она возненавидела меня. Я убежал от нее». И они стали обнимать его, стали осыпать его поцелуями [Лившиц 1979: 80].

Здесь мы видим несколько весьма значимых и тесно связанных друг с другом семантических вложений, а именно: временное прибежище героя; его увечье; его «биографическая легенда».

Временное прибежище, которое герой обретает на территории чужого мира (в царстве будущего тестя или в ставке врага) и в которое он удаляется после прохождения очередного тура испытаний, — устойчивый сказочно-эпический мотив. Его обязательным компонентом является утрата самоидентификации пришельца (очевидно, воспроизводящая модель обряда инициации [Szynkiewicz 1978: 93–94]), которая имеет

ния' (в том числе в «Обреченном царевиче», где «призом конкурса» выступает сама принцесса) [Decker 1974: 1–12; 1979: 90–104; 1983: 160–179]. Впрочем, нет уверенности, что рассматриваемый эпизод из «Обреченного царевича» действительно можно считать «спортивными соревнованиями».

⁴¹ *Сенени* — офицер египетской армии, сражавшийся в авангарде, командир разведчиков, а также воин офицерского сословия, во время сражения стрелявший из лука с боевых колесниц. В данном случае, вероятно, имеется в виду именно это последнее значение, что относится и к самому герою, а не только к его «отцу» из биографической легенды принца [Чегодаев 1998, прим. 14].

разные формы выражения. Во-первых, это обретение низкого статуса и низкой видимости — либо посредством маскировки [Mot. K1810], включая переодевание «высокого» героя в простого человека [Mot. K1812], ср. [Mot. K1812.2.2, K1812.3], либо посредством метаморфозы (что, видимо, первично), в том числе превращения в уроды [Mot. D52.1], в ребенка [Mot. D55.2.5], в старика [Mot. D56.1]) или в простолюдина (если речь идет о короле; [Mot. D24.1]) [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001: 39, 73–74; Неклюдов 2019: 98]. Во-вторых, это утрата своего прошлого, сознательный отказ от него (мотив «незнайки» [Mot. C495.1]) и конструирование новой идентичности, причем вектор процесса тут совпадает с ‘маскировкой / превращением’ (по Проппу, функция XXIII: Он прибывает к иному королю, поступает на кухню поваром или служит конюхом. Наряду с этим иногда приходится обозначать и простое прибытие [Пропп 1969: 56]).

Нечто подобное происходит и с царевичем. У юноши обнаруживается болезнь ног, неизвестно, где, когда и при каких обстоятельствах его поразившая⁴², причем дело тут не в плохой сохранности текста, а в неполноте самого повествования, что может объясняться достаточно широкой известностью многократно воспроизводимого рассказа, отдельные детали которого легко опускаются без ущерба для понимания⁴⁵ — как это бывает и в устной традиции. Непонятно также, является подобный недуг следствием действительного превращения принца в калеку [Mot. D53.1] или это лишь маскировочная симуляция немощи [Mot. K1818]; оба случая представлены в фольклоре и вполне уместны в данной ситуации.

Не исключено, что под ‘болезнью ног’ имеется в виду хромота — одно из основных проявлений «мифологической асимметрии» и соответствующей увечности, которая, в свою очередь, устойчиво связывается с ситуацией пересечения гра-

⁴² Указание на дальний путь, который ему пришлось проделать? [Чегодаев 2016].

⁴⁵ Ср. соображения (высказанные, правда, по несколько иному поводу) о том, что любые пробелы в тексте (ситуационные, исторические, социокультурные) должны были компенсироваться общими («фоновыми») знаниями аудитории [Salim 2013: 70].

ницы между мирами. Хром, одноглаз и одноух перевозчик через реку, отделяющую загробное царство от мира живых в маньчжурском шаманском предании; хромы низвергнутые с небес христианский дьявол и греческий Гефест; как ослабленную версию хромоты можно рассматривать появление Ясона в Иолке в одной туфле на правой ноге после его переправы через реку (через которую он перенес Геру в облике старухи). Становится хромой земная мать монгольского Гесера, когда поскальзывается, пересекая замерзшую реку⁴⁴ — ср. переправу царевича через реку, после которой он, по прибытии в чужое царство, и оказывается страдающим «болезнью ног». Трудно, наконец, сказать, есть ли какая-нибудь специфическая связь между данным мотивом и матримониальной тематикой всего эпизода⁴⁵.

С другой стороны, увечье принца, казалось бы, исключаящее возможность успешного прохождения брачного испытания («Ах, если бы у меня [не] болели ноги, я пошел бы прыгать вместе с вами» [Лившиц 1979: 80]), выступает здесь в качестве «мотива предварительной недооценки героя», составляющей разительный контраст с его последующим подвигом⁴⁶. Наконец, болезнь, как и всякая физическая ущербность, является одним из характерных признаков «низкого героя» волшебной сказки («неумойки», «незнайки», «паршивца» и пр.), образ которого имитируется персонажем, скрывающим свое высокое происхождение и подлинный статус [Тропп 1986: 136].

9. В разговорах с другими искателями принцессины руки, а также со своим будущим тестем царевич называет себя сыном воина (*сенени*), преследуемым злой мачехой (ср. [Еуге 2007:

⁴⁴ В устном бурятском варианте ей нарочно ломают ногу, руку и выбивают глаз, когда она падает с неба на землю; подобным же образом ломает себе ногу, руку и лишается глаза, свалившись в адскую яму-ловушку, якутский эпический богатырь Эр-Соготох [Неклюдов 1979: 137–138].

⁴⁵ Царица амазонок — скифу, домогавшемуся ее любви: «Хромец это делает лучше». Этот эпизод вспоминает Монтень в своем рассуждении об особом эротизме хромых [Монтень 1992: 297].

⁴⁶ «Персонажи — зрители сначала явно недооценивают будущего героя: то он слишком молод, то на вид неказист, то по своему положению не внушал внимания и доверия, а иногда и без всяких причин (нередко вопреки его заслугам, несправедливо) ему не воздают должного, не ценят, даже обижают» [Скафтымов 1924: 50 сл.].

223–243)⁴⁷. В этой биографической легенде, повторенной трижды, включая ее пересказ вестником, отчетливо проступает свернутая форма еще одного сказочного сюжета — об осиротевшем принце, который изгнан мачехой, пытавшейся погубить его, бежит в другое государство и пребывает там в «низком» статусе (садовника, помощника лесника [СУС –532***] и т.п.), скрывая свое имя, пока не женится на приветившей его царевне [АаTh 532]; ср. сюжетный тип [СУС –415*], где заколдованного мачехой юношу от злых чар освобождает именно поцелуй девушки)⁴⁸. Таким образом, «легенда» является не окказиональным фантазированием, а альтернативным вариантом экспозиции рассказа, который, в принципе, мог бытовать в двух разных фабульных версиях, объединенных затем сводной письменной редакцией (такое и вообще наблюдается при переходе сюжета из устного бытования в книжное). В этом случае, кстати, встают вопросы: не является ли «болезнь ног» остатком альтернативной версии, в которой принц получает увечье вследствие козней мачехи, и не может ли собака быть модификацией изначального образа ‘собаки-помощника’ [Mot. B421], ср. [Mot. B360; АаTh 560, 314А*, 315, 590; СУС –325***)].

10. Кульминационному прыжку к окну и успешному прохождению свадебного испытания предшествует жест невесты, отметившей героя (выбравшей его), а завершается эпизод ее поцелуем, подтверждающим правильность этого выбора:

Они отправились прыгать, как они это делали каждый день. Юноша стоял, наблюдая издали, и лицо дочери было обращено к нему. И вот [много дней] спустя юноша пришел прыгать вместе с детьми князей. Он прыгнул и достал до окна

⁴⁷ Ср. также мотив бегства как индивидуального освобождения от несправедливости [Loprieno 1988: 64].

⁴⁸ Реальность подобного сценария подтверждается сюжетом повести о «Бове Королевиче» (из книжных и фольклорных переработок средневековой итальянской рыцарской поэмы «Reali de Francia», кн. 4). Согласно ее редакциям, доблестный Бова Королевич (< Nuovo d’Antona) бежит из дому от злой мачехи, попадает к королю Зензивию, влюбляется в его дочь Дружевну, побеждает рати королей — претендентов на руку Дружевны и женится на ней. Его послан преследовать Полкан, пес-богатырь, который вступает в бой с Бовой, но побежден им и делается его верным другом [Венгерова 1891: 140; Перетц 1898: 342].

дочери князя Нахарины. Она поцеловала и крепко обняла его [Лившиц 1979: 80].

Как было сказано, напрасно видеть здесь появление «лирической ноты» и описание «внезапно вспыхнувшей любви царевны к юноше» [Рубинштейн 1979: 168], в сказке все это — лишь элементы специфической «сюжетной обрядности», формализованные и семиотически чрезвычайно насыщенные. Невеста опознает «истинного» жениха именно потому, что он — безродный, увечный, стоящий в стороне (‘выбор невзрачного’ как единственно верный выбор — одно из основных правил поведения героя/ героини сказки [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001: 34–27, 38–39]). Взгляд девушки, обращенный к своему избраннику, есть знак этого выбора — тоже ритуализованное движение, закрепленное в устойчивом сказочном мотиве — выборе жениха: тот, к кому оборотится принцесса [Mot. H315]. Все сказанное тем более относится к поцелую невесты [Пропп 1986: 312], который следует за допрыгиванием до ее окна и представляет собой одну из форм «клеймения» скрывающегося героя, всегда связанного с его последующим узнаванием [Пропп 1986: 300]. У Проппа это функция XVII: Героя метят. Царевна его целует, отчего на лбу загорается звезда [Пропп 1969: 50], однако во множестве случаев (так сказать, рудиментарных) чудесного появления знака нет — достаточно того, что невеста просто целует героя у всех на глазах, тем самым и отмечая его [Пропп 1969: 117]. Сравнение данного эпизода «Обреченного царевича» с записями живых устных традиций демонстрирует его точное следование волшебной-сказочной сюжетной структуре (часто — с характерным изменением «направленности» поцелуя: утратив свою функцию чудесного знака, который ставит невеста, выбирающая жениха, он передается жениху как активной стороне, становясь уже знаком его победы):

А у князя Нахарины не было детей, кроме единственной дочери. Для нее был построен дом, окно которого было удалено от земли на семьдесят локтей. Князь приказал

В ту пору от царя пришло известие, что дочь его Елена-царевна Прекрасная приказала выстроить себе храм о двенадцать столбов, о двенадцать венцов, сядет

привести всех сыновей всех князей земли Сирийской и сказал им: «Тот, кто достанет до окна моей дочери, получит ее в жены». <...>

И вот [много дней] спустя юноша пришел прыгать вместе с детьми князей. Он прыгнул и достал до окна дочери князя Нахарины. Она поцеловала и крепко обняла его [Лившиц 1979: 80–81].

она в этом храме на высоком троне и будет ждать жениха, удалого молодца, который бы на коне-летуне с одного взмаха поцеловал ее в губки. <...>

Сел на коня, подбоченился и полетел, что твой сокол, прямо к палатам Елены-царевны. Размахнулся, подскокил <...> метко нацелил и прямо в губки чмокнул Елену Прекрасную! [Афанасьев 1985–1986: № 180]

11. Последующее развитие событий также характерно для сказочно-эпического повествования:

Пошли осведомить ее отца. Ему сказали: «Какой-то человек достал до окна твоей дочери». И князь спросил его: «Сын которого из этих князей?» Ему сказали: «Сын одного воина. Он пришел из земли египетской, бежав от своей матери — мачехи». И князь Нахарины страшно рассердился и воскликнул: «Я должен отдать мою дочь беглецу из Египта? Пусть отправляется обратно!». Пошли сказать юноше: «Ты должен уйти туда, откуда ты пришел». Но девушка схватила его. Она поклялась Богом: «Клянусь Ре-Хараhti! Отнимут его у меня — я не буду есть, не буду пить, я умру тотчас же!» И гонец отправился и передал все, что она сказала, ее отцу. Ее [отец] послал людей, чтобы убить юношу там, где он находился. Но девушка сказала им. «Клянусь Ре! Убьют его, — когда зайдет солнце, буду мертва и я! Я не переживу его ни на час!» [Лившиц 1979: 80–81].

Здесь отец невесты, потенциально всегда враждебный герою [Проп 1969: 72], пытается любым способом избавиться от нежелательного зятя (изгнать или убить его), но сталкивается с энергичным противодействием дочери, решительно отстаивающей свое право на жениха, выбранного ею по всем установленным правилам. Этому можно найти весьма близкие фольклорные соответствия:

Но так как юноша и красавица-королевна крепко друг друга полюбили, то они не хотели отказаться от надежды на свой союз, и Малеен твердо сказала отцу: «Не хочу и не могу никого иного избрать себе в супруги» [Brüder Grimm 1850: 527–534, № 198 («Девушка Малеен»)].

«Я [т.е. вождь] пригрозил убить его, а он мне сказал: “Убей меня”. Ну, я отправляюсь убить его». Девушка воскликнула: «Нет, не убивай его или сначала убей меня!» [Belcher 2005: 24–30; Котляр 2015: 265].

Иджимия сказала: «Я вышла замуж за Бадму. Что мне делать одной без него? Или я выручу Бадму, или умру в дороге!» [Ватагин 1964: 159].

Дочь князя Нахарины относится, таким образом, к тому типу ‘невесты-помощницы’ (~ ‘жены-помощницы’) [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001: 64–65], которая спасает жениха / мужа от выпавших на его долю испытаний [Mot. H335.0.1; H1233.2.1], в том числе — от преследований своего собственного отца⁴⁹. Этот тип хорошо известен сказочной традиции, причем для подобной героини весьма характерно владение чудесным знанием / умением [AaTh 313; 465], ср. [AaTh 400–402], которым она активно пользуется при блокировании опасностей, угрожающих ее жениху / супругу. Такими способностями, в принципе, должна обладать и принцесса из «Обреченного царевича», что косвенно подтверждается некоторыми подробностями дальнейшего рассказа.

Вышеописанная сюжетная коллизия лежит в основе исторического романа Вальтера Скотта «Талисман» (1825), герой которого — наследник шотландского престола граф Хантингдон — участвует в Третьем крестовом походе, скрыв свое имя и происхождение под маской безвестного «рыцаря Леопарда». Он влюблен в английскую принцессу Эдит Плантагенет, отвечающую ему взаимностью, однако ее родственник и опекун Ричард Львиное Сердце гневно отвергает возможность соединения кузины с простым воином и собирается убить его. Эдит прилагает все усилия, чтобы спасти возлюбленного, и собирается умереть в случае его казни («Но ведь смерть соединяет и великих и малых.

⁴⁹ Отмечалось, что тема ‘хорошей жены’ очень «неегипетская» [Helck 1987: 218–225]; вспомним, впрочем, миф об Осирисе и Исиде.

Отныне пусть могила будет моим брачным ложем», гл. XVII). После преодоления юношей ряда тяжелых испытаний и раскрытия его инкогнито король дает согласие на брак молодых людей.

12. Примирение с тестем и признание им брака не имеет в «Обреченном царевиче» внятной мотивировки. Подобное чаще случается либо после совершения героем богатырского подвига (как в [AaTh 532]) — например, отражения вражеского нападения, либо после разоблачения его инкогнито, однако ни того, ни другого явно не происходит, а лакуны в папирусе недостаточны, чтобы вместить рассказ о каком-либо значимом событии.

И [отправились] сказать об этом ее отцу. И [ее отец приказал привести к] нему этого [юношу] вместе с его дочерью. И юноша [предстал пред] ним. И князь почувствовал расположение к нему. Он обнял его, стал осыпать его поцелуями и сказал ему: «Расскажи мне о себе. Ведь ты мне теперь сын». Тот сказал ему: «Я сын одного воина из земли египетской. Моя мать умерла. Мой отец взял себе другую жену. Она возненавидела меня, и я убежал от нее». И князь отдал ему в жены свою дочь [Лившиц 1979: 81–82].

Остается предположить: либо мы снова имеем дело с пропуском сюжетного звена, хорошо знакомого аудитории, либо для легитимации брака оказывается достаточно заступничества принцессы, что также не исключено, хотя подобный случай, видимо, все же стоит считать редуцированным (вроде ‘поцелуй’, переставшего сопровождаться ‘метой’).

Необходимо, наконец, учесть исторический фон описываемых событий, напомнив о той роли, которую в хурритском обществе играли воины на колесницах (*marjanni-na*), обладавшие достаточно высоким социальным положением (как, кстати, и в Египте [Ковалевская 1977: 46–47; Чегодаев 1998, прим. 14]) и получавшие за свою службу земельные надель, иногда весьма обширные [Вильгельм 1992: 78]. Царевич же является в Нахарину именно в виде *сенени* — воина на колеснице («запрягли для него колесницу, снабженную всевозможным оружием»), что могло обеспечить ему хороший прием у собравшейся там аристократической молодежи, а также стать аргументом, который побудил князя изменить свое первоначальное решение, признав соци-

альный статус зятя достойным и наделив его соответствующим этому статусу имуществом («подарил ему дом и поля, а также скот и много всякого добра»); дар, с одной стороны, знаковый, а с другой — экономически осмысленный и вполне соответствующий упомянутой исторической реальности; высказывалось даже мнение, что многие детали повествования вообще отражают систему ценностей именно хурритских воинов на колесницах [Helck 1987: 218–225]. Поскольку же «у князя Нахарины не было детей, кроме единственной дочери» [Лившиц 1979: 80], его заявление «ты мне теперь сын» надо, вероятно, понимать как признание принца наследником, что в полной мере согласуется с биографическим сценарием сказочного героя, чьи приключения венчаются получением царевны в жены и полцарства (или всего царства) во владение (функция XXXI. Герой вступает в брак и воцаряется [Пропп 1969: 59]).

13. На этом заканчивается первый сюжетный ход «Обреченного царевича», и, если бы экспозиция действительно сводилась к коллизии со ‘злой мачехой’, так могло завершиться и все повествование. Однако в сохранившемся тексте исходная сказочная проблема (недостача/потеря/беда; здесь — в форме ‘предсказания гибели’), представляющая собой «пусковой механизм» сюжетопорождения, остается нерешенной. В силу этого благополучное прохождение данного испытания героем приходится рассматривать не как «финальное» (обеспечивающее ‘ликвидацию недостачи’), а как «промежуточное», ведущее к получению средства для достижения успеха в «основном» испытании и к обретению необходимого помощника, которым в подобных ситуациях часто выступает чудесная супруга [AaTh 400; Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001: 17]. Соответственно, как только царевич сообщает жене о сложностях своей жизненной ситуации, она тут же приступает к исполнению роли, жестко предписанной ей сказочным сценарием:

И вот [много дней] спустя юноша сказал своей жене: «Я отдан во власть трем судьбам: крокодилу, змее, собаке». И она сказала ему: «Вели убить собаку, которая постоянно следует за тобой». Он ответил ей: «Нет! Я не дам убить мою собаку, которую я стал воспитывать, когда она была еще щенком».

Она начала заботливо оберегать своего мужа, не позволяя ему выходить одному [Лившиц 1979: 82].

Здесь происходит некоторое нарушение «закона хронологической несовместимости»⁵⁰. Ранее повествование придерживалось его неукоснительно, а теперь вынуждено отвлечься от основной фабульной линии, чтобы сообщить об одном из исполнителей фатальных предсказаний (возможно, основном) — о подстерегающем царевича крокодиле:

Однако в тот день, когда юноша, странствуя, пришел из земли египетской, крокодил — его судьба — [последовал за] ним [.....] Крокодил оставался поблизости от него, в той местности, где юноша жил со [своей женой, у] моря. А в море был один силач. Этот силач не давал крокодилу выходить наружу, крокодил же не давал силачу выходить на прогулку. Когда всходило солнце [.....] [они] принимались сражаться — эти двое — каждый день в продолжение целых двух месяцев [Лившиц 1979: 82].

Затем линейное построение сюжета восстанавливается⁵¹, и на сцене появляется другой «агент судьбы»:

И вот, когда наступила ночь, юноша лег на свою кровать. Глубокий сон одолел его. И его жена наполнила одну [чашу вином], другую чашу — пивом. [Змея] выползла [из своей] норы, чтобы ужалить юношу. А его жена сидела возле него, бодрствуя. [Чаши привлекли] змею. Она стала пить и опьянела. И она легла, перевернувшись на спину. И [его жена разрубил]а ее на куски своим топором. Затем она разбудила ее мужа [.....] Она сказала ему: «Посмотри! Твой Бог предал одну из твоих судеб в твои руки! Он убережет [тебя и от остальных]». [И он совершал] жертвоприношение Ре, восхваляя его, превознося его могущество, каждый день [Лившиц 1979: 83].

⁵⁰ Рассказ никогда не возвращается к точке своего отправления, параллельные действия изображаемы быть не могут, поэтическая техника знает только простое, линейное измерение [Зелинский 1896: 106].

⁵¹ У восточномонгольских сказителей это называется «ветви сказа соединились» [Неклюдов 1981: 124].

Обратим внимание: все манипуляции по предотвращению опасности, грозящей герою, женщина производит ночью, уложив мужа спать, как это и бывает в сказке («Не тужи, царевич! Ложись-ка спать-почивать; утро вечера мудренее!» Уложила царевича спать...) [Афанасьев 1985–1986: № 269]) и свидетельствует об исходно колдовском характере подобных манипуляций (в порядке «рационализации» заменяемых на 'хитроумные'⁵²). Тем самым подтверждается чудесная природа жены героя, причем не только на «прототипическом» уровне — не зря же она повсюду сопровождает его, имея, по-видимому, какие-то возможности для блокирования угроз, обусловленных роковыми предначертаниями.

14. Последний сохранившийся эпизод из-за обилия лакун читается очень плохо, а его реконструкция прямо связана с реконструкцией финала всего произведения.

И вот, когда [.....], юноша вышел погулять, пройтись по своим владениям. [.....] не вышла [.....], а его собака бежала за ним. И его собака обрела дар речи [.....]. Юноша побежал от нее. Он достиг моря и бросился в [.....] собаки. Тут его [.....] крокодил и потащил его туда, где находился силач [.....] Крокодил сказал юноше: «Я твоя судьба, преследующая тебя. Уже [.....] я сражаюсь с этим силачом. Так вот, я отпущу тебя. Если [.....], чтобы (?) сразаться [.....] если (?) ты мне, силач будет убит (?). Если ты увидишь [.....] смотри на крокодила». И вот когда озарилась земля и наступил второй день, пришел..... [Лившиц 1979: 83].

Существует несколько версий восстановления важного фрагмента, следующего за словами «и потащил его туда, где находился силач»: «Этот [гигант] вышел и спас принца...»⁵³, «Дух воды как раз отсутствовал»⁵⁴, «Демон как раз спал»⁵⁵. При этом воз-

⁵² Что согласуется с историческими трансформациями магических приемов в фольклорной традиции.

⁵³ Celui-ci [le geant] sortit et sauva le prince... [Maspero 1882/1911: 203; Лившиц 1979: 239–240].

⁵⁴ ...justement, l'esprit des eaux etait absent (?) [Lefebvre 1949: 123; Лившиц 1979: 239–240].

⁵⁵ ...der [Dämon] gerade schlief [Schott 1950: 192].

возможности реконструкции развязки сюжета упираются в определение характера основных акторов данного эпизода: крокодила, «силача» (он же — в зависимости от трактовки переводчика — «гигант», «демон», «дух воды»), а также собаки, чья амбивалентная позиция (помощник, повсюду сопровождающий человека и одновременно «агент судьбы», несущий ему смерть⁵⁶) является одной из самых больших загадок рассматриваемого текста.

К ним и обратимся.

3.

Как уже отмечалось, собака, змея и крокодил — это не обычные животные, а именно «агенты судьбы» [Eyre 1976: 105]. В магических формулах ‘смерть от змеи’ и ‘смерть от крокодила’ оказываются тесно связанными — так, в тексте клятвы преступник должен быть по божьему суду предан «крокодилу в воде» и «змее на земле» [Scharff 1939: 3; Eyre 1976: 112], т.е. ‘крокодилы’ и ‘змеи’ как мифологические экзекуторы фигурируют парой, а бог судьбы при ее персонификации мог почитаться в образе змеи [Quaegebeur 1975: 143–144, cf. 266]. Не исключено, кроме того, что ‘змея’ могла ассоциироваться с олицетворяющим мрак и зло хтоническим змеем Апопом [Eyre 1976: 111], с которым ведет постоянную борьбу (и которого еженощно побеждает) солнечный бог Ра [Рубинштейн 1987b: 96; Швец 2008: 21; Vane 2012]; были и специальные заклинания, направленные против этого змея. Неслучайно, что именно богу Ра наутро, после уничтожения змеи, воссылает благодарственную молитву царевич, его же, по-видимому, упоминает жена в связи с этой победой: «Посмотри! Твой Бог предал одну из твоих судеб в твои руки!» [Лившиц 1979: 83]; таким образом, хурритской принцессе, которая ранее клялась именем египетского бога, ничего не мешает теперь, обращаясь к мужу-египтянину, говорить о нем же: «твой Бог» [Лившиц 1979: 81, 83].

Иначе обстоит дело с ‘крокодилом’, который прочно связан с идеей правосудного наказания⁵⁷ (подчеркнем сразу: в случае с

⁵⁶ На «фатальную смертоносность» ‘пса’ указывает и возможность особого прочтения данного иероглифа [Чегодаев 2016, прим. 6].

⁵⁷ См., в частности, первый эпизод в сказке «Царь Хеопс и волшебники» [Лившиц 1979: 60–63], а также трактовку соответствующей фразы в сказке «Правда и Кривда» [Eyre 1976: 112–113].

обреченным царевичем нет вопроса о наказании за какой-либо грех или преступление, речь скорее идет о случайно выпавшем жребии слепой судьбы [Eyre 1976: 113]). В погребальных контекстах крокодил появляется как преследователь злодеев и вершитель справедливости [Eyre 1976: 106; Ikram 2010: 93], он карает клятвопреступника («Если я нарушу слово, пусть буду брошен крокодилу» [Eyre 1976: 114]) и съедает за жестокость государя Ахтоя [Manetho 1940: 60–63; Eyre 1976: 113], пастью крокодила наделена подземная «пожирательница душ» Амаат (Аммит) [Ikram 2010: 94]. «Позвать крокодила» для судебной расправы над несправедливой матерью предлагает герой сказки «Правда и Кривда» [Лившиц 1979: 103; Simpson, Faulkner, Wente 1973: 105], а кишащий крокодилами водоем появляется между беглецом и его преследователем по молитве, адресованной богу Ра, «отделяющему несправедливость от справедливости» («Два брата») [Лившиц 1979: 92]. Неслучайно, что крокодилы выступают как магические «стражи ворот» [Ikram 2010: 85–98; Hubai 1992: 277–300]⁵⁸, атрибуты крокодила имеет и охранительная богиня Таурт (Тауэрт), покровительница родов, беременных женщин и новорожденных [Ikram 2010: 94]. Вообще «охранительная свирепость» грозных божеств амбивалентна и легко трансформируется в опасный для человека демонизм; ср. восклицание, обращенное к «главному управителю угодий» в «Обличениях поселянина» (XXI в. до н.э.): «Кротость покинула тебя. Сколь жалостен несчастный, погубленный тобою! Ты подобен вестнику Крокодила» (остается неясным, какое божество, названное Крокодиллом, здесь имеется в виду) [Лившиц 1979: 45–46, 208].

С крокодиллом, «владыкой ужаса в воде», сравнивается фараон в надписи на стеле Тутмоса III (по поводу его первой азиатской кампании, когда египтяне достигли берегов «великой реки Нахарины», т.е. Евфрата), причем «логика угрозы» строится на апотропейной функции образа: кто хорош для египтян, плох для их врагов [Ikram 2010: 93]⁵⁹, образ крокодила используется (особенно в греко-римский период) как охранительная эмбле-

⁵⁸ «Одной из самых распространенных иконографий Хора были так называемые стелы “Хор на крокодилах”, где молодой Хор стоит на их спинах, а они защищают его от всяких нападений» [Чегодаев 2016].

⁵⁹ Уподобление владыки крокодилу может основываться и на представлении об огромной сексуальной потенции животного; так, в одном

ма, что не исключает его опасности для человека [Ikram 2010: 92–93]. Соответственно, защитник богов и людей крокодило-головой Себек, бог воды и разлива Нила, дающий изобилие и плодородие, нередко выступает и как персонаж, враждебный Ра [Рубинштейн 1988: 423], а некоторые тексты, адресованные Ра, содержат просьбы о защите от нападений крокодилов [Ikram 2010: 92–93], ср.: «не имеет силы крокодил при произнесении имени его» [Франк-Каменецкий 1917–1918: 78].

Если быть последовательным в установлении подобных мифологических проекций, то приходится предположить, что и за ‘собакой’, третьим «агентом судьбы», тоже стоит какой-то божественный прототип или покровитель, скорее всего хтонический — принимая во внимание возможную принадлежность к одному «классу» мифологических существ ‘собаки’ и ‘шакала’⁶⁰ с его очевидной хтонической символикой. В этом случае голову шакала у Анубиса (Инпу) следует считать одним из проявлений «кинокефальности», ср. в этой связи облик его жены (~ женской ипостаси) Инпут, покровителя царства мертвых Исдеса (Астенну, Астена, Истена, Астеса), отождествляемого с Анубисом. Вспомним о роли Анубиса в погребальном ритуале, в подготовке покойного к мумификации [Freeman 1997: 91; Рубинштейн 1987а: 89], он является помощником Изиды в поисках останков Осириса и принимает участие в бальзамировании воссозданного тела [Freeman 1997: 91]. В этом смысле он как агент смерти противоположен крокодилу, являющемуся оператором полного и бесповоротного уничтожения плоти⁶¹, что, видимо, исключает перспективу загробного существования и связано с идеей окончательной, а потому особенно ужасной гибели [Eyre 1976: 113]⁶². Наконец, охрана Анубисом безжизненного тела Осириса [Рубинштейн 1987а: 89] вызывает ассоциации

из текстов пирамид фараон похищает жен, превращаясь в крокодила [Ikram 2010: 87].

⁶⁰ Как и волка: ср. монг. ‘собака бога’ (о волке).

⁶¹ О понятиях ‘существования’ / ‘не-существования’ у египтян и заданных ими ограничениях см. [Hornung 1968: 31; Hornung 1971: 166–179; Zandee 1960: 18–20; Eyre 1976: 113].

⁶² Согласно Плинию, крокодилы в Дендере были пойманы для того, чтобы добыть из них недавно проглоченные части человеческих тел для их захоронения [Eyre 1976: 114]. Вспомним также хтоническую пожирательницу Амат с ее крокодильей пастью.

с имеющим широчайшее распространение антропоморфическим мотивом собака охраняет безжизненное человеческое тело, еще не доделанное демиургом [Березк., Н40; Mot. A33.1.1]. Надо, однако, не забывать о функционально-семантической амбивалентности этого персонажа: с одной стороны, агента губительной судьбы, а с другой — возможного помощника, каковым как раз может быть собака, спасенная героем от смерти (а ведь царевич отказывается убить ее, чего требует от него жена) [Mot. B421, B360, AaTh 560]; ср. также [AaTh 314A*, 315, 590; СУС –325***]; здесь наблюдается почти полное совпадение с этим набором признаков.

Особенно загадочна фигура противника крокодила, это, согласно разным переводам, «один (~ некий) силач» [Лившиц 1979: 82–83], «великан» (*le geant*) [Maspero 1882/1911: 203], «некий демон» (*ein Dämon*) [Schott 1950: 191], «водяной дух» (*l'esprit des eaux*) [Lefebvre 1949: 123]. Известно о нем чрезвычайно мало. Он обитает в море (реке или ином водоеме), откуда и определение «водяной дух» у Г. Лефевра (и у следующих той же трактовке М.А. Коростовцева [Коростовцев 1973: 65–66], И.С. Кацнельсона и Ф.Л. Мендельсона [Кацнельсон, Мендельсон 1956: 62–63]), а называющее его слово («великан» у Масперо, «силач» у Лившица) имеет детерминатив «божества» (указывая на принадлежность к числу объектов религиозного почитания? к какой-то категории сверхъестественных сил? вообще к потустороннему миру?), что допускает понимание данного термина как «божественная сила»⁶⁵. Похоже, ничего более определенного тут сказать нельзя.

Мало конкретных данных для сюжетной реконструкции и в начале рассматриваемого эпизода. Скорее всего, царевичу предложена некая сделка, видимо, речь идет о помощи крокодилу в его борьбе с противником и — в обмен на это — прекращение предписанных судьбой преследований [Чегодаев 1998, прим. 22]⁶⁴, к чему, в сущности, сводятся трактовки разных переводчиков:

⁶⁵ [Spiegelberg 1922: 145–148; Struve 1929: 32–33; Lefebvre 1949: 122 (n. 22); Лившиц 1979: 240–241; Чегодаев 1998, прим. 18].

⁶⁴ Здесь крокодил отчасти подобен Серому волку из русской сказки [Чегодаев 2016], согласно, в частности ее лубочной версии [Афанасьев 1985–1986: № 168], где происходит, так сказать, недобровольный дарообмен: волк из «вредителя», растерзавшего коня героя, превращается в помощника, компенсирующего причиненный ему ущерб [СУС 550].

Я твоя судьба, преследующая тебя. Уже [целых два месяца] я сражаюсь с этим силачом. Так вот, я отпущу тебя. Если [.....], чтобы (?) сражаться [.....] если (?) ты мне, силач будет убит (?). Если ты увидишь [.....] смотри на крокодила [Лившиц 1979: 83].	Я твоя судьба, преследующая тебя. Вот уже полных три месяца я сражаюсь с водяным духом. Теперь я отпущу тебя [.....] убей водяного духа. [...] [Коротовцев 1973: 66].	Теперь, смотри, я готов дать тебе свободу. Если мой противник вступит в борьбу [.....] и ты пожелаешь встать на мою сторону (?) убей духа воды. И если ты посмотришь [.....] выглядит крокодил [Lefebvre 1949: 123–124; Лившиц 1979: 240–241]*.	Смотри, я отпущу тебя. Когда мой противник проснется, ты должен бороться с ним. Если ты боишься меня, убей демона. Ты смотрел на собаку. Посмотри на крокодила [Schott 1950: 192; Лившиц 1979: 240–241]**.	Вот я — твоя судьба, идущая за тобой. Уже [три месяца дней] как я сражаюсь с этим (духом). Так вот теперь я отпущу тебя. Если этот ... чтобы сражаться ... если ты поддержишь (?) меня — будет убит (дух). Вот ты ... [во]т крокодил [Чегодаев 1998: 52].
---	---	---	--	---

* Or, vois, je suis dispose à te rendre la liberté. Si mon ennemi s'avance pour combattre [.....] et que tu veuilles prendre mon parti (?), tue l'esprit des eaux. Et si tu vois le [.....] regarde le crocodile.

** Schau, ich werde von Dir ablassen. Wenn mein Feind erwacht, sollst Du mit ihm kämpfen. Wenn Du mich fürchtest, tote den Dämon. Du hast auf den Hund geschaut. Schau auf das Krokodil.

Это — широко распространенный фольклорный сюжет⁶⁵: герой вмешивается в конфликт (борьбу, спор) двух соперников, помогает одному из них и обретает помощника в лице победителя (~ наделяется чудесной женой, чудесным знанием, исполнением желаний), хотя иногда потом все же гибнет по собственной неосторожности⁶⁶.

Структурообразующими можно считать следующие константные элементы:

(1) Герой почти всегда является человеком (хотя подчас не вполне обыкновенным), тогда как противоборствующие стороны — это либо чудесные животные, чаще всего — змеи (в том числе водяные), а также лягушки, птицы, быки, медведи, обезьяны, либо различные сверхъестественные существа — драконы, великаны, боги, духи; собственно, чудесные животные тоже могут оказаться принявшими данный облик антропоморфными персонажами.

(2) Обычно герой становится на сторону попросившего о помощи или просто слабейшего (~ терпящего поражение).

(3) Часто (но не обязательно) противники имеют контрастные цвета (белый / черный, белый / красный), в этом случае герой скорее поддерживает «светлого».

(4) Во многих случаях противники внешне настолько схожи, что перед битвой герой не может различить врагов, сошедшихся в единоборстве. Для решения этой проблемы союзники договариваются, что просящий о помощи будет отмечен каким-либо внешним знаком, на который следует обратить внимание. Возможно, именно данный мотив стоит за тем фрагментом текста, который реконструируется как «Если ты увидишь [.....] смотри на крокодила», «И если ты посмотришь [.....] выглядит крокодил», «Посмотри на крокодила» [Lefebvre 1949: 123–124; Schott 1950: 192; Лившиц 1979: 240–241].

Мотив вмешательства героя в поединок двух чудесных зверей встречается в Рамаяне (кн. IV. Кишкиндха)⁶⁷. По просьбе

⁶⁵ Засвидетельствован на Ближнем Востоке, Кавказе, в Средней Азии, Тибете, Китае, Монголии, Сибири и на Дальнем Востоке.

⁶⁶ [Березк., К90; АaTh 738*; Левинт. ЭВ368; Христофорова 2008: 198–201, 205–207, 211–212; Христофорова 2011: 273–282; Неклюдов 2019: 401–404].

⁶⁷ В том числе в ее юго-восточноазиатских и центральноазиатских изводах [Осипов 1974: 271–276; Мерварт 1961: 176–177; Дамдинсурэн

царя обезьян Сугривы, не имеющего сил одолеть своего брата Балина (Бали, Вали, Валин), Рама становится на сторону просителя и поражает его соперника выстрелом из лука, после чего получает чудесного помощника в лице «сына ветра» Ханумана. В ладакском сказании о Гесере богатырь из страны Лин вмешивается в сражение белой небесной птицы, воплощения бога Бангпо, с демонической черной птицей, убивает ее, а благодарный бог отправляет в Лин царем одного из своих сыновей [Francke 1900: 1–2]; в предании, изложенном Сумба-хамбо, упоминается борьба белой и черной змей, которые выходят из ноздрей демона и борются у него на лбу, а Гесер выстрелом из лука убивает и черную змею, и самого демона [Дамдинсурэн 1957: 194]. В монгольской книжной Гесериаде (гл. IV) на берегу трехцветного Великого моря борются, попеременно побеждая друг друга, два быка: белый — гений-хранитель Гесера и черный — гений-хранитель мангуса; герой выстрелом из лука убивает черного [Козин 1935/1936: 132–133]. Такую же борьбу змей видит во сне демон Дырь, причем белая змея — это душа Гесера, а черная — душа самого демона [Потанин 1893: 26]; вообще борьба черной и белой змей, в которую вмешивается герой, приходя на помощь белой змее, — устойчивый мотив тюрко-монгольского сказочного фольклора Центральной Азии и Южной Сибири [Рифтин 1977: 405–406].

В тибетской традиции (и в восходящей к ней монгольской) быкоголовый Масанг (~ Басанг, Беломордый бычок, Пегий бычок) вступает в борьбу двух яков — белого (воплощение Индры / Хормусты) и черного (воплощение демона шимнуса)⁶⁸, поочередно осиливающих друг друга (отзвук непрекращающегося противоборства светлого и темного начал, войны тэнгриев и асуриев в северобуддийской мифологии [Ковалевский 1837:

1979: 44, 123, 165, 181, 192, 202, 209, 215; Дамдинсурэн, Гринцер 1981: 151–152, 178–180 (библиография)].

⁶⁸ Надо отметить, что в индонезийской версии Рамаяны поединку Балии (= Валина) и Сугривы предшествует борьба двух буйволов, а затем единоборство победившего буйвола и Балии, причем кровь первого — красная, а второго — белая, и именно по цвету текущей крови надлежит определить, кто именно победил [Мерварт 1961: 163–166]. Эпизод восходит к Рамаяне Вальмики (предшествующая конфликту с Сугривой победа Балина над демоном-ракшасом Дидубхи, принявшем облик гигантского быка).

74–75]⁶⁹; ср. аналогичное противостояние двух «космических начал» в бурятской и якутской мифологиях). Он помогает светлomu богу победить, и этот подвиг опять-таки вознаграждается появлением на земле государя небесного происхождения (иногда в финале герой оказывается раздроблен демонической женщиной на семь частей, которые становятся созвездием Большой Медведицы)⁷⁰.

Наконец, обратим внимание на использование того же мотива в сказках — бурятской (нищий видит, как сражаются черная и белая лягушки, а когда черная начинает побеждать, убивает ее и получает в подарок от белой волшебную веревку [Хангалов 1960, разд. XII, № 5]) и, особенно, калмыцкой: юноша, которому суждена смерть от третьей из трех предсказанных смертей, в споре двух встречных («у одного бешмет расшит серебром, у другого — золотом») встает на сторону первого, и тот (оказавшийся обитателем загробного мира) становится его спасителем от исполнения роковых предначертаний, а также сватает за него свою оставшуюся на земле дочь [Илишкин, Очиров 1962: 183–190 («Сын Аралтана»)]. Этот случай структурно и содержательно весьма близок к «Обреченному царевичу», что позволяет сделать следующий шаг к обсуждению проблем восстановления утраченного финала древнеегипетского текста и предположить, что принц будет и во второй раз спасен от своей судьбы, но теперь уже с помощью крокодила [Salim 2013: 43]. Дополнительным аргументом в пользу подобной версии является многократно цитируемый рассказ Диодора Сицилийского (I в. до н.э.) о спасении героя крокодилом от преследующих его охотничьих собак [Posener 1953/1978: 107; Ikram 2010: 94–95; Чегодаев 2016]:

Некоторые говорят, что когда-то один из древних королей, чье имя было Менас, преследовался своими собаками. Втроем они достигли озера, называемого Моэрис, где, как ни странно, крокодил взял его на спину и перевез его на другой

⁶⁹ Возможно, этот «дуалистический» сюжет имеет иранский субстрат, воздействие иранской мифологии на северный буддизм вообще было достаточно глубоким [Gaben 1977: 57–70; Кузнецов 1998, гл. 3].

⁷⁰ [Огнева 1988: 122; Огнева 1991: 350; Потанин 1883: 194–198; Владимирцов 2003: 241–245; Парфионович 1969: 92–93, № 46].

берег. В благодарность за свое спасение Менас основал город рядом с местом и назвал его городом крокодилов; и он велел населению данной области поклоняться этим животным, как богам, и посвятил им это озеро за свое спасение.

Тема пастух атакован своими собаками есть в эпосе о Гильгамеше⁷¹ и в Одиссее⁷² [Posener 1953/1978: 107], вспомним также миф об Актеоне⁷³. С другой стороны, история спасения Менаса параллельна эпизоду с телом Осириса⁷⁴, перевозимом на спине плывущего крокодила, эпизод, один источник которого локализуется в Фаюме [Maspero 1895–1899, vol. I: 235; Junker 1913: 41–44, 79; Möller 1913: 79; Gressmann 1923: 13–14; Posener 1953/1978: 107], причем в облике собаки может выступить Сет, убийца Осириса (в папирусе Jumilhac собака идентифицируется с Сетом, что дает основание видеть в ней его животное)⁷⁵. Последнее существенно, если учесть парадигматический характер мифа об Осирисе для всей древнеегипетской культуры, что позволяет видеть его проекции в любых чем-либо сходных с ним сюжетных повествованиях.

4

Основная интрига «сюжетной реконструкции» заключается в том, что для нее есть две противоположные «нарративные возможности»: герою либо удастся в конечном счете избежать

⁷¹ «Ты его ударила, превратила в волка / Гоняют его свои же подпаски, / И собаки его за ляжки кусают» (VI, 58–62 [русск. пер.]) [Дьяконов 1961: 41].

⁷² «Стой, свинопас бестолковый <...> Ты будешь своим же собакам, которых вскормил здесь / Сам, чтоб свиней сторожить, не съедение выброшен...» (XXI, 362–365 [русск. пер.]) [Гринцер 2005: 720].

⁷³ См. следующие источники: Овидий. Метаморфозы, III, 156; Гигин. Мифы 180; 181; Диодор. Историческая библиотека, IV 81, 4–5; Еврипид. Вакханки 340; Павсаний. Описание Эллады IX 2, 3.

⁷⁴ Один из его источников локализуется в Фаюме, куда, по некоторым предположениям [Hubai 1992: 277–300], и должен возвратиться царевич.

⁷⁵ [Vandier 1952: 121–123; Sethe 1930, § 87; Klasens 1952: 4I (h 14), 105–106; Posener 1953/1978: 107]. Возможно, животное Сета — это не собака, а некое мифическое пустынное животное [Чегодаев 2016], впрочем, скорее всего, все-таки киноморфное.

роковых предначертаний, либо все предпринимаемые усилия оказываются напрасными, причем в отдельных случаях сценарий, предлагаемый в подобной реконструкции, может зависеть от неверной текстологической расшифровки конца рукописи [Posener 1953/1978: 107].

Данные для выбора той или иной сюжетной стратегии мы получаем из анализа сохранившегося фрагмента, точнее — из размещения его элементов в широкие типологические контексты, что позволяет оценить векторы сюжетопорождающей «фабульной инерции» этих элементов. В результате подобного анализа можно прийти к выводу, что обычно спасается либо «пассивный» герой, который не противостоит велениям судьбы и полагается на распоряжающиеся ею высшие силы, либо «активный», который при появлении возможности выбора — покориться или бороться, вступает во взаимодействие с «агентами смерти» [Цивьян 1994: 126], прибегая к обману, хитрости, трюку: Избежание смерти или опасности путем обмана [Mot. K500]; Избежание заказанной смерти [Mot. K510]; Избежание смерти через маскировку, симуляцию или замещение [Mot. K520], см. также [СУС 934В*]. При этом сюжеты о невозможности изменить судьбу склонны подчеркивать подлинность происшедшего и тяготеют к быличкам [Цивьян 1994: 123], что выводит их за узкие рамки данного жанра: От судьбы не уйдешь [СУС -934D**, -934F**]; Предназначенная жена [СУС 930А]; Смерть, предсказанная в новгородную ночь [СУС -934В**]; Повешение по предсказанию [СУС -934F***] и др., — в отличие от чисто сказочных историй о несбывшихся предсказаниях [Цивьян 1994: 125]: Обреченный на смерть от грозы [СУС 934]; Обреченный на съедение волку [СУС 934В*]; Предсказание не сбывается [СУС -934F**]; «Спящая красавица» [АaTh 410], и др.

Характер исследовательских задач, обусловленный состоянием дошедшего до нас произведения, делает его чрезвычайно привлекательным при составлении практикумов по фольклорной текстологии, причем решения, предлагаемые в ходе семинарских занятий, бывают не только научно состоятельными, но и эвристически ценными. Приведу ряд зависимостей, точно

подмеченных студентами при сопоставительном анализе данного произведения⁷⁶.

В рамках рассмотренной сюжетной модели представлены два типа центрального персонажа: один — идущий навстречу судьбе, а другой — пытающийся избежать ее. В сказках с героем первого типа предсказание скорее должно быть преодолено, тогда как во втором случае оно обычно сбывается (ср. [СУС 934А])⁷⁷, причем герой имеет особенные шансы на успех, если покидает зону своей изоляции, а если, пытаясь спастись, остается в ней, то погибает⁷⁸; избегание судьбы никогда не приводит к положительному результату (в силу естественных или противоестественных причин человек умирает)⁷⁹. Гибельно пренебрежительное отношение к судьбе и ее предсказаниям, почтительность же к богам спасительна (вспомним, что царевич ежедневно приносит жертвы Ра и восхваляет его; ср. [СУС 934])⁸⁰. Удачно ситуация разрешается, когда герой в чужом мире скрывает свое имя и происхождение⁸¹, успеху способствует и наличие помощников (которым герой ранее оказывал какие-либо услуги), но особенно — присутствие жены-помощницы⁸², а ее обещания благополучного исхода (в «Обреченном царевиче»), по логике сказочно-мифологических текстов, не могут быть ложными⁸³; когда же по-

⁷⁶ Речь идет о семинарских занятиях в Центре типологии и семиотики фольклора и Институте филологии и истории РГГУ (ЦТСФ и ИФИ РГГУ, 2014–2016) и на факультете антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге (ФА ЕУСПб, 2015).

⁷⁷ Е. Малая, Э. Матвеева (ЦТСФ РГГУ, 2014); Е. Задирко (ИФИ РГГУ, 2014); А. Карасева, М. Момзикова, А. Шамарина, В. Зеленская, В. Васильева, Р. Фахретдинов (ФА ЕУСПб, 2015), Е. Мохова (ЦТСФ РГГУ, 2016).

⁷⁸ Е. Малая, Э. Матвеева (ЦТСФ РГГУ, 2014).

⁷⁹ Е. Мохова (ЦТСФ РГГУ, 2016).

⁸⁰ А. Жукова, В. Зеленская, В. Васильева (ФА ЕУСПб, 2015).

⁸¹ В. Зеленская (ФА ЕУСПб, 2015); И. Богатырёва (ЦТСФ РГГУ, 2016).

⁸² А. Шамарина, М. Момзикова, В. Зеленская, А. Жукова, В. Васильева, А. Тюхтяев (ФА ЕУСПб, 2015); Е. Козлова, Н. Редькова (ИФИ РГГУ, 2014); И. Богатырёва; И. Душакова (ЦТСФ РГГУ, 2016); Е. Мохова (ЦТСФ РГГУ, 2016); Е. Стрельцова (ЦТСФ РГГУ, 2016).

⁸³ А. Жукова (ФА ЕУСПб, 2015).

мощниками героя в преодолении предназначений выступают родители, герой умирает⁸⁴. Наконец, замечено, что предсказания гибели от «неживых объектов» обязательно сбываются (хотя бы и в смягченном виде, как в «Спящей красавице»), а когда смерть должна прийти от «живого» исполнителя, остается возможность какого-то диалога с ним⁸⁵; наконец, если исполнитель — существо прирученное (собака, лошадь), то сам он обычно не убивает, становясь лишь косвенной причиной гибели героя (ср. смерть Вещего Олега)⁸⁶.

Предполагаются следующие возможности благополучного завершения сюжета: (1) царевичу удастся справиться с крокодилом и избежать сделки (хитростью, обманом), оказав тем самым услугу водяному духу, который поможет ему сладить и с собакой; (2) крокодил превращается из вредителя в помощника и способствует избавлению героя от собаки⁸⁷. В первом случае водяной дух, выступающий врагом исполнителя предсказания, больше подходит на роль волшебного помощника; при этом пока не будет убит крокодил (вероятно, при участии жены-помощницы), не может наступить третья фаза сбывающейся судьбы, агентом которой на сей раз является собака. Если собаке и герою суждено умереть вместе, то собака может выступить его проводником в загробный мир, заговорившая собака, в отличие от крокодила, не ставила ему никаких условий, при которых он мог бы спастись⁸⁸, однако в итоге царевич, по-видимому, все же должен выжить⁸⁹. Не исключено, что в результате своих усердных молитв он будет спасен от собаки богом Ра⁹⁰. Вообще же то обстоятельство, что царевич вопреки настоянию жены не убивает собаку, создает ситуацию, крайне опасную для него, но, с другой стороны, собака может стать и помощником — именно в благодарность за то, что герой не убил ее⁹¹. По канонам волшебной сказки в конце должно произойти опознание героя и его во-

⁸⁴ А. Карпунина (ЦТСФ РГГУ, 2016).

⁸⁵ В. Зеленская, Р. Фахретдинов (ФА ЕУСПб, 2015).

⁸⁶ Р. Фахретдинов (ФА ЕУСПб, 2015).

⁸⁷ А. Тютяев (ФА ЕУСПб, 2015).

⁸⁸ В. Финогенов (ИФИ РГГУ, 2016).

⁸⁹ Р. Фахретдинов (ФА ЕУСПб, 2015); А. Морозов (ИФИ РГГУ, 2014).

⁹⁰ Е. Хонинева (ФА ЕУСПб, 2015).

⁹¹ В. Зеленская (ФА ЕУСПб, 2015); К. Ермилова (ИФИ РГГУ, 2016).

царение, поскольку он — единственный сын фараона и наследный принц⁹². Судя по другим текстам той же традиции, хороший финал — это обязательное возвращение в Египет (египтянину положено умереть и быть погребенным именно там)⁹³; завершение со смертью и воскресением героя наиболее вероятно⁹⁴. Наконец, в данном сюжете можно видеть миф об умирающем и воскресающем боге⁹⁵.

Итак, герою предстоит сделать выбор между «водяным духом» и крокодилом, причем есть аргументы в пользу обоих решений. Перспектива заполучить «водяного духа» в качестве чудесного помощника на первый взгляд более убедительна. Во-первых, он не «агент судьбы» и по отношению к царевичу изначально нейтрален, а во-вторых, существуют прецеденты появления аналогичного мифологического персонажа как раз в этой роли: Водяной дух [Mot. F420]; Благодарный водяной дух [F420.4.4]; Водяной дух — помощник [N815.0.2]). Однако нет никакой уверенности в корректности определения противника крокодила именно таким образом ('обитать в воде' — не обязательно 'быть духом воды'). Кроме того, согласно подавляющему большинству фольклорных версий данного эпизода, герой вмешивается в конфликт на стороне просящего / требующего помощи, а таковым здесь является именно крокодил (ср. [Еуге 1976: 107, 113]). Что же касается его противника, то он всегда исходно нейтрален по отношению к герою, для которого данная схватка (спор, соперничество) — исключительно «чужая вражда» (и это может создать дополнительную этическую коллизию, как, например, в Рамаяне); ср., кроме того, мотив подчинения героем сил озера с помощью благожелательного крокодила в «фаюмской реконструкции» мифа о лабиринте (на основе рассказа Диодора), также соотносимой с концом истории обреченного принца [Fóti 1974: 3–15].

Наконец, гибель царевича от зубов крокодила маловероятна еще и потому, что тогда остается несыгранной роль собаки

⁹² А. Ясинский (ЦТСФ РГГУ, 2016).

⁹³ Е. Задирко (ИФИ РГГУ, 2014); Р. Фахретдинов, Е. Хонинева, В. Васильева (ФА ЕУСПб, 2015).

⁹⁴ Е. Мохова (ЦТСФ РГГУ, 2016).

⁹⁵ Т. Кукса (ЦТСФ РГГУ, 2016).

(‘третьей смерти’), а эпизод с собакой непременно должен последовать за эпизодом с крокодилом [Posener 1953/1978: 107]. Ее участие в завершении фаталистической драмы, разыгрываемой перед нами, заявлено весьма определенно: «И его собака обрела дар речи» (особенно с учетом восстановления В. Шпигельбергом имеющейся тут лакуны: «[и сказала: “Я твоя судьба”]») [Gardiner 1932: 8a; Лившиц 1979: 83, 239]), хотя характер подобного участия остается сугубо неясным.

Существует предположение, что царевич, избежавший смерти от змеи и крокодила, должен погибнуть от собаки [Рубинштейн 1979: 167]. Исходя из изложенного выше, представляется более вероятным, что герой лишь оказывается на грани гибели (вспомним историю Менаса!), когда царевна, всегда оберегавшая мужа, отпускает его на прогулку одного, да еще в сопровождении собаки (текстологическая реконструкция: «[его жена] не вышла [с ним], а его собака бежала за ним») [Gardiner 1932: 8a, n 8.7 (b–c); Лившиц 1979: 239]. Далее, приняв участие в схватке крокодила и его противника, царевич (вследствие каких-то действий собаки?) может получить смертельное ранение, даже «временно умереть»⁹⁶, как это случается в финале подобного сюжета, но подоспевшая в последнюю минуту жена должна спасти его, вымолив у бога отмену рокового предначертания.

Возможна ли такая отмена? Чтобы определить степень ее вероятности, обратимся к фаталистическим представлениям древних египтян. Прежде всего, в ‘наделении судьбой’, естественно, всегда присутствуют две позиции: пассивного реципиента и активного распорядителя, олицетворяющие эту его способность и творческую волю, причем в рассматриваемой традиции данная функция не закреплена за какой-либо опреде-

⁹⁶ «Финал сказки (при всей её универсальности) должен в египетском исполнении выравниваться под египетскую же модель: царевич должен погибнуть (желательно — оказаться растерзанным, как Иван-царевич и Осирис), а потом воскреснуть и стать царем. Думаю, что собака, выполнив свое предназначение, должна остаться его другом и, возможно, все-таки Анубисом. Но главную роль в воскрешении убитого царевича должна сыграть его жена. Если только не вообразить, что она уже беременна их сыном, т.е. им самим (как в истории о двух братьях), ведь, фактически зачатый от мертвого отца Хор — это возродившийся Осирис» [Чегодаев 2016].

ленной божественной инстанцией⁹⁷. Само понятие 'судьба' (*shai* 'тот, кто определяет'), точнее, называющее его слово, появляется в текстах Нового царства и образовано от глагола со значением 'предписывать, предназначать', а наиболее универсальным, так сказать, общечеловеческим содержанием 'предопределения' будет ожидающая всех и каждого смерть. Однако, несмотря на непререкаемость судьбы, бог может исправить и изменить ее — в соответствии с личной благосклонностью к человеку (он «продлевает срок жизни и сохраняет ее; он прибавляет к Шаи того, кого он любит» [Quaеgebeur 1975: 78]⁹⁸), а мера этой благосклонности зависит от самого человека [Горан 1994: 82], от его «индивидуальной набожности», представляющей собою форму индивидуализации религиозного сознания [Франк-Каменецкий 1917–1918, II: 75, 77; Quaеgebeur 1975: 146].

В гимнах Амону-Ра говорится:

«Кто взывает к имени твоему, того ты оберегаешь и [даруешь] ему счастье» [Франк-Каменецкий 1917–1918, I: 67]; «Когда я взываю к тебе в утеснении, ты приходишь и спасаешь меня» [Франк-Каменецкий 1917–1918, II: 73]; «Он внимает мольбам того, кто взывает к нему...» [Франк-Каменецкий 1917–1918, II: 76]; «спасающий того, кого любит, даже если бы тот находился в преисподней, избавляющий от судьбы сообразно желанию своему. У него есть очи и уши на всех путях для того, кого он любит. Он слушает призывания взывающих к нему. Он идет по пути взывающего к нему немедленно. Он удлиняет время и сокращает его; он дает прибавку к [определенному] судьбой для того, кого он любит» [Франк-Каменецкий 1917–1918, II: 77–78].

Следовательно, Шаи есть сочетание полученного извне жребия и живущей в человеке творческой жизненной силы, начал

⁹⁷ [Quaеgebeur 1975: 41, 46–47, 76, 79, 80, 82, 118, 126–129, 147–149, 273; Vaines 1994: 35–52; Горан 1994: 78–80].

⁹⁸ «Делая богов субъектами человеческих судеб, египтяне признавали за богами возможность пересматривать уже принятые ими решения о судьбе того или иного конкретного человека в зависимости от их божественной воли, от того, насколько благосклонным было отношение божества к данному человеку» [Горан 1994: 82].

пассивного (предопределение) и активного (свободная воля⁹⁹), аспектов позитивного (удача) и негативного (смерть как неизбежность) [Quaеgebeur 1975: 125 et passim]. Шаи как персонафицированная сущность фигурирует в загробном судилище («Пусть твое сердце не ищет богатства, ибо нет никого, кто не знал бы Шаи...»¹⁰⁰), что, по-видимому, связано с определением меры ответственности человека за степень и качество реализации своего предназначения [Горан 1994: 82].

Все это допускает возможность изменения первоначальных предначертаний судьбы и в рассказе об обреченном царице¹⁰¹, «оптимистическое» завершение которого соответствует основным мотивам рассматриваемого текста (‘согласие с судьбой’, ‘благочестие и опора на высшие силы’, ‘скрывание своего имени и происхождения’, ‘наличие жены-помощницы’). Благочестивый юноша, совершавший «жертвоприношение Ра, восхваляя его, превознося его могущество, каждый день» [Лившиц 1979: 83], вполне мог рассчитывать на расположение бога, дающего, согласно процитированному гимну, «прибавку к [определенному] судьбой для того, кого он любит». Герой, идущий навстречу судьбе¹⁰² (а не прячущейся от нее), скрывающийся от преследований жестокой мачехи (действительных или мнимых), получивший после брачных испытаний в жены принцессу — чудесную (?) помощницу, непременно должен быть в финале идентифицирован как принц, триумфально вернуться на родину и занять законное место наследника престола¹⁰³.

Подобному ходу событий — по типу вполне «сказочному» [Hubai 1992: 277–300] — есть и некоторое историческое обоснование. После установления мира между Египтом и Митанни (т.е.

⁹⁹ Для литературных текстов характерно понятие судьбы не как предопределения, а скорее как распоряжения человеком своей жизнью по собственной воле [Miosi 1982: 69–111]. Ср. [Hubai 1992: 277–300].

¹⁰⁰ Из «Почтения Аменемпе» (ок. 2000 г. до н.э.) [Quaеgebeur 1975: 127; Горан 1994: 80].

¹⁰¹ «Судьба может быть изменена, судьба зависит от своего владельца. Оппозиция общее / индивидуальное склоняется в сторону индивидуального» [Цивьян 1994: 125].

¹⁰² Например, герой на перепутье, выбирающий роковую дорогу и побеждающий рок [Цивьян 1994: 125].

¹⁰³ «Ведь он — египетский царевич, т.е. он просто “обязан” вернуться в Египет и стать царем» [Чегодаев 2016].

Нахариной) их союзнические отношения стали закрепляться династическими браками, когда дочери хурритских правителей выдавались замуж за египетских фараонов [Чегодаев 1998, прим. 11; Gardiner 1947. Т. I: 170*]. Например, при заключении мира 1403 г. до н.э. митаннийский правитель Артадама I отдал свою дочь в гарем Тутмоса IV, а митаннийская принцесса Тату-Хепу, дочь Тушратты, была выдана за Аменхотепа III, причем условия брачного союза обстоятельно обговаривались в специальном послании¹⁰⁴; роль государства Митанни в его истории позволяет предположить, что сам этот рассказ сложился именно в Амарнский период (XIV–XIII вв. до н.э.) [Helck 1987: 218–225]. Даже сам по себе сценарий приключений нашего героя вполне мог соответствовать историческим прецедентам эпохи. Так, хурритский царевич Шаттивазза, сын Тушратты, лишившийся всего в ходе междоусобиц второй половины XIV в. до н. э. и едва спасшийся бегством, явился к хеттскому двору с одной колесницей и двумя спутниками, но был принят ласково и получил в жены дочь царя Суппилулиумы [Вильхельм 1992: 70–71], что отчасти напоминает ситуацию скитаний и брака «обреченного царевича».

5

Как мы убедились, рассматриваемый текст организован в полном соответствии с пропповской моделью волшебной сказки (этот вывод остается справедливым для любой из альтернативных реконструкций несохранившегося финала), и по крайней мере к моменту письменной фиксации «Обреченного царевича» данная поэтическая структура в древнеегипетской словесности должна была полностью сформироваться.

Надо добавить, что в потоке традиции «Обреченный царевич» наверняка неоднократно переписывался — как и другие произведения, относимые к той же группе и дошедшие до нас в нескольких копиях («Обличения поселянина» — 4 списка, «Рассказ Синухета» — 2 полных списка и ряд фрагментов и т.д.). Даже в своих неповрежденных фрагментах сохранившаяся редакция, видимо, неполна: явно отсутствует эпизод, объясняющий появление «болезни ног» у героя, а также эпизод, мотиви-

¹⁰⁴ [Вильхельм 1992: 60–61, 65–67; Авдиев 1970: 202–203; Дьяконов 1982: 206, 247; Ковалевская 1977: 42].

рующий его примирение с тестем; вообще, если учесть значительную событийную насыщенность произведения, его изложение следует оценить как непропорционально лаконичное. С одной стороны, это может объясняться хорошим знакомством аудитории с сюжетом, отдельные детали которого легко опускаются без ущерба для понимания, а с другой — приходится предположить существование в прошлом (или одновременно) более полной редакции произведения — возможно, не только письменной, но и устной. Не исключено, наконец, параллельное бытование «альтернативной» версии, в которой исходной «бедой», дающей импульс дальнейшему сюжетному развитию, было не «предсказание смерти», а «преследование злой мачехой» — рудиментом такой версии может являться и мотив «болезни ног», и амбивалентная роль собаки (хотя, разумеется, подобная реконструкция уже является гипотезой «второго порядка»).

Повествовательная модель «Обреченного царевича» не могла возникнуть в процессе одного-единственного акта текстопорождения, ее наличие предполагает существование целой сюжетно-мотивной системы, каждый элемент которой вписан в более широкий контекст мировой словесности, прежде всего устной. Речь, следовательно, идет о региональной версии сюжетно-мотивного фонда, знакомого нам по фольклорным записям последних двух веков. Определенное представление о составе этой версии может быть получено из набора мотивов, которые сохранились в дошедших до нас древних текстах (целиком и фрагментарно) или достаточно уверенно реконструируются с помощью инструментов сравнительно-типологического анализа, либо даже только угадываются при рассмотрении сюжетного состава и повествовательных возможностей данных произведений. Так, мотив «предсказание судьбы / смерти» автоматически подразумевает присутствие в традиции симметричного мотива «исполнение / избегание роковых предначертаний» (в разных редакциях), хотя в самом тексте данное сюжетное завершение оказалось утраченным; мотив «болезнь ног» предполагает существование какого-то каузирующего элемента («злонамеренное нанесение физического ущерба», «превращение в калеку вследствие случайных или естественных обстоятельств» и т.п.), опять-таки никак не обозначенного в имеющейся у нас редакции; «сокрытие героем своего имени и прошлого» предполагает

его последующую идентификацию; мотив 'невеста / жена — (чудесная) помощница' должен сопровождаться более широким кругом мотивов, конкретизирующих это ее амплуа, и т.д.

Если суммировать результаты проделанного выше сюжетно-го анализа, реестр выявленных при этом мотивов будет выглядеть примерно следующим образом:

- Бездетность царя и рождение у него сына после молитвы богам [Mot. T548.1; Пропп 1976: 206–240; Nörtersheuser 1981: 1395–1406].
- Предсказание судьбы / смерти [Mot. M341] ~ предсказание тройной смерти [Mot. M341.2.4] ~ предсказание смерти по конкретной причине / от конкретного предмета [Mot. M341.2] ~ предсказание смерти от укуса змеи [Mot. M341.2.21] ~ предсказание смерти от крокодила [Mot. M341.2.24].
- Изоляция сказочно-эпического героя [Неклюдов 2015: 66–68].
- Будущая жертва опасной / губительной акции сама (~ ее близкие) доставляет в свое защищенное жилище оператора этой акции [AaTh 954; СУС –333С*; Mot. K311.1.1, K312, K312.1, K312.2; Березк. L60, M46a].
- Переправа через реку [Ward 1984: 1382; Виноградова 2009: 417; Плотникова 2009: 11–13; Топоров 1988: 374–376; Неклюдов 2015: 98–99].
- Охота при первом выезде эпического героя из дома [Неклюдов 2015: 71–72 сл.]
- «Конкурс женихов» [Mot. H331; Пропп 1986: 304; Ranke 1979: 700–726].
- Принцесса в башне [AaTh 310].
- Допрыгивание до окна невесты [Mot. H331.1.2.1; Пропп 1986: 318 сл.].
- Преображение «высокого» героя в «простого человека» [Mot. D24.1, K1812, K1812.2.2, K1812.3].

- Утрата своего имени и прошлого [AaTh 532; СУС –532***; Mot. С495.1; Пропп 1969, функция XXIII].
- «Болезнь ног»: превращение принца в калеку [Mot. D53.1].
- Преследование героя злой мачехой [AaTh 532; СУС –415*, –532***].
- Выбор жениха: тот, к кому оборотится принцесса [Mot. H315].
- Героя метят: царевна его целует [Пропп 1986: 312; Пропп 1969, функция].
- Враждебный тесть [AaTh 313; СУС –366**].
- Невеста / жена — (чудесная) помощница [AaTh 313; 465; ср. 400–402; Mot. H335.0.1; H1233.2.1].
- Примирение с тестем и признание им брака [AaTh 532 (?)].
- Герой вмешивается в конфликт, помогает победить одному из его участников и тем самым обретает помощника [Березк., К90; AaTh 738*; Неклюдов 2019: 401–404].
- [?] Собака-помощник [Mot. B421], животные-помощники, благодарные за свое спасение от смерти [Mot. B360; AaTh 560, 314A*, 315, 590; СУС –325***].
- [?] Спасение благочестивого [СУС 934].

Однако для определения жанровой природы памятника недостаточно критериев поэтических и семантических. Вопрос упирается в его прагматику, никаких сведений о которой у нас нет — в отличие от прагматики сугубо «функциональных» текстов (магических, дидактических, деловых и пр.) с их самоочевидными целевыми установками и формальными признаками, указывающими на принадлежность к определенной жанровой группе (гимнов, заговоров, эпитафий, поучений, юридических документов и т.д.). Тексты древнеегипетских «сказок» предоставляют достаточно данных для описания своей поэтической и сюжетно-мотивной структуры, но ничего не сообщают ни о модальности повествования, ни о его «телеологии», ни о его рецепции внутри самой культурной традиции. Вопрос не только в коммуникативной установке создателей / воспроизводителей

текста, но и в том, какие смыслы извлекались из него читательской (~ слушательской) аудиторией соответствующей эпохи, ср. [Meltzer 1986: I.B.3. a.].

Что можно сказать по этому поводу?

Прежде всего, у рассматриваемого текста есть ряд особенностей, отличающих его от «классических» форм сказочного жанра. В данном произведении нет «сказочной фантастики» в собственном смысле слова (мгновенных превращений, телепортаций и сверхбыстрых перемещений на огромные расстояния, операторов «сказочного колдовства» и т.п.) — всего того, что сама культурная традиция рассматривает как вымысел (главный дифференциальный признак жанра сказки [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001: 14–15; Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010: 28–29]). Кроме того, отраженная в тексте картина мира рисует не условное «некоторое царство» [Рошияну 1974: 32–36], а политическую географию конкретной исторической эпохи (XIV–XIII вв. до н.э.) с ее вполне реальными странами (Египет, Митанни, сирийские княжества) и их правителями¹⁰⁵.

Впрочем, «географическая реальность» пространственно-временного фона в «Обреченном царевиче» не подразумевает исторических конкретизаций его картины мира. Кроме высших богов, все персонажи в рассказе (фараон и его сын, правитель Нахарины и его дочь, сыновья сирийских князей) безымяны¹⁰⁶, и мы не вправе предполагать, что перед нами — повествование о «подлинных событиях», наподобие исторического предания. Поскольку же тема центрального эпизода (женитьба наследника египетского престола на митаннийской принцессе) близко соответствует актуальной для своего времени практике династических браков данной эпохи, в рассматриваемом тексте можно видеть не изображение конкретного «прецедента», а сам «сценарий» такой практики, описанный с помощью повествовательной модели, наверняка заимствованной из фольклорной традиции. Соответственно, заключение союза двух государств, представленного как установление семейно-брачных отноше-

¹⁰⁵ Для сравнения: трудно представить себе, например, героем русской сказки сына российского императора, его невестой — немецкую принцессу, а сказочным «далеким царством» — Германию.

¹⁰⁶ «Для египтян (и для египетской литературы) это прямое указание на вымысел» [Чегодаев 2016].

ний, объясняется не военно-политической целесообразностью, а благоприятным разрешением — по воле высших сил — истории гонимого судьбой царственного и добродетельного юноши (ср. изображение межплеменного конфликта между готами и гуннами в Песни о Нибелунгах как эпизода «семейной ссоры» [Хойслер 1960: 351, 357 и др.]).

Существенно не только то, что действие «Обреченного царевича» протекает в конкретном историко-географическом пространстве, но также и то, что участвующие в этих событиях потусторонние силы и их агенты («определители судьбы» и исполнители ее предначертаний) гораздо ближе стоят к миру актуальных верований носителей данной культуры и их живых религиозных практик, чем это имеет место в европейской сказочной традиции. По данным признакам египетский текст сопоставим скорее (хотя, разумеется, не в полной мере) с китайской сказкой, действующими лицами которой бывают персонажи актуальной демонологии, а события локализуются в реальном географическом пространстве [Рифтин 1972: 12–15]. Следует, кроме того, учитывать специфику отношений между персонажами повествовательной словесности Древнего Египта и его богами, проекциями которых эти литературные персонажи в определенном смысле могут быть (как, скажем, в «Повести о двух братьях», герои которой носят имена двух богов и как-то соотносятся с ними, но ими никоим образом не являются [Рубинштейн 1979: 169]); вспомним в этой связи сказанное выше о 'змее', 'крокодиле' и 'собаке'. Наконец, история обреченного царевича для египтянина неизбежно должна была звучать как парафраз мифа об Осирисе, поскольку в египетском мировоззрении любой царевич — это Хор на пути к престолу и победоносно восходящий на него, любая супруга, опекающая своего мужа, — это Исида и т.д. [Чегодаев 2016].

Тем не менее «мифологическим» данный рассказ можно признать лишь в рецептивном плане¹⁰⁷, поскольку исходно за фигурами героя и его жены названные мифологические образы навер-

¹⁰⁷ Проблема интерпретации повествовательных произведений древнеегипетской литературы («Потерпевший кораблекрушение», «Два брата», «Правда и Кривда» и др.) как мифологических / религиозных представляет собой предмет внутривидеодисциплинарного обсуждения, в ходе которого предлагаются разные истолкования — альтернативные,

няка не стояли. Подобное символическое значение скорее всего является вторичным, возникающим в результате «вчитывания» религиозных смыслов в ранее сложившуюся сюжетную схему (а возможно, и «вписывания» их в неизвестный нам финал)¹⁰⁸; процесс, в известном смысле противоположный десакрализации мифологического повествования в архаической «мифологической сказке» [Мелетинский 1986: 34–48]. Показательно, что приключения нашего царевича не включены в мифологический хронотоп и не предполагают обычного для мифа этиологического финала. В древнеегипетских сказочных историях вообще нет «мифов» в собственном смысле слова — как отдельных эпизодов, целых рассказов или кульминационных частей повествования, мифологические нарративы присутствуют (в виде расширенного повествования или кратких аллюзий) лишь в текстах «религиозных» / погребальных / магических [Meltzer 1987: I.A.4.c].

Как было сказано по другому поводу, близкому в культурно-историческом плане, жанр повествований рассматриваемого типа вообще «не поддается описанию при помощи критериев, относящихся к содержанию или к поэтической форме; решающим здесь является сам факт, что принадлежащие к этому жанру тексты многократно переписывались, часто с учебными целями, что, взятые в совокупности, они представляют собой “поток традиции”, постоянную культурную преемственность писцовой передачи», соседствующую с другим «потоком традиции», дошедшим до нас «в той мере, в которой он был воспринят и трансформирован “литературными” текстами, а именно с устной поэтической традицией». Писцы «способствовали расширению корпуса литературных текстов, пополняя его собственными записями мифов и заклинаний» [Вильгельм 1992: 125–126; Оппенхейм 1990: 14–17; Meltzer 1987: I.A.7.a].

Речь, таким образом, идет о своего рода жанровом синкретизме, однако не о «первичном» (по Веселовскому), а о возникающем в точке соприкосновения устной традиции и «писцовой передачи», которая извлекает тексты из их естественного окру-

конкурирующие или комплементарные, допускающие многозначность подобных повествований [Meltzer 1987: I.A.4. b].

¹⁰⁸ Вспомним больные ноги принца, скрывшегося в чужих краях, и больные ноги Хора, которому приходилось в детстве прятаться в потаенном месте [Чегодаев 2016].

жения, лишая изначальных фольклорных функций и, следовательно, жанровой определенности. В результате с текста снимается «защита» исходной жанровой прагматики, и он оказывается открыт для новых интерпретаций — религиозных, идеологических, политических, что, в свою очередь, вносит поправки и в его структуру (проявление более общей закономерности: изменение функций предмета неминуемо влияет на его морфологию).

Как следует из предпринятого исследования, по крайней мере к XIV в. до н.э. в египетском фольклоре существовал вышеописанный тип сказочного повествования — вероятно, в разных версиях. Можно предположить, что он относился к той ветви развития данного жанра, которая рудиментарно удержала некоторые черты своего архаического «предка» (мифологической сказки): топографическую конкретность, безымянного героя, связь с актуальными верованиями [Мелетинский 1986: 34–48]. Это облегчило возможность прочтения подобного повествования как описания актуальных египетско-хурритских политических отношений, с одной стороны, и как репрезентации «основного мифа» древнеегипетской традиции — с другой. Скорее всего, эти прочтения (не исключаящие, кстати, и чисто «сказочного» в точном смысле этого слова) были не конкурирующими, а комплементарными, демонстрируя в этом смысле возможность своеобразной полисемии «текста культуры», способного передавать разные «культурные сообщения» своей эпохи.

Благодарности

Работа подготовлена в рамках гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590) «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

Считаю своим приятным долгом выразить особую признательность Михаилу Андреевичу Чегодаеву за ценнейшие египтологические консультации, без которых данная работа не могла бы быть проделана.

СОКРАЩЕНИЯ

Березк. — *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мо-

тивов по ареалам. Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>.

Левинт. — *Левинтон Г.А.* Типологический указатель мотивов // Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски, Канады и Гренландии / Сост., предисл., примеч. Г.А. Меновщикова. М., 1985 («Сказки и мифы народов Востока»).

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

AaTh — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC, № 3). Transl. and enlarg. by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications. № 184).

AaThUth — The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther. Helsinki 2004 (FFC. CXXXIII. № 284–286).

Mot — Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

ЛИТЕРАТУРА

Абуладзе 1962 — Балавариани. Мудрость Балавара / Предисл. и ред. И.В. Абуладзе. Тбилиси, 1962.

Авдиев 1970 — *Авдиев В.И.* История Древнего Востока. 3-е изд., перераб. М., 1970.

Асвагоша 1913 — *Асвагоша.* Жизнь Будды / Пер. К. Бальмонта; вступ. ст. Сильвэна Леви. М., 1913.

Афанасьев 1985–1986 — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах / Изд. подготовили Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1985–1986.

Белова, Шеркова 1998 — Сказки Древнего Египта / Сост. и общ. ред. Г.А. Беловой, Т.А. Шерковой. М., 1998.

Валиханов 1985 — *Валиханов Ч.Ч.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. V. Алма-Ата, 1985.

Ватагин 1964 — Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки / Пер., сост. и примеч. М. Ватагина. М., 1964.

Венгерова 1891 — *З.В.* [Венгерова З.А.] Бова Королевич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. Т. IV. СПб., 1891.

- Вильхельм 1992 — *Вильхельм Г.* Древний народ хурриты. Очерки истории и культуры. М., 1992.
- Виноградова 2009 — *Виноградова Л.Н.* Река // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. IV. М., 2009.
- Владимирцов 2003 — Волшебный мертвец. Монголо-ойратские сказки // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М., 2003.
- Горан 1994 — *Горан В.П.* Идея судьбы и зарождение личного самосознания в древних культурах Месопотамии, Египта и Греции // Понятие судьбы в контексте разных культур / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М., 1994.
- Гринцер 1963 — *Гринцер П.А.* Древнеиндийская проза (Обрамленная повесть). М., 1963.
- Гринцер 2005 — Гомер. Илиада [пер. Н.И. Гнедича]. Одиссея [пер. В.А. Жуковского] / Вступ. ст., примеч. Н.П. Гринцера. М.: АСТ, 2005 [Пушкинская библиотека].
- Дамдинсурэн 1957 — *Дамдинсурэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. М., 1957.
- Дамдинсурэн 1979 — *Дамдинсурэн Ц.* «Рамаяна» в Монголии. М., 1979.
- Дамдинсурэн, Гринцер 1981 — *Дамдинсурэн Ц., Гринцер П.А.* Монгольские версии «Сказания о Раме» // Литературные связи Монголии / Ред. колл. П.А. Гринцер, Ц. Дамдинсурэн и др. М., 1981.
- Дьяконов 1961 — Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем») / Пер. с аккадского И.М. Дьяконова. М.; Л., 1961.
- Дьяконов 1982 — История древнего мира / Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. [Кн. 1.] Ранняя древность / Отв. ред. И.М. Дьяконов. М., 1982.
- Евгеньева 1965 — *Евгеньева А.Л.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVI–XX вв. М.; Л., 1965.
- Жирмунский 1974 — *Жирмунский В.М.* Сказание об Идиге // Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.
- Зелинский 1896 — *Зелинский Ф.Ф.* Закон хронологической несовместимости и композиция Илиады // *Χαριστήρια*: Сборник статей по филологии и лингвистике в честь Ф.Е. Корша. М., 1896.
- Иванов, Гамкрелидзе 1984 — *Иванов Вяч.Вс., Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. I–II. Тбилиси, 1984.
- Илишкин, Очиров 1962 — Калмыцкие сказки / Под ред. И.К. Илишкина, У.У. Очирова. Элиста, 1962.

- Кацнельсон 1956 — *Кацнельсон И.С.* Предисловие // Сказки и повести Древнего Египта / Пер. И.С. Кацнельсона, Ф.Л. Мендельсона. М., 1956.
- Кацнельсон, Мендельсон 1956 — Сказки и повести Древнего Египта / Пер. И.С. Кацнельсона, Ф.Л. Мендельсона. М., 1956.
- Келлер 1964 — Остров красавицы Си Мелю. Мифы, легенды и сказки острова Сималур. Собраны в этнографической экспедиции д-ром Г. Келлером. М., 1964.
- Кирпичников 1876 — *Кирпичников А.И.* Греческие романы в новой литературе: Повесть о Варлааме и Иоасафе. Харьков, 1876.
- Ковалевская 1977 — *Ковалевская В.Б.* Конь и всадник. Пути и судьбы. М., 1977.
- Ковалевский 1837 — Буддийская космология, изложенная О. Ковалевским. Казань, 1837.
- Козин 1935/1936 — Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступ. ст. и коммент. С.А. Козина. М.; Л., 1935/1936.
- Кольридж 1974 — *Сэмюэль Тэйлор Кольридж.* Стихи. М., 1974.
- Коростовцев 1973 — *Коростовцев М.* Древнеегипетская литература // Поэзия и проза Древнего Востока / Общ. ред. и вступ. ст. И. Брагинского. М., 1973.
- Котляр 2015 — *Котляр Е.С.* Африканский охотничий эпос. М., 2015.
- Крачковский 1947 — *Крачковский И.Ю.* Скитания одной легенды // Повесть о Варлааме пустынноике и Иоасафе царевиче индийском / Пер. с араб. акад. В.Р. Розена; под ред. и с введ. акад. И.Ю. Крачковского. М.; Л., 1947.
- Кузнецов 1998 — *Кузнецов Б.И.* Древний Иран и Тибет. (История религии бон). СПб., 1998.
- Лебедева 1985 — Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / Подгот. текста, исслед. и коммент. И.Н. Лебедевой. Л.: Наука, 1985.
- Лебедева 1989 — *Лебедева И.Н.* Повесть о Варлааме и Иоасафе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 [вторая половина XIV–XVI в.]. Ч. 2: Л–Я / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1989. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4536>.
- Либединский, Кулов 1948 — Осетинские нартские сказания / Пер. Ю. Либединского; отв. ред. и вступ. статья К.Д. Кулова. Дзауджикау, 1948.
- Лившиц 1979 — Сказки и повести Древнего Египта / Пер. и коммент. И.Г. Лившица. Л., 1979.

- Мелетинский 1986 — *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.
- Мелетинский 2018 — *Мелетинский Е.М.* Женитьба в волшебной сказке (ее функция и место в сюжетной структуре) // Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. 3-е изд. М., 2018.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010 — *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М., 2010.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001 — *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М., 2001.
- Мерварт 1961 — Сказание о Сери Раме. Индонезийская Рамаяна / Пер., предисл. и примеч. Л.А. Мерварт. М., 1961.
- Мериме 1963 — *Мериме П.* Хроника времен Карла IX. М.; Л., 1963.
- Монтень 1992 — *Монтень М.* О хромых // Монтень М. Опыты: В 3 кн. М., 1992.
- Наумкин, Коган 2013 — *Наумкин В.В., Коган Л.Е.* Корпус сокотрийского фольклора: аннотированный каталог текстов первого тома» // Institutionis Conditori: Илье Сергеевичу Смирнову / Ред.-сост.: Н.П. Гринцер, М.А. Русанов, Л.Е. Коган, Г.С. Старостин, Н.Ю. Чалисова. М., 2013.
- Неклюдов 1979 — *Неклюдов С.Ю.* О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979.
- Неклюдов 1981 — *Неклюдов С.Ю.* Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // Советская этнография. 1981. № 4.
- Неклюдов 2015 — *Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М., 2015.
- Неклюдов 2019 — *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019.
- Огнева 1988 — *Огнева Е.Д.* Масанг // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. II. М., 1988.
- Огнева 1991 — *Огнева Е.Д.* Масанг // Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991.
- Оппенгейм 1990 — *Оппенгейм А.* Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. М., 1990.
- Осипов 1974 — *Осипов Ю.М.* Сказание о Раме в Сиаме (Таиланде) // Историко-филологические исследования: Сборник статей памяти акад. Н.И. Конрада. М., 1974.

- Парфионович 1969 — Игра Веталы с человеком / Пер., предисл., примеч. Ю. Парфионовича. М., 1969.
- Перетц 1898 — *В.Л.* [Перетц В.Н.] Полкан, герой русских былин // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. Т. XXIV. СПб., 1898.
- Перро 1986 — *Перро Ш.* Сказки матушки Гусыни, или Истории и сказки былых времен с поучениями / Пер. с фр. С. Боброва, А. Федорова и Л. Успенского; послесл. Н. Андреева. М., 1986.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А.А.* Переправа через воду // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. IV. М., 2009.
- Потанин 1883 — *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Потанин 1891 — *Потанин Г.Н.* Отрывки из Киргизского сказания о Идыге, из записок Ч. Валиханова // Живая старина. 1891. Вып. IV.
- Потанин 1893 — *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. I. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893.
- Потанин 1897 — *Потанин Г.Н.* Тюркская сказка об Идыге // Живая старина. 1897. Вып. 3–4.
- Потанин 1899 — *Потанин Г.Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.
- Пропп 1969 — *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М., 1969.
- Пропп 1976 — *Пропп В.Я.* Мотив чудесного рождения // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
- Пропп 1986 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Рифтин 1972 — *Рифтин Б.Л.* Герои и сюжеты китайских сказок // Китайские народные сказки / Пер. с кит. Б.Л. Рифтина. М., 1972.
- Рифтин 1977 — *Рифтин Б.Л.* Источники и анализ сюжетов дунганских сказок // Дунганские народные сказки и предания / Сост. М. Хасанов, И. Юсупов; под ред. Б.Л. Рифтина. М., 1977.
- Рошиану 1974 — *Рошиану Н.* Традиционные формулы сказки. М., 1974.
- Рубинштейн 1979 — *Рубинштейн Р.И.* Древнеегипетская литература // Сказки и повести Древнего Египта / Пер. и коммент. И.Г. Лившица. Л., 1979.
- Рубинштейн 1987а — *Рубинштейн Р.И.* Анубис // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I. М., 1987.
- Рубинштейн 1987б — *Рубинштейн Р.И.* Апоп // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I. М., 1987.

- Рубинштейн 1988 — *Рубинштейн Р.И.* Себек // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. II. М., 1988.
- Скафтымов 1924 — *Скафтымов А.П.* Поэтика и генезис былин. М.; Саратов, 1924.
- Топоров 1988 — *Топоров В.Н.* Река // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. II. М., 1988.
- Уоллес 1959 — *Уоллес Дж.* «Мальчишкой только я и знал, что богат да расти...» // Маршак С. Избранные переводы. М., 1959.
- Франк-Каменецкий 1917–1918 — *Франк-Каменецкий И.Г.* Памятники египетской религии в фиванский период [I–II]. М., 1917–1918 (Культурно-исторические памятники Древнего Востока. Вып. 5–6).
- Фуко 1997 — *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И. Стаф. СПб., 1997.
- Хангалов 1960 — *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Т. III. Улан-Удэ, 1960.
- Хойслер 1960 — *Хойслер А.* Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М., 1960.
- Христофорова 2008 — *Христофорова О.Б.* Медведь и сом: типология мотива // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / Сост. О.Б. Христофорова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2008. (Традиция-текст-фольклор: типология и семиотика).
- Христофорова 2011 — *Христофорова О.Б.* Охотник и два медведя: о возможном источнике эскимосского мифа // «Не любопытства ради, а познания для...» К 75-летию Юрия Борисовича Симченко / Ред. Н.А. Дубова, Ю.Н. Квашнин. М., 2011.
- Цивьян 1994 — *Цивьян Т. В.* Человек и его судьба-приговор в модели мира // Понятие судьбы в контексте разных культур / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М., 1994.
- Чегодаев 1998 — *Чегодаев М.* Сказка о зачарованном царевиче [пер.; коммент.] // Сказки древнего Египта / Сост. и общ. ред. Г.А. Беловой, Т.А. Шерковой. М., 1998. С. 47–52 [пер.], 235–239 [коммент.] (Сокровенное слово Востока).
- Чегодаев 2016 — *Чегодаев М.А.* [Сказка о зачарованном царевиче]. Личное письмо от 10 мая 2016 г.
- Швец 2008 — *Швец Н.Н.* Словарь египетской мифологии. М., 2008.
- Шкловский 1929 — *Шкловский В.* О теории прозы. М., 1929.
- Эрман 2008 — *Эрман А.* Жизнь в Древнем Египте. М., 2008. URL: http://www.e-reading.club/chapter.php/1005287/6/Erman_-_Zhizn_v_Drevnem_Egipte.html.
- Baines 1994 — *Baines J.* Contexts of fate: literature and practical religion // The unbroken reed: Studies in the culture and heritage of Ancient Egypt in honour of A.F. Shore. London, 1994.

- Bane 2012 — *Bane Th.* Encyclopedia of demons in world religions and cultures. Jefferson, 2012. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BF%D0%BE%D0%BF#cite_note-2; <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BF%D0%BE%D0%BF> — cite_note-4.
- Barns 1972 — *Barns J.W.B.* Some readings and interpretations in sundry Egyptian texts // *Journal of Egyptian archaeology.* 1972. T. LVIII.
- Belcher 2005 — African myths of origin. Stories selected and retold by Stephen Belcher. London, 2005.
- Blumenthal 1972 — *Blumenthal E.* Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Literaturwerk // *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.* 1972. Bd. 98.
- Bowling 1963 — *Bowling A.Ch.* Syntactical examination of clause function in late-egyptian narrative. Dissertation abstracts. T. XXIV. № 5 (November). Michigan: Ann Arbor, 1963.
- Cruz-Uribe 1986 — *Cruz-Uribe E.* Late Egyptian Varia // *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.* Ed. by S. Bickel, H.-W. Fischer-Elfert, A. Loprieno, T.S. Richter. Vol. CXIII. Issue 1–2 (Dec 1986).
- Dantioko 1978 — *Dantioko Ou.-M.* Contes et légendes soninké. Mali, Sénégal, Mauritanie. Soninkan dongomanu do burujunu. Paris, 1978.
- Decker 1974 — *Decker W.* Einige Bemerkungen zum Thema “Frau und Leibesübungen im Alten Ägypten” // *Beiträge zur Geschichte der Leibeserziehung und des Sports. Internationales Seminar für Geschichte der Leibeserziehung und des Sports. Hispa-Seminar. Wien, 17.–20. April 1974. Referate. Bd. I. Wien, [1974].*
- Decker 1979 — *Decker W.* Das sogenannte Agonale und der altägyptische Sport // *Festschrift Elmar Edel: 12 März 1979. Ägypten und Altes Testament. Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments. Herausg. M. Görg, E. Pusch, A. Wuckelt, K.-J. Seyfried. Bd. I. Bamberg, 1979.*
- Decker 1983 — *Decker W.* “Sport” als Motiv in der altägyptischen Literatur // *The University's role in the development of modern sport: past, present, and future. Proceedings of the FISU Conference-Universiade '83 in Association with the Xth HISPA Congress, Edmonton, Alberta, Canada, July 2-4, 1983. Ed. by S. Kereliuk, Edmonton, 1983.*
- Dupuis-Yakouba 1911 — *Les Gow ou chasseurs du Niger. Légende songaï de la région de Tombouctou. Publiées et traduites par O. Dupuis-Yakouba. Avec préface de M. Delafosse. Paris, 1911.*

- Erman 1890 — *Erman A.* Die Märchen der Papyrus Westcar. I. Einleitung und Kommentar. Berlin, 1890 (Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen. Heft V).
- Erman 1923 — *Erman A.* Die Literatur der Ägypter: Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Leipzig, 1923.
- Eyre 1976 — *Eyre Ch.* Fate, crocodiles and the judgement of the dead: Some mythological allusions in Egyptian literature // Studien zur Altägyptischen Kultur. Bd. 4 [1976].
- Eyre 2007 — *Eyre Ch.J.* The evil stepmother and the rights of a second wife // Journal of Egyptian Archaeology. 2007. Vol. 93.
- Fóti 1974 — *Fóti L.* Zur Frage des ägyptischen Labyrinths // Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio historica. Vol. XV. Budapest, 1974.
- Francke 1900 — *Francke A.H.* Der Frühlings- und Wintermythus der Kesarsage. Beiträge zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religionen Tibets und Ladakhs // Mémoires de la Societe Finno-ougrienne. T. XV. Fasc. 1. Helsingfors, 1900.
- Freeman 1997 — *Freeman Ch.* The legacy of Ancient Egypt, facts on file. New York, 1997.
- Gaben 1977 — *Gaben, A. von.* Iranische Elemente im zentral- und ostasiatischen Volksglauben // Studia orientalia. Helsinki, 1977 (FOS. Vol. 47).
- Gardiner 1932 — *Gardiner A.H.* Late-Egyptian stories. Bruxelles, 1932 (Bibliotheca Aegyptiaca. I).
- Gardiner 1947 — *Gardiner A.* Ancient Egyptian onomastica. T. I–III. London: Oxford University Press, 1947.
- Golenischeff 1906 — *Golenischeff W.S.* Le papyrus N° 1115 de l'Ermitage Impérial à St.-Pétersbourg // Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. [Paris], 1906. T. XXIII.
- Goodwin 1874 — The tale of the doomed prince: from a papyrus in the British Museum. Transl. by C.W. Goodwin // Records of the Past. T. II. London, [1874].
- Gressmann 1923 — *Gressmann H.* Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen // Der Alte Orient. Leipzig, 1923. Bd. 23. N° 3.
- Brüder Grimm 1850 — Brüder Grimm. Kinder und Hausmärchen. Bd. 2. Göttingen, 1850.
- Helck 1987 — *Helck W.* Die Erzählung vom Verwunschenen Prinzen // Form und Mass. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten. Festschrift für Gerhard Fecht. Herausg. Jürgen Osing und Günter Dreyer. Wiesbaden, 1987.

- Hornung 1968 — *Hornung E.* Altägyptische Hollenvorstellungen // Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse. Bd. 59. Hft. 3. Berlin, 1968.
- Hornung 1971 — *Hornung E.* Der Eine und die Vielen. Darmstadt, 1971.
- Hubai 1992 — *Hubai P.* Eine literarische Quelle der ägyptischen Religionsphilosophie? Das Märchen vom Prinzen, der drei Gefahren zu überstehen hatte // The intellectual heritage of Egypt. Studies presented to Laszlo Kakosy by friends and colleagues on the occasion of his 60. birthday. Ed. by U. Luft. Budapest, 1992. (Studia Aegyptiaca. XIV).
- Ikram 2010 — *Ikram S.* Crocodiles: Guardians of the Gateways // Thebes and beyond: Studies in honor of Kent R. Weeks. Ed. by S. Ikram and Z. Hawass. Le Caire: Conseil Suprême des Antiquités de l'Égypte, 2010 (Supplément aux Annales du Service des antiquités de l'Égypte. Cahier N° 41).
- Junker 1913 — *Junker H.* Das Götterdekret über das Abaton // Denkschriften der Akademie der Wissenschaften zu Wien. Wien, 1913. Bd. 56. N° 4.
- Klasens 1952 — *Klasens A.* A magical statue base (socle behague) in the Museum of antiquities at Leiden [Thesis/dissertation]. Leyden: E.J. Brill, 1952.
- Korostovtsev 1969 — *Korostovtsev M.* Notes on Late-Egyptian punctuation // The Australian Journal of Biblical Archaeology. 1969. T. I. No. 2.
- Lalouette, Grimal 1987 — Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Mythe, contes et poésie. Traductions de l'égyptien et commentaires par C. Lalouette. Préface de P. Grimal. Paris, 1987 (= Connaissance de l'Orient. Collection UNESCO d'oeuvres représentatives, LXIII. Série Égypte ancienne).
- Lefebvre 1949 — *Lefebvre G.* Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique. Paris, 1949.
- Liverani 1972 — *Liverani M.* Partire sul carro, per il deserto // Annali [del] Istituto Orientale di Napoli. 32 (N.S. 22) Napoli, 1972.
- Loprieno 1988 — *Loprieno A.* Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur. Wiesbaden, 1988 (Ägyptologische Abhandlungen. Bd. XLVIII).
- Lüthi 1959 — *Lüthi M.* Die Herkunft des Grimmschen Rapunzelmärchens (AaTh 310) // Fabula. 1959. Bd. III. N° 1/2.
- Manetho 1997 — *Manetho.* [Works]. With an engl. transl. by W. G. Waddell. London; Cambridge, 1940 (The Loeb Classical Library; N° 350 [Repr.: Cambridge; London, 1997]).

- Manniche 1981 — The prince who knew his fate. An Ancient Egyptian tale. Translated from hieroglyphs L. Manniche. New York: The Metropolitan Museum of Art / Philomel Books, 1981.
- Maspero 1882/1911 — *Maspero G.* Les Contes populaires de l'Égypte ancienne. Paris, 1882 (1re ed.), 1911 (4me ed.).
- Mattha 1951 — *Mattha G.* Notes and remarks on the tale of the doomed prince, from Pap. Harris 500, verso // *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. 1951. Vol. LI.
- Meltzer 1986/1987 — *Meltzer E.S.* "Once upon a time..." — Literary tales in Ancient Egypt [Abstract] (SSEA Symposium November 1986, ARCE/SC September 1987).
- Miosi 1982 — *Miosi F.T.* God, fate and free will in Egyptian wisdom literature // *Studies in philology in Honour of Ronald James Williams: A Festschrift*. Ed. by G.E. Kadish and G.E. Freeman. Toronto, 1982.
- Möller 1913 — Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg. Hrsg. von G. Möller. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913.
- Müller 1907 — *Müller D.H.* Die Mehri- und Soqotri-Sprache. III. Šhauri Texte. Wien, 1907.
- Narada 1992 — *Narada M.T.* A manual of Buddhism. Taipei, 1992.
- Nörtersheuser 1981 — *Nörtersheuser H.-W.* Empfängnis: Wunderbare Empfängnis // *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. III. Berlin; New York, 1981.
- Otto 1967 — *Otto E.* Die Geschichte des Sinuhe und des Schiffsbrüchigen als lehrhaften Stücken // *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. [Berlin; Leipzig], 1967. Bd. 92.
- Petrie 1895 — *Petrie F.* Egyptian tales, I. II. London, 1895.
- Poppe 1975 — *Poppe N.* Mongolische Epen III. Übersetzung der Sammlung: G. Rincinsambuu, Mongol ardyn baatarlag tuul's. Wiesbaden, 1975 (*Asiatische Forschungen*. Bd 47).
- Posener 1953/1978 — *Posener G.* On the tale of the doomed prince // *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1953. Vol. 39 [= Oxford, 1978].
- Quaegebeur 1975 — *Quaegebeur J.* Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique. Louvain, 1975.
- Ranke 1979 — *Ranke K.* Braut, Bräutigam // *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. II. Berlin; New York, 1979.
- Redford 1990 — *Redford D.B.* The sea and the goddess // *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*. Vol. II. Ed. by S. Israelit-Groll. Jerusalem: Magnes Press, 1990.

- Salim 2013 — *Salim R.* Cultural identity and self-presentation in Ancient Egyptian fictional narratives: An intertextual study of narrative motifs from the Middle Kingdom to the roman period. København: Københavns Universitet, Det Humanistiske Fakultet, 2013.
- Scharff 1939 — *Scharff A.* Die Reliefs des Hausältesten Meni aus dem Alten Reich // Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo. Bd. 8 (Berlin, 1939).
- Schott 1950 — *Schott S.* Altägyptische Liebeslieder. Zürich, 1950.
- Sethe 1930 — *Sethe K.* Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig: Brockhaus, 1930 [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 18. № 4]
- Simpson, Faulkner, Wente 1973 — *Simpson W.K., Faulkner R.O., Wente E.F.* The literature of Ancient Egypt: An anthology of stories, instructions, and poetry. New Haven; London, 1973.
- Sorin-Barreteau 2001 — *Sorin-Barreteau L.* Contes des gens de la montagne. Mofu-Gudur du Cameroun. Paris, 2001.
- Spiegelberg 1922 — *Spiegelberg W.* Die ägyptische Gottheit der "Gotteskraft" // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd 57. Berlin; Leipzig, 1922.
- Struve 1929 — *Struve W.* Der "nhtw" des Märchens vom verwunschenen Prinzen // Сборник египтологического кружка при Ленинградском государственном университете. № 3. Л., 1929.
- Szynkiewicz 1978 — *Szynkiewicz S.* Le mariage, rite sanctionné par le passé culturel // Etudes mongoles... et sibériennes. Cahier 9. Paris, 1978.
- Vandier 1952 — *Vandier J.* La légende de Baba (Bébon) dans le Papyrus Jumilhac (Louvre E. 17110) // Revue d'Égyptologie. Vol. IX (Paris, 1952).
- Ward 1984 — *Ward D.* Fluss: Flüsse als magische Grenze für übernatürliche Wesen // Enzyklopädie des Märchens. Bd. IV. Göttingen: Akademie der Wissenschaften. Berlin; New York, 1984.
- Wente 1969 — *Wente E.F.* A late Egyptian emphatic tense // Journal of Near Eastern Studies. 1969. T. XXVIII.
- Wiedemann 1906 — *Wiedemann A.* Altägyptische Sagen und Märchen. Leipzig, 1906.
- Zandee 1960 — *Zandee J.* Death as an enemy according to Ancient Egyptian conceptions (The Literature of death and dying). Leiden, 1960 (Studies in the History of Religions. Bd. V).

«БОГ БЫЛ, БОГ ЕСТЬ, БОГ БУДЕТ»:
ФЛУКТУАЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ МОТИВОВ
В «СВЯТЫХ ПИСЬМАХ» И «ПИСЬМАХ СЧАСТЬЯ»

Современный фольклорный текст становится «разменной монетой» множества групп. При этом происходит постоянное изменение жанра. С одной стороны, тексты адаптируются под изменяющиеся потребности сообщества, с другой — практики «переваривают» новые тексты, встраивая их в существующие «ячейки» фреймов или создавая под них новые.

Развитие текстов «святых писем» и «писем счастья» в русскоязычной традиции XX–XXI вв. характерно для фольклорного жанра, помещенного в сложный коммуникативный контекст. Перемещаясь из рукописных сборников апокрифов в массовый почтовый оборот, из ситуации бытования в ограниченной локальной группе к публикации в центральных СМИ, циркулирующие в советском пространстве «письма» значительно изменяются, отражая динамику самой практики обмена такими текстами. Несмотря на установку сакральности такого текста, участники коммуникации постоянно корректируют его, основываясь как на своих представлениях о прагматике этой традиции, так и на предшествующем опыте взаимодействия с жанром «круговых писем». Кроме того, постоянная дискуссия СМИ и властей с содержащимися в письмах установками также находит отражение в их текстах. В результате одно и то же «святое письмо» может функционировать (и восприниматься разными группами) как магический артефакт, священный текст, контрреволюционная листовка, самиздатовская молитва, детская игра.

В 2014 г. нами приобретена коллекция из 69 «святых писем» и «писем счастья», собранная Е.А. Шитик в Ленинграде в 1985–1988 гг. За одним исключением, все письма были подкинuty в почтовые ящики, то есть с высокой вероятностью являются копиями текстов, циркулировавших в относительно небольшом районе: как показывают материалы интервью, медийные

и мемуарные материалы, «святые письма» в основном подкидывались в почтовые ящики домов, находящихся в пешей доступности от дома переписчика писем. Таким образом, корпус Шитик позволяет сопоставить достаточно большую выборку однотипных текстов, циркулировавших в рамках одного городского района и в небольшой промежуток времени. За единственным исключением, тексты корпуса принадлежат к двум типам. К первому типу – «святых писем» с описанием встречи мальчика и Бога — относятся 33 текста (не считая копий, переписанных одной и той же рукой). Остальные 24 текста представляют собой варианты так называемого «письма из Голландии» (см. приложение), представляющего собой разновидность «писем счастья».

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ТЕКСТА И ОБМЕН ЭЛЕМЕНТАМИ

Остановимся детальнее на первом типе текстов из корпуса Шитик — «мальчик встретил Бога». Истоки этого текста прослеживаются с 1927 г., когда одним из заметных «информационных поводов» в истории советского «церковного подполья» стала легенда о явлении Христа двум подросткам-пастухам в районе с. Демидова под Киевом, активно распространявшаяся в списках, обозначаемых носителями традиции как «святые письма» или «письма Богородицы». Колебания текста, изменяющие основные имена собственные, даты и т.п., начинаются на самом раннем этапе циркуляции письма. В течение нескольких лет складывается набор мотивов, присутствующих почти в каждом тексте «видения»: явление Бога в облике человека, окруженного сиянием, мальчишкам-подросткам (около 12 лет) в уединенном месте; пророчество об апокалипсисе; призыв молиться дважды в день и не забывать Бога; обещание счастья или горя за определенное отношение к письму; болезнь как форма возможного проявления горя; требование распространять содержащуюся в тексте информацию путем пересылки копий. Этот набор оказался необыкновенно устойчив. Однако массовое распространение текста «видения» по территории СССР стало возможным только после его значительного сокращения и упрощения.

Прежде всего, это касается рассказа о видении и пророчества о конце света. Письмо, фрагментарно приведенное в журнале

«Безбожник» за 1929 г. [Лаврентьев 1929] (спустя 2–3 года после появления текста), содержит 168 слов. В тексте, распространенном в Калининграде в 1937 г. [Калинина 2012:203], эти два элемента описаны в 120 словах. К началу 1950-х гг. рассказ о божественном явлении сводится к информации о том, что мальчик видел человека в белых ризах (реже — Богородицу), упоминания о конкретных реалиях исчезают. В 1966 г. [Осипов 1966] описание видения и пророчества укладываются в 51 слово. Безусловно, процесс разложения визионерского и эсхатологического нарратива нелинеен и неравномерен, хотя бы в силу одновременного сосуществования целого ряда «линеажей» текста; тем не менее уже к середине 1930-х гг. утрачивается значительная часть легенды.

Приведем типичный для середины XX в. вариант, который был найден в ходе археографической экспедиции МГУ 1973 г. (дер. Семенцы Ильинского р-на Пермской обл.) вложенным в старопечатную книгу [Поздеева и др. 2000: 151]:

Святое письмо. Двенатцатилетий малчик рассказывал, что на берегу Черного моря стоял человек в белой ризе и говорил: «Молитесь Богу хотя два раза в день. Не забываете Бога, перепишите его письмо и пошлите в разные стороны, — счастье тому будет. Кто не переписет его девять рас. Одна семя переписала, но не смогла передать его за 30 дней и получила неизличимую болезнь. А кто его переписет, тот через 90 дней получит болшую радость. Молитесь Богу во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». Человек сказал, что двенатцетъ дней луна и солнце не будет светить. Они будут залиты кровью. Кто не поверит, тому будет поздно. Просите пресвятую Богородицу. Кто его писмо сохранит, тот человек спасен будет. Человек сказал, что третья часть людей останетца на земле. Одно писмо оставте у себя, не боитесь, оно облетит вес свет. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь¹.

В отличие от развернутого текста легенды, сокращенная версия отвечает массовым апокалиптическим ожиданиям 1930-х — 1950-х гг.; по видимости, высокая популярность текста «святого

¹ Здесь и далее сохранена орфография и пунктуация оригинала.

письма» о мальчике, встретившем Бога, связана именно с этим явлением.

К 1980-м гг. вернакулярная эсхатология становится практически неактуальной для большинства населения, и соответствующий фрагмент текста «святого письма» подвергается постепенной эрозии и утрачивается. В крайне распространенных вариантах текста, вошедших в корпус Шитик, призывы молиться и апокалиптические пророчества уже отсутствуют полностью. Однако это не означает секуляризации традиции. Другие элементы религиозного характера не утрачиваются, а, наоборот, конкретизируются. Словосочетание «человек в белой/золотой ризе», которое непонятно для аудитории 1980-х гг., воспитанной в основном вне религиозной традиции и незнакомой с вернакулярной религиозной прозой, заменено прямым указанием на Бога:

Святое письмо. Слава Богу и Святому Духу и Святой Богородице! Аминь. Двенадцати летний мальчик был болен. На берегу реки он встретил Бога. Он дал ему письмо и сказал: перепиши его. Мальчик сделал это и выздоровел. Одна семья переписала его и получила большое счастье. Другая семья порвала его и получила горе. Перепишите его 12 раз и через 36 дней получите счастье. Это проверено. Если в течении трёх недель не перепишите, то получите горе или неизлечимую болезнь. Это тоже проверено. Это письмо обошло весь свет. Перепись ведется с 1936 года. Обратите внимание — через 36 дней (Коллекция автора, Ш12).

Кроме того, в текстах конца 1980-х — начала 1990-х гг. встречаются любопытные включения, которые нередко отсутствовали в более ранних вариантах. Прежде всего, это зачин, как правило, представляющий собой краткую «фольклорную» доксологию, обращенную к Богу (и отдельно — к третьему лицу Св. Троицы) и к Богородице, реже — ко всем трем лицам Троицы: *Во имя отца и сына и Святого Духа. Аминь. Слава Богу и Святому Духу. Пресвятая Богородица Матерь Божья спаси нас. Аминь* (Коллекция автора, Ш18).

Судя по тексту, распространявшемуся в Магнитогорске в конце 1940-х гг. (см. приложение), этот зачин далеко не случаен. Обратим внимание на ряд особенностей этого текста:

1. Присутствует зачин молитвенного характера: *Иисусу Христу благословенного, святого, аминь.*
2. Текст фреймируется и как «молитва» (*Эта молитва должна обойти весь свет в течение 34 недель*) и как «письмо» (*Это письмо должно написать девять раз*).
3. Текст сообщает о видении пятилетним мальчиком «человека, одетого в золото», который сообщил о грядущем апокалипсисе и требовании переписать текст.
4. Упоминается человек, который пострадал из-за того, что не переписал письмо: *Человек, который не написал, через 9 дней умер, на дочь и семью напала болезнь.*
5. Присутствует призыв *не забывать Бога.*

Если элемент 3, безусловно, маркирует текст как часть традиции писем о видениях мальчиком Бога, то элемент 4 отсылает к другому типу «святых писем» — иерусалимской молитве. Приведем один из поздних вариантов «иерусалимской молитвы» из собрания писем остарбайтеров, опубликованного К.В. Чистовым. Текст был отправлен в 1944 г., то есть незадолго до распространения письма в Магнитогорске (выделено мной. — *Д.Р.*):

Иисус Христос, благослови нас, помолимся мы за тебя, Боже Святейший, избави нас от грехов и всего злого через муку Твою святую [слово неразборчиво]. Боже, благослови нас на этом свете, избави нас от всего злого. Аминь. Эта молитва должна в течение 4 дней обойти весь мир. Списать ее 10 раз и за 4 дня послать в разных направлениях. Тогда к тебе придет радость, и ты получишь известие; кто сделает это, тому будет воздано. Один человек не сделал этого, и у него умерла дочь, а самого его постигла болезнь. Молитесь Богу! [Чистов 1998: 169].

Зачин в «остарбайтерском» и «магнитогорском» письмах начинается с обращения ко Христу, однако в «магнитогорском» тексте продолжение молитвы отсутствует; в «остарбайтерском» тексте наказание за неисполнение обязанности по распространению молитвы сформулировано в той же форме, что и в вариантах, относящихся к 1910-м гг. («у человека умерла дочь, он сам

заболел», в «магнитогорском» же наказание переворачивается: «человек умер, у него заболела дочь»).

Судя по косвенным данным, именно в 1940-х гг. произошла контаминация «иерусалимской молитвы» и «письма о мальчике», после чего «иерусалимская молитва» исчезает из оборота, а «письмо о мальчике» набирает популярность. От «молитвы» в последнем сохраняется только значительно измененный зачин.

Еще один элемент «осколочного» характера, функционально аналогичный рассмотренному выше, — утверждение существования Бога, частотное для корпуса Шитик и ряда других текстов того же периода. Эта формула (*Бог был, Бог есть, Бог будет; На свете Бог есть, Бог есть, Бог есть. Аминь; Бог был, Бог есть, Бог будет на веки. Аминь!* (Коллекция автора, Ш25, Ш18, Ш3) и т.п.) отсутствует в более ранних редакциях текста. Однако она не случайна: она подменяет призыв верить в Бога и молиться, частотный для более ранних текстов. Так, в письме из рукописного сборника с Верхней Вычегды мы обнаруживаем следующие (весьма типичные) элементы: *не забывайте Господа Бога; Молитесь, молитесь Богу два раза в день или больше. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь* [Смирнова, Чувьуров 2004:52].

Итак, в ходе размывания религиозной составляющей в текстах «позднего» периода появляются фрагменты, не связанные текстуально с предыдущей традицией и не являющиеся сокращенными или искаженными вариантами ранних текстов. Мы имеем дело с ситуацией, когда традиция производит функционально схожие элементы взамен утрачиваемых фрагментов, неадекватных текущей ситуации.

В ряде случаев происходит обмен элементами между параллельно развивающимися традициями. Так, в письме типа «мальчик встретил Бога» появляются предложения загадать желание, которое должно исполниться через определенное количество дней после отправления письма (выделено мной. — Д.Р.): *З а д у м а й т е ж е л а н и е о н о и с п о л н и т с я з а 6 д н е й . А м и н ь ! А м и н ь ! А м и н ь !* (Коллекция автора, Ш17); *К о г д а б у д и т е о т п р а в л я т ь э т о п и с ь м о з а г о д а й т е ж е л а н и е , о н о ч е р е з 6 д н е й и с п о л н и т с я . О н о В а м п р и н е с е т с ч а с т ь е . П р о с т и г о с п о д и и п о м и л у й* (Коллекция автора, Ш16). С другой стороны, преимуществен-

но светское «письмо из Голландии» иногда включает в себя отсылки к религиозной традиции: *Желаем счастья да помо- жет вам Господь; Да хранит же Вас Бог* [Коллекция автора, Ш27, Ш40].

ПУСТАЯ ВАЛЕНТНОСТЬ

Тем не менее в корпусе заметно действие ассоциированной со «святыми письмами» традиции своего рода авторских примечаний, также фиксирующихся в текстах на протяжении не менее пятидесяти лет. Эту традицию можно описать как «невидимую», но актуализирующуюся даже в ситуациях, когда прямые указания на нее отсутствуют: получив письмо без такого примечания, переписчик нередко стремится вставить в текст свое собственное. Обычно оно имеет характер этического или религиозного предписания (верить в Бога, помогать людям и т.п.), но его содержание крайне неустойчиво и может меняться даже в рамках текстов, созданных одним переписчиком. Ниже приведены два варианта такого «учительного» фрагмента в двух письмах из корпуса Шитик, написанных одним почерком и, с высокой вероятностью, одним и тем же человеком: *Живите законам божьими: не убий, не укради, не прелюбодействуй. Скоро настанет кара безбожников, ибо близок день...! Господь Бог учит нас: не убий, не укради, не прелюбодействуй, не делай зла ближне- му. Если не будете жить по законам Господа, настигнет вас кара, ибо близок день!!* (Коллекция автора, Ш34).

В традиционных текстах «небесных» и «святых» писем, как правило, содержатся два типа предписаний: верить в Бога и соблюдать определенные религиозные требования. Последние, как правило, имеют формальный или ритуальный характер: не работать или соблюдать пост по определенным дням, посещать храм; встречается также требование выполнять религиозные обязанности «социального» характера: помогать бедным, подавать нищим. В текстах «святых писем» XX в. сохраняется и заметно усиливается социальная составляющая предписания, конкретизируются «адресаты» действия: *Помоги нуждающемуся в помощи и не делай зла, делай добро и Бог и люди не оставят тебя, мир будет светлей. Верь в Бога! Аминь* (Ленинград, сер. 1980-х гг. (Коллекция автора, Ш2)); *Народ нерадуйтесь и не думайте друг-друга. Не смейтесь над инвалидами это не прости-*

тельный грех (Тамбовская обл., 1959 [Панченко 2002]); *Не обижайте вдов, женщин, ваших детей. За хорошее Господь даст здоровье* (Нижегородская обл., б.д. [Шеваренкова 2008]).

Требование верить в Бога/молиться Богу нередко сопрягается с осовремененным «социальным» предписанием: *Не забывайте бога святую богородицу. Дети помогайте родителям переписывать святое письмо 9 раз* [Осипов 1966].

ТРАНСФОРМАЦИЯ КОДА

Другим ярким примером заполнения «пустой валентности» является трансформация магического кода. В текстах «писем счастья» типа «письмо из Голландии», распространявшихся в основном в 1980-х – 1990-х гг., нередко встречается элемент, возбуждающий особый интерес как журналистов [Савельева 2003; Горявин 2003], так и исследователей, — сочетание букв (латинского и русского алфавитов), цифр и арифметических знаков, написанных либо в строку, либо в определенном графическом порядке:

IVTOVTdtSDГ
PXWAIПEХIIK
ПБСZ-> СИ5<X

Эти знаки должны принести Вам счастье! (Коллекция автора, П166²)

В коллекции Шитик такой «шифр» присутствует в 11 из 24 текстов, атрибутируемых как вариант «письма из Голландии», причем пять из них — «близкородственные» тексты, где сочетания букв и цифр различаются крайне незначительно (например, Ш40: X-816 15-18 E-IXXII УЧХ — ПХ E EP- 9ИХ). В зависимости от структуры и, по видимости, датировки текста «шифр» может располагаться либо в начале письма, либо в середине, сразу после позднейшей вставки.

Бытование «письма из Голландии» фиксируется в различных традициях, в том числе центральноевропейских, однако основная циркуляция и развитие текста происходили в англоязычном мире, преимущественно в 1970-х – 1980-х гг.

² За присланное письмо приносим благодарность Д. ВанАрсдейлу.

В русскую традицию текст попал практически без структурных искажений. Единственным значимым изменением стало добавление шифра: в англоязычных текстах (а также, например, в польских) ничего похожего не наблюдается. Зачин письма этого типа в англоязычной традиции варьируется в диапазоне от цитат из Библии до назидательных и мотивирующих высказываний:

AND ALL THINGS WHATSOEVER WE SHALL ASK IN PRAYER BELIEVING WE SHALL RECEIVE (MATT: 21-22). This quote has been sent to you for good luck. [Всё, чего ни попросим в молитве с верою, мы получим. Мф.: 21-22. Эта цитата была послана вам на удачу] [Bennett 2003].

“TRUST IN THE LORD WITH ALL GOOD FAITH AND HE WILL ACKNOWLEDGE AND HE WILL LIGHT THE WAY”. THIS PRAYER HAS BEEN SENT TO YOU FOR GOOD LUCK. [«Верь в Бога от всего сердца и Он воздаст тебе и осветит тебе путь». Эта молитва была послана вам на удачу] [ВанАрсдейл 1979].

Более поздние версии англоязычных текстов (в наших примерах письма датированы 1989 и началом 2000-х гг. соответственно) содержат высказывания, связанные не столько с религией, сколько с эмоциями любви/приязни:

WITH LOVE ALL THINGS ARE POSSIBLE THIS PAPER has been sent to you for good luck! [С любовью все возможно это письмо было послано вам на удачу] [Bennett 2003].

Kiss someone you love when you get this letter and make magic [Поцелуй того, кого любишь, когда получишь это письмо, и твори волшебство] [Bennett 2003].

Для сравнения, в коллекции Д. ВанАрсдейла имеется англоязычное письмо, которое либо происходит из индуистской диаспоры США, либо связано с мистическими поисками ориенталистского характера, в котором «христианский» зачин заменен на мантроподобный текст с отсылкой к Саи Баба из Ширди и «мантре покоя»: *SRI GANESHJI SHIRDI SAIBABA PRASAHANAM OM SHANTI OM SHANTI OM SHANTI SHIRDI SAIBABA PRASAHANAM OM SHANTI OM SHANTI OM SHANTI* [ВанАрсдейл 1996].

Итак, варьирование зачина «письма из Голландии» устойчиво происходит в рамках религиозной или квазирелигиозной модели. Единственное зафиксированное нами исключение из этого правила — «магический шифр», в русскоязычной традиции подменивший собой религиозный текст. Эта подмена оказалась крайне устойчивой и фиксируется по всему постсоветскому пространству по меньшей мере на протяжении 20 лет (с конца 1980-х до начала 2000-х гг.). Происхождение «шифра» на настоящий момент неясно, он может быть как продуктом ошибок при переписке текста на иностранном языке, так и сознательно созданной конструкцией, однако это не имеет принципиального значения. Гораздо более значимым представляется вопрос о том, чем обусловлено и поддержано такое замещение, почему оно органически вошло в традицию.

Асемантические (или кажущиеся таковыми) сочетания букв, сокращения сакральных формул и проч. достаточно частотны в магических, в т.ч. апотропейных и заговорных, текстах европейской традиции позднего Средневековья и раннего Нового времени [Кõiva 1998:55]. Так, в сборнике заговоров XVIII в. «Таинственная книжка», предположительно переведенном с французского, приводится целый ряд текстов, содержащих аббревиатуру сакральной формулы, связанной с католической или каббалистической традицией:

При случае же ран кровию истекшею из раны написать на бумаге новым пером и привязать к ране.

OIPVLV значит: **Omnipotens Iehova, potes vulneratis lenire vulnera** [Топорков 2010: 453].

В польско-белорусской традиции «небесных писем» встречается упоминание «истинной меры Тела Господа Иисуса Христа»: в этом случае аббревиатура РМСРНЈС [Zowczak 1998:40] сопровождается изображением отрезка, при умножении которого на определенное число должен получиться рост Христа: *Эта мера у кого с собой будет или кто её услышит в тот день, внезапной смертью не умрёт* [Зовчак 2013:200].

Наконец, в России начиная с XIX в. фиксируется бытование писем немецкого происхождения (так называемое «голлштейнское» письмо, «бракское» письмо (также известное как «граф-

ский амулет»), циркулирующие в Центральной Европе с XVI в.). Возможно, именно такого типа текст имеется в виду в описании «святого письма», найденного у бандитов в 1921 г.: *Письмо снабжено апокалиптическими цифрами и годами* [Степная правда 1921].

Эти тексты выступают как «мета-апотропеи»: осторожными функциями обладает как сам текст «браковского письма», так и «вложенная» в него аббревиатура, способ обращения с которой описан в тексте: для спасения от врага достаточно иметь при себе не весь текст, но только магическое сочетание букв. Версии этого текста по-разному мотивируют защитную силу аббревиатуры. Одна из частотных версий, встречающихся как в рукописных, так и в печатных версиях «браковского письма», — апелляция к почитанию «пяти ран Христовых» (вполне оправданная в контексте заявленной функции текста — берега от ранений). При этом в «основном» коде букв должно быть пять, во вторичных — любое количество. Классический пример такого рода — текст из Мекленбурга:

Das sind die heiligen fünf Wunden Christi K.H.F.H.K.; so bist du sicher, daß kein falsch Urtheil dir geschehen kann. H.H.V.V. wer sonst diesen Brief bei sich trägt, dem kann kein Blitz oder Donner, kein Feuer oder Wasser Schaden thun. [Это пять священных ран Христа К.Н.Ф.Н.К; так можешь быть уверен, что никакая злая участь не коснется тебя. Н.Н.В.В. кто помимо этого имеет при себе это письмо, тому ни молния, ни гром, ни огонь, ни вода не может причинить вреда] [Bartsch 1879: 343].

В тексте, полученном от немцев, эмигрировавших в США из Черноморской губернии, аббревиатура уже «оторвана» от сакрального смысла Христовых ран:

<...> wer diesen Brief bei sich tragt kann nicht beraubt werden. und sein Feinde koennen ihm keinen Schaden aufuegen das sind die heiligen fuefn wuden Christi. K,P,H,K,K,H,L,P,T. [<...> кто носит это письмо при себе, не будет ограблен, и его враги не смогут причинить ему вреда, это святыя пять ран Христа. K,P,H,K,K,H,L,P,T.] [Kloberdanz 1988:44].

Наконец, в классическом тексте из Ольденбурга аббревиатура лишена всякой сакральной мотивации:

So hat ihm der Diener diesen Brief gezeigt mit folgenden Buchstaben: B.J.F.H.B.K.S.K.K. — Wie der Graf diesen Brief gelesen, so hat er befohlen, daß ein Jeder diesen Brief bei sich tragen muß. [И тогда показал ему слуга это письмо со следующими буквами: B.J.F.H.B.K.S.K.K. Когда граф прочитал письмо, так оно ему пришлось по нраву, что он велел всякому иметь его при себе] [Strackerjan 1909:62].

В англоязычных «письмах счастья», распространявшихся в последней четверти XX в., никаких подобных магических формул нет. Однако в текстах встречается предписание написать на конверте на месте марки сочетание букв F.E.G.E., F.F.C.E. и т.п. (см., напр. [Bonnet, Delestre 1984:384]). Как предполагает Д. ВанАрсдейл, первоначальная форма этого сокращения могла выглядеть как “F.M.B.H” (“Free Matter for the Blind and Handicapped”. — «Бесплатно для слепых и инвалидов»); согласно почтовым правилам США, оно действительно может применяться для бесплатного обслуживания указанной категории граждан. С утратой семантики сочетание букв стало выступать в роли магической формулы.

В русскоязычной магической традиции (в том числе в заговорах, святых письмах и проч.) буквенные шифры крайне редки и встречаются в основном в заимствованных текстах. Шифр в этой ситуации оказывается маркером «иноземного» текста и традиции. В «письмо из Голландии», воспринимавшееся именно как западный текст, наличие нечитаемого «магического» сочетания знаков вполне вписывается. Несмотря на отсутствие актуального бытования текстов, содержащих такие формулы, произошла актуализация традиционной модели. Возникшее в результате тех или иных вариаций искажение, превратившееся в такой код, было воспринято традицией совершенно адекватно: как маркер магического текста иностранного происхождения. Там самым буквенный код вернул секуляризованное «письмо счастья» в русло традиции обережных «небесных писем».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, текст, который описывается как связанный с религиозной традицией, относительно легко утрачивает христианскую составляющую; с другой стороны, текст, на первый взгляд представляющий лишенным каких-либо сакральных элементов, либо обнаруживает религиозную основу, либо легко интегрирует элементы религиозной традиции. Вероятно, наличие или отсутствие таких элементов, способность «притягивать» религиозные фрагменты из текстов параллельно бытующей традиции или заполнять авторскими вставками пустую валентность текста, зависит от прагматики распространителей «святых писем». Преобладание игровой или социальной функции (как в случае с девичьими почтовыми практиками) способствует секуляризации текста. И наоборот, в ситуации, когда доминирует магическая прагматика — стремление получить бенефактивные последствия или избежать maleфактивных — возникает и потребность усилить действие письма за счет апелляции к высшим силам, даже если его исходный вариант этого не предполагает.

БЛАГОДАРНОСТИ

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС «Фольклорные идеологии и поведенческие стратегии в современном городе».

ЛИТЕРАТУРА

- ВанАрсдейл 1979 — Luckchainletter. Death-Lottery type. Early “It works” postscript. US, 1979 // URL: http://www.silcom.com/~barnowl/chain-letter/archive/1e1979-06_dl_ignor_wt.htm
- ВанАрсдейл 1996 — Luckchainletter. Cognate to Death-Lottery type. SaiGaneshji. India (?), 1996 //URL: http://www.silcom.com/~barnowl/chain-letter/archive/1e1990-05_dl-india_q30.htm
- Горявин 2003 — *Горявин В.* Письмо счастья с зашифрованным матом // Вечерний Ростов. 2003.03.12. №260 (База данных Интегрум).
- Зовчак 2013 — *Зовчак М.* Между устным и печатным словом. Рукописная культура в польской среде в СССР (избранные примеры) // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции. Вып. 44. М., 2013.

- Зубкова и др. 2003 — Советская жизнь. 1945–1953 / Сост. Е.Ю. Зубкова, Л.П. Кошелева, Г.А. Кузнецова, А.И. Минюк, Л.А. Роговая. М., 2003.
- Калинина 2012 — *Калинина А.* Христианские конфессии Советской Белоруссии в 1929–1939 гг.: активные и пассивные формы сопротивления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3/4 (30).
- Лаврентьев 1929 — *Лаврентьев А.* Такова их природа // Безбожник. 1929. №18.
- Осипов 1966 — *Осипов А.А.* «Святое» письмо // Наука и религия 1966. №12.
- Панченко 2002 — *Панченко А.А.* Ускользящий текст: пророчество и магическое письмо // Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
- Панченко 2003 — *Панченко А.А.* Магические письма // А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов (ред.). Современный городской фольклор. М., 2003.
- Поздеева и др. 2000 — *Поздеева И.В., Ерофеева В.И., Шитова Г.М.* Кириллические издания. XVI век — 1641 г. Находки археографических экспедиций 1971–1993 годов, поступившие в Научную библиотеку Московского университета. М., 2000.
- Савельева 2003 — *Савельева О.* Тайна ЕРТ // Народная газета. 1997. № 211 (1191) (14 окт.) (База данных Интегрум).
- Смирнова, Чувьуров 2004 — *Смирнова О.Н., Чувьуров А.А.* Экспедиция на Верхнюю Вычегду // Живая старина 2004. №3.
- Степная правда 1921 — <б.а.> Любопытный документ // Степная правда. 06.12.1921 (Цит. по: Казахстанская правда. 2003.06.12. №351–352. URL: http://www.webground.su/rubric/2012/12/06/iskusstvo_arhitektura/retro/)
- Топорков 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII– первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.
- Чистов 1998 — *Чистов В.В.* (сост). Преодоление рабства. Фольклор и язык остарбайтеров. М., 1998.
- Шеваренкова 2008 — *Шеваренкова Ю.М.* (сост). Рукописная религиозная проза Нижегородского края. Нижний Новгород, 2008.
- Bartsch 1879 — *Bartsch K.* Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg 1–2. Band 2. Wien, 1879/1880.
- Bennett 2003 — *Bennett Ch.H., Ming Li, Bin Ma.* Chain Letters and Evolutionary Histories // Scientific American. June, 2003.
- Bonnet, Delestre 1984 — *Bonnet S., Delestre A.* Les chaînes magiques // Revue des Sciences Sociales. 1984. Vol.13.

- Kloberdanz 1988 — *Kloberdanz T.J.* Amfrauen, Spitznamen, und Zabbe ziehen: German Russian Folklore From A To Z//Journal of the American Historical Society of Germans From Russia. Vol. 11. No. 3. Fall 1988.
- Kõiva 1998 — *Kõiva M.* Palindromes and letter formulae: some reconsiderations // Folklore. 1998. Vol. 8. URL: <http://www.folklore.ee/folklore/vol8/mare.htm>
- Strackerjan 1909 — *Strackerjan L.* Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg 1–2. Band 1. Oldenburg, 1909.
- Zowczak 1998 — *Zowczak M.* Modlitwa ludowa // Konteksty.Polska Sztuka Ludowa. 1998. № 1 (52).

ПРИЛОЖЕНИЕ

«Мальчик встретил Бога»

Магнитогорск, 1947 г. [Зубкова и др. 2003: 293]

Иисусу Христу благословенного, святого, аминь. Эта молитва должна обойти весь свет в течение 34 недель. Пятилетний мальчик видел человека, одетого в золото. Он говорил: буду судить живых и мертвых. После этого останется часть народа. Не забывайте бога. Это письмо должно написать девять раз. Через 9 дней вы получите радость. Если не сделаете, будете наказаны богом. Человек, который не написал, через 9 дней умер, на дочь и семью напала болезнь. Прошу, не забывайте бога. Аминь.

Ленинград, конец 1980-х гг. [Коллекция автора, Ш3]

Святое письмо.

Во имя отца и святого духа. Аминь!

Слава Богу, святому духу и пресвятой богородице. Аминь!

12 лет болел мальчик. На берегу реки он встретил Бога и Бог дал ему это письмо и сказал: «Перепиши это письмо 22 раза и раздай на разные стороны. Мальчик сделал это и поправился. Одна семья получила это письмо и порвала его. У них было большое горе. Другая получила и переписала и у них было большое счастье. Перепиши его 22 раза и через 30 дней Вам будет большое счастье.

Это проверено.

Переписка идет с 1936 года. Обратите внимание: Продержите письмо больше 3-х недель будет большое горе и неизлечимая болезнь

Бог был, Бог есть, Бог будет на веки. Аминь!

«Письмо из Голландии»

Вариант 1. Ленинград, конец 1980-х гг. [Коллекция автора, Ш52]

98-96-24 I-3п Ех11Ж/см 79 к

Эти знаки принесут Вам счастье. Оригинал находится в Голландии. Письмо обошло свет 10 раз. Сделайте 20 копий и пошлите нуждающимся людям. Через неделю Вас ожидает сюрприз и счастье посетит Ваш дом. Все это истина, даже если Вы не суеверны. Вот пример: Анард из Филлипин получил письмо, он порвал его и выбросил. Вскоре он скончался. П Кермон послал 20 копий и выиграл 3 тыс руб. Дикинол получил письмо, но не отправил, в рез-те его жена скончалась при родах, а малыш родился больным. Когда он отправил 20 копий мальчик выздоровел. Напишите 20 копий и разошлите в разные города. Да поможет Вам Бог. Будьте счастливы.

Слава Иисусу Христу. Аминь!

Вариант 2. Ленинград, конец 1980-х гг. [Коллекция автора, Ш532]

Письмо-счастье

Само письмо находится в Ливерпуле (Голландия). Оно обошло 618 раз вокруг света и попало к Вам. С получением письма к Вам обязательно придет счастье и удача, но с одним условием: отправить письмо тому, кто нуждается в нем, или тому, кому Вы желаете счастья.

Послать надо 20 писем в течение 100 часов. После письма к вам придет неожиданность, даже если Вы не верите в чудеса или параллельные миры.

Жизнь письма началась в 1854 году. В Россию оно попало в начале 20 века. В 1907 году письмо получила и размножила бедная крестьянка Хрупова, через 4 дня она откопала на своем огороде клад с золотом, впоследствии она вышла замуж за князя Голицына. Ее дочь-миллионерша живет в Америке. В 1937 году письмо попало к маршалу Тухачевскому, который сжег его. Через 4 дня его арестовали, потом судили и расстреляли его же подчиненные. В 1924 году Конон-Дойль, получив письмо, поручил своему секретарю разослать его, а через 4 дня выиграл 2 миллиона долларов в рулетку. Его сослуживец порвал письмо а через 4 дня попал в катастрофу, ему ампутировали обе руки.

Хрущеву подбросили письмо на дачу, где он отдыхал в 1964 году. Он выбросил его, а через 4 дня Хрущева свергли его товарищи по партии.

В 1973 году певица Пугачева отправила 20 писем-счастья, а через 4 дня неожиданно получила приглашение от фирмы «Юнайтедетейте» и за 4 месяца получила на свой счет 2 миллиона долларов.

Таких примеров много, ни в коем случае не рвите письмо, отнесите к нему серьезно. Это не шутка. Эта нить между Вашим прошлым и будущим.

Итак, 20 писем за 100 часов.

Результат через 4 дня после отправки последнего письма.

Письмо можно отправить открыто, можно в конверте.

Текст не изменять.

Счастье в Ваших руках!

Пусть придет счастье в Ваш дом!!!

II. «Осколки» в устных текстах

А.А.Иванова

О ТЕОРЕТИЧЕСКОМ ПОТЕНЦИАЛЕ ФРАГМЕНТАРНЫХ ВАРИАНТОВ В КОНТЕКСТЕ ПОЛЕВОГО ИНТЕРВЬЮ

Классический фольклор, основанный на устном типе коммуникации, в настоящее время переживает процесс редукции жанровой и репертуарной парадигм. По мере их приближения к «точке невозврата» всё явственнее обнажаются принципы, механизмы и модели, способствующие, с одной стороны, запоминанию, архивации в памяти и воспроизведению фольклорных текстов, а с другой — их забыванию и полной утрате, поскольку означенные разнонаправленные процессы — оборотные стороны одной медали. Утрата фрагментов традиционной вербальной культуры происходит не одномоментно, а постепенно и поступенно. Выявление «сценариев» подобного развития становится возможным, если текстовая база исследования отвечает ряду требований.

1

Во-первых, в нее должны быть включены не только полные, но и фрагментарные тексты, регулярно фиксируемые собирателями в контексте полевого интервью, но редко попадающие на страницы фольклористических изданий, и потому мало отраженные в научном отношении. Обозначим их условно как *поисковые* и *разрушенные*. Первые обыкновенно предваряют исполнение полноценного варианта: это своего рода «проба пера» неуверенного в своих исполнительских способностях информанта. Подобное припоминание, поиск «правильного пути» текстуализации — следствие длительного перерыва в воспроизведении текста (как известно, регулярное воспроиз-

водство культурных текстов — необходимое условие сохранности традиции [Богатырев 1971; Неклюдов 2013а)]. Ср.:

Про петуха...

Петушок-петушок,
золотой гребешок,
выгляни в окошко,
дам тебе горошку.

Эта сказка ведь есть в книжках... Там петух и лиса. А третий-то кто с ними жил? Кто петуха спасал? Дрозд! Она выманит петушка-то... за темные леса. Я только запомнила. Она выманит его:

Петушок-петушок,
золотой гребешок,
выгляни в окошко,
дам тебе горошку.

А петушок сидит не выглядывает. Она опять начинает:

Петушок-петушок,
ехали бояре,
рассыпали семена,
куры-то клюют,
петуху не дают.

«Как это не дают?» Лиса его хватъ и потащила. Закричал петушок:

Несет меня лиса
за темные леса,
за высокие горы.

Котик, братик, спаси меня!

С котиком он жил! «Котик, братик, спаси меня». А кот с дроздом ходили лес рубить. Вот как! Кот, дрозд, лиса и петух. Они ходили с дроздом лес рубить, а петушка закрывали, сказали: «Сиди и на лисьи песенки не отзывайся»... [СЭМ; АКФ 2007.Т. 2. № 369].

Приведенный фрагмент полевого интервью отражает возможные уровни компрессии сказки и одновременно типичный сценарий ее вспоминания и развертывания: отдельная репре-

зентативная формула → перечень основных персонажей и событий → пространное изложение сюжета.

Способность сказочных формул выступать в качестве поискового варианта (своего рода опорного сигнала, точки роста) — следствие того, что «...формулы представляют собой устойчивые языковые и речевые образования, несущие в себе кванты традиционной культурной информации. <...> Тем самым стабильный характер формулы оказывается феноменом, обусловленным не потребностями мнемотехники (точнее, не только мнемотехники! — А.И.), а прежде всего стабильностью заключенного в ней стереотипа»¹ [Артеменко 2001: 106] (о содержательном потенциале формул см. также [Мальцев 1989]). Это объясняет, почему очень часто первая реакция информантов на вопросы собирателей о конкретных сказочных сюжетах сводится к цитированию типичных для них формул:

«Репка» — это которую «тянут-потянут, вытянуть не могут»? Ну это имело хождение. <...>Ершовский «Конек-горбунок» в народе: «В право ухо влез, в лево вылез, сразу сделался из Иванушки-дурачка таким красавцем!» [АПА; АКФ 2006.Т. 1. № 66];
[Соб.: А расскажите еще про медведя на липовой...] «Скрипи, скрипи липова нога»? [КЗА; АКФ 2011.Т. 2. № 207].

Неслучайно в живой локальной традиции формула становится последней «осколочной» стадией презентации сказочного сюжета, ср.:

«Сивка-бурка, вещая каурка, встань передо мной, как лист перед травой». Забыла. Было это [ЖММ; АКФ 2011. Т. 2. № 106];
[Соб.: А сказка про медведя, который на липовой ноге потом пришел к старухе?]
Скрипи, скрипи, нога,

¹ Так, в ряде сказок о животных вставные песенные формулы содержат резюме сюжета. Классический пример — песенка колобка из одноименного сюжета [СУС 2025]. Из этого следует, что «правила» запоминания и воспроизведения текстов фольклорной культуры заложены в них самих, и знание этих «правил» — неперемнное условие поддержания традиции в активном состоянии.

Скрипи, липовая.

По деревням спят,

По селам спят, одна...

Забыла [ЖММ; АКФ 2011. Т. 2. № 108];

[Соб.: А про теремок?] «Терем-теремок, кто в тереме живет?» — «Мышка-норушка, лягушка-квакушка». Погодите... Нет! Забыла я. Погодите. «Терем-теремок...». Нет. Не вспомню [ЯЛЕ; АКФ 2011.Т. 1. № 106];

[Соб.: А сказку про Сивку-бурку знаете?] Да чё? «Сивка-бурка, вечный каурка, встань передо мной, как лист перед травой!» Да я не помню! Может, кто помнит. «Конь бежит, земля дрожит». Сказку не расскажу [КЗА; АКФ 2011. Т. 2. № 197];

[Соб.: А «Колобок», «Теремок», «Репка»?] А! Там «бабка за репку...». Как-то еще: «По сусекам гребен...». Тоже забыла [ЯЛЕ; АКФ 2011. Т. 1].

Приведенные фрагментарные варианты, не имеющие развернутого продолжения, могут быть квалифицированы как разрушенные. В различных жанрах их судьба складывается по-разному. В песенной традиции, основанной на ассоциативной связи относительно самостоятельных формул («композиционных фрагментов», по терминологии Е.Б. Артеменко [Артеменко 1988]), они способны обрести вторую жизнь путем смены контекста бытования, что нередко сопровождается семантическими трансформациями (вплоть до смысловых инверсий). Так, в Кировской обл. репертуар подблюдных песен сформирован из разных источников, в том числе из «осколков» свадебных песен («Не было ветров, / Вдруг наваяло. / Не было гостей, / Вдруг наехали» — [ВФНК № 151]), колядок («Полон двора / Полна клеть живота» — [ВФНК № 55]), игровых и плясовых песен («Ходит царь / Да возле города, / Ищет царь / Царевну свою, / Королеву свою» — [ВФНК № 99]; «Из улицы летел голубь, / Из другой голубка, / Солетались, / Целовались» — [АКФ 1991. Т. 2. № 112]; «У Макарихи на подволоке / Ширикунчики на проволке» — [ВФНК № 324]).

Важно отметить, что оба охарактеризованных выше типа фрагментарных текстов, возникающих в ходе полевого интервьюирования, осознаются исполнителями как ущербные

и не достойные фиксации. И собирателям порой приходится идти на различного рода ухищрения, чтобы все-таки записать их.

2

Во-вторых, для получения относительно объективных результатов в исследовательское поле должны попасть варианты и версии, записанные от информантов, в разной степени владеющих традицией: профессионалов и любителей. Это важно потому, что при воспроизведении текста они по-разному используют механизмы текстуализации аттракторов культурной информации, хранящейся в памяти [Федосова 2010]. Любители сориентированы на более-менее точное воспроизведение ранее слышанного текста, профессионалы же более свободны в процессе текстопорождения и опираются на весь предшествующий опыт работы с традицией, на тот «арсенал», «инструментарий», который она им предоставляет (С.Ю. Неклюдов очень точно назвал этот акт «сборкой» текста по заданным матрицам [Неклюдов 2013b: 7]).

3

В-третьих, чтобы понять, как эволюционирует фольклорная культура, необходимо располагать одновременными повторными фиксациями произведений от одних и тех же исполнителей или разных информантов, но принадлежащих к одной локальной традиции, сделанными в разнообразных ситуациях — аутентичного исполнения, полевого интервьюирования, письменной фиксации и др. [Брицына 2006]. Это позволяет, с одной стороны, выявить степень пластичности текста, его статичные и динамичные элементы, способность приспособливаться к конкретному контексту [Виноградова 1991, Морозов, Старостина 2003; Чистов 1975, 2005; Адоньева 2004; Дианова 2005; Богатырев 2006], а с другой — понять универсальные и индивидуальные стратегии исполнительского искусства [Гацак 1975; Путилов 1994; Лорд 2004].

По означенным критериям для статьи были отобраны полевые записи двух жанров — заговора и сказки. Подобные ограничения по материалу продиктованы тем, что их жанрово-диф-

ференциальные признаки заметно противостоят друг другу: по целевым установкам (перформативная / эстетическая), по типу референции (манifestационная / имитативная), по степени урегулированности, клишированности поэтического строя и связи с контекстом исполнения (жесткая / относительно свободная). В перспективе сравнение заговора и сказки даст возможность понять, насколько универсальны и жанрово своеобразны выявленные сценарии их угасания.

В отечественной фольклористике на протяжении долгого времени основной единицей измерения и презентации живой локальной фольклорной традиции (ее наименьшим кратным) считался текст, что мотивировалось его содержательной, формальной и функциональной самодостаточностью. Соответственно фиксирувавшиеся в большом количестве полевыми экспедициями текстовые фрагменты оценивались с позиции неполноты как «осколки», как результат разрушительного процесса, переживаемого в наши дни классическим фольклором. Ситуация стала заметно меняться в последние десятилетия в связи с появлением работ [Мальцев 1989; Лорд 1994; Неклюдов 2001, 2005; Чистов 2005 и др.], авторы которых иначе интерпретировали соотношение континуальности / дискретности и синтагматики / парадигматики фольклорного текста, полагая, что он состоит из «типовых элементов, которые представляют собою <...> семантически и структурно организованные единицы, обладающие своими собственными значениями, живущие до известной степени по своим законам, имеющие свою историю» [Путилов 1994: 154]². В результате была выдвинута гипотеза о нескольких таксономических уровнях самоорганизованности и системной целостности как отдельного фольклорного текста, так и локальной традиции в целом [Иванова 2011]. Чтобы убедиться в ее правомерности, сравним два варианта одного и того же сюжетного типа заговора, наце-

² Ср. у Г.И. Мальцева: «Многосторонняя заданность текста, его канонический характер наиболее рельефно проявляются в наличии разного рода устойчивых, повторяющихся и в других текстах элементов, т.е. художественных стереотипов — от одного ключевого слова до целой группы стихов» [Мальцев 1989: 3]; «Хотя формула материально и существует в фактуре текста, она в силу своей традиционности первична по отношению к нему и текст не может служить отправной точкой» [Мальцев 1989: 65].

ленного на излечение от порчи. Первый был сообщен женщиной, профессионально занимающейся магическими практиками, без запинок, пауз и исправлений:

Господи Иисусе Христе сыне Боже. Стану я, раба Божья (имя) помолясь, пойду перекрестесь из избы дверьми, из двора воротами, выйду на широку улицу, пойду под восточну сторону, на восточной стороне океан-море, в том океане-море сер камень, у серого камня щука рыба, щука медна, зубы железны, глаза бисерны. Она выедала у раба Божья младенца (имя) все уроки, прикосы, исполохи, родимцы, все человечьи ненавидости. Аминь. Аминь. Аминь» [КМА; ЛАИ 1992, Пин. Т. 1. № 63].

В передаче другой информантки, относимой нами к категории любителей, чье знание магии случайно, фрагментарно, а главное, невостребовано на деле, тот же текст приобрел дискретный характер:

Как же заговор-то? Забыла все... «Выйду, благословясь, стану, перекрестясь, стану на восточную сторону, там лежит океан-море, в том океане щука со... щука со женщиной...». Забыла уж как... «...глаза бисерны, дёржит скорби, уроки, прикосы, исполохи...». Вот еще: «...пойдите, скорби, уроки, прикосы, исполохи, в темны бора, в зыбучие болота, грызите пень да колоду, а моего младенца (имя) во век не хватайте». И молитва: «Во имя Отца и Сына, и Святаго Духа. Аминь» [ГЗН; АКФ 2008. Т. 7. № 309].

Комментарии исполнительницы поделили его на сегменты со статусом самостоятельных формул, которые в составе пинежской традиции могут входить в заговоры с разнообразными целевыми установками. Например, образ щуки, выгрызающей болезнь, встречается также в заговорах от родимца. Это позволяет рассматривать сегментирование текста во втором случае не только как показатель разрушения традиции (первым делом в местах «швов», сцепления формул), но и как свидетельство ее сложной морфологии, что осознается профессиональными рассказчиками-информантами (!):

Каждый заговор: «Господи, благослови» обращаешься. У каждого заговора есть начало: всегда «Пойду я из двора воротами». У каждого заговора общее. <...> А там дойди до точки до какой-то...А начало всё одинаково... И всегда в конце «Аминь, аминь, аминь» [КМА; ЛАИ 2005. Т. 2. № 9]; [Соб.: В какой части заговора находятся самые главные слова?] В середине самой. А начало и конец к Богу [КМА; ЛАИ 2001. Т. I. № 244]; [Соб.: Какими словами начинается заговор?] «Встану я, раба Божья Марья, благословясь...». Из заговора в заговор. И кончается «Аминь» [ЕАА; ЛАИ 2005. Т. 2. № 9].

Итак, с одной стороны, исполнители осознают континуальность, структурную целостность эпического заговора: у него есть начало, середина, конец и молитвенное обрамление, которые определенным образом соотносятся не только композиционно, но и по смыслу (срединная часть главная, поскольку в ней выражается суть заклинания; именно ее нужно передавать точно, без ошибок, иначе заговор не будет действовать). С другой стороны, информанты отмечают автономность, самодостаточность формул, из которых состоит заговорный текст. Именно это качество позволяет им, как точно заметила одна информантка, переходить «из заговора в заговор». Подобного рода элементы, имеющие дотекстовый статус, С.Ю. Неклюдов предложил именовать *авантекстовыми* [Неклюдов 2001: 2]. Их можно рассматривать как таксономический микроуровень структурирования фольклорного репертуара.

То, что в структуре фольклорной традиции помимо авантекстового и текстового уровней следует выделять еще один — сверхтекстовый³ — с особой очевидностью следует из аутентичных фиксаций не отдельных заговоров, а целостных заговорно-заклинательных актов. В качестве примера сошлюсь на запись банного ритуала, сделанную в 2002 г. в д. Кеврола Пинежского р-на Архангельской обл. от Смоленской Любви Александровны (1949 г.р.), текстовая расшифровка которого приводится ниже:

³ «...сверхтекст представляет собой сложную систему интегрированных текстов, имеющих общую внетекстовую ориентацию, образующих незамкнутое единство, отмеченное смысловой и языковой цельностью» [Меднис 2003: 21].

Л.А. входит в предбанник, крестится, говорит:

Господи, благословясь. Жарка парна баенка, пусти помыться, попариться, маленькому младенцу пожариться. (№ 1)

Входит в баню:

Господи, благословясь.

Берет таз:

Водицки надо для маленького младенца.

Наливает в таз воды, водит правой рукой против часовой стрелки, говорит:

Царь морской, король морской, царь двинской, царь пинежской, дедушка водяной, дай водицы на полночь маленькому младенцу, чтоб его не брали ни боли, ни скорби, ни болезни, ни уроки, ни прикосы, ни исполохи-переполохи, ни щипоты, ни ломоты ни в ясный день, ни в темную ночь, ни на утренней заре, ни на вечерней заре. Аминь. Аминь. Аминь. (№ 2)

На словах «Аминь» три раза крестит воду. Трижды пропуская воду через рот, первый раз говорит:

Аминь.

Разводя марганцовку:

Надо благословясь. Водичку наготовим, помоем малёшечко малышечку маленьку. Вот и всё. Уже в другой раз надо травы...

Готовя воду для обкачивания:

Помыть-то с березонькой... Это обкачиваться тоже. Помыться, пожариться, здоровьице принять.

Входит мать с ребенком на руках, кладет его на лавку. Л.А., встав лицом к каменке, крестится и говорит:

Господи, благословясь, да? Жарка парна баенка для маленького младенца. Жарка парна баенка, восприми все скорби-болезни, уроки-прикосы. Все щипоты-ломоты, оставайтесь в жаркой парной баенке на сером камешке. В том камешке есть ядрышко. Там вам место, там вам поместье. У маленького младенца не место, не поместье. Аминь. Аминь. Аминь. (№ 3)

Каждый раз, приговаривая «аминь», Л.А. поддает воду на каменку. Потом происходит диалог между Л.А. и матерью ребенка:

— Секу-пересекаю, секу-пересекаю.

— Чего секешь?

— Исполохи-переполохи выгоняю. К рабу божьему младенцу век не ходите...

Л.А. три раза из ковша обмывает уголки скамейки, снова собирая эту воду в тот же ковш. При этом продолжает говорить: Вам здесь не место. Вам место в сыром лесу, в темном болоте, под гнилым деревом, под сухой колодой. Там вам место, там вам поместье, у маленького младенца нет вам места, нет вам поместья. Аминь. Аминь. Аминь. (№ 4)

Потом немножко этой водой сполоснем.

Залезая на полок с ребенком, говорит:

Все щипоты-ломоты, все уроки-прикосы, здесь вам не место, здесь не поместье, у маленького малышечки, у маленького раба Божья младенца. Идите вы под пеня, под коренья, под гнилую колоду, на высокоу воду. Там вам место, там поместье, у нашей малышечки не место, не поместье. Аминь, Аминь. Аминь. (№ 5)

Подняв ребенка, заговаривая с ним, Л.А. говорит:

Хорошие девицы, да? Нет! Нисколько не хорошие, нисколько мы не хороши, не красивы, не хороши, не красивы. Нисколёхонько, да?! На колени между ног кладут малыша-ток-то. Да? Таких малыша-ток-то. Такие мы растем, да?

Кладет младенца на колени между ног лицом к себе. Оглаживая младенца от головы к ногам:

Жарка парна баенка, восприми все скорби-болезни, все уроки-прикосы, все исполохи-переполохи, оставайтесь в жаркой парной баенке на сером камешке. В том камешке есть ядрышко. (*Паря веником, продолжает говорить.*) Там вам место, там вам поместье. У маленького младенца не место, не поместье. Аминь. Аминь. Аминь. (№ 6)

Ты еси, белая береза. Растешь ты, береза, гоголеешь среди лесу темного, посреди поля широкого, не боишься ни стуку, ни грому, ни людского сглазу. Так же бы и раб Божий маленькой младенец не боялся ни стуку, ни грому, ни людского сглазу. Аминь. Аминь. Аминь. Так же бы и раб Божий маленькой младенец не боялся ни стуку, ни грому, ни людского сглазу. Аминь. Аминь. Аминь. Ты еси, белая береза. Растешь ты, береза, гоголеешь среди лесу темного, посреди поля широкого, не боишься ни стуку, ни грому, ни людского сглазу. (№ 7)

При мытье ребенка говорит:

Дай нам мощи, дай нам силы маленькой малышечке на красоту, на моготу, на здоровьицу. (№ 8)

Да? Малышечке нашей маленькой. Да? Намоемся, напаримся, нажаримся малышечке. Да? Девка ревет — голос лучше стает. Да? Вот такие они у нас! Вот такие! Исполохи-переполохи все уходят, все улетают. И скорбота бежит, все нечисти, черноты.

При мытье спинки и попки ребенка Л.А. говорит:

(Нрзб.) вон из нашей спинки, маленького младенца не май, не муцйяй, матери не позори. (№ 9)

Вон как мы хорошо. А эту снять, ноценку-то-полуноценку? Ишше разок скажем. Да?

Ноценка-полуноценка, не играй малой дитёй, а играй жаркой парной баенкой. Аминь. (*Целует пятку ребенка и сплевывает в сторону.*)

Ноценка-полуноценка, не играй малой дитёй, а играй жаркой парной баенкой. Аминь. (*Целует пятку ребенка и сплевывает в сторону.*)

Ноценка-полуноценка, не играй малой дитёй, а играй жаркой парной баенкой. Аминь. (*Целует пятку ребенка и сплевывает в сторону.*) (№ 10)

Малышечки-то у нас хотят в баньке-то. На здоровьицо все косточки распарим, разжарим. Да?

Жарка парна баенка, восприми все скорби-болезни, все уроки-прикосы. Все исполохи-переполохи, оставайтесь в жаркой парной баенке в сером камешке. В том камешке есть ядрышко. Там вам место, там вам поместьё. У раба Божьего маленького младенца ни места, ни поместья. Аминь. Аминь. Аминь. (№ 11)

Стоя при последнем обкачивании ребенка с родового места:

Сама мати носила, сама породила, сама все скорби-болезни излечила. Все вы, скорби-болезни, идите под пеньё, под кореньё, за высокие горы. Там вам место, там вам поместьё, у маленького младенца не место, не поместьё. Аминь. Аминь.

Аминь. Сама мати носила, сама породила, сама все скорби-болезни излечила. Все вы, скорби-болезни, идите под пеньё, под кореньё, за высокие горы. Там вам место, там вам поместьё, у маленького младенца не место, не поместьё. Аминь. Аминь. Аминь. (№ 12)

Выйдя в предбанник, при открытой двери смотрит в баню, кланяется и говорит:

Хозяин с хозяйошкой, спасибо. Попарили, пожарили маленького младенца. Вам хорошо и нам хорошо. Бане на стояньицо, маленькому младенцу на здоровьицо. Спаси, Христос. (№ 13)

Выйдя из бани на улицу, Л.А. кланяется и говорит:

Спаси, Христос, и помилуй. Жарка парна баенка, тебе на стояньицо, мне, рабе Божьей, на здоровьицо. (№ 14)

Намыла, напарила, начередила, нажарила. Ой, хорошо, легко после баньки-то [СЛА].

Структура данного сверткста (в рукописном собрании заговоров Л.А. Смоленской его «резюме» представлено под названием «Как мыть ребенка») определяется «сюжетом» банного ритуала, каждый этап («мотив») которого сопровождался определенным заговором:

- 1) вход в баню (обращение к банной постройке с просьбой о мытье — № 1);
- 2) приготовление «лечебной» воды (заговор, обращенный к «хозяевам» морей и рек с просьбой дать воды на лечение — № 2);
- 3) подача воды на каменку для получения жара (заговор к жаркой бане и печке-каменке — № 3);
- 4) мытье (заговоры от детских болезней: уроков и *ноченки-полуноченки* — № 4–11);
- 5) финальное окачивание ребенка (заговор на то, чтобы болезни не держались на ребенке — № 12);
- 6) выход из бани (обращение к банным духам и бане со словами благодарности за мытье — № 13, 14).

По совокупности звенья 1, 2, 3, 5, 6 формируют текстовую рамку для лечения в бане любых болезней — как детских, так и взрослых. Соответственно их местоположение в свертксте фиксировано. Частотность воспроизведения этой рамки определила узкий диапазон варьирования входящих в нее текстов и длительную сохранность в пинежской магической традиции. Это дает право квалифицировать подобные текстовые комплексы как **сильные, жестко структурированные** [Лошаков 2008].

При стяжении заговоров в подобные свертксты важную роль играет представление о том, что успешное лечение возможно только при произнесении всех заговоров. Это означает, что главная целевая установка частично реализуется в каждом из них. В результате в границах сверткста образуется общая образная и формульная топика: *жарка парна баенка, восприми, уроки-прикосы, исполохи-переполохи, щипоты-ломоты, там вам*

место, там вам поместье и др. Она используется знахаркой не только в составе заговоров, но и между ними, в моменты ее речевого общения с ребенком. То, что проговариваемые между заговорами слова осознаются лекаркой тоже как магические, подтверждается ее реакцией на допущенное нарушение запрета не хвалить ребенка в местах обитания нечистого духа (а баня относится к таковым). Спohватившись, она исправляет допущенную ошибку поругиванием малышки («Хорошие девицы, да? Нет! Нисколько не хорошие, нисколько мы не хороши, не красивы, не хороши, не красивы. Нисколёхонько, да?!»).

Владение лекаркой всеми уровнями традиции (авантекстовым, текстовым и сверхтекстовым) объясняет легкость запоминания ею новых заговоров и восстановления забытых за счет резерва уже известных:

Я только эти заговоры слышала от бабушки. Она говорила, а я просто переняла. Очень легко. Она близ печки говорит, а я уже легко переняла [ЕАА];

Много-много похожих. Те же слова, немного изменено [ГАФ]; Я могу соединить. <...> Кусочками. <...> Вот начало я забыла, вот это: «Я встану благословясь, пойду перекрестясь...» Это у меня получилось из заговора от порчи с самого начала. «Выйду я на широкую улицу, посмотрю на восточную сторону...» А дальше-то я помню, надо про каменную реку. «На восточной стороне течет каменная река, огненная река! На огненной реке стоит каменный мост, по этому мосту идет пресвятая мать Божья Богородица, несет золотые ключи, отмыкает воды, выпускает воды. Роды не роды, кого Бог пошлет» [ЛАС].

В последнем случае главное условие: замещаемый и замещающий фрагменты текста должны смыслово и функционально соответствовать друг другу. Например, в соседних деревнях Большое и Малое Крогово Пинежского р-на Архангельской обл. в заговорах от уроков исконно использовались разные образные ряды:

- а) сер камень — рыба щука;
- б) клеветая сосна — птица (варианты: клеветая сосна — дупло — куница, клеветая сосна — нора — лисица).

В полевых записях последних лет это разграничение перестало носить принципиальный характер. Забывая свой текст, местные жители апеллировали к чужому, поскольку в семантическом и функциональном отношении они воспринимались как синонимические: «Шука медна, зубы железны, глаза бисерны: металл, крепость» [КМА]; «И все дело в зубах. У каждого зверя острые зубы» [ЕАА].

Сказанное распространяется лишь на среду знатоков магических практик. У любителя потаенное знание, как правило, носит случайный характер (где-то от кого-то одноразово перенял, не пройдя специального процесса обучения), поэтому архивация текста в памяти и последующее его устное воспроизведение исключает работу на свертковом уровне и сориентировано на точное копирование претекста. В этом случае забвение какого-либо его фрагмента, образно говоря, «обрушивает» традицию, поскольку в глазах информанта дефектный заговор утрачивает свою действенность. Неслучайно такими текстами охотно делятся с собирателями. В полевых записях они чаще всего предстают во фрагментарном виде, нередко снабжаясь соответствующими комментариями:

[Соб.: А не было заговоров со словами «Стану благословясь, выйду перекрестясь...»?] Есть. Это на исполох эти слова идут. «Стану благословясь, выйду перекрестясь на восточную сторону. На восточной стороне стоит золотой столб, на том столбу... На том столбу сидит... Богородица...» Не вспомнить. Да. «Пресвятая Мать Богородица. Держит в руках золотую кисть. Она смахивает и спаживает с раба Божья...» Дак это про грыжу! «...грыжу паховую, грыжу пуповую...» Грыжу еще какую-то есть. Три целых грыжи. «...грыжу паховую, грыжу пуповую...» Не знаю. Всё запутала! Вот были бы записи. Ой, какая я бестолочь! [ШВИ; АКФ 2008. Т. 1. № 331].

В процитированном фрагменте полевого интервью содержится указание на один из возможных способов стабилизации традиции — письменную архивацию текста. Действительно, наличие у информантов рукописных собраний заговоров (и не только их!) — яркая примета современного состояния фольклорной культуры, которая изначально формировалась как уст-

но-коммуникативная. Желание подобным образом сохранить текст отчуждает его от исполнителя и делает заговорную традицию весьма уязвимой, поскольку «отключает» установку на запоминание текста: «Слова у меня записаны, но наизусть не помню» [БНВ; АКФ 2014. Т. 8. № 64].

Итак, затухание традиции, как правило, начинается с потерь на сверхтекстовом уровне (поскольку именно с ним связано формирование в сознании исполнителей инвариантных матриц устной традиции и аттракторов культурной памяти) и завершается авантекстовым (когда в памяти сохраняются отдельные фрагменты текста формульного типа). Процесс этот хотя и протекает по единому сценарию в разных жанрах, различается степенью интенсивности, поскольку способность противостоять разрушительным процессам у них неодинакова.

Показательна с этой точки зрения эволюция сказочного репертуара Куйбышевского р-на Калужской обл. (в прошлом — Жиздринского у. Брянской губ.), в котором экспедиции кафедры русского устного народного творчества МГУ регулярно проводились с 1977 по 2008 г. За означенный период было записано свыше 500 сказок от более 80 информантов (среди них 47 на момент фиксации были в возрасте старше 60 лет, 21 — школьники младших и средних классов). Репертуар первой группы в среднем насчитывал от 4–5 до 12–15 сюжетов. Среди них были и выдающиеся исполнители: П.Р. Кузнецова (1900 г.р., д. Борок — 76 сюжетов), П.Н. Милюков (1905 г.р., д. Борок — 35 сюжетов), П.Ф. Муравьева (1902 г.р., с. Кузьминичи — 24 сюжета), А.А. Демина (1917 г.р., с. Бутчино — 21 сюжет). От школьников записано по 1–2 сказки.

Для настоящей статьи было отобрано четыре исполнителя, связанных родственными узами и в фольклорном плане находящихся в отношениях «учитель — ученик» [Иванова 2007]⁴.

⁴ Употребление терминов «учитель» и «ученик» в какой-то мере условно, поскольку в фольклоре процессы учительства и ученичества неодномоментны. Каждое новое прослушивание одного и того же произведения от разных певцов или рассказчиков может рассматриваться как факт обучения. И в этом смысле defacto у любого исполнителя, как правило, бывает не один, а множество «учителей» [Путилов 1997]. Отсылка к конкретному первоисточнику обычно означает, что в испол-

Это уже упомянутая Прасковья Романовна Кузнецова, с которой участники экспедиций работали дважды (в 1977 и 1979 гг.). От нее был зафиксирован разнообразный материал: 76 сказок (25 волшебных, 23 бытовые, две на былинные сюжеты — «Илья Муромец и Соловей», «Илья и Соколик», остальные — о животных), 5 баллад («Оклеветанная жена», «Сестра и братья-разбойники», «Возвращение солдата», «Муж жену губил», «Возвращение казака»), 1 песня на былинный сюжет («Илья Муромец и разбойники»), 1 историческая песня («Про казака Платова»), 3 духовных стиха («Алексей — человек Божий», «О Егории храбром», «Про Лазаря»), 2 веснянки, а также масленичные песни и свадебные, похоронные, рекрутские причитания. В эти же годы сказки записывались от двух ее внучек (Н.Г. Можакowej, Л.Г. Козыревой), а спустя много лет (в 2006 г.) — от племянника П.А. Антонова и повторно от Н.Г. Можакowej.

При сравнении репертуаров трех «учеников» П.Р. Кузнецовой оказалось, что у П.А. Антонова он в два раза обширнее (и это при том, что сам он устными сказками интересовался мало и никогда никому их не рассказывал, в то время как внучки П.Р. пересказывали бабушкины сказки своим детям и внукам). Количественные и качественные расхождения в репертуарах — следствие того, что исполнительские ситуации, в которых овладевал сказочной традицией П.А. Антонов (а это 30–40-е гг. XX в.), были весьма разнообразными. В этот период на обследованной территории сказки (диал. *басни*) рассказывались взрослым (на вечеринках, в перерыве между работой) и детям (на сон и во время совместной семейной работы: взрослые пряли, ткали, плели лапти, дети следили за горящей лучиной). Таким образом, репертуар П.А. Антонова пополнялся в течение долгого времени (соответственно в нем достаточно четко выделяются «детский» и «взрослый» слои).

Во второй половине XX в. сфера бытования сказок в Куйбышевском р-не резко сузилась до детской аудитории; в репертуарах стали преобладать кумулятивные сказки о животных и волшебные, главными героями которых выступают дети, — «Сестрица Аленушка и братец Иванушка» [СУС 450], «Морозко» [СУС 480], «Ивашка и ведьма» [СУС 327 С, F], «Чудесная

нении именно этого человека регулярно прослушивалось фольклорное произведение, отчего оно и воспринимается как эталонное.

дудочка» [СУС 780], «Гуси-лебеди» [СУС 480А*], «Мачеха и падчерица» [СУС 480*] (именно они представлены в архиве кафедры большим числом вариантов: 20, 20, 17, 12, 4, 5 соответственно). По мере взросления изустно усвоенные в детстве сказки либо вообще оказывались невостребованными, либо реактуализировались на короткий период (пока появившиеся дети или внуки проявляли к ним интерес).

Повторные фиксации одних и тех же сюжетов, сделанные от членов одной семьи на протяжении нескольких десятков лет, позволяют судить о том, по какому сценарию эродировала традиция:

1. Текстуральное дублирование

(варианты-дублиеры появляются «по горячим следам» воспроизведения «учеником» текста «учителя»⁵)

⁵ Сказка «Жареные гвозди» [СУС 1548] в записи 1979 г. от бабушки и внуки:

П.Р. Кузнецова — Тогда ж пешаком ходили: ни поездов, ничего не было. Ну вот. И шел солдат. И шел, и шел, заморился. Зашел к бабке. «Бабушка, дай что-нибудь». — «Ничего нет, солдатик. Ничего, служивый, нет». — «Дай хоть сковородочку пожарить гвоздиков». Ну, несет старуха сковороду. Положил гвозди, водицы, говорит: «Бабушка, принеси ты хоть картошечки три». Несет старуха три картохи. «Бабушка, принеси же ты сальца». Несет сальца. Порезал. «Бабушка, маслица». Что он просил, всё. Нажарил. «Ну, бабушка, иди ж покушай гвоздиков». Ладно. «Ой, какие, солдатик, вкусные, Господи! А то ж мы не умеем». Ладно. Мужик приходит. «Сготовь!». — «Ох, мужик, ты бы как покушал, как солдат гвозди жарил. Вкусные». — «А как это он, солдат». — «Гвозди положил да воды налил, да говорит: “Принеси мне картошек!” Я ему картошек принесла. Сальца попросил там, яичек, маслица». — «Э, черт! Плохая дура! Какие ж это гвозди?! Там без гвоздей что было есть».

Н.Г. Можаква — Шел солдат на побывку. Ну и зашел к бабке отдохнуть. А есть-то охота. И говорит: «Бабуль, дай мне что-нибудь поесть». — «А у меня, сыночек, ничего нет». — «Как? Вообще ничего нет?» — «Нет». — «Дай мне тогда гвоздиков». — «А зачем?» — «Жарить буду». — «А к гвоздикам-то еще чего-нибудь надь?» — «Две картошины, бабуль». Ну она дала ему гвоздиков, картошки. Он порезал и говорит: «Бабуль, а к картошке надо бы еще маленько сальца». Ну она дала ему сальца чуть. Он всё это сжарил и говорит: «Ну а теперь, бабуль, надо еще два яичка». Ну она ему и два яичка дала. Ну он всё сжарил, сел за стол и говорит: «Давай, бабуль, поужинаем». Села бабуля и говорит: «Ах, какие гвозди хорошие! Теперь и я так буду готовить».

2. Редукция (компрессия) текста

а) схематичное изложение сюжета



б) схематичное изложение ф р а г м е н т а с ю ж е т а ⁶



в) стяжение текста до о т д е л ь н ы х к л ю ч е в ы х с л о в ,
ф о р м у л



3. Полное забвение текста

Быстрое прохождение описанной цепочки эволюционных изменений (для Куйбышевского района это три десятилетия) — итог не только сужения сферы бытования сказок, но и разрушения традиционной конфигурации сверткестовых единств, а также смены «естественных» (или контактных) форм фольклорной коммуникации на «технические» (терминология К.В. Чистова [Чистов 2005]). В настоящее время сказки не столько рассказываются, сколько читаются: «...сказку, какую мы сейчас детям своим рассказываем, она про Ивана-царевича, но не такая была сказка. Там совсем по-другому было. Сейчас больше из книжек. Сейчас мы своим детям из книжек читаем. Считываем» [МНГ; АКФ 2006. Т. 1. № 218]. При многократном чтении текста с листа (как образно выразилась исполнительница — «считывании») не запускается механизм усвоения всех уровней таксономии традиции. Слушатель (= «ученик») старается запомнить текст слово в слово (т.е. работает с текстовым таксоном), а не пытается понять, как он устроен и каким образом связан с другими. Необходимость в этом отпадает потому, что для оживле-

⁶ Сказка «Чудесное бегство» [СУС 313 А,В,С] в исполнении П.А. Антонова: «Это когда мужик шел с работы. Долго дома не был. Наклонился. Я только суть этой сказки помню. Что мужик длительное время отсутствовал. Он не знал, что за время его отсутствия у него родился сын. А его на подходе к дому одолела жажда, что он нагнулся и прямо из ручья там, из какого-то водоемчика или из речки стал пить. И его в это время водяной поймал за бороду. И сказал, что отпустит только в том случае, если “ты отдашь мне то, что сам не знаешь”. Ну он решился. Он пообещал. А когда в хату вошел, то увидел, что висит колыбель, в ней ребенок. И что он об этом-то и не знал, что у него родился ребенок за время его отсутствия. И он понял, что он пообещал. Но судьбы этого ребенка я не помню».

ния памяти достаточно взять в руки книгу и заново прочитать текст. Сказка, усвоенная через посредство книги или поддержанная ею, как правило, быстро забывается. Так, Л.Г. Козырева в 1979 г. рассказала «Царевну-лягушку», почти дословно цитируя один из вариантов сборника А.Н. Афанасьева «Народные русские сказки»; в 2006 г. мы не смогли записать ее даже в схематичном изложении.

Утрачивая интертекстуальные «опоры» в сфере устной традиции, некоторые сказочники, отличающиеся любовью к чтению, пытаются обрести их в письменной культуре, что объясняет появление в традиционном фольклорном тексте литературных цитат и аллюзий:

...Начинает петуха соблазнять, что она ему даст горошка полное лукошко, чтобы он пропел ей, что она любит его голос... Ну, кончалось всегда тем, что он поддавался на это. Перекликается немного с «Вороной и лисицей»... На ее похвалы он соблазнился [АПА; АКФ 2006. Т. 1. № 304];

Как я выскочну,
Как я выпрыгну,
Скошу тебя косою,
Полетят клочки
По заулочкам.

И все. И так и угнал лису. И больше не приходила. Только этим и спас. Ой, лиса. Она ведь плутовкой была, лиса. Она ведь плутовка. Она и у вороны вон как выманила сыр! [ЯЛЕ; АКФ 2011. Т. 1. № 113];

...Ходил к кузнецу, кузнец каким-то образом с применением кузнечных инструментов менял ему голос, чтобы этот голос был тоньше. Потом он достиг успеха, что голос волка стал похож на голос козы. А дальнейшие события я не помню. В «Красной Шапочке» бабушку съел, брюхо распорили... А в этой басне как-то иначе было. По-моему, он их не съел. Как-то они его обманули, волка... [АПА; АКФ 2006. Т. 1. № 303].

Иначе выстраивались отношения фольклорной и литературной сказки в старшей группе информантов, обладающих обширным сказочным репертуаром и свободно владеющих механизмами его устного воспроизведения: «Ну, бабки на поси-

делки соберутся. “Куда пойдём?” — “Пойдём к бабке Прасковье: Тимофей на выходной пришел, книжку почитает интересную”. Они вот так уже от грамотных ребят что-то прочитанное слышали, переваривали, свои вариации создавали» [АПА]. Создание «своих вариаций» — по сути дела адаптация литературной сказки к местной традиции. Аналогичным образом поступают пинежские знатоки магии, вводя в свой устный репертуар опубликованные в средствах массовой информации и сборниках заговоры других региональных традиций.

В завершение отмечу, что изучение фрагментов фольклорных текстов разных жанров, которые фоново в большом количестве присутствуют в материалах полевых интервью, позволяет приоткрыть новые грани в ряде фундаментальных теоретических проблем фольклористики: онтологии фольклорного текста, его жанровой природе, способов архивации в памяти и межпоколенной трансмиссии, характера творческого процесса и др.

ИНФОРМАНТЫ

- АПА — Антонов Павел Афанасьевич, 1931 г.р., с. Жерелёво Куйбышевского р-на Калужской обл.
 БНВ — Березина Нина Васильевна, 1952 г.р., д. Погост Плесецкого р-на Архангельской обл.
 ГАФ — Галашева Александра Федоровна, 1930 г.р., д. Большое Кротово Пинежского р-на Архангельской обл.
 ЕАА — Ермолина Ангелина Алексеевна, 1929 г.р., д. Малое Кротово Пинежского р-на Архангельской обл.
 ЖММ — Журавлева Мария Михайловна, 1925 г.р.; д. Ершовка Вятскополянского р-на Кировской обл.
 КЗА — Куимова Зинаида Алексеевна, 1935 г.р., д. Нижние Изиверки Вятскополянского р-на Кировской обл.
 КМА — Козьмина Мария Алексеевна, 1936 г.р., д. Большое Кротово Пинежского р-на Архангельской обл.
 МНГ — Можаква Нина Григорьевна, 1962 г.р., д. Жёлны Куйбышевского р-на Калужской обл.
 СЛА — Смоленская Любовь Александровна, 1949 г.р., д. Кеврола Пинежского р-на Архангельской обл.
 СЭМ — Соковнина Эмилия Михайловна, 1953 г.р., д. Мысы Лебяжского р-на Кировской обл.
 ТЗН — Томилова Зинаида Никитична, 1935 г.р., д. Немнюга Пинежского р-на Архангельской обл.

- ШВИ — Шульгина Вера Игнатьевна, 1937 г.р., д. Шотова
Пинежского р-на Архангельской обл.
ЯЛЕ — Янникова Лидия Ефимовна, 1936 г.р., с. Старый Бурец
Малмыжского р-на Кировской обл.

СОКРАЩЕНИЯ

- АКФ — Архив кафедры русского устного народного творчества
филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.
ВФНК — Вятский фольклор. Народный календарь / Под ред.
А.А. Ивановой. Котельнич, 1995.
ЛАИ — Личный архив А.А. Ивановой.
СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская
сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников,
Н.В. Новиков. Л., 1979.

ЛИТЕРАТУРА

- Адоньева 2004 — *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
Артеменко 1988 — *Артеменко Е.Б.* Принципы народно-песенно-
го текстообразования. Воронеж, 1988.
Артеменко 2001 — *Артеменко Е.Б.* К вопросу о формуле и ее язы-
ковой репрезентации // Язык и поэтика фольклора: Доклады
международной конференции. 15–18 сент. 1999 г. / Отв. ред.
З.К. Тарланов. Петрозаводск, 2001.
Богатырев 1971 — *Богатырев П.Г.* Активно-коллективные, пас-
сивно-коллективные, продуктивные и непродуктивные эт-
нографические факты // Богатырев П.Г. Вопросы теории на-
родного искусства. М., 1971.
Богатырев 2006 — *Богатырев П.Г.* Роль ситуации в исполнении
фольклорных произведений // Богатырев П.Г. Функцио-
нально-структуральное изучение фольклора: Малоизвест-
ные и неопубликованные работы / Сост., вступ. ст. и комм.
С.П. Сорокиной. М., 2006.
Брицына 2006 — *Брицына А.Ю.* Фиксации повторных испол-
нений и некоторые аспекты теории традиции // Первый
Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов / Отв.
ред. А.С. Каргин. Т. 2. М., 2006.
Виноградова 1991 — *Виноградова Л.Н.* Фольклорный факт в эт-
нографическом контексте // Фольклор: Песенное наследие:
Сб. статей / Отв. ред. А.Л. Налепин. М., 1991.
Гацак 1975 — *Гацак В.М.* Сказочник и его текст: К развитию экспе-
риментального направления в фольклористике // Проблемы
фольклора / Отв. ред. Н.И. Кравцов. М., 1975.

- Дианова 2005 — *Дианова Т.Б.* Текст и контекст в фольклоре // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8. М., 2005.
- Иванова 2007 — *Иванова А.А.* Тексты «учителя» и «ученика»: к вопросу о современном состоянии сказочной традиции // Российская славистическая фольклористика: пути развития и исследовательские перспективы / Материалы межд. науч. конф. к 100-летию со дня рождения проф. Н.И. Кравцова, Москва, 9–10 ноября 2006. М., 2007.
- Иванова 2011 — *Иванова А.А.* К проблеме таксономической структурированности фольклорного репертуара // Концепция мира и человека в русской и зарубежной литературе: теория и практика изучения художественного произведения / Под ред. Т.А. Золотовой. Йошкар-Ола, 2011.
- Лорд 1994 — *Лорд А.* Сказитель. М., 1994.
- Лошаков 2008 — *Лошаков А.Г.* Сверхтекст: семантика, прагматика, типология: Автореф. ... д-ра филол. наук. Киров, 2008.
- Мальцев 1989 — *Мальцев Г.И.* Традиционные формулы русской народной необрядной лирики: Исследования по эстетике устно-поэтического канона. Л., 1989.
- Меднис 2003 — *Меднис Н.Е.* Сверхтексты в русской литературе. Новосибирск, 2003.
- Морозов, Старостина 2003 — *Морозов И.А., Старостина Т.А.* Ситуативные факторы порождения фольклорного текста // Актуальные проблемы полевой фольклористики / Отв. ред. А.А. Иванова. Вып. 2. М., 2003.
- Неклюдов 2001 — *Неклюдов С.Ю.* Авантекст в фольклорной традиции // Живая старина. 2001. № 4.
- Неклюдов 2005 — *Неклюдов С.Ю.* Семантика фольклорного текста и «знание традиции» // Славянская традиционная культура и современный мир / Сост. В.Е. Добровольская, Н.В. Котельникова. Вып. 8. М., 2005.
- Неклюдов 2013а — *Неклюдов С.Ю.* Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. научных статей. М., 2013.
- Неклюдов 2013б — *Неклюдов С.Ю.* О мифологических моделях в устной традиции // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: Сб. статей / Сост. А. Архипова. М., 2013.
- Путилов 1994 — *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

- Путилов 1997 — *Путилов Б.Н.* Эпическое сказительство. Типология и этническая специфика. М., 1997.
- Федосова 2010 — *Федосова К.А.* Заговоры в обряде первого выгона скота: принципы варьирования и стратегии текстопождения в устной и письменной традиции: Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2010. (Рукопись).
- Чистов 2005 — *Чистов К.В.* Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005.

ПОСЛЕ «ТРАДИЦИИ»: «ОСКОЛКИ» РУССКОГО ЭПОСА

Как только былины стали предметом научного изучения, ученые и публикаторы объявили их явлением умирающим или, по крайней мере, затухающим. Однако, несмотря на все пессимистические высказывания, как жанр, который передается преимущественно в рамках сказительских школ, былина полностью исчезла лишь в начале XXI в. и перешла в разряд явлений, которые могут исполняться на сцене и в рамках гастрольных туров отдельных исполнителей. Можно ли назвать это явление только «сценическим исполнением эпоса» и постулировать смерть традиции? Или перед нами новое явление, которое органично сосуществует с массовой культурой и имеет все признаки сказительства?

С самого начала изучения русского эпоса процесс трансмиссии фольклорного текста рассматривается эпосоведами как постоянное затухание, в финале которого полное исчезновение былины как жанра. В этой связи анализ отдельных былин и эпоса в целом логически ведет к реконструкции его полных форм, существующих, во-первых, в определенном (и уникальном) пространстве, во-вторых, в далеком прошлом.

Уникальным пространством называли окраины России. Особенную роль ученые отводили северной части страны. Русский Север и его отдельные районы в заметках собирателей и в трудах фольклористов рассматривался (и рассматривается) как сокровищница русского эпоса. Расширение собирательской географии, богатство сюжетов, в том числе редких, живые в XX в. сказительские школы, разнообразие напевов, специализация сказителей и их конфессиональная принадлежность способствовали закреплению этой дискурсивной практики. Широко обсуждавшийся в XIX–XX вв. вопрос, почему именно в «Исландии русского эпоса» и сохраняется «живая история», оказался чрезвычайно благодатным для формирования пространства утопии. Один из первых собирателей былин, А.Ф. Гильфердинг, в заметке «Олонецкая губерния и ее народные распри» использует

определенный набор дефиниций, который затем применяется как в массовой печати, так и в специализированных работах и задает направление для дискуссий. Это «свобода от крепостничества», «жизнь в глуши», «отсутствие грамотности». Приведу цитату из А.Ф. Гильфердинга:

Народ здесь оставался всегда свободным от крепостного рабства. Ощущая себя свободным человеком, русский крестьянин Заонежья не терял сочувствия к идеалам свободной силы, воспеваемым в старинных рапсодиях.<...> В то же время свободный крестьянин Заонежья жил в глуши, которая охраняла его от влияний, разлагающих и убивающих первобытную эпическую поэзию: к нему не проникали ни солдатский постой, ни фабричная промышленность, ни новая мода; его едва коснулась и грамотность, так что даже в настоящее время грамотный человек между крестьянами этого края есть весьма редкое исключение. Таким образом, здесь могли удержаться в полной силе стихии, составляющие необходимое условие для сохранения эпической поэзии: верность старине и вера в чудесное [Гильфердинг 1871: 34].

В трудах собирателей русского эпоса XX в. эта точка зрения уточняется, оспаривается, но фон дискуссии остается прежним: Русский Север оказывается местом паломничества для фольклористов, именно там и «сохраняется» или «может сохраниться» культурное наследие. Окончательное закрепление за этой территорией особого статуса происходит в конце 1980-х гг. [Бернштам 2004а: 24–26]. Способствует этому, во-первых, пристальное внимание ученых и общественных деятелей как к региону в целом, так и к отдельным его частям, во-вторых, накопление фольклористических и этнологических работ с использованием севернорусского материала. Вместе с уточнением и расширением методологического аппарата в фольклористике появляются новые гипотезы о возможных причинах сохранения определенных сюжетов и явлений на территориях Русского Севера. Исследователи, вслед за К.В. Чистовым, говорят о регенерации разных культурных явлений, используя идеи историков о заселении пограничных территорий русскими и создании в этих анклавах культур «вторичной архаики». Помимо былин

рассматриваются типы жилища, виды традиционной женской одежды, общий характер обрядности, «эпический» характер фольклорной традиции, диалекты и т.д. Особая роль в «сохранении» эпического наследия, таким образом, отводится окраинным поселенцам, которые понимаются как группы населения, отсоединенные от метрополии¹.

«Далекое прошлое» существования эпоса, по разным оценкам, приходится на IX–XVIII в.: именно в эти временные рамки исследователи от А.Н. Веселовского до В.Я. Проппа помещали начало и расцвет былины как жанра. Собственно, и методология эпосоведов XIX в. — «снятие исторических слоев» — должна была вести к реконструкции древнейшего состояния былины (см. выкладки Ореста Миллера, в работе которого наиболее детально нашел отражение этот принцип [Миллер 1869]). Фольклористы и в XX в. пытаются найти «исходные» варианты эпоса, понять, анализируя тексты, что сохранилось, удержалось, а что вымыслось и исчезло в процессе трансмиссии фольклорного текста. По сути мы имеем дело с вариантами реконструкции «золотого века» русского эпоса, и если экстраполировать эту идею на другие жанры фольклора, то и «славного прошлого» мифологического рассказа, исторической песни и т.д. Вероятно, триггером такой реконструктивной логики стала для фольклористов романтика поиска своего национального прошлого (и попытка сохранить это прошлое) в конце XVIII–середине XIX в., когда, собственно говоря, и зародилась дисциплина. При этом приверженность

¹ В более поздних работах маргинализированное положение носителей эпики дополняется этническим и конфессиональным ярлыками. Былинные певцы должны, во-первых, жить в иноэтнической среде, во-вторых, быть, по крайней мере, старообрядцами, то есть зашифровывать в эпосе и передавать потомкам некоторое сообщение, которое позволяет сохранять идентичность группы. В частности, в работе Т.А. Бернштам обосновывается положение о сохранении, переделке и создании эпических форм старообрядцами, которые придали определенным жанровым моделям и их образным системам эсхатологическое звучание [Бернштам 2004]. Мысль о том, что именно в среде старообрядцев, живущих на Русском Севере (и отчасти благодаря им), продолжает функционировать и обновляться эпическая традиция, озвучивалась и ранее (А.Д. Григорьев, Ю.А. Новиков), однако именно Т.А. Бернштам детально показала роль старообрядцев в трансмиссии определенных сюжетов и деталей русского эпоса.

такой рамке исследования не обосновывалась, это входило как само собой разумеющееся в аксиологический потенциал фольклористики.

Алан Дандес, говоря в 1969 г. о «логической необходимости и психологической потребности» фольклористов в исторической реконструкции золотого века фольклора, называет этот исследовательский принцип «регрессивным». Напомню основные положения ученого. Согласно первому постулату, фольклор «со временем вырождается». Второй концепт состоит в том, что фольклор «опускается» из высших слоев в низшие и подвергается текстуальной деформации [Дандес 1969: 58]. Рассматривая другие теории фольклорной трансмиссии, А. Дандес ссылается на венгерского фольклориста Дьюлю Ортутая, который в работе о принципах устной передачи фольклорной культуры («Principles of Oral Transmission in Folk Culture», 1959) говорит, что устная трансмиссия сама по себе становится процессом постепенного вырождения и забывания фольклорного текста [Дандес 1969: 60]. Если мы примем эту логику в качестве рабочей, то необходимо постулировать следующее: процесс регрессии фольклорного текста существует, но его нельзя называть однонаправленным — от полной формы к краткой и испорченной, и в нее надо внести ряд уточнений.

Применительно к русскому эпосу можно сказать, что краткие и «испорченные» варианты (в том числе испорченными вариантами считались прозаические) существовали наряду с полными до второй половины XX в. Таков известный фрагмент из сборника П.Н. Рыбникова про жену Святогора. Приведу его полностью, чтобы показать, насколько прозаическая форма не меньше и не хуже ритмизованного варианта, а сам текст является равноценным и превосходящим по содержанию многие ритмизированные былины:

Поехал Святогор путем-дорогою широкою, и по пути встретился ему прохожий. Припустил богатырь своего добра коня к тому прохожему, никак не может догнать его: поедет во всю рысь — прохожий идет впереди; ступою едет — прохожий идет впереди.

Проговорит богатырь таковы слова: «Ай же ты, прохожий человек, приостановись не сомножечко, не могу тебя до-

гнать на добром коне». Приостановился прохожий, снимал с плеч сумочку и кладывал сумочку на сыру землю. Говорит Святогор-богатырь: «Что у тебя в сумочке?» — «А вот подыми с земли, так увидишь». Сошёл Святогор с добра коня, захватил сумочку рукою, не мог и пошевелить; стал здымать обеими руками, только дух под сумочку мог подпустить, а сам по колена в землю угряз. Говорит богатырь таковы слова: «Что это у тебя в сумочку накладано? Силы мне не занимать стать, а я и здынуть сумочку не могу». — «В сумочке у меня тяга земная». — «Да кто ж ты есть, и как тебя именем зовут, звеличают как по изотчины?» — «Я есть Микулушка Селянинович». — «Ты още скажи, Микулушка, поведай-ка, как мне узнать судьбину божию?» — «А вот поезжай путем-дорогою прямоезжею до розтани, а от розтани сверни влево, и пусти коня во всю прыть лошадиную, и подъедешь к Сиверным горам. У тых у гор, под великим деревом стоит кузница, и ты спроси у кузнеца про свою судьбину». Поехал Святогор дорогою прямоезжею, от розтани свернул влево, пустил коня во всю прыть лошадиную: стал его добрый конь поскакивать, реки, моря перескакивать, широкия раздолья промеж ног пущать. Ехал Святогор-богатырь три дня и доехал до Сиверных гор, до того до дерева великаго и до той кузницы: в кузницы кузнец кует два тонких волоса. Говорит богатырь таковы слова: «А что ты куешь, кузнец?» Отвечает кузнец: «Я кую судьбину, кому на ком жениться». — «А мне на ком жениться?» — «А твоя невеста в царстве Поморском, в престольном во городе, тридцать лет лежит во гноище». Стоит богатырь, пораздумался: «Дай-ка я поеду в тые царство Поморское и убью тую невесту». Приехал он к царству Поморскому, ко тому ко городу ко престольному, приезжал к домишечку убогому, входит в избу: никого нет дома, одна только девка лежит во гноище; тело у ней точно еловая кора. Вынул Святогор-богатырь пятьсот рублей и положил на стол, и взял свой вострый меч, и бил ее мечом по белой груди, а затым и уехал из царства Поморскаго. Проснулась девка, смотрит: с нея точно еловая кора спала, а на столе лежит денег пятьсот рублей; и стала она красавицей: такой на свете не видано, на белом не слыхано. На тын деньги почала она торговать и наживала безсчотну золоту казну, строила кораблики черленые, накладала товары дра-

гоценные и поехала по славну по синю морю. Приехала она ко городу великому на Святых горах и стала продавать товары драгоценные. Слух про ее красоту пошел по всему городу и по всему царству. Пришел и Святогор-богатырь посмотреть на красавицу — полюбилась она ему. Стал он ю сватать за себя, и она пошла за него замуж. Как поженился на ней и легли спать, увидел он рубчик на нею белой груди и спрашивал жену: «Что у тебя за рубец на белой груди?» Отвечала ему жена: «В наше царство Поморское приезжал неведем человек, оставил в нашей избы денег пятьсот рублей, а я спала крепким сном. Как проснулась: у меня рубец на белой груди, и точно еловая кора спала с бела тела, а до той поры-времени я лежала во гноище цело тридцать лет». Тут Святогор-богатырь дознал, что от судьбины своей никуда не уйдешь [Рыбников 1861: 39–1, примечание].

Такие варианты и версии записывались не только в XIX столетии, но и позднее. Это были «краткие» и «неполные» варианты, тексты, в которых смешивались разносюжетные персонажи и локусы. При этом былиноведы, в соответствии с «регрессивным» принципом, выделяли приемы, которые позволяют оставшимся сказителям сохранить подобие былинного исполнения. А.М. Астахова, которая зафиксировала множество вариантов былины в живом исполнении (в книге «Былины Севера»), пишет, что «...при передаче былин с чисто прозаическим складом речи замечается желание удержать подобие былинной конструкции стиха при помощи дактилических окончаний» [Астахова 1927: 86–87]. П. Г. Богатырев, суммируя наблюдения Астаховой, перечисляет формальные попытки «удержания жанра» былины:

1) сохраняются *самые общие ритмические рамки*, в пределах которых сказитель свободно творит новый текст;

2) забытый сюжет воссоздается *при помощи былинных образов и готовых формул, типических мест*;

3) *темп повествования ускоряется* в противоположность медлительному разворачиванию действия в былинах старой записи [Богатырев 1931: 130].

Исследование еще более поздних записей былин (1950–1980-х гг.) — по суги отрывков и коротких прозаических пере-

сказов — показывает, что формульность практически исчезает, остаются лишь необходимые сюжетные элементы и имена, необходимые для прояснения действия и идентификации сюжета.

Можно ли назвать такие тексты «испорченными»? Если да, то после такой постановки вопроса возникает ряд проблем: например, какими фрагментами текста вообще определяется содержание сюжета для сказителей? Каким образом сюжет идентифицируется сказителями?

Сюжетный анализ былинных текстов — выделение обязательных ядерных мотивов и «плавающих» (второстепенных) сюжетных элементов (см. обоснование методики и анализ в [Петров 2008; 2017]), включение которых в сюжет и компоновка которых в конкретном тексте не влияет на опознание былины сказителем и исследователем, — позволяет говорить не о так называемых «испорченных» сюжетах, а лишь о наличии в сюжете только одного или двух содержательных компонентов и отсутствии второстепенных.

Имеет смысл проанализировать некоторые произвольно взятые поздние записи текстов, отрывочные варианты [Свод 2: 343–355]. Цель такого анализа — показать, что, несмотря на прозаическую форму, отрывочное путаное изложение, плохую запись, основные сюжетные элементы былины сохраняются и их достаточно для идентификации ядерного сюжета.

Илья Муромец ехал по степи. Кони большие были, по степи ездили. Илья Муромец ехал — конь стоит, привязанный к дубу. Аники Война этот конь был. Слез. А там стоял *гроб, гробница*. А в *гробнице* — *Аника Воин*. А *изо рта* у него *пена* идёт. Илья Муромец этой *похватал* — еще *сильней* сделался. *Рвал лес с корнями*. А Ильи Муромца все богатыри боялись. Он всех *сильней*. Его помянуть надо, он за веру христьянскую стоял, Илья Муромец. Он свято землю всю охранял нашу, Руси. Чтоб не смели возражать против нас. За церкви божьи он стоял, за веру христианскую стоял. А с *Аникой Войном* больше *ничего не стало*. Судьба тут ему, Богом данная [Свод 2, приложение I, № 1].

Помимо второстепенной информации (две лейтмотивные формульные конструкции — *вера христианская, церкви божьи*)

в тексте имеются ключевые слова и выражения-маркеры: *гроб, гробница, пена изо рта* другого богатыря, *похватал, еще сильнее сделался, рвал лес с корнями, с Аникой Войном больше ничего не случилось, судьба*. Благодаря им можно выделить главную тему и мотивы, необходимые для идентификации сюжета «гроб по мерке» — великан, ложась в гроб, сделанный на него, умирает; «герой получает силу через пену изо рта великана»; «герой избыывает излишек силы: *рвет лес с корнями*». Возможно, для сказителей этого вполне хватает для опознания сюжета, и перед нами не «разрушенный» вариант былины, а равноправная ритмизованному и более длинному варианту ее модификация.

Другой текст былины поздней записи представляет собой интервью собирателя и сказителя. Информация для идентификации сюжета заключена в выделенных курсивом словах и формульных выражениях:

А еще пели, что Добрынюшка *на возраст вышел* и стал купаться в Волге-реке или как она тама, уж не помню. Это река была у города Киева. [Соб.: Не Почайна? С.А.:] Почай-река, пожалуй, что ли. «Ты, говорят, *Добрынюшка*, не летай, то есть *не плавай за третью струю*, только за первую держись, дальше не уплывай». Ну, а он своей удалью да показаться вздумал. *Заплыл он в третью струю, и там Змей Горынеч его выхватил в хоботах двенадцати*. (Двенадцать хоботов у него было! Вот так. Очень трудно искать теперь в уме.) [Соб.: Выхватил он Добрыню. А что случилось дальше? С.А.:] Что случилось дальше? Потом он его вздумал, — как это сказать, — *убить этого Горынеча*. Вот он *после его убил*. Как он убил, как это тут случилось — *подловчился* он. Трудно, право, дело. [Соб.: Не шапка земли греческой ему подвернулась? С.А.:] Не помню ничего, пожалуй, сказать-то. Вот видишь, интересно оно [Свод 2, приложение I, № 5].

Помимо мотивов запрета и нарушения запрета, борьбы со змеем и победы указывается локус действия — *река*, характеристика змея — *о двенадцати хоботах*, способ победы — *подловчился*. Следовательно, на основании сюжетообразующих мотивов, без которых текст не существовал бы, можно выделить ядерный сюжет «герой побеждает змея у реки каким-то необычным спо-

собом». Реальное наполнение данного текста могло варьироваться: герой побеждает змея шапкой или шляпой земли греческой (собиратель подсказывает эту деталь сказителю), горстью песка, голыми руками.

Легко определить, что тему следующего «разрушенного» былинного отрывка составляют *матримониальные коллизии*, а сюжет — «муж на свадьбе своей жены». Текст сохранил основные идентифицирующие его эпизоды: неудачная женитьба ложного героя, запрет жениться в определенное время (во время отсутствия героя), неузнанное появление героя на свадебном пиру. Структурно незначимые элементы (незначимость обнаруживается после анализа большого количества вариантов) структуры — причитания жены Добрыни, сватовство Алеши, где сватом оказывается князь Владимир) — и часть значимых (узнавание героя по особому знаку и т.д.) опущены, но оставшихся оказывается достаточно для передачи информации:

Как вот тебе рассказать? Вот что он *будто бы женился*. У какого-то. (Ну-ка же, стой, стой — Добрыня ли Алёша? Который из них? Путать-то ведь нельзя. Надо, чтобы точно знать, а я не знаю точно-то.) *Поженился* он. А было ему сказано о том, что *если три года не приеду, то можешь тогда мою жену взять*. И вот он проехал *больше этого времени*, на четвертом году явился. *Он уж и женился на ей*. Да как вот он *пришел тайным образом*. И вот всё это тут. Когда *бал устроили*, был. Интересно там было [Свод 2, приложение I, № 6].

Таким образом, для одного из этапов бытования былинной традиции в середине–конце XX в. свойственно отсутствие метрической формы, пропевания и, следовательно, множества формульных конструкций. Для идентификации сюжета (ответы на вопрос собирателя о знании традиции) информанты используют, во-первых, ядерные мотивы и эпизоды, характерные и для полных вариантов былин ранней записи; во-вторых, выражения-маркеры, определяющие тему сюжета. При этом эпос продолжает существовать в альтернативных вариантах.

В 2000-х гг. русский эпос еще раз меняет свою форму, превращаясь в то, что традиционные фольклористы называли бы «следами», но намеки на прошлую славу эпической традиции сохра-

няются. В одной из фольклорных экспедиций 2002 г. на Кулой и Мезень (экспедиция называлась «По следам А.Д. Григорьева и О.Э. Озаровской» [Дранникова, Новиков 2003]) на вопрос собирателей про пение былин мезенцы вспомнили поговорку «Здорово женившись, да не с кем спать» — концовку сюжета про Добрыню и Алешу «муж на свадьбе своей жены», затем на Пинеге были зафиксированы отдельные былинные сюжеты [Дранникова, Новиков 2008], а в 2014 г. в Лешуконском районе (д. Вожгора) автору работы рассказывали про «Илью Муромца, который второго августа едет на колеснице по небу».

Алан Дандес, критикуя регрессивный принцип в теории фольклора², предлагает более эклектичный теоретический подход: «фольклор в целом не вырождается и не умирает, но некоторые формы некоторых жанров выходят из употребления <...> приобретают популярность или входят в употребление и что время от времени создаются новые фольклорные формы» [Дандес 1969: 70–71]. Если мы примем за точку отсчета не эволюционную парадигму, в которой разные фольклорные тексты располагаются в определенном порядке — от целых и полных до разрушенных и более поздних, — а идею о равноправном существовании всех модификаций, то надо рассматривать в одном ряду и поздние записи, и сценические варианты исполнения эпоса в XXI в.

Применительно к русскому эпосу этот подход подкрепляется следующими данными. Несмотря на все высказывания о смерти русского эпоса как в конце XIX, так и в начале XXI в., его исполнители сохранились. Существуют отдельные записи 2000-х гг., сделанные на р. Пижме и р. Цильме [Ангеловская 2010]. В 2016 г. состоялась фольклорно-этнографическая экспедиция РГГУ в рамках гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590) «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование» на Пижму Усть-Цилемского района (с. Замежная, Загривочная, Скитская, Степановская). Один из результатов экспедиции — около 20 повторных записей эпических отрывков (былины и баллады), соотносящихся с пижемской былинной традицией. В сюжетном

² Критикует, в частности, не совсем справедливо нападая на финскую школу фольклористики и К. Крона, что было замечено У. Уилсоном [Wilson 1976].

и жанровом отношении это былинные и балладные тексты о встрече Ильи Муромца с сыном, отрывки из «Бутмана» и из «Чурилы и его неверной жены». Отрывки были исполнены молодым сказителем Ильей Андреевичем Чуркиным (1999 г.р.), который, сказывая и пропевая их, в комментариях апеллировал к особому статусу места, в котором могли сохраниться (и сохранились) былины и певческое искусство. В некоторых случаях, как представляется, эти отрывки оказывались выученными, а сказитель работал на публику, в других — он исполнял то, что мог запомнить от последних былинных сказителей, варьируя текст, как настоящий эпический сказитель. Аутентичность исполнения подтверждают и музыковеды (личное сообщение Екатерины Анатольевны Дороховой, заместителя руководителя Центра русского фольклора ГРДНТ им. В.Д. Поленова). Исполнение Ильи сопровождалось комментариями, нацеленными на репрезентацию аутентичности текстов. В новых работах я предприиму последовательный анализ текстов, которые он исполнял, однако, как представляется, в случае с И.А. Чуркиным можно постулировать существование особой формы существования эпоса. Эта форма не лишена ностальгических оттенков («раньше так исполняли», «только у нас так пели»), но в целом мы можем констатировать наличие живой эпической традиции, приспособленной к современным условиям и выжившей, несмотря на доминирование медийного дискурса³.

Широко известен сказитель А. Маточкин (https://vk.com/ladno_horosho), который активно ездит в фольклорные экспедиции и, собирая сведения о существовании эпоса, о напевах, дополняет свой сценический репертуар. В основе былин, исполняемых им, лежат опубликованные варианты эпоса, но позиционирует он себя как настоящий сказитель, который не заучивает тексты наизусть, а варьирует их в живом исполнении. Так, на серии встреч в Москве «Былина как она есть: живой голос современного сказителя» Маточкин активно рассказывал о былине как о жанре русского фольклора, одновременно пел былины

³ И.А. Чуркин вел группу в социальной сети <https://vk.com/zamejnaa>, где оперативно выкладывал новые печорские и пижемские фольклорные записи, сделанные в записи или в самозаписи. Уже после написания этой работы стало известно, что Илья Чуркин трагически погиб летом 2019 г.

и активно вовлекал в исполнение слушателей. Анонс встречи предполагал наличие традиции в XXI в.: «Прикоснуться к традиции можно и сегодня. Услышать живого сказителя и, затаив дыхание, ощутить эту самую общность, которая объединяет сказителя и его слушателей»⁴.

Таким образом, мы можем увидеть две разные стратегии, с помощью которых постсказители представляют себя. Илья Чуркин говорил о себе как о потомке сказительской династии, апеллировал к особому статусу места, в котором старины могли сохраниться — о Пижме, — отделяя ее от Усть-Цильмы; тщательно дифференцировал напевы и репрезентировал пение эпоса в рамках стратегий «локальность» и «сказительская школа».

Александр Маточкин идет по пути коммерциализации исполнения, говоря об «обучении горожан» и «сохранении старины», ездит по приглашениям в разные города и репрезентрует себя как фольклориста и сказителя. Его стратегии репрезентации выстраиваются через смысловые ряды: «образование горожанина», «репрезентация русской древности» и «поиск сценического образа».

Если привлечь к анализу дискурсы и тексты всех современных сказителей, то стратегий наверняка окажется больше чем две. Например, исполнители при некоторых музеях, исполняющие заученные отрывки эпоса для туристов, не просто «механические голоса», но и презентаторы идеологии этих музеев. Если посмотреть глубже, то окажется, что такие музейные сказители тоже варьируют тексты при исполнении, учатся друг у друга и т.п.

Фольклористы давно уже находятся внутри определенной реальности, где «большие» жанры живут новой жизнью, не такой, к которой мы привыкли, описывая аутентичный, устный по происхождению и исполнению фольклор. Исполнение эпоса Ильей Чуркиным и Александром Маточкиным нельзя назвать в полной мере сценическим, приравнивая его к одному из проявлений фольклоризма. Текст былины в исполнении «постсказителей» выстраивается без использования тех приемов гиперкоррекции, о которых говорилось выше. Поэтому использовать только регрессистские оптики, говоря о русском эпосе и о фольклоре в целом в XX–XXI вв., по меньшей степени некорректно.

⁴ Новости ПСТГУ: URL:<http://pstgu.ru/news/coming/2018/03/29/74899>.

БЛАГОДАРНОСТИ

Работа подготовлена в рамках гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590) «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

ЛИТЕРАТУРА

- Ангеловская 2010 — *Ангеловская Л.В.* Современные записи усть-цилемских старин в контексте местной эпической традиции // Традиционная культура. 2010. № 3.
- Астахова 1927 — *Астахова А.М.* Былина в Заонежье // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. 1. Заонежье. Л., 1927.
- Бернштам 2004 — *Бернштам Т.А.* Туры, Богородица и богатырь-пьяница (расследование одной «эпической загадки») // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. СПб., 2004.
- Богатырев 1931 (2006) — *Богатырев П.Г.* Своеобычное в русской фольклористике (что дала и может дать нового в методологии русская фольклористика?) // Богатырев П.Г. Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы). М., 2006.
- Гильфердинг 1871 — *Гильфердинг А.Ф.* Олонецкая губерния и ее народные рапсоды // Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1873 Т. 1.
- Дандес 1969 (2003) — *Дандес А.* Регрессивный принцип в теории фольклора // Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003.
- Дранникова, Новиков 2003 — *Дранникова Н.В., Новиков Ю.А.* Фольклорная экспедиция на Кулой (<по следам> А.Д. Григорьева и О.Э. Озаровской) // Живая старина. 2003. № 2.
- Дранникова, Новиков 2008 — *Дранникова Н.В., Новиков Ю.А.* Пинега продолжает удивлять фольклористов (новые записи былин) // Живая старина. 2008. № 1.
- Миллер 1869 — *Миллер О.Ф.* Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного эпоса. Илья Муромец и богатырство Киевское. СПб., 1869.
- Петров 2008 — *Петров Н.В.* Богатыри на Русском Севере: сюжеты и ареалы бытования. М., 2008.
- Петров 2017 — *Петров Н.В.* Русский эпос: герои и сюжеты. М., 2017.

- Рыбников 1861 — Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Ч. 1. Народные былины, старины и побывальщины. М., 1961.
Свод 2 — Свод былин. Былины: В 25 т. Т. 2. Былины Печоры. СПб., 2006.
- Wilson 1976 — *Wilson W. The Evolutionary Premise in Folklore Theory and the «Finnish Method» // Western Folklore.1976. Vol. 35. No. 4 (Oct.)*

СЛЕДЫ АРХАИЧНЫХ ТРАДИЦИЙ В ДЕФЕКТНЫХ ТЕКСТАХ БЫЛИН

Большинство исследователей предпочитает анализировать полноценные, эталонные тексты былин в исполнении лучших сказителей, оставляя «за кадром» фрагментарные варианты, пересказы, невыразительные в художественном плане записи. Крайне редко используются варианты, опубликованные в региональных изданиях или в сборниках, которые по каким-то причинам не привлекают внимание эпосоведов [БПЗб; Леонтьев; ММБ; Соколов; Шайжин], эпические песни из сборника Б.М. и Ю.М. Соколовых «Сказки и песни Белозерского края», былины из северо-восточных районов России и др.). Между тем в этих, частично дефектных текстах, а также во вступительных статьях, примечаниях и письмах собирателей встречаются редкие или уникальные детали, архаичные подробности повествования и лексические обороты речи. Без их учета порой невозможно составить точное представление об особенностях региональных эпических традиций, индивидуального стиля исполнителей, эволюции былинных сюжетов и их версий, стереотипных деталей и формул.

В сборнике В.Ф. Миллера 1908 г. «Былины новой и недавней записи» опубликовано «Начало неизвестной былины» [Мил., приложения, № 3]. Этот текст практически не поддается сюжетной идентификации, поскольку в нем нет ни одного имени собственного, отсутствуют формулы, свойственные конкретным эпическим песням. В 58 строках подробно описаны сборы богатыря в поездку, характеризуются его вооружение и «молодецкой конь». По мнению составителей сборника, данный отрывок похож на начало старины о Дюке Степановиче [Мил.: 290]. Однако аналогичные сцены встречаются и в других эпических песнях («Козарин», «Королевичи их Крякова» и др.). Место записи текста также не зафиксировано. Ссылаясь на И.И. Срезневского, А.В. Марков полагал, что слово «кутас» является полонизмом [Мил.: 288]. Этого факта недостаточно

для того, чтобы считать текст записанным в Белоруссии или на западе России, тем более что слово «кутас» («шнур с кистями») бытовало и в верхневолжских говорах [Даль 1955, 2: 226]. Анализируемый фрагмент напрямую не связан и с севернорусской эпической традицией, оригинален по своему лексическому составу и поэтическому оформлению. Наряду с типовыми словосочетаниями «добрый конь», «лютой зверь», «добрый молодец», «седло черкасское», «подпруга белого шелку шемахинского», «пряжка красного золота аравитцкого» «узда тесмяная», «камень самоцветный», «вострая сабля», «дорогие зерна бурминские», «чистое поле» в нем встречаются необычные эпические формулы: *Конь у нево был бур, космат, на ухо лыс, / Задняя нога по окорок бела, / Передняя нога по лопатку бела*; перечисление двенадцати «примет» богатырского коня в стихах 7–14 с использованием нестандартных поэтических образов («рот как пасть, язык как рукав, грива колесом, уши колпаком», «круглые копыты — что полные морские раковины» и т.д.). Многие слова и словосочетания не имеют близких аналогов в других записях былин (*отликой*, то есть «несхожий, иной» или «превосходный» [Даль 1955, 2: 735]; *молодец бел-кудряв*; *кутас*; *оленьи мышки*; *великие пить-чаши*; *молодецкой конь*; *садак*, то есть «саадак»; «сабля тулушманка»; «*далные орды*»). Составители сборника «Былины новой и недавней записи» сопроводили свою публикацию двенадцатью подстрочными примечаниями с объяснениями семантики нестандартных лексических оборотов. Текст содержит множество постоянных эпитетов, в том числе составных («отликой дородной молодец», «белый шелк шемахинский», «дорог камень самоцветный», «красен дорог заморский булат»); значительная их часть употреблена неоднократно (словосочетание «отликой дородный молодец» — 4 раза, а «молодецкая вострая сабля» — 8 раз). Некоторые оригинальные детали роднят данный текст с записями из казачьих районов («конь <...> бур-космат», «грива колесом» — ср. [Мил. № 59], Донская область; «лук-саайдак» — ср. [Мил. № 60], тот же сюжет, Терек). По насыщенности постоянными эпитетами «Начало неизвестной былины» уникально и подтверждает мнение тех исследователей, которые считают, что этот стилистический прием не одно столетие является важной составляющей поэтического языка народных эпиче-

ских песен. Рукопись относится к сентябрю 1696 г. и включена в Погодинский сборник, но она почти наверняка скопирована с более древнего источника.

Небольшие фрагменты былин, краткие их пересказы, ремарки исполнителей и другие «осколки» эпической традиции нередко свидетельствуют о том, что в репертуар того или иного региона еще недавно входили забытые потом сюжеты, что их знали сказители старших поколений — родственники или земляки исполнителей.

Подавляющее большинство записей былины «Чурила и князь» сделано на Кенозере и в нескольких десятках километров от него (Колодозеро — [Рыбн. № 168], река Онега — [Рыбн., 2, подстрочное примечание на с. 360]). На этом фоне особняком выглядит текст из сборника Кириши Данилова [КДН^о 18] — контаминация с сюжетом «Чурила и Катерина», как и в колодозерском варианте). Единичные «отклонения от нормы» всегда вызывают определенные сомнения. Но в данном случае традиционность уральского текста подтверждается небольшими фрагментами из Нижегородской и Пермской губерний [Кир. 4: 86; Мил. № 82]. В первом варианте отдельные элементы переключаются с традициями Прионежья (имя героя «Чурива *Цыпленкович*», видимо, от «Чурила Щапа Пленковича», «Щапленковича», «Щипленковича» — см. [С-Ч № 117, 151 и др.], Кенозера («манатъи на сее[себе]дерут» в поволжском варианте — «онати оны дерут» в кенозерских — [Гильф. № 223], Северного Урала и северо-восточных районов европейской части России («чесно́и хвально́, больнорадышно» [КД № 11, стих 215 и др.]; «Чуриве служба явленная» — Печора [Свод 1 № 17; 2 № 260]; Шенкурский уезд [Кир. 2: 83]; Кулой [Свод 6 № 13, 14 и др.]). В пермском тексте использованы необычные термины для обозначения обязанностей, выполняемых Чурилой при княжеском дворе («спальник», «клишник» — от глагола «кликать»), а также оригинальная формула:

А уж что и за хорош парень,
 А уж что и за пригож парень,
 Не шумливой он, как вёшная вода,
 Не крикливой он, как воронушка,
 Не спесив он, как поповской сын!

Видимо, в прошлом география бытования данной старины была гораздо шире зафиксированной собирателями, а попытки соединить в одном произведении оба сюжета о Чуриле предпринимались сказителями из разных регионов.

Основной ареал бытования былины «Сухман» — западная часть Пудогги. В других районах этот сюжет записан либо в единичных вариантах (Мезень, Кулой, Ангара), либо вообще не зафиксирован собирателями. Привлечение фрагментарных текстов и перенесений типовых формул и имени главного героя из «Сухмана» в другие эпические песни значительно обогащает представления о былой популярности данной старины, о бытовании разных ее модификаций. На Колыме записана старина «Сухан сообщает князю Владимиру о нашествии» [РЭПСидВ № 65], герой которой случайно обнаруживает наступающее на Киев вражеское войско под предводительством «Тита Фарафонтьевича». В этом же регионе «Сухану, сыну Домантьевичу» отведена роль эпизодического персонажа в былине, представляющей собой механическое, ничем не мотивированное соединение элементов «Михайла Потыка» и «Ивана Гоудиновича» [РЭПСидВ № 49].

Необычная версия «Сухмана» зафиксирована на Алтае. В ней описывается смерть богатыря от ран, полученных в битве с «силой неверной того Мамаю безбожного» [РЭПСидВ № 63]; первоначально — [Гуляев № 37]. Некоторые исследователи считают эту «воинскую» модификацию сюжета древнее так называемой «социальной», представленной пудожскими записями [РЭПСидВ: 390]. Однако подобная оценка алтайского текста выглядит неубедительно. Как справедливо отметил Ю.И. Смирнов, «он дошел до нас в стяженной форме, многое в нем не досказано» [РЭПСидВ: 390]. Но дело здесь не в просчетах недостаточно опытного собирателя, а в забвении традиции, отступлениях от эпических канонов. В русском эпосе богатыри лишь в исключительных случаях погибают от ран, полученных в бою с врагами (некоторые варианты былины «Илья Муромец, Ермак и Калин», редкая былины «Братья Дородовичи»). В классических текстах «Сухмана» смерть героя — это не закономерный финал его сражения с захватчиками (три татарина из сорока тысяч, спрятавшись в «кусточках ракитовых», пустили в него стрелы), а деталь, способствующая еще большей драматизации развязки его кон-

фликта с князем Владимиром. В алтайском варианте израненный богатырь, подобно героям некоторых солдатских и военно-исторических песен, кладет под голову «седельшко черкасское». Правитель былинной Руси крайне редко покидает Киев («Сорок калик», «Чурила и князь», некоторые варианты «Дюка»), а здесь он не только в одиночку выезжает в чистое поле, но и вызывает на поединок неузнанного им «Суханьшу» (единственный случай в русской эпической поэзии). Это не вяжется с физическим состоянием истекающего кровью потенциального противника — в битве с врагами он получил 33 раны, в том числе «три раны сердечные». Указанные особенности роднят былинку из сборника С.И. Гуляева с упомянутыми выше колымскими текстами и позволяют рассматривать ее как еще одну попытку сибирских сказителей удержать в памяти образ популярного в прошлом эпического героя.

Имя Сухана / Сухмана было известно и в некоторых других областях России. В небольшом отрывке из Саратовской губернии, описывающем выезд богатыря из Киева и его встречу с вещим вороном [Мил. № 54], герой именуется «Суханом сыном Ивановичем», но сам текст тяготеет к сюжету «Козарин» или «Суroveň-Суздадец». В былине о первой поездке Ильи Муромца из сборника Кирши Данилова в числе киевских богатырей назван «Сухан сын Домантьевич» [КД № 49, стих 147], а в одном из кенозерских вариантов «Дюка» — «Сухман сын Одихмантьевич» [Рыбн. № 184, стихи 33–34]. В этом же тексте упомянут и Михайло Потык, былина о котором на Кенозере также не записана. Между тем еще два сказителя знали эту старину, но А.Ф. Гильфердинг не зафиксировал их варианты [Гильф. 3: 367, 406], а одна певица усвоила от своего отца «большую былинку» об этом богатыре, однако к моменту встречи с собирателем забыла ее [Гильф. 3: 454]. Один из лучших кенозерских сказителей, П. Воинов, упомянул в «Добрыне и Алеше» «Садко, купца новгородского» [Гильф. № 228, стих 95], а М. Меньшикова «рассказывает словами, изредка переходя к стихотворному складу, вариант, одинаковый по содержанию с напечатанным выше под № 70» [Гильф. 3: 444]; имеется в виду текст пудожанина А. Сорокина. Возможно, на Кенозере прежде бытовала и былина «Наезд литовцев», найденная собирателями только в Прионежье, на Печоре и Индигирке. В других сюжетах местные певцы А. Костин и Н. Кукшинов

использовали отдельные строки из плача князя Романа о старости [Гильф. № 246, стихи 50–52 и № 250, стихи 73–74]. По мнению Ю.И. Смирнова, диалог Ильи Муромца с Невой-рекой в старине алтайского певца Л. Тупицына, «видимо, навеян былиной о Сухане», которая не входила в репертуар исполнителя [РЭПСидВ: 392].

Нам уже доводилось писать о многочисленных «следах» «Алеши Поповича и Тугарина» в бывшей Олонецкой губернии, где этот сюжет к началу массовой собирательской деятельности был практически забыт [Новиков 2013: 317–318].

Редкая эпическая песня «Добрыня и Скимен-зверь» была относительно популярной в центральных областях России и в казачьих районах; иногда в роли главного героя Добрыню в ней заменяли Илья Муромец и Алеша Попович. Сохранившиеся фрагменты позволяют предполагать, что в прошлом в бассейне реки Онеги бытовала оригинальная версия сюжета «Добрыня и Алеша», в которой богатырь отъезжает из дома, чтобы сразиться со Скимен-зверем. Такой текст записан А.Ф. Гильфердингом от Ирины Калитиной [Гильф. № 234]. От матери его усвоил Иван Калитин, однако в его старине Скимен-зверь не упоминается [С-Ч № 250]. Оба сказителя назвали свои фрагменты «Отъездом Добрыни», но Калитин-младший исполнил также полный вариант «Добрыни и Алеши» с обычным для Кенозера зачином — герой сменяет на богатырской заставе Илью Муромца, чтобы защитить Киев от Невежи [С-Ч № 249]. О затухании традиции свидетельствует тот факт, что И. Калитина при записи каждый стих повторяла, что не характерно для олонецких былин. Подобная комбинация сюжетов зафиксирована на реке Онеге (однако вместо Скимен-зверя в ней фигурирует «лѣв-зверь» [Кир. 2: 11]), в Новгородской и Тульской губерниях [Кир. 2: 1, 2]. Часть этих текстов, а также описание отъезда Добрыни из Симбирской губернии, роднит нестандартная деталь — Добрыня заявляет матери, что хочет поискать своего названного брата Илью Муромца. Примечательно, что во всех случаях, кроме варианта с Онеги, мы имеем дело с дефектными текстами.

Былина «Илья Муромец на Соколе-корабле» записана в Сибири и в казачьих районах; в Вологодской губернии и в Приуралье она бытовала в качестве рождественской песни. Небольшой фрагмент этого произведения припомнил кижский

сказитель С. Корнилов [Рыбн. № 80; Гильф. № 113]; хозяйкой чудесного корабля в нем оказывается Настасья Никулична. При повторном исполнении Корнилов соединил этот отрывок с началом сюжета «Вольга и Микула», что характерно для попыток удержать в памяти «осколки» угасающей традиции.

Иногда сохранению памяти об эпических героях способствуют совершенно неожиданные обстоятельства. В обширном Мезенско-Кулойском крае А.Д. Григорьев отыскал единственный стяженный вариант старины «Садко» [Свод 6 № 105, 105а]. По утверждению собирателя, исполнитель, Егор Садков, «считал своим долгом знать эту былинку ввиду носимой им самим фамилии». Согласно внетекстовым данным, данный сюжет входил в репертуар еще трех кулойских певцов [Свод 6: 686]. На Купецком озере (Пудога) в середине прошлого века записаны прозаические фрагменты былины о Дюке Степановиче, но обе исполнительницы — В. Михеева и К. Ремизова — заявили, что в их деревнях «ишо пословица осталась: “Ой, не Дюковы животы!”» (имущество, богатство) [Свод 18 № 371, 372].

В отрывках и пересказах былин, ремарках исполнителей, перенесениях знаковых элементов и имен собственных нередко сохраняются следы архаичных мотивов и подробностей, оригинальных модификаций эпических песен. Так, в старинах о бое Ильи Муромца с неузнанным сыном прозвище «Сокольник / Подсокольник» популярно в записях из северо-восточных районов европейской части России; для Заонежья, Пудоги, Кенозера оно не характерно. Но это не значит, что данный антропоним прежде не был известен местной традиции. Кижанин С. Корнилов именовал эпического противника Ильи «молоденьким Сокольничком» [Рыбн. № 81], так же назван один из братьев в старине водлозера И. Захарова «Королевичи из Крякова» [Гильф. № 200]. Колодозерский старик (Пудога) предпослал своей старине «Василий Буслаев и новгородцы» [Рыбн. № 169] прозаический рассказ о рождении героя. Появившаяся неведомо откуда «бабица матерая» упрекнула пожаловавшегося на судьбу бездетного «Буслава»: *...Не мог ты дотерпеть трех месяцев, износу детищу не было бы!* Близкий по содержанию мотив есть только в старине «Дунай» из сборника Кирши Данилова. Когда в припадке ярости богатырь убил свою беременную жену,

Выскочил из утробы удал молодец,
Он сам говорит таково слово:
«Гой еси, сударь мой батюшка!
Как бы дал мне сроку на три часа,
А и я бы на свете был
Попрыжгея и полутчея в семь семериц тебя!» [КД № 11].

В небольшом отрывке, записанном на Тереке, Алеша Попович на лету ловит брошенный в него Тугарином нож, приговаривая при этом: *Кинжал я себе возьму, <...> в кабаке пропью* [Т-М, приложение, № IV]. Единственную параллель к этой оригинальной формуле мы обнаружили в тексте с далекой от Кавказа Печоры: *На вине-то пропьем, хоть на калаче проедим* [Свод 1 № 115]. В этом же варианте П. Маркова встречается стих «Олёшина молитва Богу доходна была», близкий к соответствующим формулам в былинах из сборника Кирши Данилова [КД № 20] и из Восточной Сибири [РЭПСидВ № 22]. В уральском сборнике дважды упоминается «шелепуга подорожная <...> налита свинцу чебурацкова» [КД № 10, 20] — сюжеты «Василий Буслаев и новгородцы» и «Алеша Попович и Тугарин»). Эта формула могла бы считаться уникальной, если бы не старина Домны Суриковой из Кижей ([Гильф. № 139] «Дунай-сват»). В былине ее старшего сына Антона эта архаичная деталь отсутствует [С-Ч № 137].

Внетекстовые данные порой проливают свет на бытование поздних эпических новообразований. П.Н. Рыбников писал П.А. Бессонову: *Добиваюсь я теперь былины, рассказывающей о борьбе Корел и Чуди с русскими: на днях достану ее* [Рыбн., 3: 318]. Ожидания собирателя не оправдались, но спустя полвека на Кенозере от А.Т. Артемьевой была записана эпическая песня «Чудь белоглазая» [С-Ч № 215], а в 1958 г. сын сказительницы кратко пересказал ее содержание. Это произведение — не оригинальный сюжет, а переделка «Камского побоища» с заменой названия этнических противников¹ и использованием некоторых деталей, позаимствованных из духовных стихов. Не исключено, что П.Н. Рыбникову предлагали именно это былинное новообразование.

¹ Кенозерско-Каргопольский край — район активного бытования преданий о чуди.

Возникновение сюжета «Добрыня и Настасья», скорее всего, связано с желанием сказителей дополнить «эпические биографии» своих любимых героев (ср. индивидуальные но-вообразования, посвященные женитьбе Ильи Муромца, Дюка Степановича и т. п.). А.Д. Григорьев писал по этому поводу:

Некоторые из моих певцов <...> стремятся пропеть старину, повествующую о более ранних, по их мнению, подвигах богатыря; таким образом они <...> стараются связать их в своем сознании, систематизировать их» [Григ. 2: 30].

Устные по происхождению и чрезвычайно близкие по содержанию былины о женитьбе Добрыни записаны только от двух сказителей-соседей из дер. Горки Пудожгорской волости А. Чукова и П. Калинина. Остальные два с лишним десятка вариантов, по нашим данным, зависимы от пудожгорских былин (см. [Новиков 2001: 52–58; Новиков 2009: 367–369]). Возможно, сюжет «Добрыня и Настасья» был известен Т.Г. Рябинину. Победу жены Ставра над киевскими богатырями сказитель объяснил П.Н. Рыбникову тем, что «Ильи Муромца еще не было при князе Владимире, а Добрынюшка Никитич был слабее и меньшей дочери Микулы Селяниновича — Настасьи» [Рыбн. 1, прим. на стр. 154]. Такое суждение предполагает знакомство сказителя с сюжетом о неудачных попытках Добрыни победить Настасью-поляницу. Настасью Микуличну считал одной из дочерей богатыря-пахаря и пудожский певец Шальский лодочник (то же примечание П.Н. Рыбникова к былине Рябинина). По свидетельству А.Ф. Гильфердинга, Т.Г. Рябинин «слышал, но очень давно, былину про рагнозерского старика Федора Рахкоя (Рахту Рагнозерского. — Ю.Н.), который ходил бороться в Москву» [Гильф. 2: 3]. В песенно-стихотворной форме этот сюжет встречается крайне редко [Гильф. № 11; С-Ч № 32] и др. В репертуар кулоянина Е. Садкова входила песня «о том, как бедовали русские на Грумаланте (Шпицбергене. — Ю. Н.), которую теперь, по его словам, редко кто знает» [Свод 6: 56]. А.Д. Григорьев не записал ее, а позднее местные певцы не предлагали собирателям это произведение.

Желание сказителей обогатить угасающую традицию порой приводило к парадоксальным результатам. Ямщик, сопрово-

ждавший Н.Е. Ончукова в поездке по Печоре, указал на местного жителя Петра Агеева, который знал «какую-то очень уж складную старину, такую, какую ямщик не слышал больше нигде». На просьбу собирателя спеть крестьянин долго отнекивался, но затем согласился прочитать «по книжке». Взяв в руки «деревянную покрывку с горшка» и имитируя чтение, он довольно точно воспроизвел текст «Песни про купца Калашникова» М.Ю. Лермонтова. Оказывается, неграмотный Агеев усвоил ее со слов своего грамотного брата, который прочитал поэму при нем вслух «раза два по книжке» [Онч.: XXX].

Кенозерская крестьянка М. Меньшикова заявила А.Ф. Гильфердингу, что знает «хорошую старину». Оказалось, что это — заученная по журналу «Пчела» со слов грамотных родственников сербская песня про Иово и Мару в переводе Щербины. Во вводной статье собиратель процитировал большую часть этого произведения как свидетельство того, что на Кенозере эпическая поэзия не только не вымирает, «а даже еще ищет себе новых предметов» [Гильф. 1: 48]. Сведения о бытовании сербской баллады на Русском Севере приводили А.В. Марков, О.Э. Озаровская, Д.М. Балашов; пространную «сказку про Овамолодца и девушку Мару» в 1957 г. студенты МГУ записали на Водлозере [Новиков, Смирнов 1960: 167–168]. К сожалению, полевая запись этого текста позднее была утрачена.

Два последних случая в какой-то мере примыкают к произведениям, посвященным событиям и героям советского времени (так называемым «новинам» Марфы Крюковой и других исполнителей), неоднократным попыткам переложить на былинный лад волшебные сказки и летописные сказания. Мы от них сознательно дистанцировались, поскольку эти тексты представляют собой индивидуальные стилизации и, как правило, отторгаются традицией.

Выше уже говорилось, что в дефектных вариантах былин, в прозаических пересказах иногда сохранялись оригинальные детали и формулы, отсутствующие в полнокровных текстах эпических песен. Перечень подобных фактов можно продолжить. Побывальщины «Исцеление Ильи Муромца», «Святогор и тяга земная», «Дюк Степанович», записанные П.Н. Рыбниковым в Заонежье от Л. Богданова и Дмитриевой [Рыбн. № 52, 87, 89], оказали заметное воздействие на вторичное бытование бы-

лин, усвоенных из книг, так как содержали немало уникальных подробностей повествования, которые охотно использовали составители популярных изданий. В «Заметке собирателя» П.Н. Рыбников привел первую строку былины «Василий Игнатьевич и Батыга», отсутствующую в основном корпусе текстов [Рыбн. № 208].

Перед тем как завести былину о Василии Игнатьевиче, песчанский имярек (сказитель, фамилию которого собиратель не зафиксировал. — Ю. Н.) навел себя на голос такой интродукцией:

Ай тени, тени, спотетени...

Из-под белыя березки кудревастенкия... и т. д.

Выводя тени, он словно пробовал, какой тон лучше подойдет к старине

[Рыбн. 1: 72].

Емкие и выразительные формулы встречаются в отрывках и прозаических пересказах старин Т.Г. Рябинина: «Суда Божия на добром коне не объехать» [Рыбн. № 1] — «Самсон-богатырь» с мотивами былины о смерти Святогора; «Не наше место, не нам и спать» [Рыбн. № 2] — «Святогор и Илья Муромец»; редкий тип повтора с использованием близких по семантике слов, образованных от разных корней («...камень синенький, плита зеленая»); оригинальный зачин «Обошла Москву Литва поганая» [Рыбн. № 21] — контаминация исторической песни о Скопине с «Наездом литовцев». Судя по повторной записи [Гильф. № 88], последний текст — довольно удачная попытка из «осколков» двух эпических песен составить полноценную старину. Т.Г. Рябинин — не единственный сказитель, который с помощью нестандартной контаминации фрагментарных текстов стремился «продлить век» ускользающих из памяти произведений. На Мезени записаны необычные соединения сюжетов, в разных частях которых тоже действуют разные герои («Данила Ловчанин» + «Дунай-сват», «Дюк» + «Ставр Годинович»; «Дюк» + «Илья Муромец и Сокольник» [Свод 4 № 134, 144; Свод 5 № 302; в первом тексте всего 86 стихов, во втором — 54, а в третьем — 58]. Е. Рагозина из Кижей исполнила контаминированное произведение с необычным сочетанием сюжетов: «Дюк Степанович» +

«Добрыня и Маринка» [КНЦ, кол. 79, № 51]. Кенозерской певице Н. Абрамовой понадобилось менее ста строк, чтобы конспективно изложить содержание трех старин — «Добрыня и Змей», «Добрыня и Маринка» и «Добрыня и Алеша» [С-Ч № 273]. Видимо, к этой же категории следует отнести былинку «Илья ездил с Добрынею» из сборника Кирши Данилова [КД № 50] — механическое соединение былин о бое Ильи Муромца с неизвестным сыном «Збутом Борисом-королевичем» и о поединке Добрыни с «бабой Горынинкой». Такая же комбинация сюжетов с теми же именами собственными («Бориска» и «Авдотья Горынчанка») записана на Пудогге от колодозерского старика [Рыбн. № 165] — дополнение собирателя к былинке «Три поездки Ильи Муромца»; пересказ и 6 стихов). Знакомство исполнителя с печатными изданиями былин практически исключено. Этот «первостепенный сказитель», «слишком девяностолетний старик» был неграмотным, а П.Н. Рыбников, у которого разболелась ушибленная рука, не нашел на Колодозере человека, который мог бы продолжить запись былин, «потому что даже старшина был неграмотен» [Рыбн. 1: 67].

Особый интерес представляет вариант «Ставра» в исполнении пудожанина И. Кережина [КНЦ, кол. 8, № 56], записано в 1940 г. Место Ставра Годиновича и Василисы Микуличны в нем заняла другая былинная супружеская пара — «Добрыня Никитич и Настасья Никулична». Несмотря на эти очевидные признаки разрушения традиции, сказителю удалось сохранить оригинальные элементы, ранее не фиксиовавшиеся собирателями не только в Олонецкой губернии, но и на всем Русском Севере. Былина начинается кратким запевом о Волге-реке, чего нет в других текстах. В нем использованы некоторые детали и формулы юмористической концовки, характерной для прионежско-каропольской редакции сюжета «Василий Игнатьевич и Батыга». В дополнение к традиционным для данного региона испытаниям пола мнимого жениха баней и постелью дочь князя Владимира предлагает отцу:

«Давай, говорит, хомуты сроем (сбросим. — Ю. Н.) наземь, а пяля женские (пяльцы. — Ю. Н.) повесим на стопку. Если женщина — так и оставит, если мужчина — пяля женские сроем наземь, а хомуты повесит на стопку».

Последний мотив уникален, но сомневаться в его традиционности нет оснований. Видимо, И. Кережин удержал в памяти подробность, забытую другими прионежскими певцами. Близкий мотив встречается в эпических сказаниях других европейских народов. В южнославянских песнях «Девушка-воин» есть такое испытание пола: девушку «ведут на базар и предлагают выбрать, что она хочет; украшениям или предметам женского обихода она предпочитает оружие» [Путилов 1971: 248]. Еще более близкую параллель находим в албанской песне: для испытания пола переодетой девушке подбросили пастушескую свирель и золоченую прялку — героиня отшвырнула прялку, а подняла свирель [Албанские сказания 1971: 137–138]. Поэтому в данном случае речь может идти о типологическом сходстве произведений, а не об индивидуальной новации какого-либо сказителя. К сожалению, собирателям не удалось записать от Кережина полноценный текст. Исполнитель был глубоким стариком, к тому же страдающим одышкой; первую половину былины он пропел, а потом перешел на сказ. Стихотворный строй сразу же нарушился, Кережин потерял чувство ритма и вскоре сбился на прозу. Он сам потом сетовал, что не может сказывать былину стихом: «Стихом только петь могу».

Фронтальный анализ всех имеющихся в распоряжении исследователей былинных текстов порой помогает им удержаться от скоропалительных суждений, от соблазна объявить нестандартные элементы специфическими особенностями каких-либо региональных традиций или даже индивидуальными новациями отдельных сказителей. Мы уже писали об этом по поводу контаминаций сюжетов «Добрыня и Василий Казимирович» и «Илья Муромец и Соловей-Разбойник» и «Ссора Ильи с князем Владимиром», эпической концовки «Синему морю на тишину...», которые без достаточных оснований приписывались Т. Рябину, А. Сорокину, А. Чукову и П. Калинину [Новиков 2013: 42–43; Новиков 2015: 386–387]. С.И. Дмитриева в целях большей «чистоты материала» сознательно ограничилась дореволюционными записями эпических песен, что подчас приводило ее к ошибочным суждениям. На основании всего двух текстов с Зимнего берега автор монографии о географическом распространении былин объявила редкую старину «Глеб Володьевич» связанной только с семейной традицией Крюковых с Зимнего

берега и предполагала ее «восхождение <...> к книжному источнику» [Дмитриева 1975: 76–77]. Оставшийся вне поля зрения исследовательницы великолепный вариант мезенского певца М. Антонова, содержащий целый ряд уникальных мотивов и формул [Свод 4 № 195], не вписывается в рамки подобной интерпретации. Тем более что в одной из казачьих станиц на Тереке записан отрывок, в котором «Маришка дочь Кайдаровна» «царюит, каралюит» «в иной земле», берет пошрины с купеческого корабля [Мил. № 80]. Этот эпизод, имя и характеристика героини созвучны началу поморских записей данного сюжета. По свидетельству собирателя, в соседней станице «эту песню пели несколько иначе» [Мил., прим. на стр. 225], что подтверждает ее традиционность в казачьей среде.

Развернутые формулы жалобы Добрыни на свою участь и ответа его матери принято считать региональной особенностью олонечких былин об этом богатыре. Однако вторая часть этого комплекса мотивов — перечисление русских богатырей, обладающих идеальными качествами разного рода — неоднократно фиксировалась и в других районах Русского Севера. Таков зачин ряда вариантов «Дюка», записанных на Кулое и Зимнем берегу [Свод 6 № 60, 62; Марк. № 101; ММБ № 18 и др.]:

Нету [равного] на силу Самсонову,
Что того же Самсона Колыбанова,
Нет на счастье осударя Ильи Муромца,
На вежество Добрынюшки Никитича,
На ярьсть Олешеньки Поповича... (и т. д.) [Т-М № 49].

В отрывке из печорской старины о Вольге (Волхе) Всеславевиче [Свод 1 № 1] перед рождением богатыря его мать ходит «по всем церьквам» и вымаливает сыну идеальные качества:

«...Да' Бог моему-де цяду милому <...>
Да тулово ему бы Светогорого, <...>
Да сила Самсона Колыбановиця, <...>
Сметка Олёшинынь Поповича...» и т. д.

В своих статьях, письмах и подстрочных примечаниях к публикуемым текстам собиратели перечисляли имена сотен

сказителей, с которыми им не удалось встретиться, указали места их проживания. Особенно много таких сведений в сборнике А.Д. Григорьева. Они касаются не только Архангельско-Беломорского края, где он работал, но и других областей России — Олонецкой, Вологодской, Пермской, Вятской и даже Петербургской губерний. Собиратель называл фамилии сказителей и рассказчиков, порой советовал, как проще добраться до их родных деревень и даже у кого из местных жителей лучше остановиться [Григ. 1: 53–55, 166–170; Григ. 2: 31–37]. А.Д. Григорьев не зафиксировал репертуары многих потенциальных исполнителей, чаще всего по независящим от него причинам (отлучки сказителей из дома, нежелание старообрядцев контактировать с приезжим «барином»). Его статьи об эпических традициях обследованных деревень пестрят такими формулировками: «Не хотела петь», «он испугался», «петь не хочет, ссылаясь на забывчивость и старость», «уклонилась от пения», «муж запретил ей петь», «обещал прийти петь в Нисогоры, но обманул», «торопилась в гости», «была под хмельком» и т.п. [Григ. 1: 55; Григ. 2: 31–37]. Заметки П.Н. Рыбникова, А.Ф. Гильфердинга, А.Д. Григорьева представляют собой богатейший банк данных, который мог бы во многом предопределить программу действий целого поколения собирателей-фольклористов и рядовых любителей народной поэзии. Увы, они не использовали этот шанс.

Критиковать предшественников с высоты достижений современной науки — неблагоприятное занятие, но все-таки нельзя умолчать о явном небрежении собирательской деятельностью со стороны эпосоведов конца XIX — начала XX столетия. Они крайне редко выезжали в былинный край, а если и появлялись там, то обычно ограничивались встречами с певцами, уже открытыми их предшественниками. Ф.М. Истомин, побывавший во многих деревнях Олонецкой и Архангельской губерний, писал по этому поводу: «Что касается эпоса, то он достаточно уже исчерпан почтенными собирателями П.Н. Рыбниковым и А.Ф. Гильфердингом. Нам приходилось лишь на деле убедиться в глубокой справедливости их наблюдений» [Истомин-Дютш: XIX]. Целые тома былин в новых записях не оставляют сомнений в ошибочности подобных утверждений.

Т. Рябинин, И. Касьянов, В. Щеголенок, М. Кривополенова и другие певцы не раз выступали со своими старинами пе-

ред многочисленными аудиториями в крупнейших городах России, общались там с ведущими фольклористами России, однако записей исполненных ими эпических песен почти нет. Единственное исключение — все тот же А.Ф. Гильфердинг, который некоторые былины олонецких сказителей зафиксировал в Санкт-Петербурге [Гильф. 1: 85]. Была не только упущена возможность произвести повторные записи, которые позволили бы лучше разобраться в особенностях исполнительской манеры певцов, понять специфику региональных традиций, некоторые закономерности бытования былин, но и полнее зафиксировать репертуар некоторых сказителей. Значительная часть репертуара И.Т. Рябинина (8 классических былин из 13) вообще не записана. А ведь сын знаменитого Трофима Григорьевича Рябинина публично выступал в Санкт-Петербурге, в Москве, в Киеве, в Одессе, совершил длительную поездку по Болгарии, Сербии и Австро-Венгрии.

На наш взгляд, приведенных фактов (а их перечень можно продолжить) более чем достаточно для того, чтобы в какой-то мере «реабилитировать» незаслуженно забытую идею, неоднократно высказывавшуюся фольклористами XIX в.: к началу массовой собирательской деятельности былины уже прошли пик своего развития. Многочисленные «осколки» архаичной традиции, сохранившиеся в разных уголках России, позволяют хотя бы частично реконструировать ее и заслуживают более пристального внимания со стороны исследователей былин.

СОКРАЩЕНИЯ

- Аст. — Былины Севера / Зап., вступ. статья и коммент. А.М. Астаховой. М.; Л., 1938–1951. Т. 1–2.
- БЗП — Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков / Изд. подгот. А.М. Астахова, В.В. Митрофанова, М.О. Скрипиль. М.; Л., 1960.
- БПЗб — Былины Печоры и Зимнего берега: Новые записи / Изд. подгот. А.М. Астахова, Э.Г. Бородина-Морозова, Н.П. Колпакова, Н.К. Митропольская, Ф.В. Соколов. М.; Л., 1961.
- БПК — Былины Пудожского края / Подгот. текстов, статья и коммент. Г.Н. Париловой, А.Д. Соймонова. Петрозаводск, 1941.
- Гильф. — Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949–1951. Т. 1–3.

- Григ. — Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. СПб., 2002–2003. Т. 1–3.
- Гул. — Былины и исторические песни из Южной Сибири / Записи С.И. Гуляева. Новосибирск, 1939.
- ДиА — Добрыня Никитич и Алеша Попович / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М., 1974.
- Истомин-Дютш — Песни русского народа / Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году. Записали: слова — Ф.М. Истомин, напевы — Г.О. Дютш. СПб., 1894.
- КД — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подгот. А.П. Евгеньева, Б.Н. Путилов. М., 1977.
- Кир. — Песни, собранные П.В. Киреевским. М., 1860–1864. Вып. 1–6.
- КНЦ — Архив Карельского научного центра Российской Академии наук (Петрозаводск). Ф. 1. Оп. 1.
- Леонтьев — Печорские былины и песни / Зап. и сост. Н.П. Леонтьев. Архангельск, 1979.
- Марк. — Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова / Изд. подгот. С.Н. Азбелев, Ю.И. Марченко. СПб., 2002.
- Мил. — Русские былины новой и недавней записи из разных местностей России / Под ред. В.Ф. Миллера. М., 1908.
- ММБ — Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А.В. Марковым, А.Л. Масловым и Б.А. Богословским. М., 1905. Вып. 1.
- НБ — Новгородские былины / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М., 1978.
- Онч. — Ончуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904.
- Рыбн. — Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1989–1991. Т. 1–3.
- РЭПСИДВ — Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов, Т.С. Шенталинская. Новосибирск, 1991.
- С-Ч — Онежские былины / Подбор былин и научная редакция текстов Ю.М. Соколова; подготовка текстов к печати, примечания и словарь В. Чичерова. М., 1948.
- Свод — Былины: В 25 т. (Свод русского фольклора). СПб.; М., 2001. Т. 1–2: Былины Печоры; 2003–2006. Т. 3–5: Былины Мезени. 2011. Т. 6: Кулой. 2013–2016. Т. 16–18: Былины Пудоги.
- Соколов — Соколов М.Е. Былины, исторические, военные, разбойничьи и воровские песни, записанные в Саратовской губернии: (Из рукоп. сб. М.Е. Соколова). Петровск, 1896.

- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина. Л., 1966–.
- Т–М — Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н.С. Тихонравова, В.Ф. Миллера. М., 1894. Отдел 2.
- Шайжин — *Шайжин Н.С.* Олонецкий фольклор. [Вып.] 1: Былины. Петрозаводск, 1906.

ЛИТЕРАТУРА

- Албанские сказания 1971 — Старинные албанские сказания / Ред. и предисл. Д. Самойлова; примеч. Ю. Ивановой. М., 1971.
- Даль 1955 — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1–4.
- Дмитриева 1975 — *Дмитриева С.И.* Географическое распространение былин: По материалам конца XIX — начала XX в. М., 1975.
- Миллер — *Миллер В.* Очерки русской народной словесности: Былины. М., 1897. Т. 1; 1910. Т. 2; 1924. Т. 3.
- Новиков 2000 — *Новиков Ю.А.* Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000.
- Новиков 2001 — *Новиков Юрий.* Былина и книга: Аналитический указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов. СПб., 2001.
- Новиков 2009 — *Новиков Юрий.* Динамика эпического канона: Из текстологических наблюдений над былинами. Вильнюс, 2009.
- Новиков 2013 — *Новиков Ю.А.* Эпический мир и способы его художественного воплощения: Из текстологических наблюдений над былинами. Вильнюс, 2013.
- Новиков, Смирнов 1960 — *Новиков Ю.А., Смирнов Ю.И.* Северные экспедиции кафедры фольклора Московского государственного университета (1956–1959 гг.) // Советская этнография. 1960. № 4.
- Путилов 1971 — *Путилов Б.Н.* Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-типологическое исследование. М., 1971.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА ИМЕНИ И ОБРАЗА МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЖА: СЛУЧАЙ ЯКУТСКОГО ДУХА ОХОТЫ

Проблема исторической изменчивости мифологических представлений, ассоциированных с конкретным фрагментом повседневности, и принципов осуществления культурной преемственности в этой области может быть рассмотрена на материале промысловой мифологии якутов. Довольно подробная документированность этой области традиции позволяет проследить ее изменение на протяжении трех столетий начиная с первой трети XVIII в. и до настоящего времени.

Данный аспект мифологии якутов привлекал внимание исследователей со времени самых первых этнографических экспедиций. Однако, несмотря на накопление большого количества разновременных материалов, процесс изменения промысловой мифологии якутов в диахронии еще не получил концептуального осмысления.

Якутский материал может быть показательным в свете этой проблемы как пример традиции, до относительно недавнего времени существовавшей в условиях тотальной устности и воспроизводившей свои элементы в характерных для этого способа коммуникации параметрах. Однако примерно последние столетия она, как и ряд сопредельных традиций, испытывает влияние модернизирующих факторов, изначально внешних для нее. К таковым следует отнести появление письменности, внедрение всеобщего образования, несколько позднее — распространение средств массмедиа. За указанное время произошли также существенные изменения в сфере технологий производства и традиционных способов хозяйствования, усилилась социальная мобильность.

В этой статье я опишу, как эти процессы повлияли на традиционные представления якутов о мифологических персонажах, контролирующих охотничий промысел, и способах коммуника-

ции с ними. Представляется, что анализ разновременного материала позволит выявить некоторые характерные трансформации в структуре мифологических представлений, связанных с практической деятельностью человека.

Материалом исследования стали данные разного типа: этнографические описания традиционной культуры якутов XVIII–XX вв., составленные путешественниками и антропологами, тексты обрядовых обращений (*алгысов*) к духам, записанные в XIX–XX вв., а также интервью с современными носителями традиции, собранные автором во время экспедиций в Якутию в 2014 и 2015 гг.

В этнографической литературе первой трети XVIII — середины XX в. рассматриваемый культ представлен группой мифологических персонажей, образующих единый класс, называвшийся в традиции *байанаи* или *эсэжэны*. Они определяются как духи-хозяева (*иччи*) леса.

Рассмотрение сведений, приводимых в этнографических работах, а также анализ текстов *алгысов* показывает наличие некоторой внутренней иерархии этих персонажей. Например, в списке, приводимом Я.И. Линденау (первая треть XVIII в.), достаточно отчетливо наблюдается разграничение «старшего» *иччи* леса *Barilaka* и отдельных его «родов» («genius»): *Baibajanaï, Elipturgen, Kuraatschi, Siuruk, Kuralai-mergen* [Линденау 1984: 43].

Иногда такая множественность сопряжена с представлением о родственных связях этих мифологических персонажей. С.В. Ястремский, проводивший этнографические наблюдения в 1890-е гг. в центральных районах Якутской области, приводит имена 11 *байанав* — 9 братьев: *Баай Байанай* («богатый *Байанай*»), *Өндөлкү Бөкөнө* («сгорбившаяся громадина»), *Элип Хандаҕай* («лихой великан»), *Дабы Соххор* («далеко хватающий кривой»), *Кустук Тарбах* («хваткие пальцы»), *Куралай Бэргэн* («меткий как стрела»), *Кураҕаччы Сүүрүк* («бегун, как кроншнеп»), *Чооччу Кылыһыт* («скакун на одной ноге»), *Сырана Күлүк* («слабая тень») и 2 сестры: *Тэллэх Тэлэримэ* («с развевающимися полами») и *Ытык Субайдаан* («почтенная охотница до крови») [Ястремский 1897: 256–257]. Во всех описанных ареалах встречаются различные фонетические варианты имен *Барыылаах, Баай Байанай, Кураҕаччы Сюрюк* и *Куралай*

Мерген, что позволяет рассматривать их как наиболее архаичное «ядро» исследуемого культа. Помимо этого, обнаруживается ряд имен, имевших локально ограниченное распространение.

Описания внешности духов в большинстве своем сходятся в изображении «старшего» духа охоты (*Барылаах* или *Сэркээн Сэсэн*) как антропоморфного существа (мужчины, иногда — старика) в охотничьей одежде, который отличается обилием густых волос на лице и теле, а также очень высоким (Кулаковский) или очень низким (Попов) ростом. Достаточно очевидно, что эти признаки выделяют некоторые внеположные человеку признаки мифологического персонажа. Вместе с тем прямо или опосредованно устанавливается существование представлений о *байанаях*, имевших предположительно орнито- и зооморфный облик. На это указывает семантика имен некоторых духов, например *Курагаччы Сюрюк* — от якут. *кураҕаччы* 'сукалень, кулик'.

Этиологические сюжеты, объясняющие происхождение *байанаяв*, описывают их как бывших людей. С.В. Ястремский в своей работе пересказывает сюжет о появлении *иччи* леса: некогда они были людьми, искусными охотниками — родными братьями и сестрами, которые после своей смерти превратились в покровителей охоты (см. [Ястремский 1897]). Сюжет о появлении *иччи* охоты в результате смерти и «перерождения» человека зафиксирован также в 1940-е гг. в мифологической прозе якутов Абыйского улуса [ПМЛ 1995: 218–223].

Альтернативные этиологические мотивы имеются в обрядовых текстах. Например, в *алгысе*, записанном в Боотурусском улусе в 1914 г., находим:

Унуохтаах окко
уйаламмыт
Одунча Боотур,
салаалаах маска саспыт
Хабды Боотур, тойон
эһэлэрим...

Угнездившийся в [твердой
как] кость траве
Одунча Боотур,
спрятавшийся в ветвистом
дереве
Хабды Боотур, господа
мои деды...
[ОПС 2003: 168–169].
(Перевод — там же).

В записи другого ритуального обращения читаем:

Онуоха ойоѳос
 Тыалаах киһи
 Тыата буолбут,
 Байанайдаах киһи
 Байанайа буолбут
 Кыыс кыһымсах
 дьахтардаах
 Чаадай Боллох
 Эһэм оҕонньор...

Вот тогда рядом
 Лес имеющему человеку
 Лесом ставший,
 Удачливому охотнику
 Байанаем ставший
 С женой, любящей
 дочерей,
 Чаадай Боллох,
 Старик, мой дед...
 [ОПС 2003: 144–146].
 (Перевод мой.— С. М.)

В приведенных отрывках упоминается неопределенно далекий момент, который семантически может быть соотнесен со временем первотворения, когда духи-хозяева, населяющие землю, получали свою «нишу». В целом разнообразные этиологические (космогонические, антропо- и культурогонические) мотивы чрезвычайно характерны для промысловых алгысов. Указания на сакральный характер «первых» прецедентов коммуникации между духами и людьми в некотором смысле легитимизируют дальнейшие просьбы к ним.

В интерпретации значений имен *байанаев*, приводимой С.В. Ястремским, присутствует идея абсолютного мастерства, они в этом смысле — самые искусные охотники. Несмотря на то что в текстах *алгысов байанай* называются «духами леса» (*тыа иччитэ*), из содержания просьб, обращенных к ним, следует, что они являются, скорее, покровителями промысловых животных и распорядителями охотничьей удачи, т.е. духами охоты. На это «несоответствие» указывал в свое время В.М. Ионов:

Якут, отправляющийся в лес рубить деревья — никогда не подумает обратиться за разрешением к духу-хозяину леса (*тыа иччитэ*). Последний является, собственно говоря, хозяином некоторых только лесных зверей и птиц... [Ионов 1916: 3].

В *алгысах* за обращением к духу следует просьба выполнить то или иное действие, иногда получающая вид достаточно конкретной «инструкции». В отличие от анализа повествователь-

ных текстов, в данном случае под функциями понимается типичный набор экспектаций отправителя обряда. Духов охоты просят: «ослабить зверя», «догнать убежавших зверей», «ловить убегающего зверя», «поворожить» животным (т.е. «свалить» зверя в загонной охоте), иногда еще более конкретно — «пригнать зверей к охотничьим снастям», «ввести в засеку» [ОПС 2003: 134–168]. Ожидаемая от духа активность может быть обобщена, таким образом, как создание условий для удачного промысла.

Анализ промысловых *алгысов* вскрывает наличие традиционного представления, согласно которому животные, изначально находящиеся во владении духов, могут отчуждаться ими и направляться под выстрел охотника или к ловушкам зверолова. При этом общая для просьб семантика императива ‘дайте’ [добычу] в тексте, как правило, никогда не высказывается буквально. В большинстве случаев *байанаи* приглашаются выступить партнерами человека в загонной охоте или ловле зверей.

В одном из *алгысов* артикулируется «творящая» функция *байаная* — дух охоты создает, множит промысловых зверей: *ардай аһыылааххыттан айан кулу даа* («сотвори и пошли [зверей] имеющих острые клыки, пожалуйста»). Глагол *ай* ‘создавать, творить’ употреблен в этом алгысе в параллельном ряду с такими словами, как *анаа* ‘назначь’, *тосхолоо* ‘направь’, *өллөйдөө* ‘надели’. Возможно, не меньшее значение здесь имела звуковая (аллитерационная) связанность, характерная для текстов этого типа.

Кроме того, в некоторых текстах специально отмечается, что дух охоты в неопределенно далекое время воспитал человека (Таттинский, Абыйский районы), обучил его охотничьему ремеслу (Таттинский район). Примечательно, что этот мотив не находит соответствия ни в одном другом жанре якутского фольклора.

Следует отметить, что в отдельных диалектах традиции существовало представление о духах, основная функция которых — мешать охотнику во время промысла. Одним из них является *Чаадай Боллох*. Слово *чаадай* имеет диалектный характер и означает ‘маленький’, ‘низкорослый’ [СЯЯ, 3:3552]. По материалам алгысов, этот персонаж мог визуализироваться в виде старика или собаки. В Абыйском районе Якутии был зафиксирован следующий сюжет:

Он — злой дух (букв. 'препятствие'. — С. М.). Лежа на дороге, по которой ходит *Байанай*, или около орудий охоты, *Чаадай Боллох* имеет привычку прогонять промысловых зверей от охотника. У него дурные помыслы, он упрямый, очень несговорчивый, переменчивый. Если охотник решит угостить его пищей, то дает ему, упомянув имя его при жертвоприношении *Байанаю* [ПЛИМ 1995: 233].

Кроме собственно характеристики «злого» духа в приведенном отрывке обращает на себя внимание «дорога *Байаная*» (*Байанай суола*). Она также часто упоминается в промысловых алгысах и представляется, по всей видимости, как некоторый канал, по которому на охотника нисходит промысловая удача, возможно — сама добыча.

Функциональную параллель *Чаадай Боллоху* составляют *байанай Добун Соххор* и *Соссан Эркин*, описанные в Боотурусском улусе в начале XX в., которые также препятствовали охоте [Ионов 1916: 6].

Важно отметить, что записи промысловых алгысов якутов отражают функциональную слитность *байанаев* с локальными духами (*genii locorum*). С одной стороны, существует дух охоты как таковой, с другой стороны, у каждой местности имеется свой дух-хозяин, понимаемый и как *иччи* данного охотничьего уголья. Звери, обитающие на этой территории, находятся, таким образом, как в ведении духов охоты, так и духа данной местности.

Представление о множественности *байанаев*, по всей видимости, ранее было характерно для всех ареалов изучаемой традиции (оно зафиксировано в Татгинском, Амгинском, Мегино-Кангаласском, Абыйском, Верхоянском и Олекминском районах, а также Хабаровском крае). Однако, как показывают записи охотничьих *алгысов*, постепенно это представление затемняется, и количество упоминаемых духов охоты и их атрибутов заметно сокращается.

Описанное выше сложное представление о духах охоты-*байанаях* с течением времени, таким образом, претерпело существенное упрощение. В определенный момент, относящийся, по-видимому, к первым десятилетиями прошлого века, начала складываться ситуация, при которой знание о «множествен-

ных», полифункциональных духах, контролирующих охотничий промысел, более не могло транслироваться следующим поколениям. Рассмотрение записей ритуальных обращений к *байанаям* указывает на то, что редуцирование традиционных представлений происходило постепенно с юга на север начиная с конца XIX до середины XX в. Впрочем, обрядовый дискурс представляется семиотическим каналом, в котором означающие удерживаются несколько дольше, чем означаемые, и в этом смысле он — ненадежный источник для датировки. Указания на слабую осведомленность носителей традиции об упоминаемых в охотничьем *алгысе* персонажах имеется уже у А.Ф. Миддендорфа, зафиксировавшего промысловый обряд угощения духов в середине XIX в.:

...я не мог не заметить, что на расспросы мои о свойствах различных духов и бесов, которые упоминались в разговоре и названия которых сопровождалось каждое совершенно особыми прилагательными, люди мои не были в состоянии сообщить мне ближайшие сведения, а при настойчивости с моей стороны объясняли, что так это было некогда. Таким образом — в этом я убеждался постоянно — в обычаях и в языке якутов было много старинного, преемственного, чего народ уже в точности не понимал [Миддендорф 1878: 792].

Опрос современных носителей традиции демонстрирует ряд существенных трансформаций. Полевая работа проводилась в Чурапчинском улусе (районе), расположенном в центральной части Якутии. Моими информантами были в основном мужчины зрелого и пожилого возраста (от 61 года до 88 лет). Один из них занимается охотой профессионально более сорока лет. Следует отметить, что многие мужчины, проживающие в данной местности, являются охотниками-любителями и регулярно участвуют в сезонном промысле водоплавающей птицы, зайца-беляка (так называемая «мелкая охота»), а также посещают осенний подледный лов карася (*мунха*). Большинство респондентов анонимного онлайн-опроса, предложенного вниманию участников якутского форума охотников и рыболовов, отметили, что переняли практику ритуального угощения в свое время от старших мужчин.

Наиболее заметным отличием современного культа духа охоты выступает генерализация представления о множественности *байанаев*:

[Соб.: Байанай — он один или их много?] Он один верховный... один, конечно. Ну, и еще вот [дух] озера — *Күөх Боллох* называют. Потом летающего-бегающего (*көтөр-сүүрэр*)[зверья] *Байанай*. Ну, в общем *Байанай* он один. Зависит от того, что ты просишь: летающего-бегающего, с копытами — это отдельно [ПКЕ].

В приведенном отрывке из интервью информант разграничивает, по существу, только духа охоты и духа-хозяина водоема, несмотря на то, что на данной территории в 1910-е гг. фиксировалось, по крайней мере, до десятка разнообразных духов охоты. Само слово *байанай*, которое в «Словаре якутского языка» Э.К. Пекарского (1916) толкуется как «общее название духов, покровительствующих охотникам (звероловам) и рыболовам» [СЯЯ 1: 341], сегодня понимается как «личное» имя духа:

...В тех местах, где бывают [охотники] просят духа охоты Байаная, есть такой. [Соб.: Как его называют?] *Байанай, Байанай...* [Соб.: Значит, *байанаев* несколько или он один?] Под *Байанаем*, в основном понимают одного духа-хозяина черного леса, который владычествует над всеми зверями [ХАН].

Такие атрибуты мифологического персонажа, как локализация и внешний вид, остаются в традиции невербализованными и как бы непроясненными. Подобные вопросы могут вызывать у современных носителей традиции затруднение. Знание о «едином» *Байане* транслируется сегодня средствами массовой информации, а также — школьным курсом национальной культуры. Кроме того, этот концепт превращается в некоторый бренд — под этим названием издается популярный журнал, выходит телепередача, существует сеть магазинов товаров для охотников и рыболовов, производятся продукты питания.

Из имен духа охоты в настоящее время актуальны *Байанай* (*Баай Байанай*) и его эпитет *Баай Барылаах*, который выступа-

ет зачастую его номинативным заместителем. Примечательно, что я как носитель традиции до знакомства с этнографическими описаниями никогда не сталкивался ни с представлением о «множественных» *байанаях*, ни тем более с индивидуальными именами духов охоты. По всей видимости, знание подобного рода передается в традиции не в виде связного нарратива (сюжетов мифологической прозы о *Байане* на исследованной территории практически нет) и не артикулируется в том виде, в каком это происходит в ситуации, спровоцированной фольклористом. Полноценно в моем окружении озвучивались только запреты (пищевые, а также «обращенные к женщинам»). В повседневных разговорах мне доводилось также слышать выражения *байанай биэрдэ* ‘байанай наделил’, *байанайдаах булчут* ‘удачливый охотник’ (букв. ‘охотник с *байанаем*’).

Некоторые мои информанты отметили, что дух охоты может проявлять себя иным образом, в частности — акустически:

[Соб.: А *Байаная* можно видеть? Что раньше люди говорили? Как-то он себя проявляет?] Проявляет. Стучится в охотничий домик. Тогда думаешь: «Кажется, старик зовет». На следующее утро надо выйти, посмотреть намеченные места. Старик подал знак, себя проявил. Нужно выйти в те местности, которые ты замыслил. И, действительно, бывает, везет [AAP].

Из этого ответа выясняется, что дух выглядит как пожилой мужчина, который появляется в лесу у охотничьего домика (якут. *үүтээн*). С другой стороны, во время полевой работы неоднократно фиксировалось представление о том, что *Байанай* может приходиться к охотнику во сне в облике женщины:

[Соб.: А рассказывали ли старики, что есть дочь *Байаная*? Какая у него семья?] Кто знает. Иногда *Байанай* в образе девушки тебе снится. В дверь постучит, или что еще. А девушка во сне тебе может привидеться. Так говорили. А чтобы настоящая девушка, дочь *Байаная* ходила — такого не знаю. [Соб.: Как она выглядит, интересно?] Ну, в якутском костюме. А может в современном. Ты же видишь по-современному — в одежде современных девушек [AAP].

...если ты охотишься, то можешь всякое видеть, например, старика-охотника или некоторые, бывает, видят своих жен [МГГ].

[Во сне] общаются с женщинами, кажется, самое главное. Говорят, что в таком случае бывает удачная охота. Ночью должен с женщиной быть, кажется [ННН].

Байанай внушает сны. Охотник в большинстве случаев загадывает только на добычу. И вот тогда ему снятся хорошие отношения с людьми там... А, если большая охота, то ему может видеться во сне жена или любимая женщина... разговаривает с ними, в общем... [ПКЕ].

В последних цитатах из интервью связь между снящейся женщиной и духом, покровительствующим промыслу, прямо не артикулирована, однако все же она представляется достаточно очевидной. Визуализация *байаная* в женском облике, вероятно, связана с гендерным аспектом коммуникации духа и человека. Примечательно, что схожее представление было зафиксировано у эвенков Нижней и Подкаменной Тунгусок в 1920-е гг.

В этой связи уместно вспомнить также о таком мифологическом персонаже, как *дочь байаная*. Он упоминается и в некоторых алгьсах (см. [ОПС 2003: 153–154, 158–159]). В Ленинском районе (ныне Нюрбинский улус) в 1986 г. был записан сюжет, близкий приведенному выше. Молодой охотник встречается в лесной чаще красивую девушку, сожительствует с ней некоторое время. Она признается, что является дочерью лесного духа, и запрещает рассказывать кому-либо о ней. Взамен она обеспечивает ему необычайную охотничью удачу. Звери сами идут под выстрел охотнику и попадают в его снасти. Юноша богатеет и живет счастливо, но однажды проговаривается о своей связи с духом и тут же умирает. У дочери лесного духа рождается сын от любовной связи с человеком [ПЛМ 1995: 218–223]. Сюжет в целом довольно сильно напоминает сказочный. В то же время он содержит также и этиологический финал, объясняющий причину удачливости в промысле местных мужчин — сын дочери духа леса, являясь наполовину их сородичем, незримо помогает им [ПЛМ 1995: 218–223]. Подобный сюжет не является единич-

ным. Типологическую параллель ему может составить, например, рассказ о браке юноши с дочерью духа горы, записанный Н.П. Дыренковой у кумандинцев [Дыренкова 1949: 121–122], а в более широкой перспективе — сюжеты мифологической прозы о «небесной жене» (см. [Березк. К25]).

Таким образом, рассмотрение промысловой мифологии якутов в диахронии позволяет сделать некоторые замечания об общем изменении структуры мифологического знания в этой области за последние три столетия.

Наиболее существенные изменения произошли на «персонажном» уровне: заметно, что в ранние периоды, доступные наблюдению, в традиции не только выделялся специальный класс мифологических персонажей, покровительствующих охотничьему промыслу, но и до некоторой степени была разработана их персонификация. Интенсивная редукция в этой области мифологии происходит, как показывает материал, в первой половине XX в. Отдельные элементы (например, имена духов или представление о *байанае* в «женской» ипостаси) могут удерживаться в обрядовых текстах и народной мантике, в частности в толковании сновидений.

Вместе с тем в актуальном бытовании отмечаются многие традиционные представления, регулирующие поведение человека на промысле. Они группируются в основном вокруг двух смысловых центров. С одной стороны, это единый для всей традиции мифологический персонаж, контролирующий промыслы, — дух охоты *Байанай*, которому функционально близки духи местности. С другой стороны, сами объекты охоты и рыбалки, промысловые животные. И те и другие требуют совершения жестов умилоствления, а также соблюдения ритуальной осторожности в акциональном и речевом поведении.

Ритуал угощения *Байаная* перед выходом охотника на промысел благодаря устойчивости повседневных поведенческих моделей продолжает сохранять свою актуальность, что подтверждает тезис об определенной степени независимости мифологических представлений и ритуальных практик.

БЛАГОДАРНОСТИ

Автор благодарит А.С. Архипову, С.Ю. Неклюдова и О.Б. Христофорову за помощь в подготовке работы.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- ПКЕ — муж., 1950 г.р., образование высшее, подполковник полиции в отставке. с. Чурапча Чурапчинского улуса.
 ХАН — муж., 1954 г.р., работал в школе зав. хоз. частью, пенсионер, Соловьевский нас. Чурапчинского улуса.
 ААР — муж., 1927 г.р., работал бригадиром в колхозе, пенсионер, с. Ожулун Чурапчинского улуса.
 МГТ — муж., 1949 г.р., охотник, образование среднее, с. Усун-Кюёль Чурапчинского улуса.
 ННН — муж., 1937 г.р., работал водителем, образование среднее, с. Хоптого Чурапчинского улуса.

СОКРАЩЕНИЯ

- Березк. — *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>.
 ОПС 2003 — Обрядовая поэзия саха (якутов) / Сост. и подгот. якут. текстов Н.А. Алексеева и др. Новосибирск, 2003. (Сер. «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».)
 ПЛМ 1995 — Предания, легенды и мифы саха (якутов) / Сост. Н.А. Алексеев, Н.В. Емельянов, В.Т. Петров. Новосибирск, 1995. (Сер. «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».)
 СЯЯ — Словарь якутского языка / Сост. Э.К. Пекарский. Т. 1. Вып. 1–4; Т. 3. Вып. 10–13. М., 1959.

ЛИТЕРАТУРА

- Василевич 1930 — *Василевич Г.М.* Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов // Этнография. 1930. № 3–4.
 Гурвич 1948 — *Гурвич И.С.* Охотничьи обряды и обычаи якутов Оленекского района // Сборник материалов по этнографии якутов. Якутск, 1948.
 Дыренкова 1949 — *Дыренкова Н.П.* Охотничьи легенды кумандинцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XI. М.; Л., 1949.
 Ионов 1916 — *Ионов В.М.* Дух-хозяин леса у якутов // Сборник МАЭ при Императорской Академии Наук. Т. IV. 1. Петроград, 1916.

- Кулаковский 1979 — *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск, 1979.
- Линденау 1984 — *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан, 1984.
- Миддендорф 1878 — *Миддендорф А.Ф.* Путешествие на Север и Восток Сибири. Ч. II. Отд. VI. СПб., 1878.
- Новик 1995 — *Новик Е.С.* Вербальный компонент промысловых обрядов // Малые формы фольклора. М., 1995.
- Попов 1949 — *Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа // Сборник Музея археологии, этнографии и истории. Т. XI. Л., 1949.
- Сказание 2002 — Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 года. М., 2002.
- Худяков 1969 — *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Ястремский 1897 — *Ястремский С.В.* Остатки старинных верований у якутов // Известия ВСОИРГО. Т. XXVIII. Вып. 4. Иркутск, 1897.

Осколки прошлого В СОВРЕМЕННОЙ МОНГОЛЬСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

Демонология как сфера актуальных верований тесно связана с повседневностью, является крайне адаптивной, пластичной и восприимчивой к меняющимся реалиям и событиям, которые происходят в жизни сообщества. В силу этого она может стать информативным источником по изучению различных аспектов памяти о фольклорных событиях. Рассказы о столкновениях с персонажами низшей мифологии, духами и демонами представляют популярное направление современного монгольского фольклора. Они занимают прочные позиции в устной традиции, отдельные элементы которой проникают и в письменную культуру.

В настоящей работе рассмотрены некоторые особенности, характеризующие современную демонологическую ситуацию в Монголии. Анализируя современные нарративы, мы можем говорить как о «следах», которые оставил предшествующий период в монгольской демонологической традиции, так и о процессах обновления демонологического повествования в целом. В качестве источников используются собственные полевые материалы, собранные в различных районах Монголии, в кочевьях и в городской среде (экспедиции Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в 2006–2016 гг., см. [МА ЦТСФ]).

В процессе обновления и трансформации монгольского демонологического повествования можно выделить два этапа, важных с позиции исследования, учитывающего внутренние условия развития традиции. Первый из них относится к советскому периоду, который для Монголии начался в 1924 г. с провозглашения Монгольской Народной Республики. В это время демонологический нарратив (и демонологические представления) становится маркированным, выделенным из основной традиции. С одной стороны, он получает специфическое значение как идеологически «неправильная», запретная, опасная для обсуждения тема. С другой — становится своеобразным показателем низкого социального положения рассказчика, который

таким образом демонстрирует недостаточно высокий уровень образования и недостаточно включен в современную культуру. Наиболее интенсивный период «борьбы с суевериями» и оформление нового «статуса» демонологического нарратива пришелся на период 1930-х гг. Тогда состоялась характерная для социалистических режимов (похожая ситуация наблюдалась в России и Китае) кампания по «борьбе с суевериями и предрассудками» и сопровождающие ее антирелигиозные репрессии [Kaplonski 2008]. В последующее время демонологическая тематика, как и ряд других, также оставалась под запретом, превратившись в небезопасный предмет обсуждения, о котором продолжали говорить, но уже в другом формате — шепотом, между своими людьми, опасаясь доноса и наказания [Sandag, Kendall 2000; Цэрмаа 2006; МА ЦТСФ 2006–2016].

События, происходившие в этот период, и само время «незаконного существования» сверхъестественного не могли не сказаться на развитии традиции. Помимо демонологических сюжетов, очевидным стал уход в «скрытый режим бытования» заметной части других повествовательных, вербальных и ритуальных практик. Народная магия, шаманские практики, ламаистская обрядность, ряд традиционных ритуалов (включая похороны) стали практиковаться в исключительных случаях — в отношении наиболее уважаемых стариков и/или держались в строжайшем секрете. Это привело к частичному прерыванию традиции, утрате преемственности и к потере части традиционных знаний: с этим в том числе связана специфичная ситуация с шаманскими практиками в современной Монголии, которая характеризуется частичным восстановлением прежней традиции и появлением новых форм культа, в большей степени ушедшего в коммерческую городскую среду «неошаманизма» [Pedersen 2011].

Статус демонологического нарратива как «низкого» в связи со спецификой советской идеологической пропаганды в Монголии сохраняется у части населения до сих пор. Несмотря на то что в различных традициях демонология сама по себе является непростой темой для опроса (к естественному табуированию ряда тем добавляется этнокультурная дистанция), можно выделить и ряд особенностей в речи информантов, сформировавшихся не без влияния прошлого периода. Старшее поколе-

ние носителей традиции при разговоре с исследователем относится к демонологическим сюжетам как к «предрассудкам» (по крайней мере, в начале интервью). Почти формульные выражения: «это все предрассудки и суеверия», «раньше в это верили, а теперь уже нет», «я человек не суеверный», «всему есть рациональное объяснение», «я человек образованный, воспитанный в духе атеизма» и многие другие — служат формой отказа от разговора на подобные темы или преамбулой демонологического рассказа, которая дистанцирует говорящего от последующей «сомнительной» информации. Нередко после рассказа следуют другие этикетные формулы, например: «Но я не знаю, правда это или нет»; в некоторых случаях дается попытка рационального объяснения:

Раньше верили в *чотгорийнгал*. Такой демонический огонь, многие его видели по ночам. Он связан с демоном *чотгором*. Он может ходить за человеком, дурачить его, но к себе близко не подпускает. Это на самом деле фосфор, который выпускают кости [МА ЦТСФ 2009].

Или также популярное утверждение, сопровождающее разговор о демонологических сюжетах: «Если думать, что *чутгуры* есть, то они и есть. Если думать, что нет, то их не будет. Я думаю, это нереальное явление» [МА ЦТСФ 2008].

Другой особенностью, отражающей связь с советским периодом, является профессиональная деятельность информантов: наиболее осведомленными и готовыми говорить на тему демонологии являются бывшие партийные работники и действующие магические специалисты (преимущественно шаманы), среди которых нередко встречаются все те же партийные работники.

Своеобразным в монгольской социальной и культурной ситуации является тот факт, что бывшие борцы с традиционными верованиями сейчас в некотором смысле являются их хранителями и продолжателями. Превратившись в действующих магических специалистов (в большинстве случаев в шаманов), они нашли актуальное применение накопленным знаниям. В наших интервью записаны воспоминания людей с таким профессиональным прошлым, рассказы о встречах с местным населением,

ламами и шаманами. Следует заметить, что часто положение подобных партийных работников было достаточно сложным и двусмысленным: утверждая государственную идеологию, многие из них продолжали в сильной степени оставаться в «идеологии» традиционной:

Бытует такой анекдот. В 1930–40-е годы один пропагандист пришел к скотоводам и прочитал лекцию о том, что *чутгуров* и *шуламов* не бывает. Но один старик ему возразил: «Бывают. Я сам видел. Встречал». Тогда пропагандист сказал: «Если сказать, что *чутгур*ы есть, то мне будет плохо. Если сказать, что нет, вам будет плохо. Давайте скажем так: “В годы революции число *чутгуров* резко снизилось”» [МА ЦТСФ 2008]. Один человек проезжал мимо священной горы и не сделал приношение, плюнул — в аварию попал. Когда запрет религии был, ничего не делали, такое было. В советские времена все духи-хозяева, *савдаки*, спали, а сейчас стали требовать [МА ЦТСФ 2009].

Другой особенностью современного фольклора, отражающей связь с предшествующим периодом гонений, являются сюжеты, в которых реализованы те или иные ситуации того времени.

Первая группа сюжетов включает разнообразные примеры встреч партийца (атеиста) с различными представителями потустороннего мира. Как правило, в текстах данной группы присутствует мотив нарушения атеистом традиционных норм поведения или игнорирования предупреждений со стороны местного населения. За такое поведение приходит расплата: демоническое существо, в которое не верят, является, чтобы утвердить факт своего существования (часто подобная встреча заканчивается долгой болезнью или даже летальным исходом для упрямого партийного работника). Такие тексты помимо воспроизводимого ими комического эффекта содержат издевку над государственной идеологией. Рассказ об этом может быть как самостоятельным повествованием, так и элементом сюжетного нарратива или биографического повествования.

Таковы популярные рассказы о погоне демоницы *шулмас* за пропагандистом, возвращающимся с партсобрания, или о председателе колхоза, который не верил рассказам местных людей,

а потом сам увидел духов ламы и шамана на запрещенном для сенокоса месте и после этого тяжело заболел.

Жили в Хэнтэйском аймаке лама-заклинатель (*сангасваа-лама*), приверженец «красношапочного» буддизма, и большой лама-настоятель «желтошапочной» секты (*хамба-лама*). У первого ламы были жена и сын. Как-то во время одного сборища возникла ссора, ребята стали кидаться камнями, камень попал в голову сына ламы-заклинателя и убил его. Лама-заклинатель наслал проклятие (*хараал*) на большого ламу, но тот отвел его, а потом ответил тем же. И начался поединок. Так они и боролись, пока оба не погибли. Там, где все это случилось, люди перестали селиться, никто теперь не ставит *айл*.

В конце 1950-х годов, когда пошла очередная волна коллективизации, председателем тамошнего госхоза стал присланный из Улан-Батора молодой зоотехник Дашдорж. Как-то, осматривая вверенное ему хозяйство, он обратил внимание, что в одном урочище очень хороший травостой, но никакого жилья нет (а это было то самое место, где в поединке погибли лама-заклинатель и лама-настоятель). На совете госхоза председатель предложил начать там косить, однако его заместитель объяснил, что это — плохое место, где никто не селится и не пасет скот. Дашдорж рассердился и сказал, что отправится туда сам. Он поехал на газике, следом за ним — молодежная бригада с сенокосилками (старики не поехали). Люди поставили палатки и приготовили чай, как вдруг в степи показался волк. Председатель взял ружье и погнался за ним на газике. Однако, когда он собрался выстрелить, то увидел, что это не волк, а большой белый жеребец. Тем не менее он выстрелил, после чего жеребец исчез.

Тем же вечером председатель заболел, и был отвезен в больницу. В беспомощности он все время твердил: «Волк-жеребец, волк-жеребец». Его переправили в Улан-Батор, где Дашдорж пролежал в больнице еще два месяца. После того как его подлечили и выписали, он однажды встретил знакомого человека из тех же мест и рассказал ему обо всем. «Ты поступил неправильно, — ответил тот. — На месте, где боролись эти ламы, жить нельзя». А земляк этот обучался в Гандане, Дашдорж

пошел с ним туда. Теперь он — лама в Гандане. Это были души (сунс) ламы-заклинателя и ламы-настоятеля [МА ЦТСФ 2007].

Менее распространенными являются тексты, в которых демонические проявления оказываются фальсификацией заинтересованного лица. В одном из рассказов *демон-чотгор*, из-за которого даже организовали посменную охрану интерната по ночам, оказался отцом одной из воспитанниц [Цэрмаа 2006: 12]. Существуют и другие истории о погоне демонического существа за пропагандистом (туда же включается элемент рационализаторской интерпретации демонического существа):

Один человек прочитал лекцию о том, что *чутгуров* и *шуламов* нет. Поехал обратно. А за ним побежал *чотгор*. Тот очень испугался. Это развевались ленты на его шапке и свистели, а тот человек подумал, что это *чутгур* [МА ЦТСФ 2008].

Другая группа — это нарративы о шаманских чудесах. В основе типичного сюжета — встреча партийного работника-атеиста с шаманом (с целью ареста, переубеждения, запрета практиковать ритуалы и т.д.). В результате противостояния шаман доказывает, что обладает магической силой, совершая различные чудеса. Так, в одном из текстов говорится о том, что партийные работники обнаруживают комнату шаманки, к которой они пришли, полностью затопленной водой:

Два агитатора пришли к шаманке, она была худенькая. Они спросили, что такое «шаман». Было очень жарко. Она стала камлать, и юрта наполнилась водой, в которой плавали три рыбки. Они пытались безуспешно поймать их, но вдруг оказалось, что в ней нет ни воды, ни рыбок. Агитаторы уверовали и стали помощниками шамана [МА ЦТСФ 2016].

В другом тексте шаман, спасаясь от ареста, прячется в колодушку от шаманского бубна и тем самым ставит преследователей в тупик [МА ЦТСФ 2015].

Часто подобные тексты заканчиваются суждением о том, что после этого случая партийцы уверовали в шаманскую силу и более не рисковали связываться с шаманами. В некоторых случаях

отмечается, что впечатленный чудесами партработник поступил в ученики к шаману и сам продолжил его практики.

Существуют нарративы и о других случаях, когда сила и волшебство шамана проявляются уже после его гибели (большая часть этих текстов относится к Бурятскому региону). Наиболее популярным является сюжет о пожаре в музее, куда был помещен шаманский бубен или шаманский костюм¹.

В современной традиции также пользуются популярностью сюжеты о «чудесах», которые происходят на местах захоронения репрессированных лам. Как правило, в текстах рассказывается об активности духов трагически погибших священнослужителей, которые продолжают основные прижизненные занятия: слышится звон колокольчика, чтение буддийских молитв, видятся огоньки лампад. Эти сюжеты вошли в городской репертуар (о чем подробнее будет сказано ниже). Часто встречается сюжет о встрече репрессированных магических специалистов, возвращающихся домой после заключения:

В период сталинских репрессий было время, когда все религиозные культы подвергались гонениям и уничтожались, лам отправляли в тюрьмы и лагерь. Из мест «Ологчин» гавж Лувсан, освободившись из тюрьмы, из Улан-Удэ шел пешком и на десятые сутки достиг Борьё, где переночевал и отправился дальше по дороге. Приближался вечер, где, как ночевать, пока думал, увидел, как на ковре в долине, хозяйство с домом. «В той семье и заночую», — так подумал. Когда вошел в дом, там оказалась только хозяйка, принаряженная, которая готовила еду. Та хозяйка, как следует угостив ламу, сказала: «К нам придет много людей, не могли бы вы найти другой дом для ночлега?», — попросила. Лама сказал: «Поблизости других домов нет, а идти дальше мочи больше у меня нет, вот переночую у вас и уйду». Хозяйка согласилась: «Ну, тогда ночуйте, конечно». Затем, когда он уже лег спать, послышалось

¹ Необходимо отметить, что шаманская одежда и атрибуты среди современного монгольского сообщества являются объектами сакрального почитания сами по себе, о чем, среди прочего, можно судить по ритуальным подношениям перед музейными витринами, где размещены эти объекты (зафиксировано в Монголии, Бурятии, Внутренней Монголии).

будто люди пришли, шепотом разговаривали: «Лувсан лама из тюрьмы освобожден, возвращается», — только и рассказывали. Утром проснувшись встал — на пустыре, где жертвы приносят, спал. Оказывается, ночевал он в месте, где собираются духи-хозяева его земли [Цэрмаа 2006: 21].

Еще одну группу сюжетов представляют рассказы с участием духов военных. Благодаря записям, сделанным в 1960–1980 гг. Ц. Дамдинсурэном [Дамдинсурэн 1991, 1998], можно проследить определенную динамику военных мотивов в монгольском фольклоре. В указанный период наибольшей популярностью в нарративах пользовались духи солдат гоминьдановской армии, оставшиеся на монгольской земле и ставшие *призраками-чот-горам*. Встречи с ними могут грозить серьезными неприятностями — потерей жизненной силы, болезнями и т.д. Впрочем, бывает и иначе, как в рассказе, где эти персонажи выступают в роли мелких вредителей, шаловливых демонов, с которыми вполне может сосуществовать привыкший к их проделкам хозяин.

— У Гимпэл-гуая завелись черти.

— А что там происходит?

— Сегодня там творилось что-то странное. Гимпэл-гуай принес в юрту кусок замороженного бараньего мяса, чтобы он оттаял. Положил на ящик слева. Вдруг нога от этого куска отодралась и упала на пол. Он поднял её и снова положил на ящик. Тогда она прыгнула на правую стенку и упала, как будто её кто-то бросил, а никого не видно. Потом нож, которым старик режет мясо, когда ест, тоже прыгнул, и прямо по рукоятку вошел в эту баранью ногу. Вот, что там творится.

— Врёшь. Не сходи с ума.

— Правда. Я сам видел.

Мы с ним вышли из юрты. Смотрим, у юрты Гимпэл-гуая собралось много народу. Мы подошли ближе. Юрта ходуном ходит. Как будто кто-то тянет её за перевязь, сжимает стенки. Юрта то вытягивается вверх, а то опадает. Шум внутри такой, будто там кто-то все кидает: тур-тар. Жамъянданзан говорит: «Пошли войдём». Я побоялся и остался. У меня дети болели, поэтому я не пошёл.

Назавтра я возвращался к себе из гостей и шел как раз мимо юрты Гимпэл-гуая. Смотрю — над землей летит кусок войлока величиной с кошму для тоно². Я ещё подумал, что человека, который нёс бы её, не видно. Войлок долетел до юрты Гимпэл-гуая и заткнулся за её перевязь. И никого. Я удивился и пошёл домой подальше от этой юрты. Это — то, что я сам видел своими глазами. Да, и ещё одно видел. Все у нас стали говорить, что у Гимпэла завелись черти. Что они разорвали четки Гимпэл-гуая и рассыпали их. Я к ним, вообще-то, не ходил. Но приходит ко мне как-то мой приятель Гэлэгпунцаг. Он был ламой, но хорошо боролся. Говорит, пойдём зайдём к Гимпэл-гуаю. Я не очень хотел идти, но было всё же любопытно, поэтому не сказал ни да, ни нет. Гэлэгпунцаг потащил меня силой, мы зашли в пристройку у дверей в юрту Гимпэл-гуая. Гэлэгпунцаг вошёл в юрту первым. Я — после него. Я ещё двери не успел закрыть, вижу — старик сидит в задней части юрты, как будто ничего не замечает, а с очага подпрыгнул топор и полетел в правую стенку. Я попятился и вышел, в это время ещё что-то с шумом пролетело. Гэлэгпунцаг выскочил, потирая плечо. «Чуть было спину не проломило», — говорит. Оказывается, топор потом врезался в спину Гэлэгпунцагу [Цендина 2008: 28].

В современной традиции рассказы о духах-гоминьдановцах уже практически не встречаются, распространёнными являются сюжеты, связанные со Второй мировой войной, а также рассказы о призраках солдат из советских военных частей, располагавшихся на территории Монголии.

С призраками русских солдат связаны комплексы сюжетов о мемориальных сооружениях и памятниках, в большей степени они относятся к городскому пространству и входят в число городских легенд (см. примеры ниже).

Интересным представляется сюжет о блуждающих огнях, который относится к традиционному монгольскому демонологическому мотиву (*чотгорийнгал* — движущиеся в степи огни, которые встречаются ночным путникам). В современном фольклоре, помимо этой традиционной формы сюжета, популярно-

² Верхнее отверстие в юрте, через которое выходит дым от очага. На ночь покрывается куском войлока.

стью пользуется иной, по-видимому, родственный образ — огни призрачных фар, которые иногда сопровождаются звуками движущейся машины или мотоцикла, но само средство передвижения при этом отсутствует. Эти огни не подпускают близко к себе, но могут преследовать путников, держась на расстоянии. Рассказы о призрачных фарах встречаются повсеместно по всей Монголии и, вероятно, связаны с повсеместно локализованными русскими военными базами и солдатами, духи которых продолжают ездить по монгольским степям на призрачных машинах и мотоциклах.

Это было в конце августа 1978 года — школьники еще не начали съезжаться на учебу в сомонный центр. Я и мой младший брат Дашдэмбэрэл собрались в Дашинчилэн, привязали 20-литровую канистру айрага к мотоциклу и выехали из Бурэнхангая. Дашдэмбэрэл взял ружье, чтобы пострелять птиц, и сел сзади. Пока не выехали на тропу, нам постоянно виделись огни. Как будто много машин шли колонной. «Почему так много огней? Машины русских воинских частей? Надо осторожней ехать, вдруг заденут», — так мы говорили и продолжили путь. Эти огни были неподвижны, видны с двух сторон, а в конце сливались в один большой поток света. Затем этот свет стал похож на красный диск луны, как в 15-й день лунного месяца, или в полнолуние. Свет появлялся то позади, то впереди, то по бокам. Мы продолжали ехать, пока не достигли моста через реку Харбух. Переехав мост, остановились. Тот свет приблизился и тоже остановился недалеко от моста. Вот тогда Дашдэмбэрэл и выстрелил в него! Подстреленный дурной свет переместился, но все еще продолжал виднеться издали. Мы опять тронулись в путь и благополучно добрались до центра сомона Дашинчилэн. Вот такое происшествие было. Я потом вспоминал об этом и, подумав, решил, что это могли быть души умерших русских солдат [Болсон Явдал 2014: 4].

Популярными являются рассказы о духах японских солдат, оставшихся на монгольской земле со времен Халхин-Гола. Они не представляют серьезной угрозы для живых и не обнаруживают чрезмерной активности. «Встретить» их можно в опреде-

ленных местах (рядом с захоронением останков или прежними местами стоянок), своеобразными духами-покровителями которых они являются. Иногда они предстают перед случайным прохожим в виде строя бегущих солдат (или одних мелькающих портянок), также они проявляют себя звуками — криками «банзай!» [МА ЦТСФ 2008], мотоциклетным гудением [БолсонЯвдал 2009: 6].

Рассказы о призраках военных и репрессированных связаны с представлением о «ранней», «неправильной» смерти, с насильственной гибелью:

Есть понятие, что человек умер не в свое время. Вот такие *сунс* [души] остаются на земле и называются *чотгор*. Солдаты, погибшие в гарнизоне, тоже становятся *чотгорами* там же. Бывают такие слухи, что в гарнизонах появляются *чотгоры*. Это не зависит от того, где именно случилось. Зависит от того, что умер слишком молодым. И доживает свои дни как *чотгор* [МА ЦТСФ 2009].

Значимыми являются также представления о «чужеродности» покойников, чьи души не успокоились, находясь вдалеке от родных мест, а также о невинной гибели и магических способностях умерших, связанных с их духовным статусом. Исторические условия, в которых были возможны массовые солдатские захоронения, гибель невинных, создают благоприятные условия для обновления традиции: погибшие души превращаются в демонов-призраков.

Таковы некоторые следы, которые оставил предшествующий период в монгольской демонологической традиции. С конца 1980-х гг. ситуация в стране стала постепенно меняться в сторону послаблений в различных сферах жизни, включая социальную и религиозную (вплоть до официального момента смены режима — победы демократической партии в 1996 г.). Среди многочисленных процессов и явлений стоит отметить следующие:

- движение за возвращение к национальным традициям и культурам, ретрадиционализация;
- возрождение религиозной жизни вместе с волной интереса к разного рода мистицизму;

- движение за вестернизацию (вместе с процессами глобализации³ оно способствовало более интенсивному знакомству с западными традициями, в том числе с современной массовой культурой).

Все это создало новые условия для развития демонологического нарратива и появления его модификаций. Всплеск интереса к «демонологическому» приводит к его проникновению в различные сферы культуры (образы демонологических персонажей стали активно использоваться в литературе, живописи, кино, сфере развлечений). Актуализация религиозной жизни и появление большого числа разного рода практикующих магических специалистов создают отдельную сферу услуг по удовлетворению «демонологических потребностей» населения, особенно городского. Вовлечение Монголии в контекст международных отношений и контактов, интерес к западной культуре (отчасти отталкивающийся от предыдущих опытов близких отношений с соседями — Китаем и Россией) дает возможность для активного знакомства с образцами «чужой» демонологии и мистицизма (которые, например, все также изобилуют в современной массовой культуре) и предоставляет новый материал для развития традиции. Проводниками нового культурного материала стали переводная литература (среди многочисленных переводов, например, знаменитая «Twilight Saga», «Сумерки»), ТВ, интернет, сотовая связь. Взаимодействие массовой культуры и фольклора (особенно демонологии) носит обоюдный характер: массовая культура заимствует образы традиционной культуры и уже в трансформированном виде «возвращает» их обратно, привнося вместе с тем новые сюжеты и мотивы. Благодаря условиям функционирования современной культурной среды происходит взаимодействие с «чужой» демонологией и мистицизмом. Для монгольской культуры часть этого взаимодействия является новой формой продолжающихся взаимосвязей (в рамках восточноазиатской традиции: с китайской, корейской, японской культурами), часть представляет собой новый опыт (знакомство с современным западным мистицизмом и демонологией).

Вместе с указанными выше процессами и явлениями важным стало более интенсивное формирование городской куль-

³ Об антропологическом подходе к явлению глобализации см. [Eriksen 2003].

туры (а вместе с ней новых форм развития демонологического нарратива), которая в Монголии имеет свои специфические черты⁴. Кочевое скотоводство, которое до сих пор остается одним из основных занятий населения, и молодая городская культура — одни из тех особенностей монгольской культуры, которые создавали условия для большей консервации традиционного образа жизни, формируя тем самым основу для продолжения активного бытования традиционных поверий и обрядов. Несмотря на то что атрибуты современности вроде спутникового телевидения, мобильных телефонов, интернета и пр. становятся частью быта (не только городского), монголы имеют дело со все тем же окружающим миром, взаимодействуя с ним в привычных формах, регулируемых традиционными нормами. При этом новые реалии и атрибуты, с одной стороны, влияют на традицию, с другой же — адаптируются под нее (одним из многочисленных примеров является частичный перенос традиционных значений и ритуалов, связанных в монгольской культуре с конем, на «железного коня» (автомашину, без которой сейчас сложно представить жизнь в худоне), включая даже внешние признаки — повязывание уздечки на водительское сиденье).

На сегодняшний момент уже заметно различаются форма и характер бытования демонологических повествований в городской среде и вне ее. В ходонской культуре рассказы о демонах оказываются в условиях более разнообразной, чем в городе, фольклорной (в том числе демонологической) традиции.

Различие в степени интенсивности взаимодействия традиции с массовой культурой вполне предсказуемым образом отражается, в частности, в наборе сюжетов *чотгорийняриа*, рассказываемых людьми разных социально-демографических групп. Люди пожилого возраста обращаются к сюжетам более традиционным или связанным с историческими событиями (рассказы о случаях борьбы ламы с нечистью, о военных захоронениях, о разрушенных храмах-призраках), в репертуаре представителей младшего поколения присутствуют сюжеты современной массовой культуры (например, «демонический

⁴ Большинство постоянных городов было основано как административные и торговые центры китайскими и российскими властями. По имеющимся данным, городское население Монголии в начале XX в. составляло всего лишь около 5% населения [Майский 1960].

автостопщик» — популярный герой современного фольклора и массовой культуры), специфические герои кладбищ, напоминающие персонажей страшных историй, демонические соседи по комнате, умершие от несчастной любви. Также можно выделить и другие группы, для которых демонологические повествования отличаются сюжетным составом (например, профессиональные — таксисты, медработники и т.д.), о чем подробнее будет сказано ниже. Однако в современной монгольской городской среде демонологические повествования, записанные от разных социально-демографических групп, активно взаимодействуют между собой. За счет особенностей бытования они формируют в той или иной степени единую форму современного городского нарратива, отличающегося от других форм демонологических повествований, существующих параллельно в фольклорной традиции Монголии.

Большинство текстов городской демонологии, использованных в данной работе, содержат реалии, относящиеся к столице Монголии — Улан-Батору. Тому есть объективные причины. Во-первых, сами письменные и устные материалы (даже собранные в разных, в том числе отдаленных от Улан-Батора, районах) указывают на наибольшую популярность и «демонизированность» столичного пространства. По совокупности причин, включая актуальную социально-экономическую ситуацию, большая часть населения так или иначе связана со столицей — учащимися или работающими родственниками, регулярными заездами по делам и в гости, информацией, поступающей из СМИ, и пр. Во-вторых, Улан-Батор является одним из немногочисленных примеров современного монгольского мегаполиса в привычном сегодня понимании (с признаками развитой и отчетливой городской культуры и преимущественно городского быта).

Несмотря на ряд отличий, городская демонология сохраняет прочные связи с традиционными представлениями, в ней нашлось место для сюжетов, в которых актуализируются реалии прошлого. Часть этих сюжетов связана с особыми локусами — мемориальными объектами, памятниками.

Согласно одному из рассказов, под мостом по дороге на Зайсан (самый крупный мемориальный комплекс в Монголии, посвященный памяти русских солдат, расположенный на окра-

ине Улан-Батора) вечерами слышится музыка и русские напевы. Один из «очевидцев» видел там однажды поющего старика, который пропал, когда любопытный прохожий попытался приблизиться к нему [МА ЦТСФ 2006–2016]. Подобные случаи отражены и в рассказах жителей Чойбалсана, где также находится памятник русским солдатам [МА ЦТСФ 2010].

Встреча с подобными призраками не несет какой-либо угрозы или ущерба для здоровья, рассказывают даже, что некоторые жители специально приезжают ночью, чтобы послушать это пение.

На современной фольклорной карте Улан-Батора есть также отдельные районы, за которыми закрепились демоническая слава, большая их часть представляет собой бывшие места поселений китайского населения (районы рядом с монастырем Гандан, район Баян Хурээ). Упоминание об этом служит, как правило, обязательной деталью нарратива, например:

В Баян Хошуу, где раньше жили китайцы, есть дом, в котором никто не живет. А если и пытается поселиться, то долго не выдерживает, очень быстро съезжает [МА ЦТСФ 2016].

Есть такое место в Баян Хошуу, там много китайцев было. Там есть одно огороженное забором место, а внутри ничего нет, никто там не живет, заезжают и вскоре съезжают оттуда. Отчего так, не знаю. Ночью там будто разные странные звуки слышатся — ребенок будто плачет, чьи-то шаги слышатся. Поэтому люди там не живут, стоит пустым то место [МА ЦТСФ 2016].

В некоторых случаях демонический персонаж оказывается более персонифицированным. Так, героем одного из популярных городских сюжетов, связанных с этими районами, оказывается призрак китайского торговца, который является по ночам в свой бывший дом и требует у новых жильцов вернуть спрятанное там золото или другие ценности.

В первую ночь собака лаяла и бегала из одного угла двора в другой, как будто охотилась за каким-то животным. Даш проснулся от звуков возни и решил проверить, за кем гонялась его собака, но когда он выглянул в окно, то увидел че-

ловека, стоящего посреди двора в белых одеждах, босого и без шляпы [все эти описания связаны с традиционным образом умершего. — А. С.]. Когда он его окликнул, тот исчез. На следующий день Даш вновь проснулся и услышал мужской голос, говорящий с китайским акцентом: «Где моя тележка? Неужели две мои сильные лошади были украдены и съедены? Я помню, где я спрятал свое золото! Если кто-нибудь тронет его — не поздоровится!» [МА ЦТСФ 2016; Delaplace 2010].

Согласно рассказу, жильцам удавалось успокаивать духа, поднося ему по ночам небольшую сумму денег, но в итоге им все же пришлось переехать.

Эти и другие сюжеты встраиваются в демонологическую топографию современного городского пространства, основные составляющие которого оказываются универсальными для разных современных традиций и включают такие локусы, как общежития, школы, больницы, кладбища, дома рядом с местами захоронений, заброшенные дома «с привидениями», заброшенные или редко используемые дороги.

Это относится, например, к упоминавшемуся выше сюжету о месте погребения репрессированных лам, которое располагается на общем кладбище недалеко от Улан-Батора:

Давно, когда боролись с религией, очень много лам погибло, расстреляли. Тех, что были в Улан-Баторе (здесь ведь много монастырей и раньше было) закопали недалеко от города. Когда проезжаешь на машине, можно услышать, как ламы поют, тарни читают, колокольчики услышать. Мне друг рассказывал, у него тетка недалеко оттуда живет, если ночью выйти, можно увидеть много огоньков на том месте — лампы жгут. И стоны услышать. Это ламы [МА ЦТСФ 2009].

В городском фольклоре неуспокоенные призраки соседствуют с персонажами современной массовой культуры. Так, другой тип кладбищенского персонажа лишен трагической предыстории, подобный сюжетный тип характерен как для детско-молодежной среды, так и для взрослой. Например, рассказ про женщину в красном плаще или белом платье, которая ловит по ночам машины и просит подвезти ее до кладбища:

Один раз одна такая остановила машину. Часов в двенадцать — час. Остановила, садится, на кладбище, говорит, вези. Шофер удивился, зачем ей на кладбище ночью. Спрашивает, зачем ей туда ехать-то. Она говорит: «Мне там надо взять кое-что, вещь там кое-какую оставила, давайте побыстрее ежайте». Туда ее везет, на кладбище. Доехали, эта женщина выходит, начинает ходить, около 5 км ходит, садится на корточки и начинает чего-то там делать на могиле. Потом он хотел подойти, но боится. Два часа ее ждал, решил подойти. За плечо ее трогает: «Девушка, а что вы делаете?» Оборачивается — глаза красные, рот в крови: «Тебе чего надо?» — спрашивает. Шофер испугался, убежал [МА ЦТСФ 2010].

Активность обитателей кладбища не ограничивается локусом самого захоронения, а может распространяться и на близлежащие поселения. Целая серия рассказов о столкновении с *чотгорами* сложилась вокруг студенческого общежития рядом с русским кладбищем (здесь, возможно, также действует представление о «чужеродности» покойника, усугубляющей его демонические свойства).

Другим примером вплетения исторических реалий в современную городскую демонологию может служить популярный в монгольской столице сюжет о заброшенном двенадцатиэтажном здании в центре Улан-Батора, обитателями которого являются духи. Сама по себе модель сюжета о заброшенном доме является типичной для демонологии, в том числе городской, большое количество рассказов подобного рода бытует о разных домах Улан-Батора. Вот один из типичных вариантов:

У нас рядом с домом дом есть, почти стена к стене стоит. Там уже много лет никто не живет. Там, говорят, женщина умерла и живет там. Там пытались несколько раз жить, заселять, но нет, ночь — на следующее утро съезжают. Тоже недостроенный дом. Там все есть, трубы проведены, раковины, все — но воды нет, не доделаны трубы. Мы сняли раковину, что стоять, воды-то все равно нет и не было никогда. А там стоит. И все, значит, сухое. Вдруг среди ночи слышно, как в этом кране сухом вода капать начинает, слышно: «кап-кап». А трубы-то не рабочие, воды нет, а она течет. На утро уже хлещет во всю,

залило все по щиколотку. И опять нет ничего, кран сухой. Испугались, утром же и съехали [МА ЦТСФ 2010].

Обитателями таких домов часто становятся души бывших жильцов, по тем или иным причинам оставшиеся, «спрятавшиеся» в привычном жилище и ставшие *чотгорами* (причиной может быть трагическая смерть, самоубийство или сохранившаяся привязанность к собственным вещам). Другими обитателями могут стать и «случайные» *чотгоры*, которые заселились в заброшенное помещение. Как правило, на конкретный тип демонологического жильца указывает «легенда», содержащаяся в тексте, Впрочем, она может и отсутствовать.

Смотри, видишь тот дом? Это *сунстэйбайшин*, там *чуткуры* есть. Люди так говорят, я тоже несколько раз видел. Этот дом стоит один, отдельно, вокруг ничего. С дороги его видно. Раньше это была турбаза, а теперь *сунстэйбайшин*. Люди, когда ночью проезжают или проходят мимо, там свет горит, человеческие фигуры (тени) видны, крики. Водку пьет как будто кто-то, гуляет. А потом все исчезает, ничего нет. И следов никаких. Если ночью кто замешкается или заглянет туда, то заболеть может тяжело. Так говорят. Я тоже как-то ночью проходил на соседнюю турбазу мимо этого дома, там свет горел, тени мелькали, крики слышались. Рано утром все пропало [МА ЦТСФ 2012].

Особенностью рассказов о демонической двенадцатизатжке является ее связь в среде носителей с прошлыми реалиями — «один из советских долгостроев, начали строить, забросили, там завелись чотгоры», «стройку заморозили, там что-то случилось, наверное, духи строителей так там и остались и превратились в демонов чотгоров».

Это дурное место, с советских времен осталось, начали там строить, но даже достроить не смогли, никто там жить не может, это место притягивает к себе все плохое. По ночам, говорят, там беспокойно — слышны звуки, будто люди там живут, ходят, разговаривают, но там ничего нет. Людям туда не надо ходить, обязательно что-то плохое случится. Вот я слышал,

что недавно там произошло самоубийство, кто-то скинулся оттуда. Дурное место [МА ЦТСФ 2016].

Или тот же сюжет в рационализированной форме:

О, это все вранье, нет там никаких чотгоров. Это здание очень давно уже стоит пустым, с советских времен. Начали строить, внешне все построили, 12 этажей, а внутри то, что должно быть, ничего не сделали, в порядок не привели, может, деньги кончились. Так оно и стоит. На первом этаже там бар и *гуанз* есть, а наверху никто не живет, потому что не обустроено, условий нет, стоит обветшавший, с побитыми стеклами, никто за него не возьмется никак. Вот люди и рассказывают разное, пугают друг друга, будто ночью там голоса слышны, тени, как силуэты человеческие мелькают, ссорится будто кто-то, пьют-гуляют, а под утро все затихает. Очень много таких мест, о которых люди рассказывают всякое [МА ЦТСФ 2016].

Множество событий и серьезных изменений, произошедших в Монголии за предшествующий период, сказались и на развитии фольклорной традиции, в частности на демонологии. Несмотря на трансформацию как сюжетики, так и форм бытования, обусловленных принципиально новой информационной средой и способами коммуникации, современная, в том числе городская, демонология сохраняет тесную связь с традиционными представлениями, сочетает, наряду с новыми элементами, множество реалий из различных периодов прошлого. Осколки прошлого отражаются в образах персонажей, сюжетах, «демонологическом» дискурсе носителей традиции, актуализируя определенные социокультурные контексты прошлого.

СОКРАЩЕНИЯ

МА ЦТСФ — Монгольский архив Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, 2006–2016 гг.

ЛИТЕРАТУРА

Болсон Явдал 2014 — Болсон Явдал. Улан-Батор, 2014. №3.

- Дамдинсурэн 1998 — *Дамдинсурэн Ц.* Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн яриа // Цэнд Дамдинсурэн. Бүрэн зохиол. Т. 2. Улан-Батор, 1998.
- Дамдинсурэн 1991 — *Дамдинсурэн Ц.* Чөтгөртэй учирсан хүмү үсийн өрчил (Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн өрчил). Улан-Батор, 1991.
- Майский 1960 — *Майский И.М.* Монголия накануне революции. СПб., 1960.
- Цендина 2008 — *Цендина А.Д.* Рассказы о чертях из записей Ц. Дамдинсурэна // Живая старина. 2008. № 4.
- Цэрмаа 2006 — *Цэрмаа Д.* Булганычөтгөрүүд: чөтгөрбайгааюм бол сүнсбайжтаарнадаа. Улан-Батор, 2006.
- Delaplace 2010 — *Delaplace G.* Chinese ghosts in Mongolia // Inner Asia. 2010. Vol. 12. № 1.
- Eriksen 2003 — *Eriksen T.H.* (ed.) Globalisation: Studies in Anthropology. London, 2003.
- Kaplonski 2008 — *Kaplonski Chr.* Prelude to violence: show trials and state power in 1930s Mongolia // American Ethnologist. 2008. Vol. 35. № 2.
- Pedersen 2011 — *Pedersen M.A.* Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia. New York, 2011.
- Sandag, Kendall 2000 — *Sandag S., Kendall H.* Poisoned Arrows: The Stalin-Choibalsan Mongolian Massacres, 1921–1941. Boulder, 2000.

III. «ОСКОЛКИ» В ОБРЯДАХ

Ю.Н. Наумова

«СОБАЧЬИ» ОБРЯДЫ И ИХ «ОСКОЛКИ» В ТРАДИЦИИ МЛАДЕНЧЕСТВА И ДЕТСТВА

Известный советский этнограф, исследователь мифологических представлений и обрядовой жизни народов Средней Азии Г.П. Снесарев в статье «Люди и звери (этнографические поиски в области культа животных)» [Снесарев 1972] приводит интересную легенду о священной собаке Наджмиддина Кубра — святого, почитаемого в окрестностях Хорезма. По легенде, его собака умела летать и всю жизнь служила святому, а после смерти была погребена в купольном мавзолее завернутой в саван, как человек. Во дворике около мавзолея этого святого находилась выдолбленная из камня посуда, которую называли «кормушкой собаки Наджмиддина Кубра». Каждое утро ее наполняли водой, и многочисленные паломники, зашедшие к мазару, совершали церемонии возле каменной чаши — омывали водой лица, пили, набирали и уносили с собой.

Г.П. Снесарев также отмечал, что подобная каменная кормушка для собаки другого святого находилась при мазаре Шамуна-наби, и легенды о его священной собаке, служившей ему при жизни, также были известны местным жителям. Именно эти легенды натолкнули исследователя на мысль о целом комплексе представлений о собаке, некогда существовавшем в этом регионе и со временем угасшем, сохранив лишь отголоски в традиции.

В попытке найти подтверждение предположению о том, что «остатки культа собаки должны были сохраниться не только в легендах о святых, но и в семейной обрядности» [Снесарев 1972: 168], исследователь обратился с расспросами к жительницам одного из кишлаков близ города Гурлена. Собравшись в доме знакомой женщины Дильбар-момо, соседки завели живую дискус-

сию о том, какая роль отведена собаке в различных обрядах и какую оценку этому животному дает традиция. Мнения женщин кардинально разделились: по одной из версий, опиравшейся на основы шариата, собака считалась нечистым животным, «и даже на расстоянии шестидесяти шагов ее дыхание оскверняет человека», по другой — это животное хорошее, чистое, к дому, где есть собака, не приближаются злые духи [Снесарев 1972: 169]. Женщины делились своими историями о проведении обрядов, как правило, это были обряды родильные, а также обряды периода младенчества и детства, в которых важную функцию выполняла собака. Услышанные рассказы информанток и сам предмет дискуссии заинтересовали этнографа и послужили началом дальнейшего исследования культа животных в традициях Средней Азии.

Стоит отметить, что примеры подобных представлений о культе собаки, описанные Г.П. Снесаревым, оказались известны не только народам Среднеазиатского региона, но и Казахстана, Монголии, некоторым тюркоязычным народам Сибири и Кавказа. При этом противоположные оценки этого животного в обрядовом контексте той или иной традиции гармонично встраиваются в мотивационную часть обряда, в некоторых случаях выраженную эксплицитно.

Опыт полевой работы автора среди казахского населения и казахов-репатриантов из Монголии в Республике Казахстан показывает, что «осколки» представлений о собаке, причем как о ее священности, так и о нечистоте, сохраняются по настоящее время. Наиболее яркое выражение они находят в обрядах младенчества и детства, а также в народной медицине. В настоящей статье мы рассмотрим данные комплексы представлений, опираясь на экспедиционные материалы.

Среди обрядов младенчества и детства в современной казахской традиции главное место продолжают занимать обряды первых сорока дней жизни ребенка. Этот временной промежуток у казахов носит название *шилде*, также он выделяется в младенческом цикле у соседних народов: у киргизов и узбеков — это *чилля* [Абрамзон 1949; Фирштейн 1978], у таджиков — *чилла* [Троицкая 1935; Зарубин 1927], у туркмен — *чиле* [Ботяков, Ботякова 1998, 64; Ниязклычев 1969], у уйгуров — *кырки/чилля* [Чвырь 2006: 53], и по своему составу,

структуре обрядов и функциям он имеет у этих народов множество сходств¹.

Комплекс обрядов первых сорока дней жизни ребенка у казахов включает праздник по случаю рождения ребенка — *шил-дехана*, ритуальное купание (в некоторых случаях оно впервые происходит только на сороковой день), положение в колыбель, имянаречение, [Коновалов, Шаханова 1998:25–26] и завершается праздником, который называется *қырқынан шығару*, букв. ‘выведение из сорокадневия’ [Коновалов, Шаханова 1998: 26].

В день празднования *қырқынан шығару* (т.е. завершения сорокадневного периода жизни младенца) важным обрядовым действием была смена первой одежды ребенка, которую, как вспоминают информанты, раньше надевали в первый день и не снимали до сорокового дня:

[Не слышали про первую одежду для новорожденного, как она называлась?]

Эээ, *ит көйлек* тоже есть [смеется]. *Ит көйлек*... вот сорок дней бывает, для этого специально *көйлек* — рубашку шьют на этого ребенка, соседи или кто-то, вот эта *кіндік шешешет* прямо, вот так рукавички, вот так [показывает, как шили] легкий материал там. И это через сорок дней, и это называют *ит көйлек*, это на лечение пойдет, лечат этой рубашкой.

[После на сороковой день ее снимают или нет?]

Да, снимают. Уже после этого не одевают. После сорока дней уже бросают ее [КБК].

Как видим из интервью, первая детская рубашка носит название *ит көйлек*², так и в настоящее время называют распашонку для новорожденного, купленную в обычном детском магазине. Как объясняют информанты, *ит көйлек* дословно озна-

¹ Отметим, что термин *чилля* в рамках сорокадневия употребляется широко. У узбеков Ферганской области он является общим названием для комплекса обрядов и предписаний, совершающихся в этот период [Горшунова 2006: 156]. Хорезмские узбеки термином *чилля* называли еще и недуг, полученный в результате нарушения запретов, например, незаживающие болячки на голове ребенка, появляющиеся при встрече двух недавно родивших женщин [Фирштейн 1978: 192].

² Первую рубашку младенца татары называют *кочек куллэге* ‘щенячья рубашка’ [Лобачева 2006: 60].

чает ‘собачья рубашка’, однако вопрос о ее связи с собакой часто вызывает недоумение, а иногда стеснение и смех.

Именно этот важный обрядовый элемент и его «необъяснимое» на первый взгляд значение привлекли наше внимание во время первой разведывательной экспедиции в Северо-Восточный Казахстан в 2009 г.

Первая одежда ребенка, как и все то, что имело отношение к новорожденному, представляла собой предмет, максимально наделенный значением, и приобретал он его с самого момента изготовления, которое происходило, с одной стороны, по строгой «инструкции», с другой — допускало возможность выбора в рамках имеющихся традиционных моделей. Так, по одним данным, *ит кәйлек* шили из цветной ткани, она имела туникообразный покрой с прямыми вшивными рукавами и разрезом спереди. Похожую рубашку после первого купания надевали и киргизы: «на новорожденного надевают первую рубашку, носящую название “собачьей рубашки” (*ит койнак*). Ее шьют из тряпки, взятой у старого человека или женщины, у которой счастливо растут дети (Атбаш. р.), либо из старой³ (но целой, не порванной) одежды, по возможности белого цвета (Актал. р.)» [Абрамзон 1949:101].

Следует отметить, что такая рубашка для новорожденного известна и узбекам, однако ее название не отсылает к представлениям, связанным с собакой. Узбеки Ферганской долины в период *чилля* надевали на ребенка специальную распашонку — *чилля-куйнак*, которую шили из старой рубахи его деда [Горшунова 2006: 157].

Что касается цветовой символики, то здесь нет строгого запрета на использование ткани каких-либо цветов, но чаще ин-

³ В рассказах информантов и этнографической литературе часто отмечается, что рубашка должна быть сшита из старой ткани или перешита из одежды, принадлежавшей старому уважаемому человеку. В некоторых случаях новорожденного могли завернуть в штаны деда или старое платье уважаемой женщины, у которой все дети живы и здоровы. В данном случае важен не столько конкретный предмет одежды, сколько сама идея долголетия и благополучия ее хозяина. Отмечая ритуальную функцию старых вещей, в том числе и одежды, А.Л. Топорков выделил своеобразную мифологему «старости» [Топорков 1989: 96–97]; такие предметы, подобно новорожденному, находятся на пограничье, как бы между миром «тем» и «этим», в связи с чем актуализируется их магико-ритуальная функция.

форманты отмечают, что это была цветная ткань или белого цвета.

[Из чего ее шьют?]

Материал.

[Из одного отреза или из кусочков ткани?]

Цветной, ага, цветной материал, но можно и из белого материала, хоть какой попадет [КБК].

Другим важным моментом в процессе изготовления *ит кәйлек* оказывался выбор человека, которому доверяли изготовление первой рубашки. Эту важную задачу могла выполнить одна из самых близких женщин в семье — бабушка, мама, сама будущая мать до рождения младенца, но чаще всего эта роль отводилась *кіндік шеше* (дословно ‘пуповинная мать’) — молодой девушке, которую выбирала сама женщина до рождения ребенка. Именно эта девушка выполняет главные ритуальные действия в обрядах младенческого цикла — первое купание, стрижка волос, положение в колыбель — и на всю жизнь становится названной родственницей ребенку и его семье. Раньше именно эта женщина присутствовала в момент рождения и перерезала пуповину.

В настоящее время информанты называют ее «крестной матерью», и ее выбор может оказаться случайным — этот статус может получить и соседка, которая присутствовала во время рождения.

Наши информанты отмечают, что первая рубашка *ит кәйлек* связана не только с тем ребенком, для которого была сшита и куплена, но и с рождением здоровых детей в будущем и даже его потомками. Подол и рукава рубашки обычно оставляли неподшитыми, «чтобы род продолжался». Если в семье часто умирали дети, то первую одежду ребенка шили из семи лоскутов ткани, полученных из семи разных домов⁴ [Шаханова 1998: 50].

⁴ По-видимому, собирание элементов из разных источников для создания единого предмета является апотропеической практикой. В этом действии заключена идея, с одной стороны, приобщения тех людей, которым принадлежат эти части (лоскуты), к обряду, в котором этот предмет выступает важным атрибутом, а с другой — идея защиты от демонических существ, так как невозможно определить адреса вредоносных действий, поскольку фактически в создании рубашки участвовало множество людей.

После сорокового дня первую рубашку выбрасывать было нельзя — созданная по всем канонам традиции, она выполняла продуцирующую и целебную функции, поэтому молодые девушки, желающие в скором времени родить детей или страдающие недугами, забирали ее себе и прикладывали к телу.

Во фрагменте интервью, приведенном ниже, казахская знахарка Сауле рассказывает о том, как ее мама (тоже знахарка, которая лечила детей) хранила волосы, ногти новорожденного, пришивая их к своей одежде вместе с лоскутами от первых рубашек, чтобы ребенок был в безопасности:

[Не слышали, когда ребенок рождается, ему шьют какую-то рубашку...]

[перебивает собирателя] *Ит кәйлек*.

[Что это за рубашка такая?]

Рубашка у... кого... у русских тоже такая есть. Первая, распашонку надевают первую. Потом после сорока дней ее крестная мама... будет волосы и ногти стричь, эту рубашку снимет. Вот уже по-русски забыла как разговаривать, как переведешь. Ногти острые на ножках, на ручках убирают, в бумажку заворачивают, волосы первые тоже и *ит кәйлек*, это все крестная мама забирает. На улицу это не выбрасывают. Эту воду, когда купают, тоже на улицу не выливают у нас как попало. Вот с сорока дней этот... так аккуратно. Это чтобы собака не лезла, не кусала, не нюхала или чтоб люди не топтали, такую ямочку делают и вот туда выливают все. Иногда *ит кәйлекті* мама забирает. А это... а некоторые вот, сейчас все современное, стыдно, чтобы распашонку взять, а вот моя мама вот это *ит кәйлек* забирает. У нее такая жилетка была, как чапан, так вот. Это я говорю ей раньше: «Что ты, мама, всё тряпки наклеила на себя?» Так это, оказывается, она пришивает внутри и волосы ребеночка, и кусочек *ит кәйлек*. Тряпочки маленькие тряпочки. Пришьет, чтобы не выбрасывать.

[Это пришивается к *ит кәйлек*?]

Ит кәйлек... Это, например, бабушка в чапан себе забирает. А некоторые, вот, например, кто не рождает и кто хочет, чтобы сын родился, та женщина забирает к себе. Вот носит бюстгалтер. Положит туда ее и носит...

[Тогда она родит?]

Родит, ага. А вот уже есть, рождаются, которые в рубашке рождаются, говорят: «Вторая жизнь», да? Ребеночек рожда... в рубашке рождается. У русских тоже есть, тоже эту пленочку в тряпочку заворачивают и тоже там носят. Тоже, кто не может детей иметь, тоже носят. Видите? [БС].

Таким образом, мы видим, что первая рубашка новорожденного *ит кәйлек* в казахской традиции выполняла важные сакральные функции, которые направлены не только на продуцирование благополучия в жизни ребенка и всей его семьи, но и на постепенное отделение от мира «неживого», из которого он пришел, в мир освоенный, «живой». Смена первой рубашки на повседневную в сороковой день жизни ребенка означала и смену его статуса — выход из лиминального состояния и «настоящее рождение», по словам одной из информанток. С окончанием первых сорока дней снимались и некоторые запреты, связанные с ритуальной нечистотой ребенка, например, отец мог чаще приближаться к нему, ухаживать за ним, членам семьи разрешалось целовать его, так как он уже не осмыслялся как *адамның қарынан шыққан* 'недавно вышедший из чрева' [Коновалов, Шаханова 1998: 27].

Откуда все-таки первая рубашка получила свое название, сохранившееся в памяти народа до настоящего времени, и каким образом она была связана с собакой?

Наши полевые материалы, а также сведения из опубликованных ранее работ позволяют сделать следующее предположение: данное название первая рубашка, по-видимому, получила в связи с существовавшей в прошлом апотропеической практикой: перед первым надеванием на ребенка рубашку набрасывали на голову щенка или собаки, в некоторых случаях щенка клали в колыбель, прежде чем впервые положить туда младенца. Как отмечают исследователи Б.Х. Кармышева и С.С. Губаева, это действие не имело единой мотивировки и делалось либо для того, чтобы обмануть злых духов и чтобы все несчастья, предназначенные ребенку, перешли на собаку, либо чтобы передать ребенку плодовитость этого животного [Кармышева, Губаева 2006: 155]. Аналогичные действия с собакой совершали алтайцы-бурханисты и хакасы: «прежде чем положить в колыбель первого ребенка, клали туда щенка. Не усматривалось ничего плохого,

если собака съедала пуповину. У теленгитов первый бульон, сваренный из мяса овцы, заколотой в честь рождения ребенка, называется *йит мун* (*йит* ‘собака’, ‘мясо’, ‘тело’, *мун* ‘бульон’), при этом от кушанья, приготовленного для роженицы, сначала немного отливали собаке. <...>У хакасов перед тем, как надеть первую распашонку на малыша, повитуха надевала ее сначала на щенка или котенка, произнося при этом: “Мы надеваем на тебя собачью рубашку. Будь таким же крепким и выносливым, как собака”» [Лобачева 2006: 62].

Как видим из примеров, все манипуляции с собакой в указанных выше обрядах свидетельствуют о положительной оценке этого животного в традиции, о наделении его качествами плодovitости, выносливости и долголетия. Поэтому во всех мотивировках изначально важным моментом являлся прямой контакт рубашки с самой собакой⁵. Однако в наших материалах есть упоминание о том, что это действие со временем редуцировалось — собаку заводили в дом и перед ней надевали рубашку на ребенка либо показывали ее собаке, перед тем как надеть. Впоследствии эта практика и вовсе перестала быть обязательной, свернувшись до вербального упоминания имени этого животного в закрепившемся названии рубашки.

В настоящее время в обрядах младенчества и детства апотропеическая функция, связанная с собакой, сохраняется и осознается информантами в традиции имянаречения: в семьях, в которых дети «не стоят», умирают, их принято называть именем, которое содержит компонент «ит», что в переводе с казахского означает ‘собака’. Например:

[Чтобы ребенка не слезили, какие имена давали? С собакой что-то связано, вы говорили?]

Вот, чтоб не слезили, Арыстан делают это, тигренок. Еще, этот, можно... ставили Бота на девочку. Ботагоз... этот... именно...

⁵ По Каракалпакским материалам, приведенным Н.П. Лобачевой, *ит-койлек* не подшивали, надевали швами наружу, чтобы уберечь ребенка от слеза, не снимали в течение 40 дней; затем, сняв, завязывали на шею собаке (Кегейлинский район). В Муйнакском районе в снятое с ребенка платье заворачивали хлеб и выбрасывали его собакам; таков обычай — *ырым* [Лобачева 2006: 57].

[Верблюжонок?]

Верблюжонок. И что-то... такие всякие имена ставят. А мы сейчас что ставим? Диана, Зарина у нас, Дина у нас. Видите, как ставим? А раньше... А с собакой вот ставят Итпас. Итпас.

[Что значит это имя?]

Тоже чтоб не сглазили, так и ставят — Итпас на ребенка, 'собачий' значит [БС].

Или другой пример «плохих» имен, которые дают детям, как отмечает информант, показывая, что «даже собака отказалась от этого ребенка»:

[Какие-то плохие имена давали?]

А, плохие имена тоже дают, потому что, чтобы на него никто внимания не обращал, чтобы жил ребенок.

[Чтобы имя не привлекало внимания?]

Ага, не привлекало к себе, никто не смотрел этот...

[Какие «плохие» имена вы знаете?]

Итемген называется — «собаку сосал он чтобы» [смеется].

Итемген называют, ага. Потом, Кошкарбай, Тышкан.

[Кошкарбай как переводится?]

Кошкарбай — это, ну, бараний, самый старый, это с рогами. Кошкарбай, потом Тышкан. Тышкана знаешь? Мышь.

Итжетпес — «даже собака его не ест» [смеется]. Ну, вот такие имена, плохие имена ставят, чтобы ребенок жил. А потом она же ведь этот, когда растет этот, скажет матери, почему так называли меня? [смеется] [КБК].

«Осколки» представлений о собаке мы находим и в народной медицине. Например, по рассказам информантов, одной из распространенных детских болезней в прошлом был рахит. По неслучайному совпадению в казахском языке эта болезнь обозначается хорошо нам известным словом «ит». Вокруг нее в народной традиции сложился целый комплекс диагностических примет и обрядово-магических практик. Так, по мнению одной из информанток, приснившиеся матери младенца во сне собаки предвещали не что иное, как то, что ребенок заболел рахитом.

Историю подобного сна и подтвержденного предвестия поведала нам одна информантка:

Я на примере своей дочери скажу. Это когда ребенок болеет, у него проявляется — он начинает язык показывать, голову запрокидывать, и все, вот кто видит, об этом говорят. И говорят, что этот ребенок заболел. А накануне того, что вот ребенок, прежде чем заболеть, матери обязательно снятся собаки. Если матери молодой, родившей мамаше, например, приснились собаки, это уже однозначно, что ее ребенок заболел. Но он вылечивается быстро, буквально раза три, наверное, к бабке сводят.

[Не слышали, что маленьких детей от этого нужно лечить печенью или желчью?]

Нет, не печенью. Есть детки, которые болеют вот после... при рождении, ну, у нас частенько рахитом болеют, ну, рахитом... городские, мне кажется, как сказать, лечат лекарствами, а оно вот, в аулах каждый второй ребенок болеет рахитом. Рахит — это в развитии отстает, такое... и он чем... вообще, говорят, его не волчья болезнь... как же назвать... говорят «ит». Это каждый ребенок, чуть ли не каждый ребенок болеет этим. Моя дочь, например, тоже болела... и его лечат именно бабки, точно так же, как пупочную грыжу, бабки же лечат, у нас же в Байне [пос. Баянаул] кто где-то на Рыбалке [народное название района в пос. Баянаул] живет, бабулька одна, жила, щас, по-моему, ее нет.

Я говорю на примере своей дочери, у меня она была маленькая совсем, годика два было, тоже болела, но мне это тоже собаки приснились, и мы тогда жили в Майкаине, и бабка была. <...> Вот эта бабка, говорит, она пришла, мы ее встретили, потом она мне говорит: «Ты, говорит, только не брезгуй, но я, говорит, лечу, как сказать, этим, кровью, зубной кровью». Она потом взяла иголку, она сама у себя вот так вот под зубом поковырялась, и вот она ее обмазала всю, где-то поплевала на нее [МАГ].

Аналогичная болезнь с таким же названием (по-киргизски *итий*) была зафиксирована Ф.А. Фиельструпом еще в 1930-е гг. у киргизов Таласа: «Если ребенок болеет *итий* (понос, впалые глаза, истощение), берут череп собаки и прикладывают к разным частям тела в 12 точках (по числу главных суставов)⁶

⁶ От *ит* 'собака'. Казахи называли так рахит и лечили его купанием ребенка в воде с черепом собаки и/или катали его там, где подохла собака [Толеубаев 1991: 82–83]. *Итий* по-киргизски 'рахит' (цит. по [Фиельструп 2002: 96].

[Фиельструп 2002: 76]. Именно в Баянаульском районе информанты для лечения многих детских болезней используют волчьей или собачью желчь, печень, кости, шкуру, лапки. В других селах Павлодарского района такое обилие методов лечения с помощью собачьих или волчьих органов нам не встречалось.

Удивительным образом в народной памяти сохранилось не только название болезни, но и практики исцеления от недуга, однако на вопрос, почему именно это животное во сне является предвестником болезни — местные жители ответить не смогли, сославшись на индивидуальность методов лечения разных магических специалистов:

Каждая бабка лечит по-разному. Кто-то волчьей желчью, кто-то где-то что-то клочок шерсти волчьей, кто-то берет где-то лапку пришивает под подушку ребенку или вот эти вот кашалки, кто-то под него вот эти вот волчьи лапки ложит где-то... шкурку-то много у охотников-то. Ну, в основном вот эти вот, именно вот это заболевание лечат бабки, я еще не слышала, чтоб куда-то... он заболел где-то в ауле, бабки, никто даже в больницу не едет, потому что если приснились собаки маме, то говорят, заболел рахитом [МАГ].

Отметим, что в данных фрагментах интервью заключается представление о нечистоте собаки — она может стать источником болезней, поэтому многие обрядовые действия, например, связанные с похоронами последа, манипуляциями с пуповиной и другими родильными атрибутами, было принято совершать там, куда собака не сможет ступить или увидеть атрибуты обряда.

Таким образом, на примерах из полевого материала и этнографической литературы мы попытались показать, что в основе ритуальных действий, связанных с собакой, лежат представления о ее потусторонней сущности, которые в прошлом были известны и казахам. По-видимому, контакт предметов, принадлежащих новорожденному, с собакой, с одной стороны, указывал на его связь с миром потусторонним и на его уязвимость, а с другой — демонстрировал постоянное присутствие этого животного, оберегающего от вредоносных действий демонических существ и наделяющего присущими ему качествами плодовитости, выносливости и долголетия.

Случай с первой рубашкой младенца, которая в настоящее время у казахов носит название *ит койлек*, но в сознании информантов уже утратила исконное ритуальное значение, связанное с ролью собаки, можно считать ярким примером того, как традиция угасает, оставляя «осколки» в отдельных обрядах и верованиях.

Благодаря полевым материалам и большому сравнительному контексту мы можем видеть, как элементы традиционной культуры, в силу разных причин утратившие свою значимость в обряде и в результате получившие статус факультативных, в конечном счете отрываются от обряда и либо трансформируются, либо забываются навсегда. В результате подобных изменений и разрушений обряд может «сворачиваться» до одного ритуального действия или вербальной формулы, а в некоторых случаях до вербализации названия важного предмета, как это произошло в ритуальной практике, связанной с обрядовым комплексом первых сорока дней ребенка и «собачьей» рубашкой.

БЛАГОДАРНОСТИ

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

ИНФОРМАНТЫ

БС — Баймагамбетова Сауле, 1947 г.р., родилась в г. Павлодар, казашка, агроном, записано в п. Баянаул Павлодарского района Павлодарской области, Респ. Казахстан, июль 2013. Соб. Д.В. Грязев, Ю.Н. Наумова.

КБК — Казиева Балкия Казиевна, 1936 г.р., родилась в п. Баянаул, казашка, род айдабол, агроном, 40 лет проработала в лаборатории старшим методистом инспекции, записано в п. Баянаул Павлодарского района Павлодарской области, Респ. Казахстан, июль 2013. Соб. Д.В. Грязев, Ю.Н. Наумова.

МАГ — Макашева Алия Галимжановна, 1963 г.р., родилась в п. Баянаул, казашка, род козган, лаборант, записано в п. Баянаул Павлодарского района Павлодарской области, Респ. Казахстан, июль 2013. Соб. Д.В. Грязев, Ю.Н. Наумова.

ЛИТЕРАТУРА

- Абрамзон 1949 — *Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка // Сборник МАЭ. Вып. XII. М.; Л., 1949.
- Ботяков, Ботякова 1998 — *Ботяков Ю.М., Ботякова О.А.* Раннее детство в представлениях, обычаях и обрядах туркмен // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа / Сборник МАЭ. СПб., 1998.
- Горшунова 2006 — *Горшунова О.В.* Узбекская женщина: Социальный статус, семья, религия (по материалам Ферганской долины). М., 2006.
- Зарубин 1927 — *Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // Сборник в честь В.В. Бартольда. Ташкент, 1927.
- Кармышева, Губаева 2006 — *Кармышева Б.Х., Губаева С.С.* Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. V. М.: Наука, 2006.
- Кондыбай 2005 — *Кондыбай С.* Казахская мифология: Краткий словарь. Алматы: Нурлы Алем, 2005.
- Коновалов, Шаханова 1998 — *Коновалов А.В., Шаханова Н.Ж.* Ребенок в системе традиционной обрядности казахов (Родильный и ранний воспитательные циклы) // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа / Сб. МАЭ. СПб., 1998. С. 7–36.
- Лобачева 2006 — *Лобачева Н.П.* Отражение этногенетической истории в материальной и духовной культуре народов среднеазиатско-казахстанского региона (по материалам середины XX века) // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. V. М., 2006.
- Ниязклычев 1969 — *Ниязклычев К.* Обычаи и обряды, связанные с рождением детей у туркмен-човдуров в конце XIX — начале XX века // Известия АН Туркм. ССР. 1969. № 6.
- Снесарев 1972 — *Снесарев Г.П.* Люди и звери (этнографические поиски в области культа животных) // Советская этнография. 1972. № 1.
- Толеубаев 1991 — *Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата, 1991.
- Топорков 1989 — *Топорков А.Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.

- Троицкая 1935 — *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков Зеравшана // Советская этнография. 1935. № 6.
- Фиельструп 2002 — *Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.
- Фирштейн 1978 — *Фирштейн Л.А.* О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребенка у узбеков Южного Хорезма // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978.
- Чвырь 2006 — *Чвырь Л.А.* Обряды и верования уйгуров в XIX — XX вв.: Очерки народного ислама в Туркестане. М., 2006.
- Шаханова 1998 — *Шаханова Н.Ж.* Мир традиционной культуры казахов. Алматы, 1998.

КАК ЖИТЕЛИ САМОЙЛОВСКОГО РАЙОНА «ФОМЕ ШТАНЫ ШИЛИ»

В настоящей работе речь пойдет об одном обряде Фоминой недели, имеющем разные локальные названия «Шить Фоме штаны», «Фоме портки шить», «Ловить Фому», «Приміряти штаны Хомі». Материалом для исследования послужили экспедиционные записи учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, сделанные в с. Ольшанка и Еловатка Самойловского района Саратовской области в 2014–2015 гг. Ранее, в 2012–2013 гг., в этом же районе были обследованы пос. Самойловка и с. Залесянка.

Села Залесянка и Ольшанка находятся в пешей доступности от Самойловки и являются своего рода спутниками этого районного центра: Ольшанку отделяет мост через р. Терсу, а Залесянку — небольшой лесной массив; в то же время Ольшанка и Залесянка на западе Самойловки смыкаются друг с другом. Еловатка находится в отдалении — в 7 километрах южнее Самойловки, на границе Еланского района Волгоградской области. Самойловский район является частью Еланско-Терсянского украинского анклава, формирование которого началось в XVIII в. Как отмечал в 1872 г. И.П. Горизонтов, «Письменных актов и документов относительно заселения южных местностей нашей губернии (Саратовской) малороссами в архивах волостных правлений и прежних сельских расправ не имеется» [Горизонтов 1872: 28], соответственно затруднительно проследить, из каких мест Украины происходили потоки миграции, сколько было миграционных волн и в каких годах. В «Статистическом сборнике Саратовского губернского земства» (1893) указано, что самым старым селом Самойловского района является Еловатка (ок. 1700 г.); его жители переселились сюда «из-под Киева и Полтавы» [Ляхова 1987]. Неизвестен точный год образования Самойловки (бывшая слобода Три Острова); 1750 г. был установлен по устным воспоминаниям,

записанным еще в XIX в. (см. об этом на сайте Самойловского краеведческого музея [Возникла слобода Самойловка]). В материалах, посвященных Самойловке (см., например [Горизонтов 1872: 28–43; Возникла слобода Самойловка], обозначено, что жители переселялись сюда из-под Киева, в наших интервью информанты называли и Полтаву в качестве места исхода: «Ну шо, батька мий бул с Полтавы, с Полта... Полтава их була родина» [СТВ].

Судя по датам — разница между образованием сел составляет около 50 лет — заселение шло потоками, а общие указания на места исхода говорят лишь о том, что переселенцы были по большей части из Восточной Украины.

Что же касается сел Залесьянки и Ольшанки, то, согласно Саратовскому справочному листку за 1871 г., они были образованы самойловцами, которые отселились, чтобы жить ближе к своим наделам; постепенно хутора разрастались и уже к 1871 г. имели «положение независимых сел» [Слобода Самойловка 1871]. Эти скудные сведения не позволяют нам точно и легко выявить первоначальные черты переселенческих традиций в культуре анклава, к тому же, как пишет Е.Е. Левкиевская, на новой территории в процессе взаимодействия нескольких переселенческих потоков сформировались вторичные диалектные черты [Левкиевская 2015]. Различие внутри «хохляцкой общности» осознают и сами жители: с одной стороны, они «сохраняют локальную идентичность (самоназвание “хохлы”) и местный диалект (так называемый хохлячий язык)» и противопоставляют себя «москалям» [Левкиевская 2015: 38–39], а с другой — в беседе часто говорят о «других» хохлах из соседней деревни. Приведем один из примеров такого рода суждений:

[Соб.: Ваш муж тоже местный, тоже хохол?] Ну, он самойловский хохол, а я залесьянская хохлушка. [Соб.: А вы говорите, елаватские какие? Рэпаные?] Рэпаний... рэпаний — цэ знаэ лоп... лóпина... лэ... лопнута, ўот пятка рэпнула, ну вот и так и закацэнный, цы якэ вам слово сказать. [Соб.: Понятно...] Ну, прамозўлы такой... [Соб.: А самойловские и залесьянские хохлы отличаются?] Ну, они меньше отличаются, а вот... вот в любом селе даже слова как-то другие, произносятся по-разному... слова разные. [Соб.: Например?] Ну, напри-

мер, у нас ўоворят: разўоваривать — баять, залесяны, и тут, ў Самойлоўке, мы баялы, разўоваривали — баялыэ, надо по-баить, поўоварить, яловатцы кажуть ўоворять [ПЛН].

Таким образом, изучаемый анклав является полидиалектным и в языковом, и в культурном плане; это ставит перед исследователем сложную проблему: какие черты привнесены разными волнами миграции, а какие сформировались в процессе развития анклава?

Помимо записей об интересующем нас ритуале из Самойловского района, мы располагаем сведениями о бытовании типологически схожего обряда в XIX в. у украинцев Покровской слободы Самарской губернии (сейчас г. Энгельс Саратовской области) [Минх 1890]; у украинцев Царевского уезда Астраханской губернии [Воронин 1886]; в XX в. у украинцев Нижнего Поволжья и донских казаков Подонья [Рыблова 2009; Дианова 2010; Синельникова 2010; Пальгов 2014]. Ареалы распространения обряда представлены на карте.



Карта распространения обряда

Материал, опубликованный в названных выше работах, представляет в основном этнографические сведения с небольшими комментариями; статья М.А. Рыбловой является полноценным научным исследованием. Например, в ней можно прочесть об интерпретации дополнительных локальных элементов этого обряда (свадьбе, похоронах Фомы, переправе его через реку), которые не встречаются в традиции исследуемого ареала [Рыблова 2009].

В данной статье, опираясь на методологию Московской этнолингвистической школы, мы попытаемся реконструировать, к какому типу праздника восходит исследуемый ритуал.

Обряд «Шить Фоме штаны» приурочен к годовому поминальному дню, который в данной местности приходится на вторник Фоминой недели. В пос. Самойловка и с. Залесьянка Самойловского района этот день называется *Поминальный вторник / вивторок*, изредка встречается название *Радунца*, в с. Ольшанка, кроме перечисленных, известно наименование *Хомин дэнь*, в с. Еловатка название *Хомин / Фомин вторник / вивторок* является основным. В поминальный день во всех перечисленных селах с утра ходят на кладбище, после обеда в этот день жители же Ольшанки и Еловатки «шили Фоме / Хоме штаны», рассказов об этом обряде в Самойловке и Залесьянке нами не записано.

Отметим, что в живом бытовании он на исследуемой территории не зафиксирован, большинство наших информантов не принимали в нем участия и в прошлом. Они были лишь наблюдателями — праздновали Фомин день их мамы, бабушки, свекрови, т.е. данный обряд существовал приблизительно до 70-х гг. XX в. Исключение составляют две жительницы Ольшанки, из беседы с которыми мы впервые узнали о нем:

ТЛП: После Паски вивторок поминальный. [Соб.: А как вы его зовете?] ТЛП: Вивторок поминальнэй. ВВИ: Вивторок. Хомин дэнь. ТЛП: Ну Хомин дэнь, шта... штаны шить, ну пить. Тоди уже с кладбища приходимо и уулянка. Фоме штаны шить. ВВИ: Тоди ж уулянье, уулянье. [Соб.: Оцей дэнь?] ВВИ: Аха. ТЛП: У вивторок поминальный. ВВИ: На кладбище побудеешь, домой приходишь, тоды оцэ уже гуляешь. ТЛП: Фоми штаны, тоды выходимо на улицу, кто што. [Соб.: Фоме штаны?]

ТЛП: Фоми штаны шить. ВВИ: Аха, Хоми штаны шить. ТЛП: Готовимо на стил, кто што принэсэ, вжей и гулянка. [Соб.: На улице значит стил робыли?] ТЛП: Хоть стил, хоть клеёнку простэлим всий улицей. Ну впэрэд. А щас-то мы уже чё. ВВИ: Э нима ничо́уо. ТЛП: Людей уже их нема больше тут нико́уо [ВВИ, ТЛП].

В ходе интервьюирования других жителей этого села мы не смогли узнать дополнительных подробностей об особенностях празднования «Фомы»: большинство опрошенных помнят, что раньше после кладбища собирали на улице или в доме стол и устраивали гулянку, в которой участвовали родственники, знакомые, — это действие называлось «шить Фоме штаны».

Одна из жительниц во время беседы выражала недоумение по поводу такого наименования послеобеденных поминок — «шить штаны», адресата действия она не вспомнила вовсе:

Почему-то вот после обеда называлось «шить штаны». Я до сих пор не пойму этого, почему «шить штаны». [Соб.: А кому шьют?] Никому не шьют. А садятся и сидят за столом. Поминают. Мама так говорила моя [НТИ].

Помимо рассказов самих ольшанцев, мы записали описание празднования Фомина дня в этом селе от жительниц Еловатки:

СТИ: Они побыли на кладбище, там поплакали, а потом приходят и с писнями гуляют <...> Напиваются так, что... ФНА: Напиваются так, что утром с кладбища уходят, попадают и там спят. [Соб.: А на кладбище разве гуляют прямо?] СТИ: А вот в Ольшанке вы были? Приезжали туда, да? Вот там гуляния народные на поминальный вторник <...> они там упиваются. Несут туда, столы на кладбище, возле каждой моуилы там столы стоят и там, и рыба солёная, и курятина, и окрошка, и колбасы и всё-всё-всё, и они там гуляют до вечера, если нормальный день <...>

[Соб.: В Хомин вивторок после обеда собираются на кладбище или дома?] СТИ: Нет, по домам <...> А вот в Ольшанке гуляют на кладбище <...> Там до уармошки дохóдэ [СТИ, ФНА].

Отметим разницу: во-первых, соседи говорят об этом обряде у ольшанцев как о существующей в настоящее время традиции, тогда как сами жители относят его к прошлому; во-вторых, в приведенном интервью женщины подчеркивают, что местом всеобщего разгула в Ольшанке является кладбище, а не улица или дом. Скорее всего, гуляние на кладбище (под которым в основном понимается чрезмерное распитие спиртных напитков) является в данной местности вторичным — пожилые информанты во всех обследованных нами населенных пунктах часто критиковали «новый» обычай выпивать на кладбище, подчеркивая, что раньше такого не было, — но не-жители села воспринимают его как давнюю традицию на основе сходного поведенческого кода — разгула, веселья и выпивки.

Приведем основные черты обряда «Шить Фоме штаны», зафиксированные в Ольшанке: время: после обеда во вторник Фоминой недели; место: улица или дом (кладбище?); участники: все село; особенности празднования: застолье с песнями, веселье.

В Еловатке рассказы об обряде оказались более подробными: причем жители не только перечисляли общие его черты, но и делились случаями конкретного празднования.

Анализ интервью позволил выявить устойчивые элементы обряда, воспроизводимые большинством информантов, и вариативные компоненты, которые встретились в единичных воспоминаниях. Главная особенность этого дня, которая в первую очередь воспроизводится в каждом интервью, — послеобеденное застолье с песнями и вообще веселье:

[Соб.: Раньше у вас штаны Хоме шили?] Раньше да, щас не.
[Соб.: А как это было раньше?] Помэнальна це, вторник помэнальный, Хома цей скажут. Сваты ж, например. Моя маты и еуо родитэли, цей же сваты они. Оце они сходят на кладбище, там поминають тэх, помэрших, а тоди сходятся в одну хату да и гуляють де-нэбудь. <...> Идуть тоди по улице, там песни, пляски, сарахваны понадевают, то штаны наденут, кто что [БЛВ].

Что касается участников обряда, то вместо всеобщности, о которой рассказывали жители Ольшанки, большинство инфор-

мантов Еловатки говорили об участии в нем в первую очередь женщин, причем пожилых: «На кладбище побудут, щас як-то нэма, впэрэд, ще я молодой была, приходят пожилы жен... та ки вжэ ж жинки́ и песняка как дают, үүляють, уже тоди до вечера» [НРС].

Что касается участия мужчин, то одни категорично отрицали их присутствие («[Соб.: А мужики с ними?] Ни, ты шо смеешься. Ни» [КОН]); другие говорили об их возможном участии («Сначала женщины сами үүляют, а потом и мужички к ним присоединяются» [ТМД]), третьи вспоминали, что праздновали и мужчины, и женщины, обычно сваты (родители жениха и невесты). Тем не менее все информанты сходятся в одном — участвовали в праздновании только пожилые: «А после обид тоди үүлялы старыки, в үости звалы своих подрух, родычыв и тоди пылы́, үүлялы <...> [Соб.: Там и женщины, и мужчины?] Там уси булы́, а як же ж [Соб.: Только пожилые?] Тике што пожилые, молодежь уж там не була» [ГНФ].

Кроме выпивки и веселья, была и еще одна составляющая праздника, о которой упоминается в половине интервью, — ряжение, а точнее, травестизм. Если одни информанты считали название праздника «присказкой» («[Соб.: А так просто говорили или что-то делали? Штаны шили?] Ничоуо, просто так, присказка» [ГЛМ]), то другие вспоминали, что штаны действительно шили и наряжали в них одну из женщин:

[Соб.: Прямо штаны шили?] Прямо таки, аҫа, одну такую штанину, друуу такую [имеется в виду разного цвета]. [Соб.: А кому?] Люба женщина надинет штаны и тут выплясывают, и поют [поют], и пляшут, и пьют, и едят, и все роблють [НРС];

Я помню такой случай, они собрались у моих родителей сели только за стол, одна женщина, она комичная, одета в мужское одеяние, тогда ж брюки не носили, а на үолове была кошёлка, или как сказать. Вот под үнездо там это, но плели такие, чтобы насадка там сидела, вот это она все выбросила, на үолову надела, как мексиканка тута с бантом сидит [ТМД].

Вокруг слова «штаны» строилась и языковая игра: выражение, давшее название празднику, означает «гулять», *пороть штаны Хоми* — это похмеляться на следующий день, в то же

время фраза *пуговики забывают пришивать* означает сильную степень опьянения участников.

Некоторые информанты вспоминают, что женщины не просто сидели в доме за столом — они переходили из дома в дом, шли по улицам с песнями и плясками, т.е. веселье как бы предназначалось всему сообществу, всей деревне.

Относительно песен, исполняемых в этот день, информанты высказывались довольно однообразно: «[Соб.: А какие песни?] Старинны писні, старинны все писні таки спевали» [НРС]. Под старинными в данной традиции обычно подразумеваются, с одной стороны, украинские песни типа «В огороде верба рясна», «Посяяла огирочки», «Посадила розу в край викна», с другой — русские городские (поздние) песни, например, «Скакал казак через долину» и т.д.

Однако приведем одну семейную историю:

Свекруху у мэнэ, помню, нарядилась, надела штаны, уармош-ку взяли, с бабкой соседкой, бабой Машкой, иурали, взяли эту с печки заслинку [рус. заслонка — железный лист с ручкой, закрывающий входное отверстие печи], да рубэль [рус. рубель — деревянная доска, которую использовали для глажки белья], да качалку [палка, на которую наматывали белье для глажки] называется, знаэтэ? И играют, и спевают:

Трынды-трынды балалайка,
Не жена моя Наталка,
Жена — Настенька,
Распузастенька,
В трубу лазила,
Сиськи мазала,
На́ улицу выходила —
Всем показывала [ПМВ].

Эта шуточная песенка с эротическими элементами — единственное свидетельство существования особенного репертуара для этого дня.

Итак, мы можем заключить, что в Еловатке существовал обряд «Шить Фоме штаны», приуроченный к поминальному вторнику на Фоминой неделе; его участниками являлись преимущественно женщины; они изрядно пили; среди них была

женщина, переодетая в мужскую одежду — штаны; они ходили по улицам с плясками и песнями, возможно, некоторые из них были шуточного или даже скабрёзного содержания.

Исследователи, описывающие данный обряд в других местностях, относят его к женским праздникам, которые у восточных славян в разных локальных традициях приурочены к различным датам весенне-летнего календаря. Т.А. Агапкина приводит некоторые из них — второе воскресенье после Пасхи — день Жен-мироносиц (часто у русских), Троица (Владимирская обл.), Семик (ульяновское Заволжье), Петровское заговенье (западно-русские области и Украина), Духов день (Смоленщина) [Агапкина 2002: 493, 532]. Отметим, что и рассматриваемый нами обряд не везде прикреплен именно к годовому поминальному дню. Так, на хуторе Гришинский Кумльженского района Волгоградской области «Хоме портки шили» в воскресенье Фоминой недели (см. [Дианова 2010]). Несмотря на разные календарную закрепленность и названия, такие праздники объединяет ряд общих черт: женский коллектив, разнузданное поведение, чрезмерные возлияния, исполнение «срамных» песен, а также травестизм и / или изготовление антропоморфного чучела. Такое «анти-поведение», как пишет Б.А. Успенский, «имело ритуальный, магический характер, выполняя при этом самые разнообразные функции (в частности, номинальную, вегетативную и т.д.). <...> Оно соотносилось с календарным циклом и, соответственно, в определенные временные периоды (например, на святки, на Масленицу, в купальские дни) анти-поведение признавалось уместным или даже оправданным» [Успенский 1994: 131]. Безусловно, главная функция упомянутых женских праздников и, в частности, обряда «Шить Фоме штаны» — продуцирующая. В период растительной активности женщины передают природе свои репродуктивные способности, чтобы она принесла урожай, т.к. «плодоносящее начало земли, скота и человека мыслится не столько подобным и взаимообусловленным (в силу мифопоэтического тождества микро- и макрокосмоса, человека и окружающего его мира), сколько единым по своей сути...» [Агапкина 2002: 539]. В пользу этого говорят и атрибуты, используемые в обряде. Штаны, которые участницы обряда шьют, в которые наряжаются, к которым «пуговики пришивают», которые затем порют, у славян «символизируют мужское начало, плодovitость

и плодородие» [Узенева 2012: 581]. Женской природе, чтобы родить, необходима мужская продуцирующая сила, которую в данном случае символизируют штаны, именно поэтому в других локальных традициях в рамках этого обряда женщины нередко снимали штаны со случайно встреченного мужчины [Рыблова 2009]¹. Отметим, что в Самойловском районе известно использование штанов в качестве магического средства по отношению к домашнему скоту: ими били корову по спине, для того чтобы она удачно «погуляла» [Зайковская 2014: 58]. Функциональная направленность этого действия та же — повлиять на плодородие.

В материалах XIX в. (Минха и Воронина) штаны не используются: участницы обряда обращались непосредственно к мужчине. По сообщению Минха, «завидев мужчину, оне <подвыпившие женщины> гурьбой бросаются за ним», отчего и сам обряд называется «Ловить Хому» [Минх 1890: 102].

Еще один атрибут обряда — курица или предметы, так или иначе связанные с ней. В тексте, записанном в Еловатке, который мы цитировали выше, информантка рассказывает о головном уборе наряженной женщины — это плетеная корзинка (кошелка), которую изготавливали для наседок. Обращение к сравнительному материалу говорит о том, что эта деталь не является случайной. М.А. Рыблова отмечает, что во время празднования Фомы в «стц. Котовской Урюпинского р-на Волгоградской обл. одна из участниц обряда изображала курицу: “Кашелку привязывают на саласки, адна женщина или старушка садитца и кричит: “Кудак-кудак” — па-куриному... Смялись, Хаму Кузюкой звали для смешности...”» [Рыблова 2009: 199]. Кроме того, в День жен-мироносиц, который, как мы помним, является одним из женских праздников, участницы «резали курицу и готовили обед из нее» [Бушкевич 2004: 62]. Курица в обряде (еловатская кошелка в данном случае прочитывается как ее заместитель) — символ женской репродуктивной силы (о курице как символе женского начала см. [Бушкевич 2004; Толстая 1996]) — только подтверждает продуцирующий характер праздника. Именно тематика воспроизводства в некоторых населенных пунктах (слобода Покровская

¹ Схожие действия с атрибутом мужской одежды были характерны и для других женских праздников, например, на Вольни (петровское заговенье — *розірви*) или в Подольской губернии (обряд «гоньты шуляка» в первый понедельник Петрова поста), см. [Агапкина 2002: 532].

Самарской губернии — сейчас г. Энгельс Саратовской области, с. Ольховка Вологоградской области) «притянула» к Фомину дню обряд наказания молодежи, вовремя не создавшей семью [Минх 1890; Рыблова 2009]. Интересно, что Н.А. Минх пишет именно о наказании девушек, возможно, таким образом сохраняется половая дифференциация праздника [Минх 1890: 102].

Итак, с одной стороны, обряд «шить Фоме штаны», по крайней мере в его еловатском варианте, относится к женским праздникам. С другой — его прикрепление в данной местности к поминальному дню (к его второй половине) отсылает нас к обычаю, известному восточным славянам, который характеризуется пословицей «До обед плачут, а после обед — скачут» [ФНА]. О.А. Седакова пишет, что такая поминальная традиция «соотносится с древнейшим обрядом тризны по заложным (нечистым) покойникам. Она приурочена к лету (Фомина неделя, Троица), к дневному времени суток. Ее отличает бурный характер поведения участников («„до полудня плачут, после полудня скачут” (!): пьянство, драки, обливание водой или киселем. Круг поминающих — все село», см. [Зеленин 1995: 137; Седакова 2004: 259]. По мнению исследовательницы, такого рода поминовение обычно происходит на кладбище, однако этнографические материалы показывают, что это не всегда так. Например, В.Н. Добровольский отмечает, что в Смоленской области вечером на *Раданицу* по возвращении с кладбища шли в кабак, пели песни, веселились, водили хороводы [Добровольский 1914: 765]; см. об этом [Соколова 1979: 122]. Всеобщее веселье, распитие спиртных напитков, исполнение песен — все это напоминает нам обряд «Шить Фоме штаны», зафиксированный в Ольшанке.

Судя по нашим записям, обряд в Еловатке, который бытовал приблизительно до 70-х гг., имеет черты женского праздника, однако на основе воспоминаний мы фиксируем смену его функциональной направленности: утрату продуцирующей функции и доминирование поминальной. Кроме того, с точки зрения информантов-наблюдателей этот праздник являлся еще и развлечением. Современные записи не позволяют точно понять, как интерпретировался этот обряд самими участницами: утратил он продуцирующую функцию еще в живом бытовании или уже в рассказах наших собеседников. Однако в любом случае в Еловатке мы имеем женский праздник (как и в других ло-

кальных традициях, где этот обряд известен), приуроченный к поминальному дню. Обряд, восстановленный по записям из Ольшанки, не имеет общих черт с женскими праздниками, кроме ритуального веселья и пьянства, которые, впрочем, свойственны поминальному дню в некоторых местностях и являются, возможно, остатками древней тризны. Однако нельзя однозначно утверждать, утратил ли обряд в Ольшанке черты женского праздника или никогда не имел их.

Имеющиеся записи, сравнительный материал и научные исследования ставят перед нами вопрос: можем ли мы на основе собранных «осколков»-воспоминаний понять, почему обряд «Шить Фоме штаны» в Ольшанке и Еловатке имеет разную семантику? Существует два возможных варианта решения проблемы. Заимствованный из поволжской традиции обряд в одних селах мог быть переосмыслен и получить семантику поминального дня, а в других селах сохранить свою типологическую принадлежность к женским праздникам. То есть новая семантика сформировалась в самом анклаве.

И второй вариант: в русском поволжском окружении данный обряд мог иметь два разных толкования и оба они могли быть привнесены в данную традицию. Чтобы говорить более обоснованно, нам необходимо исследование окружающей русской традиции.

БЛАГОДАРНОСТИ

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

ИНФОРМАНТЫ

СТВ — ж., 1930 г.р., пос. Самойловка
ПЛН — ж., 1953 г.р., пос. Самойловка
ВВИ — ж., 1941 г.р., с. Ольшанка
ТЛП — ж., 1941 г.р., с. Ольшанка
НТИ — ж., 1956 г.р., с. Ольшанка
СТИ — ж., 1951 г.р., с. Еловатка
ФНА — ж., 1949 г.р., с. Еловатка
БЛВ — ж., 1935 г.р., с. Еловатка

НРС — ж., 1937 г.р., с. Еловатка
КОН — ж., 1937 г.р., с. Еловатка
ТМД — ж., 1940 г.р., с. Еловатка
ГНФ — ж., 1937 г.р., с. Еловатка
ГЛМ — ж., 1942 г.р., с. Еловатка
ПМВ — ж., 1936 г.р., с. Еловатка

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Бушкевич 2004 — *Бушкевич С.П.* Курица // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004.
- Возникла слобода Самойловка — Возникла слобода Самойловка // Самойловка.ru: сайт Самойловского краеведческого музея. URL: <http://www.samoilovka.ru/home/publications/chronicle/xviii/20> (в настоящее время ссылка недоступна).
- Воронин 1886 — *Воронин А.* Некоторые черты из быта малороссов, обитающих в пределах Царевского у. Астраханской губернии, от селения Быково до с. Бережновки // Астраханские епархиальные ведомости. 1886. № 8.
- Горизонтов 1872 — *Горизонтов И.П.* Слобода Самойловка. Три острова тоже (Балашов. уезда). Этнографический очерк / И.П. Горизонтов // Памятная книжка Саратовской губернии на 1872 год. Саратов, 1872. Отд. 3. URL: <https://archive.org/details/saratov1872./page/n445/mode/2up>.
- Дианова 2010 — *Дианова Т.Б.* Шуточная песня в обрядовом и внеобрядовом контексте: донские варианты песни «Прялочку взяла, на сиделочку пошла», их ритуальное и текстовое окружение // Итоги научной и полевой работы 2010 г. Электронное издание. Электронный ресурс кафедры русского устного народного творчества МГУ. Москва, 2010. URL: <http://www.philol.msu.ru/~folk/files/lib/dianova3.pdf> (в настоящее время ссылка недоступна).
- Добровольский 1914 — Смоленский областной словарь / Сост. В.Н. Добровольский. Смоленск, 1914.
- Зайковская 2014 — *Зайковская С.А.* Скотоводческая магия в украинском анклав (Самойловский р-н Саратовской обл.) // Живая старина. 2014. № 1.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки /

- Вступ. ст. Н.И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. М., 1995.
- Левкиевская 2015 — *Левкиевская Е.Е.* Проблемы описания локальных традиций и возможные методы их изучения (на примере украинского анклава Саратовской обл.) // Этнографическое обозрение. 2015. № 2.
- Ляхова 1987 — *Ляхова Л.* Из истории Еловатки // Строитель коммунизма. 1987. № 65. 28 мая. URL: <http://www.samoilovka.ru/home/publications/chronicle/xviii/23>.
- Минх 1890 — *Минх А.Н.* Весенние праздники и обычаи; Великий пост и Пасха у русских и малоруссов // Минх А.Н. Народные обычаи, суеверия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890.
- Пальгов 2014 — *Пальгов С.Ю.* Мотивы травестизма в традиционных обрядах сельских жителей Нижнего Поволжья и Подонья // Теоретические и практические проблемы развития современной науки: Сборник материалов 5-й международной науч.-практ. конф., 31 июля, 2014 г. (г. Махачкала, 31 июля, 2014 г.). Махачкала, 2014.
- Рыблова 2009 — *Рыблова М.А.* Проводы Фомы у украинцев Нижнего Поволжья // Астраханские краеведческие чтения. Вып. 1. Астрахань, 2009.
- Слобода Самойловка 1871 — Слобода Самойловка // Саратовский справочный листок. 1871. № 74. URL: <http://www.samoilovka.ru/home/publications/bibliography/85>.
- Седакова 2004 — *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Синельникова 2010 — *Синельникова В.В.* Традиційна календарна обрядовість українців Волгоградської області: обряди переходу // Украинистика в России: история, состояние, тенденции развития. Киев; Москва; Уфа, 2010.
- Соколова 1979 — *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.
- Толстая 1996 — *Толстая С. М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996.
- Узенева 2012 — *Узенева Е.С.* Штаны // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М., 2004.
- Успенский 1994 — *Успенский Б.А.* Заветные сказки Афанасьева // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994.

IV. «Осколки» В ВЕРНАКУЛЯРНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Е.Е. Левкиевская

БИОГРАФИИ РЕЛИГИОЗНЫХ СПЕЦИАЛИСТОВ В МЕЖПОКОЛЕННОЙ ПЕРЕДАЧЕ КУЛЬТУРНОЙ ИНФОРМАЦИИ

Проблема «осколков» культурной информации, сохраняющихся в коллективной памяти сообщества и передающихся (или не передающихся) «по наследству» следующему поколению, может касаться не только архаических элементов традиции (мифологических мотивов, эпических сюжетов или структуры обрядов), постепенно редуцирующихся и воспроизводящихся в виде отдельных фрагментов, но и сравнительно новых форм, еще живых для предыдущего поколения, но в актуальном настоящем уже являющихся «уходящей натурой», знание о которой у ныне живущего поколения сохраняется или в виде собственных воспоминаний детства, или рассказов родителей. В настоящей работе мы рассмотрим лишь несколько частных аспектов обширной проблемы «осколков» религиозного знания и религиозных практик, возникших в советское время в устной традиции и постепенно редуцирующихся в настоящее время.

Основой для данной статьи послужили полевые материалы этнолингвистической экспедиции 2012–2016 гг. в Еланско-Терянский украинский анклав, существующий на территории Самойловского района Саратовской области с XVIII в. (подробнее см. [Левкиевская 2013: 45–48]). Важной особенностью традиции этого анклава является сформированная в советское время народная институция религиозных специалистов из местных жителей (как мужчин, так и женщин), исполнявших заместительные функции священников после закрытия церквей в 1930-е гг. Такие специалисты осуществляли значительную часть

религиозных обрядов: крестили детей, отпевали покойников, освящали крещенскую воду и пасхальную пищу, служили у себя на дому молебны по основным христианским праздникам. Большинство из них было известно в пределах лишь своего села (или даже части села), однако наиболее статусные из них «обслуживали» значительную часть окружающих сел, а их известность распространялась на весь регион. Большинство из этих практик (в частности, освящение воды в иордани на Крещение, празднование Пасхи, а также отпевание покойников) воспринималось как жителями, так и властями как часть собственной местной традиции (вероятно, здесь уместно говорить о вернакулярных практиках), а не как проявление канонической церковной религиозности, с которой должно было бороться. Это объясняет удивительную лояльность местных властей как к подобным мероприятиям, так и к их исполнителям, которые в большинстве случаев как бы не замечались идеологическими работниками. Во всяком случае, никаких сколько-нибудь серьезных притеснений подобных специалистов со стороны официальных органов нами не зафиксировано, хотя вопросы об этом мы регулярно задавали информантам.

Очень условно можно говорить о трех поколениях религиозных лидеров, известных в Еланско-Терсянском анклав. Во-первых, это представители последнего дореволюционного поколения, сформированного в рамках традиционной картины мира, но имевшего доступ к религиозному знанию и навыки участия в церковной службе, а также определенное знание церковнославянского языка (их деятельность приходилась на 30–60-е гг. XX в. – в 1920-х гг. в селах еще не были закрыты церкви). Во-вторых, это собственно первое советское поколение, выросшее в условиях жесткой атеистической идеологии, которое уже не имело доступа к институциональному религиозному знанию и могло использовать религиозные «информационные резервы», лишь переданные устным путем от предыдущего поколения и частично с помощью самообразования благодаря старым богослужебным книгам, полученным от родственников. Деятельность этого поколения приходилась в основном на 1960–1980-е гг. Глубина богословской образованности у представителей этого круга была очень разной, но в своем большинстве они воспроизводили религиозные практики уже

как часть устной культуры. В-третьих, можно выделить постсоветское поколение (с 1990-х гг. по настоящее время). Это люди, родившиеся и воспитанные в советское время, заимствовавшие религиозное знание исключительно устным путем от старшего поколения, но уже в зрелом возрасте получившие доступ к официальной религиозной информации и возможность участия в церковной жизни (храм Архистратига Михаила был восстановлен в Самойловке в 1991 г.). Это дало сакральным специалистам возможность выбора — некоторые из них включились в церковную жизнь (например, одна из них читает Псалтырь в церкви и при этом продолжает «ходить по покойникам» в качестве читалки), но большая часть предпочла остаться в неформальном поле традиционной культуры.

С начала 1990-х гг., когда в районном центре была восстановлена церковь, назначен священник и началась регулярная церковная жизнь, описываемый институт народных религиозных лидеров перестает воспроизводиться и постепенно угасает с их смертью. Единственная форма, которая продолжает сохраняться в достаточно полном виде, — это так называемое «отпевание» покойников, ставшее обязательной частью местного погребального обряда. Оно практикуется небольшой группой женщин-певчих во главе с *читалкой* (читающей Псалтырь над покойником) параллельно с каноническим отпеванием, совершаемым священником. Такая практика в данной традиции называется *ходить по покойникам* или *читать по покойникам* [Левкиевская 2015: 10–35]. Коротко укажем, что похожие формы «народного отпевания», как и сам термин *ходить по покойникам*, зафиксированы и в собственно русской традиции [Данченкова 2003: 173–225]. Таким образом, мы имеем дело с ситуацией, когда заместительные, собственно мирские формы религиозного служения, еще до конца не исчезнувшие из современной традиции, в большей своей части уже относятся к сравнительно недавнему прошлому, а деятельность осуществлявших его лиц (умерших в течение последних двадцати лет) еще свежа в памяти ныне живущего поколения.

Во время полевого исследования традиции данного региона нас интересовало, как в конкретном сообществе сохраняется и воспроизводится память о знаковых для этого сообщества односельчанах, а именно людях, в советский период заместивших

отсутствовавших священников и исполнявших значительную часть религиозных потребностей сообщества. Большинство из них ушло из жизни в недавнем прошлом (в 90-е гг. XX в.), но еще живы некоторые их родственники, а также многие из тех, кто обращался к ним за теми или иными потребностями: крестил у них детей, отпевал родных или освящал пасхальную пищу. В результате обследования нескольких поселений анклава (Самойловки, Залесянки, Ольшанки, Еловатки, Криуши и частично Песчанки) был собран значительный материал на эту тему, содержащий воспоминания жителей этих сел о «народных попах», как их иногда называют. Это дает возможность проследить, какие фрагменты их биографии, особенности их личности, а главное — их религиозной деятельности маркируются и воспроизводятся в нарративах, а какие редуцируются и исчезают как малозначимые. В данном случае также важно, что эти воспоминания относятся к религиозному дискурсу, что дает дополнительную возможность анализа особенностей народной религиозности в ее «естественных» формах, т.е. в ситуации, когда она не поддерживается и не направляется каноническим институтом церкви.

В рамках настоящей статьи мы остановимся на трех значимых элементах, регулярно встречающихся в подобных рассказах о сакральных специалистах, которые позволяют показать, как работает культурный механизм, производящий «осколки» воспоминаний. Во-первых, нас будут интересовать способы обозначения таких людей, с помощью которых рассказчики объясняют «чужакам» их статус в сообществе. Во-вторых, мы проанализируем, как в подобных нарративах объясняются источники и атрибуты сакрального знания у таких людей, как описываются различные нормативные сценарии вхождения в ритуальную практику сакральных лидеров разных поколений, а также как современное общественное сознание объясняет причины и предпосылки их служения. В-третьих, мы обратим внимание на рефлексии рассказчиков по поводу человеческих качеств и бытовой жизни интересующих нас людей — как выстраивается соотношение мирского и сакрального начал в жизни религиозного лидера с точки зрения информанта.

Общий принцип, по которому строятся воспоминания о лицах этого круга, прежде всего, связан с актуальностью тех или

иных событий из их жизни лично для рассказчика. Н.Г. Брагина в своей работе, посвященной памяти в языке и культуре, говорит о механизмах запоминания и воспоминания, в основе которых лежат образы памяти, описываемые через следующие категории: четкость / размытость, цельность / фрагментарность, детальность / обобщенность:

Яркие, четкие, цельные, детальные образы соответствуют эпизодам прошлого, сохранившим актуальность, продолжающим интеллектуально и эмоционально воздействовать на человека и, наоборот, блеклые, нечеткие, фрагментарные, обобщенные образы соответствуют неактуальному, имеющему слабое эмоциональное и интеллектуальное воздействие на человека [Брагина 2007: 131].

Прошлое может выстраиваться в памяти человека в хронологической и психологической перспективе. Если хронологическая перспектива выстраивает воспоминание о событиях в том порядке, в каком они располагались друг за другом во времени, то психологическая перспектива «предполагает такой порядок расположения образов, а также степень их яркости, цельности и детальности, которая зависит не от временной удаленности событий, но от силы и продолжительности их психологического воздействия на живущего в актуальном настоящем» [Брагина 2007: 131]. Психологическая перспектива воспоминания субъективна и зависит от точки зрения и оценки вспоминающего человека, в том числе от возрастных особенностей восприятия (воспоминания детства строятся иначе, чем воспоминания взрослого человека).

В подавляющем большинстве случаев актуальными (теми, о которых информант рассказывает в первую очередь сам, без наводящих вопросов) оказываются вовсе не подробности совершения того или иного обряда, которые рассказчик наблюдал сам или в которых принимал участие (например, в качестве крестного при акте крещения или в качестве родственника при отпевании), а бытовые ситуации и казусы, случившиеся в этот момент. Ср., в частности, рассказ информантки о своей родственнице, которая крестила детей и освящала пасхальную пищу в советское время:

...тётка, ридна батькова сэстра... я запомнила, жинка нэвэличка була, а дэ вона жила, я нэ знаю, вона замужом нэ була вроде, и цэ видки вона прыихала, я толком нэ знаю, я ничоґо нэ спрашивала про нэй... и цэ вона нас хрэстила... я помню... мы жили на Горбанёвке... тут, а мэнэ баба Марья повэла до нэй паску хрэстыть [святить. — *Е. Л.*], а я заснула на пэчи и ўрэбешок там заўбыла, доходылась [*смеется*] паску хрэстыла...» [КНВ].

Как видно из этого фрагмента, сама ситуация освящения пасхальной пищи никак не описывается, а только обозначается, оказываясь лишь фоном для действительно актуального события в памяти женщины — потери гребешка на печи. При том, что сакральные действия совершала близкая родственница (которую звали бабой Параской), у которой можно было бы легко выяснить суть обряда и пасхального праздника, по поводу которого он совершался, как видно из интервью, это оказывается гораздо менее важным для информантки, чем потерянный на печке гребешок.

Наши наблюдения над «осколочностью» памяти о сакральных специалистах в значительной степени будут основываться на воспоминаниях о жизни самого известного из них — Василия Николаевича Коваленко (1927–1999, с. Еловатка), память о котором достаточно хорошо сохраняется во всех исследованных селах региона и о деятельности которого записано наибольшее количество текстов. Он родился, прожил большую часть жизни и был похоронен в с. Еловатка (поэтому чаще всего жители окружающих сел называют его «еловатским попом»). Как сакральный специалист В.Н. Коваленко пользовался огромной популярностью — он крестил и отпел значительную часть жителей местных сел. Многие наши информанты крестились у него сами, крестили своих детей и отпевали родственников, поэтому в рассказах о нем чаще всего передавали свои собственные впечатления от общения с ним. В качестве сравнительного материала мы будем приводить фрагменты воспоминаний о других, менее известных (в пределах одного-двух сел) религиозных специалистах — Марии Николаевне Бондаренко, в девичестве Чернышевой (1913–1990, с. Ольшанка) и Лукерье Ивановне Скориковой (в девичестве Лёвиной, по первому му-

жу Калужной, 1902–1992, с. Песчанка). К лицам более раннего поколения, память о которых сохраняется лишь у отдельных местных жителей, относятся Петр Тимофеевич Носов (1892 г.р., пос. Самойловка), Александр Бутенко («дед Лёська», годы жизни неизвестны, умер в 1950-е гг., пос. Самойловка). О ряде других лиц, имевших, видимо, локальную практику, записаны немногочисленные нарративы с отрывочной и крайне неполной информацией.

Важной особенностью рассказов о сакральных специалистах, проясняющих их статус в сообществе, являются способы их наименования, которые позволяют выявить соотношение лиц этого круга с теми, кого принято называть магическими специалистами. Особый интерес представляют характерные референциальные показатели, употребляемые в текстах. Как правило, если рассказчик самостоятельно, без принуждения собирателя, упоминает имя такого человека, он пользуется стандартным способом номинации, принятым в традиции для всех типов «знающих» (в частности, для знахарей, к которым ходят лечиться): *дед / баба* плюс диминутив, образованный от краткой формы личного имени, а также просто по гендерно-возрастному признаку: *бабушка, дедушка, дядя*. Ср., например: *баба Параска, баба Лушка, дед Лёська, дядя Вася* и под. Чтобы выяснить полные имя, отчество, фамилию такого человека, требуются специальные вопросы со стороны собирателя, которые вызывают у рассказчика видимое напряжение памяти. Подобный усеченный способ обозначения также используется и при интродукции, т.е. в ситуации, когда адресант впервые вводит имя объекта своей речи в повествование и осознает, что стороннему слушателю тот, скорее всего, неизвестен, однако не считает нужным как-то изменять способ обозначения, видимо, считая его вполне достаточным и информативным. Устойчивость данных референциальных показателей (особенно диминутивов от кратких форм личных имен с суффиксом *-к-*), во-первых, свидетельствует о том, что религиозные практики, осуществляемые упомянутым выше кругом лиц, рассматривались в сознании сообщества как вернакулярные, т.е. принадлежащие своей, местной, внутренней традиции, в отличие от церковного служения настоящих священников, рассматривающегося в качестве своеобразной «внешней надстройки» над своей культурой. Во-вторых, подоб-

ные наименования указывают на отсутствие принципиальной границы в сознании носителей традиции между теми, кто занимается религиозной деятельностью, и теми, кто занимается магическими практиками, — и те и другие именуются одинаковым способом. На том, как соотносятся в исследуемой картине мира религиозная и магическая деятельность, мы подробнее остановимся ниже.

По нашим данным (которые еще далеко не полны), лишь один человек из исследуемой нами категории имел постоянное (употреблявшееся внутри традиции) обозначение по его «профессиональной» принадлежности — это Василий Николаевич Коваленко, которого в его родном селе Еловатка до сих пор называют *поп Вася* или *Вася-поп*: «...у нас тут хрэстылы двух диўчаты Ирку и Гальку, Вася-поп ужэ буў, шо умэр у прэстарэлом доме...» [КИН]. Характерно, что в окрестных поселениях (Самойловке, Залесянке, Ольшанке), в которых он также практиковал и был достаточно хорошо известен, в рассказах о нем из его наименования исчезает личное имя, что свидетельствует уже о некотором дистанцированном, отстраненном его восприятии исключительно через функцию религиозного лидера, исполнявшего обязанности священника: *поп, еловатский поп, народный поп, поп-самоучка*: «А тоди у нас быў там, у Еловатке ў сэлы якысь поп-самозванэць, так самоучка, у мэня дажэ диты им крищены» [АСП]. Кроме В.Н. Коваленко изредка *попом* называют Л.И. Скорикову жители ее родного села Песчанка (за ее пределами это название по отношению к Скориковой не употребляется), однако, как можно предположить, этот способ референции применяется при разговоре с «чужими», т.е. с собирателями, а не внутри сообщества. Уточняющие определения типа «народный» поп или «самоучка» указывают на то, что общественное сознание вполне отличает его статус от статуса настоящего священника, хотя в чем именно заключается разница между ними, никто сформулировать не может, однако в нарративах неизменно подчеркивается, что «поп» Вася все делал в точности так, как и настоящие священники. Дочь другого сакрального специалиста, П.Т. Носова, практиковавшего в Самойловке в военные и послевоенные годы, также ощущает эту разницу, называя своего отца «самодилковый (самодельный) поп» [НПМ]. Для большинства современных информантов, рассказывавших

о людях, выполнявших функции священников, легитимность их деятельности, их право крестить, отпевать, освящать, служить молебны не вызывает сомнений, как и сакральный результат их действий — освященные ими пасхальная пища или крещенская вода, окрещенные ими дети, отпетые ими покойники, безусловно, признаются обществом таковыми. Однако рассказчики вполне отдают себе отчет в том, что статус этих людей не равнялся статусу настоящих священников, поэтому таких лиц называют: «народный священник», «поп-самоучка», «монашки из народа».

На последнем названии следует остановиться особо, т.к. среди некоторых исследователей народной религиозности бытует мнение, что функции сакральных специалистов в советское время могли выполнять лишь настоящие монахи, ушедшие в мир из разогнанных и закрытых монастырей. Людмила Леонтьевна Лёвина (которая сама в настоящее время «ходит по покойникам»), чья мать была соратницей Л.И. Скорикова, описывая религиозную ситуацию в своем родном селе Песчанка, назвала этих людей «монашками из народа»:

Адома святылэ цэй паскэ. Дома святылэ. [Соб.: Кто?] Монашкэ, монашкэ. Были монашкэ. [Соб.: Настоящие монашки?] Ну, з народа. Нэлэуально ... И ў Пещанки, да, были. Скорикова баба Лушка, и она фсэ врэмя собэрала цих, што хочэт, и святылы паскы там... [Соб.: Монашки детей крестили?] Да, они тики крэстылэ. Пещанские, да, баба Лушка пещанска, Скорикова. [Соб.: А откуда они знали, как крестить?] От старэх, йе которэ из поколения в ў поколение идэ. [Соб.: Баба Лушка одна жила?] Нет, дочка у нэй була. [Соб.: Она замужем была?] Да, замужем была. А вин, дед, умэр у нэй [ЛЛЛ].

Разумеется, ни упомянутая здесь Л.И. Скорикова, дважды бывшая замужем, ни помогавшая ей мать самой Л.Л. Лёвиной, «тётя Сима», монахинями не были. Откуда взялось это название, понятно из интервью Н.С. Калюжной, упомянувшей некую монахиню, жившую во время войны в Песчанке: «...жила прямо монашка, она приехала прямо з монастыря, и она тут жила во время войны и она ўсё вела, вот это ўсё цэрковное вела...». Очевидно, что название «монашки» в данном случае по прин-

ципу метонимии было распространено и на остальных женщин, входивших в этот религиозный круг.

Обратимся теперь к анализу биографических нарративов о Василии Николаевиче Коваленко. Наиболее подробную и достоверную историю жизни мы совместно с Н.Н. Рычковой записали от его дальней родственницы Ольги Никитичны Коваленко (1938 г.р., с. Еловатка; ее свекор — двоюродный брат Марфы Васильевны Коваленко, приемной матери В.Н. Коваленко), которая по-родственному близко знала «попа» Василия, его приемных мать и бабушку, много общалась с ними, была одной из певчих в группе женщин, вместе с ним «ходивших по покойникам», помогала ему в старости, участвовала в организации его похорон. Именно она сообщила нам его наиболее полную и достоверную биографию, а также подробности его жизни, о которых не знали другие информанты. Вполне осознавая, что воспоминания О.Н. Коваленко (в дальнейшем ОНК), как и любые другие тексты подобного рода, обладают своей долей субъективности и приблизительности и отнюдь не содержат всей полноты сведений о жизни «попа» Василия, тем не менее мы будем использовать их в качестве своеобразного «эталонного» нарратива как наиболее подробные, конкретные и точные, как точку зрения «инсайдера». Наша задача — сравнить с этим «эталонном» гораздо более отрывочные рассказы других информантов, чьи контакты с В.Н. Коваленко были окказиональными, и посмотреть, каким образом и в каких именно местах информация о нем трансформируется, превращаясь в своеобразные «осколки».

Коротко заметим, что ОНК свой рассказ о «попе» Василии в начале нашего с ней разговора старалась выстроить по официальной модели советской мужской биографии, не вдаваясь в подробности и намечая лишь ее основные вехи: родители — армия — несостоявшаяся женитьба — профессиональная деятельность — старость — смерть. Безусловно, это объясняется коммуникативными обстоятельствами нашего с ней знакомства и начала разговора — мы встретились на дороге, где и протекало все наше интервью, при этом сама информантка вначале явно принимала нас за неких представителей из районного центра. Лишь несколько позже, когда нам удалось объяснить наш статус и цели нашего пребывания в Еловатке, изменился ее уровень доверия к нам, а с ним изменилась и структура воспоминаний —

ОНК стала выстраивать информацию по принципу не хронологической, а психологической перспективы, неизменно возвращаясь к тем эпизодам, которые лично ей были наиболее важны и в которых она сама принимала непосредственное участие. Таких эпизодов было два — рассказ о том, как она помогала «попу» Василию то ли крестить, то ли лечить ребенка, и описание похорон «попа» Василия, организованных коллективными усилиями, в том числе и ее собственными. Таким образом, во второй части нашей беседы ее воспоминания, отчасти направляемые нашими вопросами, развивались циклически, возвращаясь к указанным эпизодам, которые вызывали у нее эмоциональное переживание.

Первым элементом биографии В.Н. Коваленко, на котором необходимо подробно остановиться, являются обстоятельства его становления как сакрального специалиста. Он осиротел в раннем детстве при трагических обстоятельствах: «батько, еґо батько побыў мать еґо ридну и повысыў» — страшная причина, по которой «поп» Василий лишился родителей, известна нам только со слов ОНК, — эти конкретные подробности его сиротства уже исчезли из актуального знания сообщества, хотя тот факт, что он был сиротой и воспитывался в приемной семье, оказался значимым для традиции — о нем нам сообщали многие информанты, в том числе за пределами Еловатки. Ср., например: «Он сиротой буў, то у них [у приемной матери и бабушки] воспитываўся. Он сам сиротой буў, а еґо на воспитание взяли» [КИН].

Можно предположить, что в данном случае реальный жизненный факт был поддержан и закреплен маркированным во всех славянских традициях статусом сироты как маргинального лица, находящегося в контакте с «иным», сакральным миром и обладающего особым знанием [Левкиевская 2009: 641–642], что идеально вписывает биографию «попа» Василия в традиционную модель, по которой строится описание «знающего».

Как уже было сказано, он был взят на воспитание в дом приемной матери («А у тёткы Марфы нэ було дитэй, ну, она еґо... вин воспытваўся тут» [ОНК]), с которой и прожил почти всю жизнь, а от своей приемной бабушки (которая жила вместе с ними) перенял богослужебные книги, знание церковнославянского языка и умение совершать основные требы:

А бабуся прэстрастна к Боуу была, ну, и вин стаў чытаць оцэй... та люды умыраюць, оцэ чытаў, похороны нам робыў. И я ще ходыла спивать до ёу... «Вечну память» — тики так. Оцэ спивала я з ными [ОНК].

Из этого фрагмента ясно, что «поп» Василий усвоил религиозное знание стандартным для традиционной культуры способом — от старшей женщины в семье, т.е. от приемной бабушки, которая, очевидно, сама «ходила по покойникам» и втянула в эту деятельность своего внука.

Будет уместно для сравнения привести воспоминания дочери П.Т. Носова (принадлежавшего к более раннему поколению, закончившего до революции церковно-приходскую школу и умевшего читать по-церковнославянски) о причинах, заставивших ее отца заняться религиозной деятельностью. После смерти жены перед войной он остался один с тремя детьми и испытывал большую нужду, а «чтение по покойникам» позволяло ему поесть на поминках:

А тоди начал по покойникам тож ходить, чытаць, вин начинаў с покойникив, почему оно ўсэ началось, то шо ўрамотных людей тоди мало було, а яки булы очень ўрамотные, они ни во шо не вирилы, а це боле-мене таке и вирил, и ўрамотный буў, и цэрковнославянский, это, знаў. Ну, я не знаю, де коўось йеуо попросылы почытаць, и вин почытаў. Ёму понравылось, тому шо, як-никак, но помыналы, помыналы... шо-то там вин поисть... [НПМ].

Как видно из этих двух примеров, предпосылками для вхождения в религиозную деятельность в обоих случаях были: знание церковнославянского языка и богослужебных текстов, усвоенное в детстве (в первом случае — от бабушки, во втором — полученное еще институциональным путем), а также некоторая кризисная жизненная ситуация (невозможность семейной жизни, вопиющая бедность), подтолкнувшая сначала к «хождению по покойникам», а потом к исполнению и других религиозных треб.

Проблема межпоколенной, вернее, «черезпоколенной» передачи культурного, в том числе религиозного, знания в традиции требует дополнительного изучения, однако уже теперь

ясно, что передача информации не от родителей к детям, а от поколения бабушек к поколению внуков (вспомним слова О. Мандельштама, «и не одно сокровище, быть может, минуя внуков, к правнукам уйдет...») является вполне устойчивым механизмом, обеспечивающим выживаемость значимой культурной информации в условиях, когда одно поколение по каким-то причинам вымирает (например, в результате войны, голода или моровой болезни). Об особенностях межпоколенной передачи религиозного знания в советский период см. [Безрогов 2002: 115–136; Безрогов, Пушкарева 2002: 111–123]. В.Н. Коваленко, в свою очередь, обучал женщин-певчих, составлявших его достаточно многочисленный похоронный хор, который информантка несколько иронично именует «хором Пятницкого»:

[Соб: Где брали молитвы, которые пели на похоронах?] Ну, Вася, Вася ж... Вася знаў. Як вот вин чытаў, тики так. [Соб: Он вас учил?] Ну, да, там оно, молитвы, шо за чим, вин учыў... [ОНК].

Об обучении «попом» Василием женщин-певчих свидетельствуют и другие информанты, помнящие имена некоторых из них:

Тётка Паранька была, тётка Полька, тётка Докия, тётка Ганна. [Соб: А что они пели?] Нэ знаю, шо спивалы. [Соб: У них какие-то тетради были?] А вин же ти писни поспысуе, а они тоди учуть. Ти, хто спивае, он ти лыстки им дае, напышэ ў тетради, а воны дома ти стишки учуть [КИН].

В этом, как и в многих других нарративах, отчетливо видна отстраненность рассказчиков от того, что можно назвать религиозным «вербальным кодом», — совокупности богослужебных текстов (молитв, крещальных и поминальных формул и пр.) и книг, содержащих христианское вероучение. Более-менее точно описывая акциональную сторону ритуальных действий, совершавшихся сакральными специалистами при крещении, отпевании, служении молебнов, носители традиции дистанцируются от знания всех этих «песен» и «стишков», не считая себя обязанными их знать и не пытаясь их запомнить. Такое же характерное от-

чуждение демонстрируют они и по отношению к богослужебным и религиозным книгам, принадлежавшим сакральным специалистам, — описывая исключительно их внешний вид и не выказывая никакого любопытства к их содержанию. Такая позиция отстраненности по отношению к самой сути вероучения, выраженной в текстах, может быть объяснена тем, что в традиции религиозное знание воспринимается как разновидность «тайного» знания в широком смысле слова, доступного и принадлежащего только «специалистам», «знающим», в той же степени, в какой знание заговоров является принадлежностью знахарей.

Вернемся к анализу биографии В.Н. Коваленко. Он служил в армии, но на фронте, очевидно, не был. Он никогда не был женат — этот деликатный и необычный факт (в послевоенные десятилетия при острой гендерной диспропорции, особенно на селе, мужское одиночество было явлением, безусловно, нестандартным и требовало объяснений) в рассказе ОНК получает двойственную интерпретацию, и возвращается она к нему трижды в течение интервью. Первый раз о причине его одиночества она говорит достаточно туманно в начале нашего с ней разговора сразу после упоминания об армейской службе, следующим шагом после прохождения которой логично предполагается брак: «Быў у арміі. Жэныця вин нэ жэныўся, шось у ёўо там нэ ладбылось. Нэжэнатый быў». Чуть позже рассказчица развивает эту тему, объясняя неудавшуюся женитьбу своего родственника его религиозностью, которая требовала ограничений в супружеской жизни, что оказалось не по нраву его потенциальной невесте, на которую информантка и перекладывает всю вину:

Жэныця у них нэ получылось — Катька чи Нинка нэ пишла. Ну, такый быў — кажэ: «Ў пятныцу с жинкой жить нельзя». Шось такэ, в общем. Нинка еўо бро[сила], а Нинка була тако — с мужыками моталася и дытыну прывэла од парня, так вин [В.Н. Коваленко. — *Е. Л.*] и остаўся одын... [ОНК].

Наконец, уже ближе к концу интервью, после подробного рассказа о смерти и похоронах «попа» Василия, ОНК в третий раз возвращается к теме его одиночества, объясняя его уже совершенно другой причиной — повреждением половых органов, полученным в детстве от поросенка:

Нешасливый вин, конэшно, быў. У ёўо... Ну, тоди ж ўзялы ёўо [приемные мать и бабушка. — *Е. Л.*], а вони там на ўороди [оставили] родители... поросятко биўало та щось там поўрэ-дило. И вин по-мужски нэ-нэ-нэ. Шось недошасливый буў. Оцэ я знаю. Цэ мэни свэкруха сказала [ОНК].

Приведенный фрагмент воспоминаний ОНК можно считать точкой зрения «инсайдера» — в нем не только вполне достоверно выстраиваются обстоятельства, при которых В.Н. Коваленко включается в религиозную деятельность (к числу которых в равной степени относится и религиозность его приемной бабушки, и его вынужденное безбрачие), но и открывается достаточно интимная информация о его одиночестве, которое другие, «сторонние», информанты маркируют и по-разному интерпретируют.

Рассмотрим сценарии, с помощью которых «внешние наблюдатели», не обладающие «инсайдерской» информацией, описывают становление В.Н. Коваленко как сакрального специалиста и рефлексиируют относительно его права заниматься религиозной деятельностью. Важно, что в этих рефлексиях факт его безбрачия не только отмечается, но и играет существенную роль в интерпретации его статуса как сакрального лидера, получая положительную или отрицательную оценку.

Нужно заметить, что состояние половой чистоты, как необходимое условие для сакральной и ритуальной деятельности, вполне определенно прослеживается в целом ряде славянских обрядовых практик. Сюда относятся, в частности, восточнославянские ритуалы опахивания, в которых участвовали только чистые в половом отношении девушки или вдовы (ср. также севернорусский запрет пастуху спать с женой в сезон выпаса скота [Знатки 2016: 357, 359, 369]). Эта тенденция достаточно отчетливо проявляется и в случае с сакральными специалистами в Самойловском анклав. Религиозная деятельность почти всех известных нам в настоящий момент лиц, состоявших в браке, приходилась на период их вдовства (исключение — М.Н. Бондаренко, периодически выполнявшая религиозные обязанности еще при жизни мужа), либо они, как В.Н. Коваленко и А. Бутенко, были одиночками. С этой точки зрения характерно, что безбрачие В.Н. Коваленко в общественном мнении осмысляется не как сексуальное бес-

силе, а как осознанное состояние девственности, дающее ему право быть сакральным специалистом:

[Соб: Кто землей покойника посыпал?] А тоди у нас быў там, у Еловатке ў сэлі якысь поп-самозванець, так самоучка... Он такой, ни разу не женился, он девственник... [Соб: Какой он был? Высокий?] А, такой задрипаный мужичок... [Соб: Как говорили — он имел право крестить?] Говорили, имел, потому што он был девственник, он не женатый был... [АСП].

Большинство наших собеседников не подвергает сомнению деятельность В.Н. Коваленко, однако, по мнению одной из информанток, Г.Ф. Кутельмах, он не имел на нее права:

Он учился год или два в семинарии, но у неўо с ўоловой... обнаружилась шизофрения... [Соб: Он не имел права служить?] Нет, нет, нет! Он даже в цэркву в эту не ходил [в Самойловскую церковь после ее открытия в 1991 г.]. Он ў коридоре стоит, а ў цэрковь не заходит — еўо туда не пускало. Да. Это так. Но ў неўо фсе в Еловатке верили — вот батюшка, вот то-сё, отпевал, читал, потом, коўда уже вот Дмитрий был [о. Дмитрий Басальго, настоятель храма Архангела Михаила в Самойловке. — *Е. Л.*], цэрковь когда была, фсё... А потом он был больной — как? — он не моў жить с жэнщинами. Больной, на этой почве у неўо психика нарушилась... А потом, коўда цэркву открыли, он туда ни разу не зашёл. Вот, подойдёт, стоит, а зайти он не зайдёт. Вот не то, что еўо не пускают или что — еўо какие-то силы не пускають ў цэрковь. А отпевал он людей, отпевал, и читал, фсё, но, вот, хотя и не имел право... [КГФ].

Данный текст конструирует сценарий жизни В.Н. Коваленко, опирающийся на другие модели. Во-первых, «попу» Василию приписывается учеба в семинарии, которую он якобы не закончил по причине нарушения психики, т.е. в этом рассказе он предстает как семинарист-недоучка, не получивший рукоположения, а значит, не имеющий права выступать в качестве священника. Во-вторых, появляется версия о его психическом заболевании, развившемся на почве его сексуального бесси-

лия — здесь явно актуализируется мотив жизненной силы, телесной целостности, которой должен обладать «знающий», чтобы быть успешным в выполнении своих сакральных функций (ср., например, севернорусское представление о том, что колдовской силой обладает тот, у кого все зубы целы [Знатки 2016: 6, 43, 123, 127]. В-третьих, интересно представление о неспособности «попа» Василия войти в действующую церковь Самойловки, куда его не пускают какие-то (подразумевается, что плохие) силы, — в восточнославянской традиции подобный мотив (включающий в себя общее неприятие христианской сакральности — церковного пространства, ладана, молитв, причастия и пр.) приписывается бесноватым, кликушам [Левкиевская 1999: 510]. В этом сценарии В.Н. Коваленко предстает как анти-священник, как лицо, обладающее тремя недостатками (образовательной, физической и сакральной), хотя информантка (сама живущая в Самойловке) вынуждена признать факт его популярности среди жителей его родной Еловатки. Отрицание информанткой права «попа» Василия на религиозную деятельность может быть объяснено ее статусом в церковном приходе Самойловки. Г.Ф. Кутельмах, с одной стороны, занимает важное место в структуре народного погребального обряда — она обмывает покойников, т.е. близка к кругу ныне практикующих религиозных специалистов, но, с другой стороны, она хорошо осознает свою принадлежность к местному приходу, где читает Псалтырь во время церковной службы (кроме того, она входит в круг прихожан, близко знавших предыдущего настоятеля храма о. Дмитрия Басальго). Таким образом, ее позиция по отношению к «попу» Василию прочитывается как точка зрения народного специалиста, успешно вписавшегося в структуру официальной религии и получившего в ней свое место, по отношению к религиозному «неформалу», оставшемуся вне церкви и ею непризнанному. Рефлексии относительно неформального статуса В.Н. Коваленко встречаются и в интервью ОНК, сомневающейся в его способности поладить с «нынешними попами», о чем будет сказано чуть позже.

В рассказе этой же информантки «попу» Василию как представителю с. Еловатка противопоставлен другой, «правильный» религиозный лидер из Самойловки — Александр Бутенко («дед Лёська»), который, с ее точки зрения, имел право на религиозную деятельность, т.к. у него было «рукоприложение» (т.е. ру-

коположение, однако этот факт вызывает серьезные сомнения). Характерно, что А. Бутенко, как и В.Н. Коваленко, был одиноким, но в данном случае это не смущает нашу собеседницу, вероятно, потому что «дед Лёська», как и она сама, был самойловским. В данном рассказе косвенно проявляется мотив конкуренции за сферы влияния, существовавшей между религиозными специалистами разных сел, о которой нам известно из ряда других нарративов и которая в данном случае получила отражение в представлении о «правильном» и «неправильном» сакральных лидерах. Отчасти этот мотив можно сравнить с хорошо известным восточнославянским сюжетом о «знающих», которые меряются между собой силами.

Наиболее любопытным и гендерно обусловленным сценарием становления «попа» Василия является мужская интерпретация, согласно которой приобретение В.Н. Коваленко статуса священника связано с его службой в Советской армии (sic!), что, несомненно, опирается на устойчивое восприятие армии как варианта мужской инициации, где мужчина получает любые жизненно важные знания и приобретает специальность:

Самоучка. Он в армии служил где-то... не ў Прибалтике или где-то ў Белоруссии чи так. А там цэрквы работали фсё время. И вот там... это курсы прошёл и стал этот [поп. — Е. Л.] и молитвы читал, и крещенье, фсё делал, покойникоў провожал это, читал [КИН].

Не комментируя наивное убеждение в том, что на священника можно выучиться «на курсах», как на тракториста или механизатора, отметим здесь лишь характерный хронотоп — Коваленко получает сакральное знание в ином, «чужом» пространстве, которое можно назвать «советской заграницей», — в Прибалтике или Белоруссии, что вполне поддерживается известными сюжетами быличек, в которых герой приобретает сверхъестественное знание от «чужаков» или именно этнические «чужаки» оказываются носителями такого знания, например колдунами или знахарями.

Как видно из приведенных материалов, сценарии, по которым «сторонние наблюдатели» более молодого поколения выстраивают биографию «попа» Василия, кардинально отлича-

ются как от фактов, изложенных в рассказе ОНК, так и друг от друга, варьируясь в зависимости от ряда характеристик самого информанта (гендерной принадлежности, места жительства, взаимоотношений с официальной церковью). Однако, в отличие от «инсайдерского» варианта, все остальные сценарии в той или иной степени опираются не на реальные биографические факты (которые могут быть незнакомы рассказчикам или нерелевантны для них), а на традиционные модели, в том или ином виде присутствующие в культуре.

Второй элемент биографии В.Н. Коваленко, который требует особого внимания, касается вопроса о разграничении с точки зрения местной традиции религиозной и магической практик в деятельности сакральных лидеров. Как уже можно было заметить на примере их наименований, построенных по той же модели, что и номинации магических специалистов, граница между магической и религиозной практикой в исследуемой традиции достаточно условна и относительна, но это не значит, что она вообще отсутствует в сознании ее носителей. В одних случаях то, что в глазах церкви является таинством (прежде всего, крещение), с точки зрения традиционного сознания является наиболее действенной формой сакрального акта, в котором религиозная и магическая стороны представляют собой сложную контаминированную форму. Как выстраивается эта контаминация, хорошо видно на следующем фрагменте рассказа ОНК об излечении «попом» Василием ребенка от порчи, в котором она сама принимала участие. Нужно отметить, что этот случай ОНК рассказывает в ответ на нашу попытку выяснить, как именно В.Н. Коваленко проводил крещение, что вызывает у нее явное затруднение, из которого она выходит, описывая конкретный случай деятельности своего родственника. Этот нарратив выстраивается по известному у восточных славян сюжету излечения от порчи, насланной в качестве мести девушкой, брошенной парнем, женившимся на сопернице (см., например [Знатки 2016: 163, 165; Народная 3: 191–192]). В отличие от традиционного варианта, в котором порча насыщается на самого парня или его молодую жену, в рассказе ОНК жертвой становится ребенок молодой пары, над которым Н.В. Коваленко производит некое сакральное действие, характер которого сама рассказчица затрудняется определенно

квалифицировать — для нее данный случай является, прежде всего, свидетельством его силы и способностей как религиозного специалиста:

Вин, диўчата, вин хрэстыў дитэй. Вин, чи праўда, чи нэ-праўда, вин точно так робыў, як шас попы роблюць. А хто знае... як бы вин ще жывый быў, як вин поладзіў з тэмі попамы, цёуо уж не знаю. А вин фсэ робыў, фсэ, нэ було такоуо, шоб вин оцэ не так. Ну, як ти явылысь попы, так казалы: «Оцэ нэдействительно». А я своих дитэй усех перэхрэстыла. Одноуо в Елани, одноуо тут. Тоди врэмья було такэ, робылы так, а тэпэрь по-друуу кажуть, будем по-друуу робыць. [Соб.: А как он крестил? Домой его приглашали?] Хочэшь — и до тэбэ придэ. Тазик, о шось туды кидаў, молитвы. Оцэ знаете, я шо хотила сказать... Я продаўцом работала. Ну, чи праўда, чи непраўда, я вам сейчас расскажу. Люба, она, наверное, работает ў кулинарии там, у Самойлоўке. У нэй була дочка, а она выйшла замиж... ну, оцэ дружили, а вин нэ ўзяў, а она выйшла за цёуо парня [т.е. она вышла за парня, который до этого гулял с другой девушкой, но бросил ее. — Е. Л.]. Ну, и дитэй они зробылы, то дытына и крычить ночамы, и кричала, и кричала. Она кажэть: «Тётя Оль, ну што робыць — диўчина крычить. Вы не сможете з дядей Васей поўворыць, шоб почытаў шо-нибудь?» — «Та чо? Цэ я скажу!» Вася ўсэ зробэ, вин нэ отказуваў. — «Поўворю!» От вони прыхалы. Прыхалы, я маўазин закрыла. Ой, узяла ту дытыну, а Васылю ўжэ объяснила: «Васыль, отакэ дило, шось дытыне пороблено, ребьёнку пороблено — крычыть днямы и ночамы, нэ спыть, нэ йисть. И сусидам не дае спать». Вот, ну, чи праўда, чи не. Вася сразу... шо вин там... оцэ — тазик, туды шось кине, шось начинае молитвы читать. А я так... халат у мэнэ билый, а я так оцэ положила [ребенка на халат], диўчата, нэ брэшу, дыхатъ ничим мне, ходю, мэни пидброса, и ото пороблено, оно идэ на мэнэ, нэ знаю, на шо я соўласилась... они там, батьки там сидят, а я з оцим халатом... мэнэ пидброса, дыхатъ мэни нэчим... А он кажэ: «А оно шас будэ спать». Точно. Дытэ спыть. Вот. Ну, часа два чытаў, ну, «Отчэ наш» чытаў, вси молитвы чытаў, нэ знаю, шо там чытаў... Ўсэ зробыў вин. Кажу: «Васыль, ты ще дай хоть свячэной водычки...». Ну, и цэ зробылы, и похалы. Приезжае

папа до мэнэ ў маўазин, выносэ мэнэ блаўодарность. Нэ брэ-шу. Як оцэ пошэпталы, так, кажэ, дытё стало спать, тышина и порядок. [Соб.: Значит, он ребенка не крестил, а полечил?] Ну, я нэ знаю. Ну, фси хрэстили же и в воды купа[ли], и вода була, и купаэ, вин точно такжэ робыў, шо ти попы роблють. Ну, я нэ знаю, щас бы з ними чи поладыў чи нэ поладыў, я нэ знаю... [Соб.: Что он бросал в воду?] Та чи воск, чи шось такэ жоўтэньке шось кидаў. Ось прыдэвись — шо попы кидают? Я цэ тэбэ кажу: я хрэстыла — так мэни дыхатэ ничем, а я нэ знала, думала, шо мэнэ робыть, ой, мамочка моя, ну хочь бы вин быстрее кончаў ёўо. Дажэ нэ мэнэ, можэ, пороблено, да на мэнэ ишло... [ОНК].

Данный фрагмент примечателен в нескольких отношениях. Во-первых, в нем возникает актуальная для большинства рассказов о сакральных специалистах тема их статуса по отношению к официальной церкви и их права на религиозное служение, что выражается в уверениях, что В.Н. Коваленко «точно такжэ робыў, шо ти попы роблють», и в сомнениях по поводу возможности быть признанным настоящими священниками: «як бы вин ще жывый быў, як вин поладиў з тэми папамы, цёўо уж не знаю» — эти рефлексии, образуя кольцевую структуру, служат рамкой для основного повествования о крещении / лечении «испорченного» ребенка. Показательно также, что по ходу этих рефлексий ОНК затрагивает другую болезненную проблему взаимоотношений традиции с канонической церковью, возникшую в постсоветский период, о которой свидетельствуют многие информанты — признание / непризнание приходскими священниками тех крещений, которые производились в советское время сакральными специалистами. Насколько можно понять из ряда интервью, предыдущий настоятель прихода о. Дмитрий Басальго не считал такие крещения настоящими и требовал перекрещивания, что вызвало неоднозначную реакцию со стороны местного населения: одни прихожане категорически отказались перекрещиваться, считая произведенное некогда над ними крещение подлинным, другие же, как ОНК, заняли конформистскую позицию и перекрестились.

Во-вторых, необходимо подробнее остановиться на самой ситуации болезни ребенка, на которую ОНК указывает, хотя

полностью не эксплицирует, — подразумевается, что первопричиной его тяжелого состояния является месть брошенной девушки, с которой отец ребенка гулял до женитьбы. Второй раз ОНК возвращается к этой теме позже, в ответе на наш вопрос, отчего бывает сглаз:

Ну, оцэ я з тобою дружиў, а тэбэ нэ ўзяў, а ўзяў оту. Дружиў вин... а Люба выйшла замиж за ёу, а вжэ тэбэ нэ ўзялы. [Соб.: Та девушка что-то сделала ребенку?] Наверно, нэ знаю... диўчына кричала днямы и ночамы [ОНК].

Таким образом, прямо не говоря о конкретных действиях брошенной девушки по отношению к ребенку, рассказчица прочно увязывает его болезненное состояние с ситуацией, хорошо известной в восточнославянских мифологических представлениях о порче / сглазе: «Парень гуляет с девушкой, но женится на другой. Брошенная девушка в качестве мести насылает сглаз / порчу на молодых (иногда отдельно на жениха или невесту)». Объектом мести в подобных быличках, как правило, выступает или сам неверный жених, или удачливая соперница, но почти никогда их ребенок. Для нас важно, что в текстах с данным сюжетом, имеющих вполне устойчивую структуру, пострадавшие от порчи молодые излечиваются с помощью заговоров и других магических средств приглашенным «знающим», но отнюдь не священником. Таким образом, рассказывая безусловно реальную историю своего участия в лечении / крещении «попом» Василием больной девочки, ОНК «подтягивает» ее к распространенному мифологическому сюжету, в котором В.Н. Коваленко фактически выступает в той роли, которая соответствует роли «знающего» (знахаря, колдуна) в быличках на эту тему, а совершаемые им лечебные действия в глазах информантки ничем не отличаются от магических практик знахаря. Об этом красноречиво свидетельствует характерный глагол «шептать» («Як оцэ пошэпталы, так, кажэ, дытэ стало спать...»), стандартно обозначающий основное лечебное действие знахаря во всех восточнославянских традициях. Показательно, что ОНК употребляет его почти в качестве синонима глагола «крестить» («я хрэстыла — так мэни дыхатэ ничем»).

В-третьих, показательным является явный уход рассказчицы от конкретной характеристики действий «попа» Василия, несмотря на прямые попытки собирателей понять, что именно он делал с больной девочкой — крестил или лечил? Очевидно, что ОНК не может дать ответа на этот вопрос, потому что в ее сознании, как и в сознании большинства носителей данной традиции, есть твердое представление о необходимости крещения, но не сформировано понятие крещения как христианского таинства, имеющего целью спасение души крещаемого. Действия В.Н. Коваленко предстают в ее сознании как некий синкретический сакральный акт, имеющий конкретную прагматическую цель — вылечить ребенка — и в принципе не очень отличающийся от действий бабушки-знахарки. Судя по некоторым деталям рассказа, можно предполагать, что в данном конкретном случае было совершено именно крещение — об этом свидетельствует таз с водой, в который кидалось «шось такэ жоўтэньке», а также роль самой Ольги Никитичны, которая держала ребенка в своем белом халате, вероятно, выступая в качестве крестной матери. Характерно, однако, что в ее изложении доминантой являются ее собственные переживания и ощущения, в которых все действие представлено в регистре традиционного изгнания «знающим» порчи из больного как некоего сгустка злой энергии, которая может перейти на другого человека: «дыхать ничим мне, ходю, мэни пидброса, и ото пороблено, оно идэ на мэнэ... Дажэ нэ мэнэ, можэ, пороблено, да на мэнэ ишло...». Ср., в частности, широко распространенные восточнославянские представления о том, что порча или сглаз, насылаемые на одного человека, может попасть на другого, носящего то же имя.

Из рассказов некоторых наших собеседников видно, что крещение часто воспринимается как лечебный, исцеляющий акт, совершаемый при тяжелой болезни человека, особенно ребенка, когда другие (магические) средства уже не помогают:

Ну, у нас в то время там церкви не было, это в Красавке в то время, а была там, значить, там, на Кивике [название части с. Красавки. — Е. Л.] жила бабушка одна... И меня она крестила. Она, вы знаете што, когда меня из роддома забрали, домой привезли, я сильно очень заболела. В общем-то, считай, я умирала. Как бы она меня покрестила, и, в общем-то, у ме-

ня нормально всё стало. Меня уже накрыли, думали, я умру. Меня привезли [крестить к «бабушке»], и я до сих пор живу. Бог даёт мне здоровья [НРА].

Однако в других случаях можно наблюдать более сложное осмысление этой проблемы, где разделение функций сакральных и магических специалистов абсолютно очевидно. Крещение человека может пониматься как необходимое предварительное действие, совершаемое сакральным специалистом, дающее возможность знахарю лечить больного уже традиционными средствами, например заговорами. С этой точки зрения акт крещения и акт магического лечения относятся к разным «ведомствам», поэтому они не могут совершаться специалистом одного «ведомства», что хорошо видно в воспоминаниях дочери Л.И. Скориковой о деятельности последней:

Она... даже больших крестила, больших. Одна пришла, сама крестилась... пришла и говорит: «Бабуля Луша, на меня напали какие-то чирьи, бьют чирьки, бьют меня чирьки, я пошла до бабушки, к одной, мне сказали: “Иди, она молитву такую прочитает, и тебе будет лучше”». Пошла, а бабушка у ней спросила: «Ты, — говорит, — крёщёная?» Она говорит: «Нет». — «Некрещёных я не лечу». Она пришла к нам: «Баба Луша, покрести меня»... И от что я хочу сказать, вот эта бабушка моя [имеется в виду ее мама. — Е. Л.] вот как покрестила вот эту женщину взрослую, она пошла к этой бабке, [та] сказала [молитву], у ней чирьки пропали фсе [НСК].

Представление о том, как соотносятся крещение и лечение магическими методами, может быть различным в разных локальных традициях. Ср., например, архангельское свидетельство о знахарке, у которой были разные «слова» для крещеных и некрещеных пациентов:

У ей, видишь, были слова божественны. Он [ребенок. — Е. Л.] уж у меня был крёщёный. И были небожественны, которые ребёночка принесут и некрещёного. Она тожо <...> давала слова» [Знатки 2016: 136].

При том что информанты по нашей просьбе более или менее подробно и правдоподобно описывали внешнюю сторону обрядовых действий, совершаемых религиозным специалистом, они никогда не могли объяснить их богословский смысл и символику. Особенно это касается богослужебных и молитвенных текстов, произносимых в рамках конкретных обрядовых ситуаций. Если информант некогда был свидетелем крещения или отпевания кого-либо из своих родственников «народными попами», мы всегда просили его не только описать как можно подробнее обрядовую сторону событий, но и спрашивали о текстах, которые при этом произносились. Из тридцати пяти информантов, описывавших по нашей просьбе акт крещения, свидетелями или участниками которых они были, ни один из них (!) не только не мог воспроизвести каноническую крещальную формулу «Крещается раб Божий имярек во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь», но даже примерно не представлял себе, какие слова нужно произносить при крещении. Более того, настойчивость наших расспросов по поводу слов и молитв, произносимых «попом», нередко вызывала раздражение информантов — они явно не считали себя обязанными знать подобного рода тексты, которые, по их мнению, находились в ведении только религиозных специалистов, что и придавало им статус «знающих». Ср. характерный фрагмент описания крещения двух девочек «Васей-попом»:

КИН: На табурэтку ставишь чашку с водой, полотэнцэм накрываешь... КНВ: Так вин [В.Н. Коваленко. — *Е. Л.*] чашку [поставил], и хрётный, и хрётна так ходылы крууом тоуо, вин хрэстыў тых двух диўчат у нас. [Соб.: Он окунал их в чашку или обрызгивал?] КИН: Брызүаў. Некоторых ложыў ў чашку, прям положит. [Соб.: А что он говорил при этом?] КНВ: Щось причащаў, я не знаю. КИН: Молитвы чытаў.

Третий аспект в биографических нарративах о сакральных специалистах, на котором мы остановимся, касается их основных атрибутов. Главным источником их знания, по единодушному мнению наших информантов, являются книги. Наличие в доме особых книг (старых, больших, толстых, написанных на церковнославянском языке), знакомство

с книжным, письменным знанием, умение читать по-церковнославянски — это то, что выделяет сакрального специалиста из обычной крестьянской среды, в которой книжная культура почти не присутствует (сейчас все получаемое извне знание — это информация, поступающая из СМИ — телевизора, радио, газет, бульварной литературы). Поэтому наличие специальных книг и умение читать по-церковнославянски являются основными профессиональными характеристиками, необходимыми для «знающих»:

[Соб.: Откуда она знала, как надо крестить?] А у нэй там уси ти книжычки-ти уси, я знаю, там на столи лэжалы, у цэй бабы Параскы [КНВ].

Он [Александр Бутенко, он же «дед Лёська». — Е. Л.] такой счастливый был старик, вот он жил один, вот он и день, и ночь читал вот эти вот книжки, были вот эти вот книги... [КГФ].

Показательно, что рассказчики вспоминают о книгах не самостоятельно, а, как правило, при прямом вопросе собирателей:

[Соб.: А в хате у В.Н. Коваленко были книги?] Були книґи, були образа, воно усэ поґорело» [в доме Коваленко случился пожар, после которого он был помещен в дом престарелых. — Е. Л.] [ОНК];

[Соб.: А у него книги были?] Да, тожэ тоўсти былы, я ходила до нэуо, нэ знаю, чоґо у нэуо книжкы были цэ, шо читать [КНВ].

В рамках данной статьи у нас нет возможности подробно проанализировать представление о книгах и книжном знании в исследуемой традиции, однако коротко укажем, что книга в славянских традициях обладает амбивалентным статусом — и сакральным, и магическим. В частности, обладание особой, «черной книгой» приписывается колдунам-чернокнижникам, которые и черпают оттуда магическое знание — для обычного человека такие книги представляют опасность [Народная 3: 271–274; Белова 1999: 514]. Соответственно этому сакральные книги (Библия, Псалтырь) воспринимаются не как источник христианского знания, обязательный для каждого человека, а как исключительный атрибут религиозного специалиста, до-

ступный только «профессионалу», к которому обычный человек отношения не имеет.

Важно подчеркнуть, что легитимность религиозной деятельности Л.И. Скориковой, первоначально подвергавшаяся сомнению частью односельчан, устанавливается после обретения ею сакральной книги — Требника — и благословения священника:

Она [Л.И. Скорикова. — *Е. Л.*] ездила к батюшке, где церковь служила, она ему фсё рассказывала, и она фсё-фсё-фсё... на неё, конечно, были үоненья [со стороны односельчан, а не властей. — *Е. Л.*], что вот, фсё она берётся — и воду святить, и детей крестить, и она не имеет права... У ней такой требник ... нашли ... соседи дом ломали, и когда сломали дом, крышу, [нашли] требник такой специальный, и там фсё... И когда мама поехала к батюшке в церковь, и она сказала, что: «Вот так и так, на меня үоненья». А он: «Ну, правильно, требника ж нету, Вы ж не знаете». Она: «У меня требник есть!» Он так удивился: «Үде Вы взяли?» Ведь в то время фсё, фсё рвали, фсё жгли. «Үде Вы взяли?» — «Соседка дом ломала». — «Ой, — үоворит, — какая Вы щасливая, там үсё». И он, значить, ей сказал: «Вот так вот, раба Божая, үде написано, что батюшка должен [произносить], это ты не делай, а үде написано: “Певцы”, то эта үсё исполняй, никоүо не слушай, үсё делай, что там написано». И вот это она приедет з цэркви и үоворит: «Зачем вы на меня үоненья, ведь я была у батюшки, и он мне сказал фсё» [КНС].

Необходимо упомянуть об одной существенной детали, которая выделяет В.Н. Коваленко среди его «коллег», — это ряса священника, которую он носил, по свидетельству части информантов, и которая была сшита ему его приемной матерью. По словам ОНК, в этой рясе он и был похоронен:

Оцэ про Васю знаю, шо служий оцэ вин, умэр, тут заховалэ, ото ряса — надевалы ёму так и положили [в гроб]. Було у ёүо тако. Такэ цветасто було, так ёүо и положиылы, вот, заховалы, а ужэ спивалы друүие [ОНК].

Он ходил в плохой одежде (по одним рассказам — это была обычная мирская одежда, по другим — священническое одеяние). О наличии какого-либо специального облачения у других сакральных специалистов у нас пока нет никаких свидетельств.

В конце жизни, уже после смерти приемной матери, В.Н. Коваленко остался один в доме и, видимо, уже не мог о себе заботиться. Поскольку в его дом не был проведен газ, он, пытаясь согреться, развел в доме костер и устроил пожар, в котором сгорели все его иконы и книги, после чего он был отправлен в Самойловский дом престарелых:

Ну, и шо надумаў — запалыў у хати. Вин запалыў, а образа зую[рели]. А у ёуо як у цэркви було — так образа и усэ на свити. Ну, и шо ж, куды девать — отправлять ў престарелый... Отправили мы ёуо у престарелый [ОНК].

В.Н. Коваленко доживал последние годы в Самойловском доме престарелых и умер там одновременно с еще несколькими жильцами, отравившимися испорченной пищей. Похоронен он на кладбище в Еловатке рядом с могилой своей приемной матери.

В рамках настоящей статьи мы рассмотрели несколько важных элементов биографии Василия Николаевича Коваленко, которые продолжают воспроизводиться в актуальной традиции Еланско-Терсянского украинского анклава Самойловского района Саратовской обл. Сравнение воспоминаний тех, кого можно назвать «сторонними наблюдателями», с рассказом его единственной ныне живущей родственницы, Ольги Никитичны Коваленко, позволяет сделать некоторые выводы. Во-первых, важно, что эти воспоминания дают возможность наблюдать один из интереснейших процессов, развивавшихся в течение XX в. — создание внутри традиции и силами самой традиции заместительной институции религиозных специалистов, которые, с точки зрения носителей этой традиции, наделялись статусом, равным статусу священника, и выполняли те религиозные функции, которые были необходимы традиции, прежде всего те, которые обеспечивают человеку после смерти правильный переход в «иной» мир. Показательно, что среди них нет, например, венчания, которое оказалось не востребованным традици-

ей, потому что никак не влияет на посмертную участь человека. Однако, в отличие от канонической церковной институции, воспринимавшейся в качестве своеобразной надстройки над собственной культурой, развившаяся «снизу» система религиозных специалистов осознается как часть собственной, вернакулярной традиции и по ряду признаков, в том числе и по способам номинации, сближается с исконной системой магических специалистов (знахарей и пр.).

Во-вторых, показательно, что фрагментарные сведения о наиболее значимых сакральных лидерах, в частности о В.Н. Коваленко, продолжают сохраняться и воспроизводиться в коллективной памяти жителей данного региона. Сравнивая эти внешние обрывочные сведения с достаточно подробным биографическим нарративом О.Н. Коваленко, представляющим семейное, «инсайдерское» знание о жизни «попа» Василия, можно выявить определенные тенденции, в рамках которых «осколки» биографической информации удерживаются в традиции. В одном случае сохраняются сведения, в той или иной степени переосмысленные и встроенные в культурные модели и мотивы, представленные в восточнославянской традиционной культуре (например, мотив сиротства В.Н. Коваленко). Как можно полагать, именно эти трансформированные «осколки» знания о религиозных специалистах окажутся наиболее устойчивыми и будут в дальнейшем закреплены в традиции. В другом случае рассказчик воспроизводит те сведения, которые эмоционально важны именно для него (например, личный опыт участия в крещении или отпевании, проводимом сакральным специалистом). Однако в этом случае в памяти рассказчика, как правило, сохраняются не подробности совершения ритуала и не сакральные тексты, а события и ощущения, касающиеся непосредственно его самого. Как можно полагать, такие личные «осколки» будут легче вымываться из коллективной памяти с уходом из жизни носителей этого знания.

В-третьих, нужно еще раз подчеркнуть, что структура самого воспоминания вполне ожидаемо строится в рамках не хронологической, а психологической перспективы, которая маркирует те «пятна памяти» (термин У. Вордсворта), которые важны для данного рассказчика и к которым он может циклично возвращаться в течение своего повествования.

БЛАГОДАРНОСТИ

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

ИНФОРМАНТЫ

- АСП — Панченко Александра Сидоровна, 1941 г.р., с. Ольшанка.
 КГФ — Кутельмах Галина Федоровна, 1948 г.р., пос. Самойловка.
 КИН — Копейчин Иван Николаевич, 1938 г.р., с. Еловатка.
 КНВ — Копейчина Нина Владимировна, 1947 г.р., с. Еловатка.
 КНС — Калюжная Нина Самойловна, 1937 г.р., род. в с. Песчанка, ныне живет в пос. Самойловка.
 ЛЛЛ — Левина Людмила Леонтьевна, 1941 г.р., род. в с. Песчанка, ныне живет в пос. Самойловка.
 НПМ — Мерзликина Нина Петровна, 1937 г.р., пос. Самойловка.
 НРА — Недосекина Раиса Алексеевна, 1964 г.р., пос. Самойловка.
 ОНК — Коваленко Ольга Никитична, 1941 г.р., с. Еловатка.

ЛИТЕРАТУРА

- Безрогов 2002 — *Безрогов В.Г.* Социальное пространство личности: религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях // Развитие личности. 2002. № 4.
- Безрогов, Пушкарева 2002 — *Безрогов В.Г., Пушкарева Н.Л.* Конфессиональный аспект социализации индивида: проблема трансляции религиозных ценностей и толерантности в межпоколенных отношениях // Религиоведение. 2002. № 2.
- Белова 1999 — *Белова О.В.* Книга // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999.
- Брагина 2007 — *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007.
- Данченкова 2003 — *Данченкова Н.Ю.* Деревенский обычай «ходить по покойнику». Мирская православная традиция молений об умерших // Религиозный опыт народной культуры. Образы. Обычаи. Художественная практика. М., 2003.
- Знатки 2016 — *Знатки, ведуны и чернокнижники.* Колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2016.

- Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е.Е.* Кликушество // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999.
- Левкиевская 2009 — *Левкиевская Е.Е.* Сирота // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под. общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
- Левкиевская 2013 — *Левкиевская Е.Е.* Святочная и пасхальная обрядность украинцев Самойловского района // Живая старина. 2013. № 4.
- Левкиевская 2015 — *Левкиевская Е.Е.* «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре / Сост. А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина / отв. ред. Д.В. Громов. М., 2015.
- Народная 3 — Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX в. / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2016. Т. 3.

«ЭТО ВСЁ НАШИ ПРЕДКИ»:
КОНСТРУИРОВАНИЕ ИЗ «ОСКОЛКОВ»
В КУБИНСКОЙ САНТЕРИИ

Теплым январским вечером 2015 г. сеньора Вивиан, хозяйка лавочки сувениров в центре Гаваны, показав на статуэтки *ориша*¹, стоявшие на полках среди другого товара, сказала: «Это наши предки». Деревянные статуэтки африканских божеств терялись среди сделанных из пивных жестянок машинок, украшений из ракушек, тряпичных кукол-перевертышей, маракасов и футболок с портретом Че Гевары. «Вот это Чанго, это Дева де ла Кобре, а это Касик².» — «Как, и Касик — ваш предок?», — спросила я чернокожую сеньору, глядя на статуэтку индейца в головном уборе из перьев. — «Да, это всё наши предки!» [ПД 2015: 68].

Для сеньоры Вивиан изображения ориша — не просто сувениры для многочисленных туристов; она, как и другие члены ее семьи, — сантеро, адепт культа сантерия (от исп. *santo* 'святой'). Ее личный ориша (или санто) — Обатала, создатель человека,

¹ *Ориша*, или *сантос*, — божества афро-кубинского культа *сантерия* (или *Регла де Оча-Ифа / Регла де Лукуми*), сложившегося к XIX в. на основе верований йоруба и элементов католицизма. От йоруба *ори* 'голова' и *оша* 'божество': ориша — божество, которое может «войти в голову», исп. *santodecabecera* 'святой головы' или *dueño de la cabeza* 'хозяин головы'.

² Испаноязычные кубинцы не произносят звук «ш», заменяя его «ч», поэтому мы часто слышали «Чанго», «Очун», «орича» и под. Тем не менее везде, кроме цитат из интервью, я буду придерживаться написания, принятого в научной литературе. Шанго — божество йоруба, громовержец, отождествлен со св. Барбарой; Пречистая Дева де ла Карidad дель Кобре — покровительница Кубы (указ Папы Бенедикта XV, 1916 г.), отождествляется с ориша Ошун; Касик (таино/исп. 'вождь') — ориша-индеец, в образе которого представлено прежнее население острова (практически исчезнувшее к XIX в., но внесшее свой вклад в язык, мифологию и антропологический тип кубинцев). Подробнее см. в Приложении, где приведен список ориша и их католических «аналогов».

божество ясности и ума, духовной любви. Племянник Вививан, помогающий в лавке, также посвящен Обатала, сестра — Ошун, божеству рек и любви, племянница недавно прошла инициацию и тоже стала «дочерью» Ошун. В лавке Вивиан можно купить ожерелья и браслеты из бисера разных цветов, ассоциированных с тем или иным ориша³, а также другие принадлежности культа.

В следующий раз я навестила Вививан в декабре 2015 г., вскоре после Рождества. Она рассказывала, как замечательно провела Рождество со своей семьей — они ходили на мессу, а затем жарили поросенка, устроили пикник и купались в море.

И духовная, и бытовая жизнь Вививан, ее родных и соседей, как и других кубинцев, соткана из элементов, сочетание которых на сторонний взгляд кажется противоречивым. Происходящие из разных географических и культурных пространств и до сих пор сохраняющие смысловые различия, они за прошедшие столетия оказались настолько подогнаны друг к другу, что напоминают лоскутное покрывало — пеструю и при этом цельную вещь, которой можно укрыться и согреться.

Метафора «лоскутного покрывала» годится, конечно, для описания не только афро-кубинского культа сантерия, и не только других афро-атлантических культов (вуду на Гаити и на юге США, кандомбле в Бразилии и других); она может быть использована, пожалуй, во всех случаях, когда мы говорим о синкретизации верований и практик, возникающей в результате «наложения» разных культурных систем⁴. Исторические обстоятельства, приводящие к такому наложению, часто различаются; взаимодействие культур может быть мирным и насильственным;

³ Ожерелья (йоруб. *элекас*, исп. *collares*) и браслеты (*pulseras*) носят адепты культа как знак своей связи с божеством. Раньше они делались из семян растений и ракушек и специально окрашивались. Теперь их в основном изготавливают из бисера разных цветов.

⁴ Следует подчеркнуть, что образ «лоскутного одеяла» по отношению к афро-атлантическим культам возник у меня еще во время учебы на кафедре этнологии МГУ им. М.В. Ломоносова, когда я писала дипломную работу по вудуизму на Гаити (1992 г.). Значительно позже я узнала о работах американского социолога религии Роберта Вазноу и его концепции “patchwork religion” [Wuthnow 1998]. Этот образ, очевидно, относится к числу интуитивно понятных, которые, образно говоря, «носились в воздухе» в конце XX в.

контактирующие культуры могут иметь различную степень близости (типологической, лингвистической, идеологической). Эти обстоятельства определяют специфику и самого процесса формирования «общего языка», и того, что получается в итоге. В частности, синкретизация не всегда есть следствие спонтанного поиска сходств между двумя символическими рядами (как это иногда представляется в работах, не проблематизирующих концепт синкретизма); часто она начинается с актов символического сопротивления, осознанной маскировки «своего» под «чужое», что характерно для ситуаций насильственной аккультурации и существенных различий в доступе к политическим и экономическим ресурсам у представителей контактирующих культур.

В данной статье будет рассмотрено, как происходило формирование того символического пространства, в котором живут современные кубинцы, по крайней мере почти четверть населения острова — 3 миллиона человек, являющихся, по статистике, последователями сантерии [НРМ 1998: 824]⁵. Из каких элементов оно складывалось? Как шел этот процесс, каковы были его цели и механизмы? В каких отношениях мировоззрение сантеро находилось с католической церковью и властью в колониальный и постколониальный периоды, а также с официальной государственной идеологией в послереволюционное время? Что

⁵ Речь идет только об инициированных адептах; спорадически к консультациям сантеро и к проведению ритуалов для обеспечения благополучия прибегает гораздо большее число человек — до 80 % населения острова (по данным Доклада Госдепартамента США за 2010 г. о состоянии религиозной свободы в мире, International Religious Freedom Report, 17.11. 2010, URL: <https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2010/148748.htm>). Впрочем, эти статистические данные следует признать довольно условными — так, в докладах начиная с 2011 г. уже не приводятся цифры, лишь говорится о том, что «многие люди, особенно афро-кубинцы, практикуют религии западноафриканского происхождения, известные как сантерия. Эти религиозные практики обычно смешаны с католицизмом, а в некоторых общинах для полной инициации требуется креститься в католичество, поэтому точное число последователей сантерии назвать трудно». При этом число католиков определяется в размере от 60 до 70 % населения Кубы (2015 Report on International Religious Freedom, 10.08.2016, URL: <https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2015/wha/256347.htm>).

происходит с этой символической вселенной сейчас, в постсоциалистическую эпоху?

Вопросам происхождения и символики афро-кубинских религий посвящены классические работы Фернандо Ортиса, Мелвилла Херсковица, Альфреда Метро, Лидии Кабреры, Уильяма Баскома, Ромуло Лачатанере, Наталии Боливар-Аростеги [Ortiz 1906, 1950, 1984; Herskovits 1937, 1966; Metraux 1959; Cabrera 1970, 1974; Bascom 1944, 1950, 1972, 1980; Lachatanere 2007 (1938, 1942); Bolivar1990]; затрагивают эти темы и отечественные авторы [Лаврецкий 1967; Александренков 1998, 1999; Данненберг, 2011: 150–160, 2011а: 144–151, 2014]. В последние годы появляются работы, посвященные социальным аспектам культа [Wedel 2004; Wirtz 2007], роли сантерии в кубинской идентичности и культурной памяти [Brown 2003; Wirtz 2014a]. Кроме того, существуют публикации самих сантеро, позволяющие, как и данные интервью, взглянуть «изнутри» на эту религиозную традицию (см., в частности [Канизарес 2005], рассказы сантеро собраны в [Robaina 2008]).

Я буду опираться на эти исследования и описания, соотнося их с собственными полевыми материалами (интервью, наблюдения, артефакты), собранными в городах Матансас, Гавана, Тринидад, Карденас, Гуанабакоа, Регла в 2013–2016 гг.⁶

РЕЛИГИОЗНАЯ СИСТЕМА В АФРИКЕ И ДИАСПОРЕ

Разрушение традиции может быть постепенным и вызываться совокупностью «эволюционных» факторов, но может также быть следствием культурных революций и социальных катастроф. Впоследствии на руинах нередко возникают новые культурные формы, складываются традиции, использующие осколки прежних как строительный материал, скрепляемый как будто из ниоткуда берущимся цементирующим раствором интерпретаций. Такого рода ситуации представляют несомненный интерес для исследователей, поскольку они обнажают механизмы стабилизации и трансформации традиции.

⁶ В этих поездках меня сопровождали коллеги, также проводившие свои исследования, — А.С. Архипова и К. Мартин Медина. Пользуясь случаем, выражаю им благодарность за гостеприимство и живые обсуждения. Благодарю А. Мартин Диас, Ж. Мартин Эрнандес, Я. Авила Родригеса, а также всех информантов.

Подобный невольный эксперимент был поставлен историей в Новом Свете. Разрушение одной социально-культурной реальности и попытка быстро заменить ее другой (по причинам чисто экономическим) привели — в качестве побочного эффекта — к рождению причудливых гибридных явлений, черпающих и формы, и смыслы из разнообразных источников.

Как и другие синкретические религии, кубинская сантерия состоит из фрагментов разнородных мифо-ритуальных систем, включая и элементы католичества, который преподносился рабам и воспринимался ими в своеобразном виде, и «обломки» религиозных систем Западной Африки. Нужно иметь в виду, что африканские невольники принадлежали к разным народностям и социальным группам; на Кубу попали в основном йоруба (представители широко расселенных близкородственных народов, говорящих на языке бенуэ-конголезской семьи), их африканские соседи фон и эве, или дагомейцы (языковая семья ква), а также бантуязычные конго; у этих трех групп народов были различные мифологические системы (не говоря уже о локальных вариациях внутри последних). Среди рабов были прежде всего простолюдины, но в число их попадали и ритуальные специалисты. В XIV–XVIII вв. в Западной Африке процветали государства (Ифе, Ойо, Эдо) с развитым государственным религиозным культом, его элементы попали в Новый Свет (хотя и в значительно редуцированном виде — в невольники попадали обычно молодые люди, среди них могли быть те, кто был инициирован в Ифа и прошел начальный этап обучения, но, скорее всего, не было опытных пожилых жрецов-бабалаво). Затем в африканской политической жизни наступил упадок, соответственно менялась и религиозная система, и новые поколения рабов привозили с собой уже изменившиеся верования и практики, которые, сталкиваясь с традициями, формирующимися в колониях, трансформировали их. Этот процесс «впускания свежей крови», не дававший стабилизироваться религиозной и культурной ситуации в колонии, шел до конца XIX в. (рабство было отменено лишь в 1886 г.), однако полностью законченным его нельзя считать и сейчас: считая родиной своей религии Африку, сантерийские культовые лидеры бабалаво продолжают общение с африканскими жрецами, устраивая взаимные визиты для поддержания религиозной традиции. Так, один из наших информантов из г. Матансас, ба-

балаво Кароль, показывал нам свои фотографии с нигерийскими жрецами, и книги по традиции Ифа, изданные в Нигерии, на которые он опирается в своей практике.

Долгое время верования и ритуалы африканского происхождения существовали на острове разрозненно, и лишь в XIX в. были предприняты попытки унифицировать культовые практики йоруба. Это было вызвано в первую очередь прагматической необходимостью — рост благосостояния и мобильности бывших рабов выявил проблему несоответствия локальных версий культовых практик, в результате чего, например, инициация, проведенная в одной местности, считалась недействительной в другой, и требовалось пройти новое посвящение. Унификацию религиозных практик йоруба взял на себя Лоренцо Сама, сантеро из Матансаса, сам попавший в такую ситуацию (поэтому у него было прозвище Обадимейи ‘дважды коронованный’), и жрица из Гаваны по имени Латуан, которая вынудила его пройти вторую инициацию ориша Агайу, во время которой оракул сообщил, что он уже был посвящен Ошун. После этого они вместе начали создавать единую обрядовую систему [Ramos 2003: 51–55; Bolivar 1990: 23–26].

Если к указанным факторам разновременных заимствований традиции/й из Африки и целеноправленных попыток унифицировать практики сантерии в диаспоре мы добавим социально-экономические и политические трансформации на Кубе последних столетий, влиявшие на религиозную систему, исчезновение и появление ее элементов, то мы поймем, что сегодняшняя сантерия — сложно устроенное образование, для описания которой также подошла бы уже упомянутая метафора лоскутного покрывала. Как и последнее, эта система верований и практик состоит из разнородных, но хорошо подогнанных друг к другу фрагментов, поэтому представляет собой нечто целое, выполняющее свою основную задачу — удовлетворять потребности адептов.

Афро-христианские религии Нового Света могут продемонстрировать нам, во-первых, трансформацию исходных компонентов в новом контексте; во-вторых, механизмы синкретизации разнородных элементов; в-третьих, изобретение недостающих культурных форм и смыслов, типологические параллели к которым можно наблюдать в других частях света.

Религиозная система йоруба состояла из нескольких основных компонентов.

1. Космологическая схема и, соответственно, пантеон⁷. Мир разделен на две части — *иколе орун*, или мир духовный, невидимый, и *иколе айе* — видимый, материальный мир. В нем существуют 801 *ирунмоле* (йоруба ‘чистый дух’), из них 400 находятся в *орун*, другие 400 перемещаются между мирами *орун* и *айе*; отдельно выделяется Элегуа, хранитель входов, начала дорог, перекрестков, медиум и трикстер. Во главе пантеона (одновременно и вне его) находится Олодумаре (его другие ипостаси Олорун и Олофи) — *deus otiosus*, владыка всего сущего, приказавший создать мир и отошедший от дел. Остальные божества — своего рода эманации его благой силы (*аше*), среди них наиболее важные: создатель мира и человека Обатала; его супруга богиня земли и плодородия Одудуа; бог судьбы и предсказаний Орунмила; владыка океана Олокун; бог войны и железа Огун; громовержец Шанго. Божества низшего порядка — *ориша* — считались покровителями природных локусов. В каждом городе-государстве йоруба были свои вариации пантеона, тесно связанные с культом царя и тех или иных локальных божеств.

2. Культ обожествленного правителя, поддерживаемый придворными жрецами и тесно связанный с почитанием божества грома Шанго.

3. Жречество представляло собой сложную иерархическую организацию священнослужителей трех рангов с внутренними многоступенчатыми подразделениями.

4. Предсказательная система Ифа из 256 *оду* — комбинаций двоичных символов и стихов-комментариев к ним, вместе составляющих Книгу Ифа (перевод на английский см. в [Vascom 1969]). Для гадания использовалась цепочка из восьми нанизанных на нее вогнутых семян (*опеле*), а также орехи пальмы (*икин*). Бросая цепочку, жрец *бабалаво* (йоруб. ‘отец тайн’) получал комбинацию, которая указывала ему, какую оду (главу из Книги Ифа) ему следует прочитать тому, кто задал вопрос. Жрец интерпретировал оду, всегда неоднозначную по смыслу, подага-

⁷ В описании космологии и пантеона йоруба/лукуми мы опираемся на интервью с бабалаво и рядовыми сантеро, а также на исследования Ф. Ортиса, У. Баскома, Р. Лачатанере.

ясь на свою аше. Бабалаво считались служителями бога судьбы Орунмила, хотя в данном случае он выступал посредником между людьми и Олодумаре, создавшим систему Оду.

5. Родовой культ предков, включающий ежегодные коллективные празднования, специальные служители *эгунгун*, на похоронах становящиеся одержимыми душами усопших.

Все эти компоненты в религии диаспоры обнаруживают изменения.

1а. Пантеон сокращен и унифицирован, число почитаемых божеств не превышает десятка, все они называются *ориша* / *ориша* (отсюда и Регла де Оча ‘правило, порядок ориша’). Все ориша в понимании кубинцев — родственники или свойственники (идея, которой нет в Африке, и которая, по всей видимости, была порождена потребностью рабов в единении, см. [Канизарес 2005: 39]). Из них наиболее популярны так называемые *santos reglamentarios* ‘стандартные святые’, или *sietepotencias* ‘семь сил’ — Обатала, Элегуа, Огун, Шанго, Ошун, Йемайя, Ойя (именно им посвящены больше всего адептов⁸). В ритуальной жизни кубинских сантеро не участвуют популярные божества йоруба Одудуа, Оба, Осумаре и некоторые другие; локальные природные божества заменяются на «тематические», например, божество реки Ошун «превратилось» на Кубе в ориша рек и любви Ошун; божество реки Ойя (приток Нигера) — в грозную ориша ветра и хозяйку кладбищ и рынков Ойя; Йемайя, также божество реки в Нигерии, стало ориша моря. Ориша имеют по одному или несколько католических «аналогов», которые воспринимаются не как их «маски» (как, возможно, было во времена рабовладения), но как полноценные «лица». Изменились и модели визуализации божеств: на алтарях в дополнение к священным

⁸ По данным Лазары Менендес, собранным в 1992–1995 гг. главным образом в Гаване и Матансасе, 100 опрошенных сантеро так распределялись по своим главным ориша: Шанго — 25 человек, Обатала — 22, Ошун — 16, Йемайя — 11, Огун — 6, Ойя и Элегуа — по 5, Агайу и Ошоси — по 2, Бабалу-Айе — 1 человек; 5 человек не ответили на этот вопрос [Menendez 2002: 338–343] (Агайу, Ошоси и Бабалу-Айе не относятся к *santo de cabecera*, т.е. их не «усаживают в голову», а приобретают как духовных наставников другим способом; впрочем, Бабалу-Айе и Агайу могут *montar el caballo* ‘ездить верхом на лошади’ — вселяться в человека во время ритуалов, делать его одержимым).

камням в сосудах⁹ (или даже вместо них), и вместо африканской храмовой скульптуры бытуют деревянные, а теперь и пластиковые куклы *ure* или, по-испански, *tiñecos*, а также христианская живопись и скульптура. Каждый ориша имеет свою характерную цветовую гамму — именно по ней различаются сосуды, куклы *ure* и узнаются адепты на улицах городов (цвет одежды, бус и браслетов из бисера). Добавим к этому включение в пантеон ориша «индейского происхождения» (например, Касик Герреро), которые имеют тот же статус «предков», как и ориша африканского происхождения (при этом они не отождествляются с христианскими святыми)¹⁰.

2а. Культ царя исчез; Шанго / Чанго очень популярен как ориша грома и молнии; на алтарях в его сосудах среди других его *secretos* часто хранится *pedra de rayo* ‘камень молнии’ (подобный «громовой стреле» у славян) — белемниты, кремневые наконечники или просто необычного вида камни.

3а. Структура сантерийских общин (йоруб. *иле*, букв. ‘дом’) упрощена. Во главе стоит жрец *бабалаво*, служитель Ифа. Среди сантеро — прошедших ритуал посвящения *кариоча* (исп. *asiento*, от *asentar* ‘усаживать’)¹¹ — выделяются адепты высшего ранга: *италеро* — руководитель инициаций, *бабалоча* (т.е. *бабалорича*, йоруб. ‘отец ориша’) — тот, кто может посвящать других, *ийяло-*

⁹ Традиционный домашний или храмовый алтарь содержит обычно несколько глиняных горшков или деревянных сосудов, выкрашенных в цвета ориша. В них хранятся *secretos del santo* ‘секреты святого’ — священные камни (*отан*), репрезентирующие ориша, и атрибуты последних (ил. 1, 1а). В XIX – первой половине XX в. в богатых домах алтари представляли собой *canastillero* (букв. ‘корзина’) — застекленный буфет, на полках которого располагались *soperas* ‘супницы’ с атрибутами ориша и изображения последних — в виде деревянных или пластиковых куколок-*уре* либо фигурок Девы Марии и святых (ил. 2, 2а).

¹⁰ Включение в пантеон сантерии образов индейцев несложно необычно. Учитывая, что их скульптурные изображения, наряду с изображениями других духов-наставников (не включаемых в число ориша), присутствуют на *боведа* — особых столиках-алтарях в домах спиритистов — можно предположить, что это произошло вследствие влияния американского спиритуализма XIX в., ср. [Канизарес 2005: 52, 98].

¹¹ Ритуал заключается в помещении («усаживании») ориша (либо же, по другой интерпретации, «вливание» аше ориша) в голову посвящаемого.

ча ('мать ориша'), с теми же функциями. Отдельно выделяются *ийяво* (букв. 'невеста') — неофиты в первый год после инициации. Они всегда одеты в белое и должны соблюдать ряд особых запретов (в соответствии с *ита* — набором правил, табу и предсказаний, которые дает при посвящении италеро). Также существуют адепты низшего ранга, еще не прошедшие кариоча, — служители Элегуа, служители герреро (ориша-воинов Огуна, Ошоси и Осуна) и служители кольярес (имеющие право носить специально освященные бусы — атрибуты ориша). Возможно, адепты этого ранга никогда не пройдут полного посвящения — волю божеств на их счет определяет бабалаво в ритуале гадания.

4а. Система Ифа существует, хотя и не является массовой практикой. Во времена рабства ее фактически не было: попытки сознательного возобновления системы Ифа тремя жрецами (родившимися в Нигерии) относятся к концу XIX в. [Данненберг 2014: 226–227]. Бабалаво и сегодня сохраняют связи с Нигерией для поддержания своего искусства на должном уровне. Для предсказаний используются опеле, а также раковины каури — это намного проще, чем система Ифа. В последней 256 оду, а для гадания по каури используется только 16 *летр* (исп. 'буква', аналог оду). Гадать с помощью каури могут все сантеро, однако летры с 13 по 16 может толковать только бабалаво. Наконец, самый популярный способ гадания — *оби*, по четырем кусочкам скорлупы кокосового ореха, он доступен и непосвященным (в Африке *оби* означает орех кола).

5а. С изменением социальной структуры (разрушение племенной и клановой организации, появление новых типов объединений и социальных идентичностей) изменился и характер почитания предков. Ежегодные коллективные празднования в честь родовых предков исчезли; сохранились семейные обряды-кормления предков *эгун*, для них в домах делают специальные алтари. *Эгун*, или *los muertos* ('мертвые'), фактически представляют собой разряд индивидуальных покровителей, рангом ниже, чем ориша. *Эгунгун* исчезли, их место отчасти заняли медиумы-спириты, участвующие в погребальном ритуале.

Список трансформаций этим не исчерпывается — изменения произошли в ритуалах посвящения и жертвоприношения; сократилось число музыкальных инструментов — на Кубе используются только барабаны *бата*; исказился ритуальный язык —

обращения к божествам (*орики* в Западной Африке) в диаспоре стали представлять собой *rezo* (исп. 'молитва') — набор фраз, часто непонятных, на искаженном йоруба с примесью испанского; есть и другие отличия.

Социальной «ячейкой» почитания ориша в диаспоре стали новые типы сообществ — «братства по кораблю» и кабильдо — своего рода землячества, этнические «клубы», учреждаемые рабами для общения, взаимопомощи, организации праздников (по образцу тех, что были у их хозяев, выходцев из разных районов Пиренейского полуострова) (см. [Дридзо 1995: 231–246]). Их создание поощрялось испанскими колониальными властями, приветствовавшими разделение в среде рабов, и эти общества стали, по сути, религиозными объединениями¹². Соответственно, африканские божества превратились по этой причине, а также под влиянием христианского культа небесных покровителей в некое подобие патрональных святых. Видимо, этот процесс облегчал адаптацию рабов к новой религиозной ситуации и был в то же время ее следствием. Добавим к этому быстрое исчезновение африканских языков, переход на испанский как на койне уже в первые месяцы после высадки на берег у первых волн невольников, а затем и еще быстрее (термин *босаль* обозначал и раба-новичка, и ломаный испанский); однако отметим, что при этом сохранились обрядовые формулы и песни на языке лукуми, как на Кубе стали называли йоруба.

В дальнейшем, с отменой рабства и распадом кабильдо, «цеховая» роль божественных патронов уступила место роли индивидуальных покровителей, к которым обращаются для решения разного рода личных проблем. Так из африканской системы клановых, деревенских и государственных божеств получилась система личных «ангелов-хранителей» и «хозяев головы». Сантеро не только служат своим ориша, устраивая ритуалы их почитания и кормления (*эббо*), но и воплощают их собой, причем не исключительно в ритуале, но и в повседневной жизни: так, их двучастные имена начинаются с имени их патрона; они носят одежду и атрибуты (бусы, браслеты) цве-

¹² В источниках есть упоминания о том, что уже в середине XVI в. в Гаване существовали африканские кабильдо, причем одно из них носило имя ориша Шанго (*Cabildo Shango*) [Данненберг 2011: 152].

товой гаммы своего ориша; они должны соблюдать определенные запреты и вести благочестивую жизнь, как и положено «святым».

Такого рода система получила в антропологической литературе название «культы несчастий» (ср. *drums of affliction* ‘барабаны бедствия’ Тэрнера [Turner 1968]); они описаны в том числе в Африке (хотя и не среди йоруба) — *zap, бори* в Эфиопии, Египте, Судане, Нигерии [Lewis et al 1990; Boddy 1989; Besmer 1983], *хаука* в Мали [Stoller 1995]. Возникают такие культы прежде всего в зонах аккультурации и в условиях резких социально-экономических перемен. Их адептами становятся по причине каких-то личных проблем — сейчас это проблемы со здоровьем, законом и трудоустройством, проблемы финансовые, матримониальные и репродуктивные.

Посвящение человека божеству (включая периодическую ритуальную одержимость) призвано наладить жизнь, но выйти из этой роли уже невозможно. Типологическим аналогом может послужить посвящение божеству животного у народов Азии — например, коня, или, у северных кочевников, оленя. С животным потом связаны многие запреты, в частности на нем нельзя ездить верхом, т.к. это ездовое животное божества; в нашем случае сравнение любопытно еще и тем, что адепта сантерии, как и других африканских, афро-христианских и афро-мусульманских культов (ср. [Besmer 1983: 74; Саэди 1977: 92]), называют «лошадью божества» (*caballo de dios*), а для состояния одержимости применяется метафора «ездить верхом» (*montar el caballo*).

Особый интерес в связи с отмеченным процессом превращения родовой религиозной системы в индивидуализированный «культ несчастия» представляет то, как происходило отождествление африканских божеств с католическими святыми. Сначала мы поговорим о прагматике этого процесса, затем — о семантике.

ДВОЕВЕРИЕ ИЛИ СИМВОЛИЧЕСКОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ? ПРАГМАТИКА СИНКРЕТИЗАЦИИ

Понятие синкретизма по отношению к афро-американским традициям применил Мелвилл Херсковиц [Herskovits 1937], понимавший под ним естественно возникшее смешение и переплетение католических и африканских элементов в культовых

практиках негритянского населения Нового Света (Гаити, Кубы, Бразилии). Синкретизм в версии Херсковица близок концепции двоеверия в отношении древнерусской культуры — здесь также идет речь о сосуществовании и смешении элементов христианства и языческих верований, причем для носителей традиции в таком сочетании нет противоречия.

Однако насколько случайным был этот процесс? Действительно ли он был малоосознаваемым рабами, как об этом думал Херсковиц? Некоторые данные позволяют предположить иную ситуацию.

Рауль Канизарес, исследователь сантерии и практикующий сантеро, описывает случай из своей жизни. Однажды, в семилетнем возрасте, будучи ийяво и проходящим период ученичества, он молился перед статуэткой Святой Девы Милосердной. «Ко мне подошел падрино (духовный наставник в сантерии, букв. ‘крестный отец’, исп. — О. Х.). “Я молюсь Обатале”, — ответил я. Старик медленно поднял глаза на статую, потом опять посмотрел на меня и мягко сказал: “Нет, сын мой, это не Обатала”. Он отвел меня в комнату, где в супницах он прятал главные камни ориша. Там он поднял крышку белой супницы, в которой лежали священные камни Обатала. Взволнованно он сказал: “Вот Обатала!” Увидев мое озадаченное лицо, он улыбнулся и добавил: “Обатала может быть только в отан [камнях] и здесь, — и он легонько постучал пальцем мне по голове» [Канизарес 2005: 26]. Этот же автор приводит легенду, рассказанную ему некогда его бабушкой: «В колониальную эпоху сантеро подарили церкви в городе Тринидаде огромную, дорогую статую св. Варвары. Приходский священник был счастлив получить такой подарок для церкви и распорядился, чтобы статую носили по городу во время праздничных парадов. Но он не знал, что сантеро тайно освятили статую, дав ей имя Шанго, и спрятали внутри нее некоторые ингредиенты, дающие изваянию силу. Когда это изображение св. Варвары / Шанго выносили на парад, почитатели сантерии могли публично поклоняться Шанго, а католические власти об этом даже не догадывались. Не имеет значения, правдива эта история или нет. Главное, в ней говорится о том, что на ограниченной географической территории определенным ориша отождествлялся с определенным католическим святым со-

знательно и преднамеренно. Сантеро придумали такой шифр, чтобы иметь возможность выполнять свои религиозные обязательства, подразумевающие акты публичного поклонения» [Канизарес 2005: 31].

Метафору «шифр» использует и Джудит Глисон в более ранней работе: «Попад на Кубу, ориша, чтобы выжить, решили спрятаться под масками некоторых католических святых <...> и некоторых проявлений Христа и Пресвятой Девы. И неважно, что у персонажей христианского пантеона было мало общего с африканскими силами, которые так дерзко позаимствовали их изображения. Башня, меч, нищета и болезни, одна-две общие характеристики — в общем, хватило самого поверхностного сходства. *Йоруба нашли шифр*, с помощью которого могли сохранять свои верования и ритуалы, которые в других местах были запрещены, уничтожены, забыты» [Gleason 1975: 206–207] (курсив автора); того же мнения придерживается Мигене Гонзалес-Уипплер [Gonzalez-Wippler 2004: 3].

Христианизацию рабов не следует понимать упрощенно: миссионеры несли Евангелие новым народам, а африканцы понимали его через призму своего мировоззрения. С обеих сторон были и скрытые политические пружины — для рабовладельцев крещение невольников и разделение их по этническим группам было способом обезопасить себя от бунтов, а для рабов принятие правил игры вылилось в символическое сопротивление¹⁵. Канизарес, говоря о смешении традиций, предпочитает понятие «синкретизм» термин «диссимуляция» (от лат. *dissimulatio* 'утаивание, сокрытие'): «Источники внутри самой сантерии ясно указывают на предумышленную природу диссимуляции. Кубинский синкретизм возник в процессе отождествления неграми-рабами собственных богов с католическими святыми в поисках возможности свободно отправлять свои ре-

¹⁵ Противостояние власти в попытках сохранить запретные религиозные практики вызывает к жизни целый спектр уловок, позволяющих не выходить из зоны кажущегося компромисса: мимикрию, подмену понятий, утаивание значений. Собственно, подобные «скрытые транскрипты» (в терминах Джеймса Скотта [Scott 1990: 27]) и стоят за тем, что на концептуальном языке культурного релятивизма было принято называть «синкретизацией» — по крайней мере, на начальном этапе этого процесса.

лигиозные культы»¹⁴ [Канизарес 2005: 31], см. также [Данненберг 2011: 150–152].

Британский антрополог Уильям Баском, более осторожный в интерпретациях, описывает, как он изучал сантерию на Кубе — литографии и гипсовые статуэтки католических святых были в домах на самом виду, но священные камни — воплощения ориша, содержащие их аше, — были спрятаны, о них Баском узнал позже. Он пишет, что когда изображение святого тускнеет, его легко заменяют новым, но к камням относятся иначе — как к живым существам [Bascom 1950: 65] (добавлю, что они продаются в сантерийских лавочках наряду со статуэтками святых (ил. 3, 3 а), но, в отличие от последних, камни «оживляют» в специальном ритуале). С одной стороны, это может говорить о первичности «африканских лиц» божеств и подтверждать версию диссимуляции, с другой же — лишь указывать на разные практики обращения с сакральными объектами. Действительно, в католических храмах изображения святых на виду, к ним можно и нужно прикасаться, обращаясь в молитве, а священные камни ориша всегда хранятся под спудом, их достают лишь по определенным поводам — знакомство иницируемого с ориша, омовение в *омиеро* (настояе особых трав) и «кормление» божеств (окропление камней кровью жертвенных животных) в дни их праздников.

Однако в любом случае движение в сторону отождествления культурных элементов шло, по всей видимости, «снизу», со стороны африканских невольников — это они искали общие черты в обликах своих божеств и католических святых, с которыми знакомились в колониях. Но целью такого отождествления была, как представляется, не только сознательная маскировка запретных практик, но и замена важных отсутствующих элементов, и освоение престижной культуры белых. Например, гипсовые статуэтки Девы Марии и святых легко заняли место африканской деревянной скульптуры, отсутствующей на острове, затем эту нишу заполнили детские пластиковые куклы — все это воспринималось как возможные варианты *ире* — изображений божеств. В конце XIX в. состоятельные бывшие рабы размещали

¹⁴ Вполне естественная для антропологии конца XX в. (усиленная к тому же ангажированностью исследователя) попытка повысить агентность африканских невольников в описании их взаимодействия с властью.

атрибуты своих ориша не в глиняных горшках в углах домов, а в фарфоровых супницах в застекленных буфетах; изображение Элегуа стояло при входе в дом не на полу, а в особой тумбочке (ил. 4). Довольно быстро вошел в моду, в том числе и в ритуале, мужской и женский костюм европейского типа; заимствовались музыкальные и хореографические элементы и т.п.

Мелвилл Херсковиц, описывая культуру негритянского населения Гаити, размещал отдельные ее элементы на шкале «интенсивности африканизмов». Технологии и изобразительное искусство он помечал как «малоафриканские», язык и социальную организацию — как «несколько африканские», а религию, магию, музыку и фольклор — как «очень африканские» [Herskovits 1966: 52]. Вместе с тем, как показывают данные других исследователей, а также полевые материалы, те элементы, которые Херсковиц видел «очень африканскими», могли быть лишь «по-африкански понятыми» элементами европейской культуры. Например, в мелодиях песен прослеживается европейская основа, с трудом различимая сквозь ритм барабанов и текст на лукуми. И в религиозных практиках кубинцев сочетание европейских и африканских элементов может быть разным, оно зависит от ряда факторов — происхождения и места жительства сантеро, его социального окружения, степени его посвящения. Как отмечает Канизарес, чем выше положение человека на иерархической лестнице культа, тем больше в его практиках африканского (чтение ритуальных текстов на лукуми, игра на барабанах и танцы ориша, жертвоприношения животных, африканский тип костюма, вплоть от отказа называть свою веру сантерией — только «Регла Лукуми», «Регла Оча-Ифа»); непосвященные и неофиты обнаруживают бóльшую склонность к католически окрашенным практикам (посещение мессы, чтение молитв по-испански, использование гипсовых статуэток святых в домашних алтарях и т.п.) [Канизарес 2005: 33–34]. Можно сказать, по аналогии с «народным христианством», содержащим «языческие» черты, что христианизированной выглядит именно «народная сантерия», объект несколько презрительного отношения со стороны лидеров-бабалово и адептов высшей ступени посвящения.

Подчеркнем, что в наши дни престиж «африканского» на Кубе в области религии и фольклора значительно вырос даже по сравнению со второй половиной XX в., когда социалистическая

власть активно боролась с дискриминацией по расовому признаку (несмотря на эту борьбу, афрокубинцы — в основном бедное городское население западных районов острова — занимали и занимают низшую ступень социальной лестницы). Причины возросшего престижа «африканскости» — и общемировая тенденция актуализации этничности и «возвращения к корням» в последней трети XX в., и собственно кубинская ситуация 1990-х гг., когда прекратилась финансовая помощь со стороны СССР. В это непростое для экономики острова время, получившее название *el periodo especial* («особый период»), то, что ранее было подавляемым, оказалось активно востребованным на рынке туристических и религиозных услуг. Для многочисленных туристов в этот период маркерами «кубинскости» и предметом спроса стали не только ром, кофе, сигары и черные кораллы, но и более экзотические вещи — приметы социалистического строя (от лозунгов и памятников до государственных магазинов) и религиозные практики (гадальщицы-спириты, заполнившие площади Гаваны, ил. 5, концерты фольклорных групп, имитирующих ритуалы сантерии, ил. 6, и сами эти ритуалы, ставшие более доступными для посторонних). Открытости афро-кубинских практик способствовали общие послабления в области религиозных свобод. Дело в том, что, хотя конституция Республики гарантирует свободу вероисповедания, на деле члены кубинской коммунистической партии с 1960-х гг. не могли открыто исповедовать религию. Крестить детей, посещать католические храмы, носить атрибуты сантеро или консультироваться у бабалаво приходилось тайно, при этом опасаясь доносов. С начала 1990-х гг. этот негласный запрет был снят, более того, стали открываться храмы и молитвенные дома различных конфессий, в том числе православный Казанский собор в Гаване (строительство начато в 2004 г. по инициативе Фиделя Кастро, предложившего основать православный храм как знак российско-кубинской дружбы; собор был освящен в 2008 г. митрополитом Смоленским Кириллом, будущим Патриархом, в присутствии главы государства Рауля Кастро). В 1998 г. Кубу посетил Папа Римский Иоанн Павел II, в 2004 г. на острове побывал Вселенский Патриарх Варфоломей, а в 2016 г. — Папа Римский Франциск и Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл (тогда же состоялась их встреча в аэропорту Гаваны).

Стало возможным открыто практиковать и санtería, чем воспользовались и сами кубинцы, и приезжие, причем не только кубинские эмигранты из Майями или Мексики, предпочитающие проходить инициации в сантерийских иле именно на Кубе, потому что это дешевле, чем в США¹⁵, но и приезжие некубинского происхождения из Канады, стран Латинской Америки и Европы.

Такой усилившийся внешний спрос на экзотику и духовность вызвал коммерциализацию кубинского фольклорного движения и афро-кубинских религиозных практик. Нередко одни и те же группы практикуют и реальные ритуалы, и их сценические имитации на фольклорных фестивалях или в рамках перформансов для туристов — например, в Матансасе нам довелось общаться с представителями двух таких групп — “Muñequitas de Matanzas” ‘Куколки из Матансаса’ и “Callejón de las tradiciones” ‘Переулок традиций’ (любопытно, что последняя группа организована молодыми амбициозными художниками, белыми и мулатами, черпающими вдохновение для своих арт-проектов в африканском народном искусстве и религиозных практиках, ил. 7).

Таким образом, внешний спрос на экзотику в значительной степени повлиял на то, что африканская культура (и санtería в том числе) стала частью постсоциалистической идентичности кубинцев, направленной и вовне, и внутрь страны¹⁶. В свою очередь, это привлекло к афро-христианским религиозным практикам белых жителей острова, ранее (и в «католические», и в «атеистические» времена) нередко относившихся к верованиям и ритуалам социальных низов с безразличностью и опаской.

¹⁵ В Матансасе нам говорили, что стоимость инициации на Кубе — около 1 тыс. американских долларов, в США — 10 тыс. [ПД 2016: 41]; по данным Канизареса, цена всех положенных ритуалов в США может быть от 5 до 50 тыс. долларов [Канизарес 2005: 25].

¹⁶ Так, с середины 1990-х гг. существуют музыкальные группы, исполняющие фольклорную музыку с использованием ритуальных барабанов *bata*, например “ObiniBata” или “Niños en la Frontera Buscando Raices” (‘Дети на границе в поисках корней’); недавно был организован международный проект “Sintesis de Cuba” (‘Синтез Кубы’) под патронатом Посольств Республики Куба в России и Украине. В рамках этого проекта профессиональные танцоры исполняют танцы ориша, поставленные кубинским хореографом Паулем Ренальдо, под музыку современных композиторов.

Соответственно, число последователей сантерии увеличивается не только за счет бедных жителей городских окраин, ищущих мистической поддержки в решении своих жизненных проблем, но и за счет образованной молодежи, находящейся в духовном поиске (отмечу, что ранее — и до революции 1959 г. и после, хотя и по внешне разным причинам — принадлежность к афро-кубинским «подпольным» практикам была препятствием для продвижения по социальной лестнице).

Впрочем, этот «внутренний спрос» на афро-кубинские культы приобрел указанные новые черты лишь на поверхности; его основа по-прежнему состоит в стремлении достичь благополучия (здоровья, достатка, успехов в делах и т.д.) с помощью ориша. Собственно, в этом еще одна причина того, почему до сих пор африканские божества не скинули свои «белые» маски, когда это стало, наконец, возможным: если целью религиозных практик оказывается достижение вполне земных благ¹⁷, отвергать помощь католических святых по меньшей мере неразумно. Вот как размышляет на эту тему автор публикации в “Negro Mundo” (вполне в духе более общих рассуждений о различии христианского и языческого): «Католическая вера не является такой “немедленной”, как религия йоруба. Хотя она такая же добрая, терпеливая и духовная. В католицизме человек, просящий что-либо у святого, не может быть уверен, что получит это. В религии йоруба у человека есть возможность знать ответ немедленно, будь он положительный или отрицательный. Другими словами, в католицизме ты молишься и надеешься, а в сантерии — получаешь быстрый ответ» [Larra Lomas 2007].

Поэтому так часто можно видеть одетых в белое *ийяво* молящимися в католических церквях — возле храмовых статуй Девы из Реглы или св. Варвары, а 17 декабря, в день св. Лазаря, сотни одетых в фиолетовые одежды и одежды из джута паломников (цвет и любимый материал ориша-целителя Бабалу-Айе) направляются с надеждой на исцеление в Ринкон, местечко возле Гаваны, где находится храм св. Лазаря.

¹⁷ Исследователи отмечают, что увеличение числа адептов сантерии в 1990-е гг. коррелирует в том числе с ростом преступности: «воры и бандиты» пытались с помощью ориша решить проблемы с законом [Данненберг 2014: 240]; по нашим полевым материалам, за эту сферу отвечает ориша Ошоши.

Сантерия — типичный «культ несчастий», к консультациям бабалаво и сантеро обычные люди (*алейо*) прибегают для устранения и профилактики жизненных неурядиц; посвящения в сантеро происходят лишь по причине серьезных проблем. Одна из наших информанток, Лианни из Гаваны, 27 лет, мулатка, тяжело заболела, а вскоре после инициации Шанго, по ее словам, поправилась [ПД 2015: 52–53]; Эрнесто из Матансаса, 55 лет, белый, пришел в сантерию лет в 30 потому, что у него не складывалась карьера музыканта и семейная жизнь. Оракул сказал, что ему надо пройти посвящение Шанго, поменять профессию и жениться не на черной и не на мулатке, а только «своей расе». Он так и поступил, в том числе женился на белой (до этого у него были три жены-мулатки, браки не были удачными), и все наладилось, сейчас младшему сыну 5 лет [ПД 2014–2015: 10–13]. Еще одна информантка, живущая в Пуэбло Нуэво (район Матансаса), 38 лет, прошла посвящение Ошун потому, что долго не могла родить ребенка — «а теперь, смотрите, у малышки сегодня день рождения — три года». На мой вопрос, не прошел ли посвящение и ребенок, она ответила: «Нет, а зачем, с ней все в порядке» [ПД 2016: 52–53].

Итак, синкретизация может начинаться с актов символического сопротивления, осознанной маскировки «своего» под «чужое», затем продолжаться как «освоение», приспособление «чужих» элементов как престижных — это характерно для ситуаций насильственной аккультурации и существенных различий в доступе к политическим и экономическим ресурсам у представителей контактирующих культур. На позднем этапе сознательная диссимуляция и активное присвоение уступают место обычаю: необходимости прятаться уже нет, но католические «маски» не снимаются потому, что воспринимаются большинством адептов не как маски, а как другие, католические, лица тех же самых божеств. Ориша и сантос — два облика одной сущности, различающиеся по месту и контексту поклонения — в церкви или храме Регла да Оча-Ифа, при этом в домашнем алтаре могут быть представлены оба лица божества — и гипсовые статуэтки Пречистой Девы, св. Варвары, св. Лазаря и др., и окрашенные в разные цвета глиняные горшки или фарфоровые супницы, содержащие камни и атрибуты ориша.

При этом интересно, что одни ориша могут быть визуализированы (представлены на алтарях) двумя своими ипостасями в

равной степени (Йемайя — Святая Дева из Реглы, Ошун — Святая Дева из Кобре, Обатала — Святая Дева Милосердная, Шанго — св. Варвара), другие — только своей католической стороной (так, Бабалу-Айе всегда изображается как св. Лазарь из евангельской притчи о богатом и бедном Лазаре — нищий старик в окружении двух собак, ил. 8), третьи — исключительно африканской стороной (Огун в виде котелка с железными предметами при входе в дом, ил. 9, 9а).

Рассмотрим далее интерпретативные механизмы, лежавшие в основе отождествления африканских и христианских сакральных образов.

ОРИША И СВЯТЫЕ: ПУТИ ОТОЖДЕСТВЛЕНИЯ

Как говорилось в вышеприведенной цитате из работы Джудит Глисон, для отождествления африканских божеств с христианскими сакральными образами нужно было немного: «Башня, меч, нищета и болезни, одна-две общих характеристики — в общем, хватало самого поверхностного сходства» [Gleason 1975: 207]. Учитывались при интерпретации сфера ответственности и характер святого (насколько об этом можно было узнать из проповеди и/или литографических изображений), атрибуты и цвета одеяний, даты празднования [Herskovits 1937: 637–638]. При этом случались и «ошибки перевода», когда элементы христианской символики толковались в соответствии с африканскими системами значений. Так, Херсковиц приводит пример из гаитянского вуду — там Иоанн Креститель то отождествлялся с громовержцем Огуном, то выступал как самостоятельный *лоа*, божество грома и молнии Жан Баптист. Казалось бы, этому противоречило распространенное литографическое изображение св. Иоанна в виде ребенка с ягненком на руках. Однако у этой ассоциации, по мнению исследователя, были основания — в дагомейской мифологии, как и у йоруба, ягненок был символом грома, капризного и безответственного, как ребенок. Кроме того, ягненок на Гаити — жертвенное животное для *лоа* грозы [Herskovits 1966: 325]¹⁸.

¹⁸ Этот мотив, возможно, не такой случайный, как может показаться на первый взгляд. Как отмечает С.Ю. Неклюдов, «в разных мифологических традициях оказавшийся на земле Гром (~ дух грозы) становится не просто маленьким, а именно “младенческим” существом,

На Кубе громовержцем считался Шанго, отождествляемый со св. Варварой. Обычно исследователи отмечали красный и белый цвета, ассоциируемые с этими фигурами, их функции — вспыльчивый нрав Шанго реализуется в громе и молнии, св. Варвара охраняет от внезапной смерти [Данненерг 2011: 154] (в центре и на востоке острова нам с А.С. Архиповой удалось записать от белых кубинцев сведения о том, что во время грозы молятся именно св. Варваре, при этом о Шанго там не знают. Кроме того, там говорят, что св. Варварой пугают детей — она крадет их и выпускает им кровь [ПД 2014–2015: 53–54]). Гендерное противоречие в образах Шанго и св. Варвары не должно смущать — во-первых, многие ориша ассоциируются с обоими полами (например, ориша океана Олокун; или Обатала, в мифологии йоруба разделившийся на мужскую и женскую половины — Одудуа и Йемму — ради продолжения рода), во-вторых, в *патаки* (мифологической истории) о Шанго есть эпизод, где он убегает от преследователей, переодевшись в женскую одежду. Однако, насколько нам известно, в научной литературе не отмечалось еще одно основание для отождествления Шанго и св. Варвары — первый считается легендарным царем (алафином) государства Ойо и его основным атрибутом является двусторонний топорик; вторая изображается в католической скульптуре и на литографиях в короне и с мечом (ил. 10, 11, 11а).

Огун на Кубе — покровитель воинов и кузнецов, ориша гор и железа — отождествляется в первую очередь со св. Петром, изображаемым с железными ключами в руках.

Создатель человека Обатала (йоруб. 'король, одетый в белое' [Данненерг 2011: 156]), ориша духовной любви, ясности и чистоты, мира и справедливости, отождествляется с Пречистой Девой де лас Мерседес (Девой Милосердной), также одетой в белое; Ошун — чей цвет желтый — с одетой в желтое Пречистой Девой

обычно ребенком: во время грозы перед крестьянином на поле падает мальчик; крестьянин соглашается не убивать его мотыгой, а помочь подняться назад (Япония); ребенок-Гром (~ мальчик-Молния, мальчик-Облако) застревает в дереве, человек способствует его возвращению на небо (индейцы Мезоамерики [текистлатеки, сапотеки, чинантеки, соке] и Чако [Нью-Мексико]); только раз (у матако) встретился случай, когда упавший Гром оказывается похож на ягненка [Березк. I4A (Гром в беде: падает на землю)]» [Неклюдов 2016: 167]. Впрочем, исследование этого сюжета выходит за рамки данной статьи.

де Каридад из Кобре (*cobre* исп. 'медь'), покровительницей Кубы (хотя у йоруба Ошун связана с золотом). Церковь, посвященная ей, находится в Вилья дель Кобре, где располагаются медные рудники. Еще с одним образом Девы Марии — Пречистой Девой из Реглы, «чернокожей Мадонной», покровительницей Гаваны — ассоциируется ориша моря Иемайя. Их объединяет синий цвет — но, видимо, первоначальным «мостиком» был не он, а связь с морем: Дева из Реглы покровительствует морякам и рыбакам, а ее культ распространился в XVII в. после постройки богатым гаванским торговцем храма в ее честь прямо на морском берегу в местечке Регла (ныне район Гаваны) [Данненерг 2011: 156] (ил. 12).

Элегуа — ориша начала пути, входов и перекрестков — отождествляется с разными католическими святыми на разных основаниях: со св. Антонием Падуанским, потому что в одном из своих обликов он описывается как св. Антоний на литографиях — бедно одетым стариком с посохом; со св. Петром — так как св. Петр, хранитель ключей, открывает двери, как и Элегуа [Herskovits 1937: 637]. Кроме того, Элегуа, имеющий также облик ребенка, ассоциируется с Ниньо да Аточа (под которым в католической Испании и Латинской Америке понимается не один из антиохийских отроков-мучеников Маккавеев, а Иисус Христос в детстве, иконографически — ребенок на троне); функция же медиума между мирами ориша и людей позволяет отождествлять Элегуа с Анима сола — одинокой душой в чистилище.

Бабалу-Айе, ориша-целитель, устойчиво ассоциируется со св. Лазарем из евангельской притчи о богаче и нищем Лазаре. Он изображается на литографиях и в пластике в виде старика с язвами на теле, с костылями, сопровождаемого двумя собаками. В Африке Обалу-Айе — грозное божество оспы. Согласно патаки, в припадке гнева он распространил заразные болезни среди людей, но потом раскаялся и посвятил себя их лечению. На Кубе его считают заботливым и милосердным целителем (возможно, благодаря христианскому влиянию [Канизарес 2005: 44]), особенно помогающим при кожных заболеваниях. В день его празднования, 17 декабря, домашние и храмовые статуэтки св. Лазаря украшают фиолетовыми накидками и коронами, в храмах зажигают фиолетовые свечи, сотни паломников устремляются в поселок Ринкон недалеко от Гаваны, где на территории

первой больницы, построенной на Кубе (Hospital de San Lasaro), находится храм св. Лазаря.

Ошоси, покровитель охотников и воинов, в качестве атрибутов (и одного из воплощений) имеет лук и стрелы, возможно, поэтому он отождествляется со св. Себастьяном, канонически изображаемым в виде юноши, пронзаемого стрелами. На Кубе произошло развитие функций Ошоси — он считается *dueño de la cárcel* ‘хозяином тюрьмы’, к нему обращаются в случае проблем с законом.

Близнецы-Ибейи, сыновья Шанго и Ошун, покровители детей, дарители удачи, ассоциируются либо с парными изображениями (наиболее популярны свв. Козьма и Дамиан, но также это могут быть свв. Криспин и Криспиниан, свв. Хуста и Руфина, свв. Порфирий и Онисифор), либо со св. Николаем, покровителем ступающим детям.

Оришаоко, отвечающий за сельское хозяйство (изображается с плугом и волами), отождествлен со св. Исидором Севильским, покровителем учащихся (изображается с книгой и посохом). По данным А.Н. Данненберга, основание для ассоциации в том, что в числе сочинений св. Исидора была сельскохозяйственная энциклопедия [Данненберг 2011: 155].

Логику связи Орулы / Орунмилы со св. Франциском Ассизским на Кубе видят в том, что и тот и другой обладают даром целительства [Данненберг 2011: 155].

Таким образом, основным «мостиком», связывающим африканских божеств и их «католические лица», оказываются цветовой и предметный коды. По сути, речь идет почти исключительно об учете иконографического канона, жития святых не принимаются в расчет, в отличие от патаки — устной мифологической традиции йоруба, содержащей в том числе легенды об ориша. Дни почитания скорее объединяются — у каждого ориша особый день недели, когда предпочтительно совершать жертвы и обращаться с просьбами; к этим дням добавляются ежегодные дни почитания святых — 4 декабря для св. Варвары / Шанго, 17 декабря для св. Лазаря / Бабалу-Айе. В эти дни приняты и иные культовые практики, связанные с визитом в католические храмы. Для других ориша дни подобного почитания могут быть разными или их может быть несколько — это зависит от того, с каким(и) святым(и) отождествлен ориша в том или ином иле.

Некоторые ориша могут быть ассоциированы с целым рядом святых, например, Огун – со св. Петром, св. Павлом, св. Иоанном Крестителем, св. Антонием, св. Георгием, архангелами Михаилом и Рафаилом; Ошоси — со св. Себастьяном, св. Норбертом, св. Альбертом, св. Гумбертом, св. Михаилом; Ойя — с Пречистой Девой де Канделариа, Девой дель Кармен, св. Терезой де Хесус (Авильской) (подробнее см. Приложение). Причин такого положения вещей несколько: отсутствие письменного канона, секретность практик, разобщенность культовых групп, некоторые черты мифологии йоруба, о которых ниже.

В условиях запрета на религиозные отправления и принципиальной (до середины XX в.) устности в передаче традиции разные иле, или *темплос* (исп. ‘храм’), были малосвязаны между собой, что обуславливало разнообразие верований и практик — в облике, именах и генеалогии божеств, особенностях ритуалов, см. [Канитарес 2005: 39], ср. на Гаити [Herskovits 1937: 636–637]. Особенно это касается менее значимых божеств: так, если Шанго на всей Кубе отождествляется только со св. Варварой, то Орула, отвечающий за систему гаданий Ифа и поэтому важное божество для бабалаво, но не для рядовых адептов культа (он не бывает персональным патроном сантеро), может быть отождествлен в разных локальных группах с разными святыми — св. Франциском Ассизским, св. Хосе де ла Монтанья, св. Филиппом. Кроме того, разные святые могли восприниматься как воплощения разных *каминос* (исп. ‘дорога’) — лиц, или аспектов, ориша. В соответствии с разными фольклорными историями, патаки, ориша имеют разные *каминос*, где различаются не только мифологические события, но и имена, и облики, и функции божеств. Например, тот же Огун имеет 44 *каминос*, что даже больше количества ассоциируемых с ним католических святых. В эпоху формирования единого ритуального пространства (с конца XIX в.) это разнообразие рефлексировалось — и в устной традиции, и затем в письменных источниках — и отчасти нивелируется, отчасти рефлексия лишь поддерживает разнообразие. Так, в одном из посвященных сантерии интернет-ресурсов говорится:

13 июня — день св. Антонио, день Огуна Алагуэде, покровителя кузнецов. «Он неутомимый, работает днем и вечером. Он бывает раздражительным, необщительным и грубым; он

муж Яймайа Окуте». 24 июня — день св. Иоанна, день Огуна Оинле, «владельца земли». «Он первый, кто прибывает в новое, дикое место и устраивается там, чтобы обрабатывать его как крестьянин». 29 июня — день св. Петра, день Огуна Арере, «мясника». «Он строитель и дизайнер лучшего оружия для войны и инструментов для работы. Он делает чудеса с железом. Он знает его твердость. Его нужно попросить, чтобы открывать невозможные двери чтобы закрывать или охранять большие секреты Оча»¹⁹.

Итак, синкретизация, идущая разными путями, представляет собой нечто большее, чем шифр, который, по мнению Джудит Глисон, нашли рабы лукуми, чтобы отправлять свои запретные ритуалы, — это универсальный механизм, действующий на разных территориях и в разные эпохи. Взаимодействие народов, их языков и традиций всегда шло по пути поиска сходств, часто внешних, поверхностных; освоение (спонтанное или целенаправленное — не так важно) происходит через обнаружение знакомых черт в незнакомом явлении — или через приписывание их ему.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для большинства населения Кубы сантерия — естественная среда, в которой они выросли и живут, прибегая к советам и консультациям сантеро и бабалаво в случае жизненных проблем. И для обычных людей, и для большинства посвященных нет никакого противоречия между «африканскими» и «европейскими» лицами их божеств. «Сантеро говорят — это Йемайя, а католическая церковь — Дева де Регла. Я в нее очень верю», — говорит женщина лет 60; «мы привыкли называть ее Дева де Регла, но для меня она — орича», — вторит ей другая, лет 40²⁰. Кубинцам не кажется странным, что инициацию в сантерию может пройти только крещеный католик, а похороны адепта культа должны сопровождать девять погребальных месс; слияние двух разных мировоззренческих систем для них привычно и органично.

¹⁹ Огун и его дороги // Мистическая Африка. Новые горизонты. URL: <http://www.yoruba.su/showthread.php?t=54>

²⁰ Документальный фильм “Cultos afrocubanos. Part 2”. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=qXfmyMMMOPE>

По-другому к религиозному синкретизму относятся католические священники на Кубе (с беспокойством, как к «главному вызову» местной церкви [Данненберг 2014: 243]), а также жреческая верхушка Регла де Оча-Ифа. То, что составляет предмет веры простых кубинцев, бабалово считают «народной религией», «придуманной в диаспоре», и относятся они к ней с легким презрением, как к набору суеверий и недопониманий (при этом их собственное «изобретение традиции» как будто остается за рамками рефлексии). Опираются они в этих своих суждениях на мнения нигерийских жрецов Ифа. Так, Рауль Канизарес приводит одно из таких мнений: «Вы, кубинцы, сумасшедшие <...> Вы исковеркали мою религию! С чего вы взяли, что Йемонджа (Йемайя) и Осун (Ошун) кровные сестры? Вы говорите, что Орунмила (Орула) — младший брат Санго (Шанго). Это же сущий бред! Вы что, не понимаете, что Орунмила присутствовал при сотворении мира, а Шанго — это обожествленный царь, историческая фигура, четвертый алафин Ойо? Как вас понять!» [Канизарес 2005: 39].

Такое отношение к «народной религии» стало в последние десятилетия основанием для соответствующих действий. Один из ведущих кубинских бабалаво, Виктор Бетанкур Эстрада, организовал и возглавил движение под названием *Ifa Ìranlówo*, цель которого — очищение традиции Ифа от элементов католицизма и испанского колониального влияния, «восстановление кубинской системы веры, спасение древних традиций и культурных корней, искаженных синкретизмом» [Betancourt 1995: 4]. Существует и другая организация с подобными целями — *Pe Tuntun*. Бетанкур считает, что кубинская сантерия (особенно с начала 1990-х гг., когда государство допустило большую степень религиозной свободы и на остров стало приезжать много иностранцев в поисках недорогих консультаций и инициаций) превратилась в большой степени в коммерческий проект. Ритуалы сантерии стали «недостаточно эффективными», по мнению Бетанкура, и это вызвано и их коммерциализацией, и более ранними процессами — в частности, утратой в диаспоре неких «изначальных знаний» древней африканской традиции Ифа, которые его организация планирует восстановить — прежде всего через общение с африканскими жрецами и визиты кубинских бабалаво в Нигерию для прохождения инициаций и

получения опыта. То, что современная традиция Ифа в Нигерии не тождественна «изначальной религии» государства Иле-Ифе, «прародины» йоруба, не представляет проблему для бабалаво — в их понимании африканская традиция хранит «изначальное знание» (*ишеше*) потому, что оно «правильно» — в рамках сохраненной ритуальной системы — передавалось из поколения в поколение.

Однако религиозная ситуация на Кубе сложнее, чем указанное противостояние африканских верований и католицизма. Так, неотъемлемой частью современной кубинской сантерии является спиритизм кардецианского толка (восходящий к религиозно-философской доктрине Аллана Кардека, возникшей во Франции в середине XIX в. и позже ставшей крайне популярной в Латинской Америке). Мы уже кратко упомянули общие элементы двух систем: образ индейца — Касика, покрытые белой скатертью столики-алтари *боведа*, на которых хранятся фотографии покойных родственников, распятие, свечи, цветы, бокалы с чистой водой — по числу почитаемых душ усопших (ил. 13), роль медиумов-спиритов в погребальном ритуале, где они заняли место специалистов-*эгунгун*. Упомянем также кукол в характерных синих и сине-белых платьях, представляющих одного из популярных на Кубе духов — *La Gitana* ('Цыганку', ил. 14, 14а, 14b) (которую легко можно спутать с изображением Йемайи); черных пластиковых пупсов в одеждах разных цветов, представляющих не ориша, а безымянных духов умерших, *los muertos*, посвященных тому или иному ориша и «служащих» духами-наставниками и хранителями) (ил. 15). Эти элементы могут присутствовать в домах сантеро (но не обязательно), но могут быть и лишены всякой связи с атрибутами сантерии, особенно в домах белых кубинцев, прежде всего жителей востока острова: спиритизм проникал в XIX — начале XX в. с Ямайки, Канарских островов, из Флориды, Мексики и других районов Латинской Америки главным образом с белыми мигрантами и первоначально занимал иной, чем сантерия, социальный кластер. И хотя после отмены рабства, войны за независимость от Испании, переворотов и революций XX в. все значительно перемешалось, на Кубе до сих пор говорят: «Все сантеро — спириты, но не все спириты — сантеро» [Канизарес 2005: 50]. Из других религиозных направлений, в той или иной степени соприкаса-

ющихся с сантерией, следует отметить течения африканского, европейского и азиатского происхождения: Регла де Пало (Пало Монте) (традиция конго), Секретное общество Абакуа (традиция эфик, ибибио), и ныне находящиеся на грани исчезновения Регла Ийесса (традиция йоруба определенного региона) и Регла де Арара (традиция эве и фон). Из европейских течений следует отметить более 50 протестантских организаций (находящихся в конфронтации с сантерией в гораздо большей степени, нежели католическая церковь), Свидетелей Иеговы, масонов (последователей Великой Ложи, никогда не закрывавшейся на Кубе, в наши дни насчитывается более 24 тыс. человек²¹), небольшое число евреев-ашкенази [Данненберг 2014: 245–271]. В среде мигрантов из стран Азии есть последователи ислама и буддизма. Изучение того, в каких отношениях все эти течения находятся с кубинской сантерией, составляет предмет отдельного исследования.

²¹ Information about Grand Lodges throughout the World. URL: <http://bessel.org/glsinfo.htm>.

ПРИЛОЖЕНИЕ*

Имя ориша	Характер, сфера ответственности	Родственные отношения с другими ориша	Цветовая гамма, атрибуты	Функция «хозяина головы» (оча) (вселяется в голову иницируемого в ходе ритуала карриоча)	Синкретизация с христианскими святыми
Агайу	Ориша вулканов, покровитель путешественников, м,	Отец / старший брат Шанго	Разноцветная	Нет (но может вселиться в человека в ритуале)	Св. Христофор де ла Гавана
Бабалу-Айе	Ориша-целитель (кожные заболевания; эпидемии)	Нет данных	Светло-коричневый-сиреневый (доп. красный, белый) Костыли, собаки	Нет (но может вселиться в человека в ритуале)	Св. Лазарь
Ибейи	Мальчики-близнецы, покровители детей, удача и процветание	Дети Шанто и Очун	Красно-белый	Нет	Свв. Козьма и Дамиан, свв. Кристин и Кристиниан, свв. Хуста и Руфина, свв. Порфирий и Онисифор

* Источники [Ortiz 1906; Lachatanere 2007], полевые материалы автора.

Имя ориша	Характер, сфера ответственности	Родственные отношения с другими ориша	Цветовая гамма, атрибуты	Функция «хозяина головы» (оча) (вселяется в голову иницируемого в ходе ритуала кариоча)	Синкретизация с христианскими святыми
Йемайя	Ориша моря, покровительница материнства, защитница моряков и рыбаков, ж.	Старшая сестра Ошун, в некоторых версиях — дочь Опокуна	Синий-белый	Да	Пречистая Дева де Регла (покровительница Гаваны) («черная мадонна»)
Инле	Ориша лекарственных растений, медицины, м.	Нет данных	Нет данных	Нет	Св. Рафаэль
Касик	Ориша-воин, собирательное имя для ориша «индейского происхождения»	—	Головной убор из перьев, конь	Нет	Нет
Обатала	Создатель человека, ориша духовной любви, ясности ума, чистоты, мира, справедливости, м./ж.	Отец Огуна, Шанго, Орула, Элегуа	Белый	Да	Пречистая Дева де лас Мерседес (Дева Милосердная)

Огун	Ориша-воин (терреро), покровитель воинов и кузнецов, ориша гор, железа, м.	Сын Обатала	Зелено-черный	Да	Св. Петр, св. Павел. Иоанн Креститель, св. Антоний, св. Георгий, арх. Михаил, арх. Ра-фаил
Ойя	Ориша ветра, кладбищ, рынка, ж.	Супруга Шанго	Желтый-коричневый-белый	Да	Пречистая Дева де Канделариа, Дева дель Кармен, св. Тереза де Хесус (Авилльская)
Олокун	Ориша океана, м./ж.	В некоторых версиях — отец Йемайи, в некоторых — «дорога» Йемайи	Синий-белый с добавлением красного, желтого, зеленого Иногда — полурыба-получеловек	Нет	Иногда — как и Йемайя — Пречистая Дева де Регла (покровительница Гаваны) («черная мадонна»)
Олорун / Олодумаре / Олофи	Приказавший создать мир, deusotiosus, м.	Нет данных	Нет данных	Нет	Иисус Христос / Святой Дух
Оришаоко	Ориша сельского хозяйства, м.	Нет данных	Плуг и пара волов	Нет	Св. Исидор Севильский

Имя ориша	Характер, сфера ответственности	Родственные отношения с другими ориша	Цветовая гамма, атрибуты	Функция «хозяйина головы» (оча) (вселяется в голову иницируемого в ходе ритуала кариоча)	Синкретизация с христианскими святыми
Орула/Орумила/Ифа	Ориша судьбы, предсказаний, м.	Сын Обатала	Желтый-зеленый	Нет	Св. Франциск Ассизский, св. Хосе де ла Монтанья, св. Филипп
Осун	Ориша-воин (герреро), младший ориша, символ головы, м.	Нет данных	Нет данных, Облик — железный петушок на перевернутом колокольчике	Нет	Святой Дух
Осаин	Ориша растений, м.	Нет данных	Нет данных	Нет	Св. Иоанн, св. Амвросий, св. Сильвестр, св. Иосиф
Ошоши (Очоси)	Ориша-воин (герреро), покровитель охотников, хозяин гор, ориша юстиции, покровитель дома, м.	Нет данных	Синий-желтый, Лук и стрела	Нет	Св. Себастьян, св. Норберт, св. Альберт, св. Гумберт, св. Михаил

Ошун (Очун)	Ориша рек, чувственной любви, покровительница женщин, беременных, ж.	Супруга Шанго	Желтый	Да	Пречистая Дева де Кобре (покровительница Кубы)
Шанго (Чанго)	Ориша грома, огня, мужественности, м.	Сын Обатала	Красный-белый Двусторонний топор Громова ястреб	Да	Св. Варвара
Элегуа	Ориша начала пути, входов, рекрестков, грикстер, м., также принадлежит к группе ориша-воинов (геррерос)	Сын Обатала	Красный-черный	Да	Св. Петр, св. Антоний Падуанский, Ниньо да Аточа, Анимасола

БЛАГОДАРНОСТИ

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

СОКРАЩЕНИЯ

- Березк. — *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>.
ПД — Полевой дневник.

ЛИТЕРАТУРА

- Александренков 1998 — *Александренков Э.Г.* Статья кубинцем: Проблемы формирования этнического самосознания (XVI–XIX вв.). М., 1998.
Александренков 1999 — *Александренков Э.Г.* Присвоение элементов культуры (на примере колониальной Кубы) // Население Нового Света: проблемы формирования и социокультурного развития. М., 1999.
Данненберг 2011 — *Данненберг А.Н.* Кубинская сантерия: опыт религиозного синкретизма // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. №2.
Данненберг 2011а — *Данненберг А.Н.* Религии переходного типа (на материале афро-кубинского религиозного синкретизма) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 3–4.
Данненберг 2014 — *Данненберг А.Н.* Религия на Кубе: философско-религиоведческий анализ. М., 2014.
Дридзо 1995 — *Дридзо А.Д.* «Братство по кораблю» как вариант псевдородства // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 1. СПб., 1995.
Лаврецкий 1967 — *Лаврецкий И.Р.* Боги в тропиках. Религиозные культы Антильских островов. М., 1967.
Канизарес 2005 — *Канизарес Р.* Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции афроамериканцев. М., 2005.
Кулакова 1993 — *Кулакова Н.Н.* Гаитийцы: формирование этноса. М., 1993.

- Неклюдов 2016 — Неклюдов С.Ю. Многоликий дракон // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 6 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2017.
- НРМ 1998 — Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998.
- Саэди 1977 — *Голамхосейн Саэди*. Одержимые ветрами. М., 1977.
- Bascom 1944 — *Bascom W.R.* The sociological role of the Yoruba cult-group // *American Anthropologist*. New Series. 1944. Vol. 46. No. 1. Part 2.
- Bascom 1950 — *Bascom W.R.* The focus of Cuban Santeria // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1950. Vol. 6. No 1.
- Bascom 1969 — *Bascom W.R.* Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa. Indiana Univ. Press, 1969.
- Bascom 1972 — *Bascom W.R.* Shango in the New World. Austin: Univ. of Texas, 1972.
- Bascom 1980 — *Bascom W.R.* Sixteen cowries. Yoruba divination from Africa to the New World. Indiana Univ. Press, 1980.
- Besmer 1983 — *Besmer F.E.* Horses, musicians and gods: The Hausa cult of possession-trance. Massachusetts, 1983.
- Betancourt 1995 — *Betancourt V.* El Babalawo: Medico tradicional. La Habana, 1995.
- Boddy 1989 — *Boddy J.* Wombs and alien spirits: Women, men and the Zar cult in northern Sudan. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1989.
- Bolivar 1990 — *Bolivar N.* Los Orishas en Cuba. La Habana, 1990.
- Brown 2003 — *Brown D.H.* Santeria Enthroned: Art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban Religion. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2003.
- Cabrera 1970 — *Cabrera L.* Anago: Vocabulario Lucumi (El Yoruba que se habla en Cuba). Miami, 1970.
- Cabrera 1974 — *Cabrera L.* Yemaya i Ochun: Kariocha, ialorichas y olorichas. Madrid, 1974.
- Herskovits 1937 — *Herskovits M.J.* African gods and Catholic saints in New World Negro Belief // *American Anthropologist*. New Series. 1937. Vol. 39. No. 4. Part 1.
- Herskovits 1966 — *Herskovits M.J.* The New World Negro. London, 1966.
- Garcia-Cortez 1980 — *Garcia-Cortez J.* Pataki: Leyendas y misterios de los orishas Africanos. Miami, 1980.
- Garcia-Cortez 1983 — *Garcia-Cortez J.* El Santo (la ocha): secretos de la religion Lukumi. Miami, 1983.
- Gleason 1975 — *Gleason J.* Santeria, Bronx. New York, 1975.
- Gonzalez-Wippler 2004 — *Gonzalez-Wippler M.* Santeria: The Religion: Faith, rites, magic. Seventh Printing, 2004.

- Lachatanere 2007 — *Lachatanere R.* El sistema religioso de los afrocubanos. Havana, 2007.
- Larra Lomas 2007 — *Larra Lomas L.E.* Sincretismo religioso en Cuba. Catolicos y santeros // Negro Mundo. 2007. Junio. Nº 519.
- Lewis et al 1990 — *Lewis I.M., Al-Saffi A., Hurreiz S.* (eds.). Women's medicine: The Zar-Bori cult of Africa and beyond. Edinburgh, 1990.
- Llorens Alicea 2003 — *Llorens Alicea I.I.* Sincretismo religioso: Pervivencia de las creencias yorubas en la isla de Puerto Rico. Madrid, 2003.
- Menendez 2002 — *Menendez L.* Rodar el coco: Proceso de cambio ea la santeria. La Habana, 2002.
- Metraux 1959 — *Metraux A.* Voodoo in Haiti. Oxford Univ. Press, 1959.
- Nunes — *Nunes L.M.* Santeria. A Practical Guide to Afro-Caribbean Magic. Woodstock: Spring Publications, 1992.
- Ortiz 1906 — *Ortiz F.* Los negros brujos. Madrid, 1906.
- Ortiz 1950 — *Ortiz F.* La africania de la musica folclorica de Cuba. La Habana, 1950.
- Ortiz 1984 — *Ortiz F.* Ensayos etnograficos. La Habana, 1984.
- Ramos 2003 — *Ramos M.W.* La Division de La Habana: Territorial conflict and cultural hegemony in the followers of Oyo Lukumi religion, 1850s–1920s // Cuban Studies. 2003. Vol. 34.
- Robaina 2008 — *Robaina T.F.* Hablen paleros y santeros. La Habana, 2008.
- Scott 1990 — *Scott J.C.* Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Stoller 1995 — *Stoller P.* Embodying colonial memories: Spirit possession, power and the Hauka in West Africa. New York, 1995.
- Turner 1968 — *Turner V.* The Drums of affliction: A study of religious processes among the Ndembu of Zambia. Ithaca, NY: Cornell University, 1968.
- Wedel 2004 — *Wedel J.* Santeria healing: A journey into the Afro-Cuban world of divinities, spirits, and sorcery. Gainesville: Univ. Press of Florida, 2004 (Contemporary Cuba Series. Ed. by John M. Kirk).
- Wirtz 2007 — *Wirtz K.* Ritual, discourse, and community in Cuban Santeria. Gainesville: Univ. Press of Florida, 2007 (Contemporary Cuba Series. Ed. by John M. Kirk).
- Wirtz 2014a — *Wirtz K.* Performing Afro-Cuba: image, voice, spectacle in the making of race and history. Chicago, London: The Univ. of Chicago Press, 2014.
- Wirtz 2014b — *Wirtz K.* Spiritual agency, materiality, and knowledge in Cuba // Spirited things: The work of «possession» in Afro-

Atlantic religions / Ed. by P.Ch. Johnson. Univ. of Chicago Press, 2014.

Wuthnow 1998 — *Wuthnow R. After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: Univ. of California Press, 1998.

АННОТАЦИИ

Левкиевская Е.Е., Петров Н.В.

Воспроизводство и трансляция культурной информации в устной традиции: метафора «осколков»

В работе рассматриваются процессы, ведущие к утрате и разрушению элементов (текстов, сюжетов, обрядов) в традиционной культуре. Этот аспект является частью более обширной темы воспроизводства и трансляции культурной информации в устной среде. Славянская фольклористика в последние годы посвящает много внимания другим аспектам этой темы — механизмам запоминания и сохранения информации в культуре. Мы рассматриваем различные грани противоположного процесса — как происходит забвение, утрата культурного знания. То, что остается в результате забвения, это разнообразные редуцированные, «осколочные» формы. Одни из них постепенно исчезают из традиции, другие оказываются материалом для рождения новых фольклорных форм.

Ключевые слова: «осколки», традиция, устная культура, механизмы памяти

Неклюдов С.Ю.

Обречен ли царевич? О сюжетной реконструкции фрагментарных памятников традиционной словесности

Среди дошедших до нас текстов древнеегипетской словесности есть несколько повествовательных произведений, которые в публикациях, переводах и исследованиях обычно называются сказки, повести, Märchen, Sagen, tales, stories, romans, contes и пр. Из-за их плохой сохранности и наличия многочисленных лакун перед исследователем встают проблемы реконструктивного характера, требуется заполнение содержательных пробелов, без чего многие поврежденные фрагменты вообще не могут быть адекватно поняты. Дополнительные возможности для их прочтения способен дать инструментарий сравнительной фольклористики, поскольку без включения рассматриваемого предмета в соответствующие типологические ряды невозможно понять его подлинное значение в культурной традиции. Сопоставление с этими древними памятниками устных вариантов тех же сюжетов проясняет их некоторые темные места в повествовании. Подобным образом дело обстоит и

со сказкой «Обреченный царевич» (XIII в. до н. э.), детальному рассмотрению которой и посвящена статья.

Ключевые слова: Древний Египет, папирус, сказка, фольклор, реконструкция, судьба, смерть, фараон, царевич, принцесса

Радченко Д.А.

«Бог был, Бог есть, Бог будет»: флуктуация религиозных мотивов в «святых письмах» и «письмах счастья»

В современной ситуации происходит постоянное изменение фольклорного жанра. С одной стороны, тексты адаптируются под изменяющиеся потребности сообщества. С другой стороны, инновационные элементы могут заменяться в них традиционными, следуя определенной модели. В статье рассматривается, как тексты фольклорного жанра «святых писем» изменялись в контексте вернакулярной религиозности советского периода.

Ключевые слова: письмо счастья, святое письмо, фольклор, городской фольклор, вернакулярная религиозность

Иванова А.А.

О теоретическом потенциале фрагментарных вариантов в контексте полевого интервью

В исследовании на основе полевых материалов, собранных в разных регионах России, на примере заговора и сказки рассматриваются этапы «эрозии» локальных фольклорных традиций. Анализируются фрагменты текстов, позволяющих выявлять уровни структурной организованности традиции (авантекст, текст, сверхтекст), принципы и механизмы «работы» с ними разных типов исполнителей — профессионалов и любителей.

Ключевые слова: локальная фольклорная традиция, эволюция, «осколки», авантекст, текст, сверхтекст

Петров Н.В.

После «традиции»: «осколки» русского эпоса

В работе рассматриваются процессы забывания/воспроизводства традиции. Автор анализирует исчезновение жанра былин, исследует вопросы выявления наиболее устойчивых элементов текста и анализа. Отдельно подвергается анализу сохранность основных мотивов былины при практически полной редукции текста. Наличие этих пунктирных элементов достаточно для идентификации сюжета сказителем и аудиторией. В работе ставится вопрос о существовании

«постсказителей» — одновременно и исследователей, и собирателей, и исполнителей, которые успешно воспроизводят эпические тексты, называя этот процесс исполнительством. Кроме того, рассматривается проблема анализа «дефектных», фрагментарных текстов былин.

Ключевые слова: былина, русский эпос, сказительство, «постсказитель»

Новиков Ю.А.

Следы архаичных традиций в дефектных текстах былин

В работе анализируются фрагментарные тексты былин, бывальщины и краткие прозаические пересказы, свидетельства собирателей и исполнителей бытования редких сюжетов и их модификаций. Привлечение этих данных позволяет уточнить, в частности, географическое распространение сюжетов «Чурила и князь», «Сухман», «Наезд литовцев», «Добрыня и Скимен-зверь», «Илья Муромец на Соколе-корабле», оригинальных мотивов, поэтических формул и постоянных эпитетов, их связь с региональными традициями или с творчеством отдельных сказителей. Особый интерес представляет «Начало неизвестной былины» (конец XVII в.) из сборника В.Ф. Миллера, содержащее богатый набор эпических стереотипов, отсутствующих в записях более позднего времени, а также прозаическое дополнение к былине пудожанина И. Кережина «Ставр Годинович», в котором описан уникальный способ испытания пола мнимого жениха.

Ключевые слова: былина, архаика, эволюция, фольклор, эпосоведение

Макаров С.С.

Историческая динамика имени и образа мифологического персонажа: случай якутского духа охоты

Статья посвящена проблеме изменчивости традиционного знания во времени. Изменчивость знания рассматривается на материале мифологических представлений якутов о духе — хозяине леса и подателе охотничьей удачи *Байанае*. В работе анализируются данные различного рода: этнографические описания, составленные собирателями в различных районах Якутии в XVIII–XX вв., записи ритуальных текстов, обращенных к духам, опрос современных носителей традиции. Сопоставительное изучение разновременного материала позволило выявить характерные тенденции процесса трансформации знания. В статье показано, что представления о группе специфичных персонажей, связанных с различными аспек-

тами одного фрагмента действительности, не устойчивы во времени и при некоторых неблагоприятных условиях имеют тенденцию упрощаться. Эти изменения отражает язык, в котором гипероним, прежде применяемый для обозначения целого класса мифологических существ, начинает функционировать как имя собственное. В то же время обрядовые практики и запреты, занимая уровень непосредственных акциональных проявлений культа, удерживаются в традиции прочнее.

Ключевые слова: устная традиция, мифологический персонаж, трансформация культурных представлений, мифологическая картина мира, якутская мифология, Байанай

Соловьева А.А.

Осколки прошлого в современной монгольской демонологии

В работе рассмотрены некоторые особенности, характеризующие современную демонологическую ситуацию в Монголии. Анализируя современные нарративы, мы можем говорить как о «следах», которые оставил предшествующий период в монгольской демонологической традиции, так и о процессах обновления демонологического повествования в целом. В качестве источников используются полевые материалы — тексты, собранные в различных районах Монголии, в кочевьях и в городской среде (экспедиции Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в 2006–2016 гг. и индивидуальные полевые исследования автора).

Ключевые слова: фольклористика, демонология, монгольский фольклор, фольклорная память

Наумова Ю.Н.

«Собачьи» обряды и их «осколки» в традиции младенчества и детства

В статье рассматриваются казахские обряды младенчества и детства, особое значение в которых отводилось представлениям о собаке, ритуальным действиям и вербальным формулам с ее упоминанием. Отдельное внимание в статье уделено обряду выхода из сорокадневия и ритуальной практике, связанной с заменой первой рубашки младенца на новую одежду, а также обряду имянаречения. На текстах, записанных в экспедициях, автор попытался показать, как в данных обрядах и ритуальных практиках отразились противоречивые представления о нечистоте и священности собаки, а также то, в каких традиционных элементах они до сих пор сохраняются. В результате анализа также было показано, как обряд смены пер-

вой рубашки ребенка редуцировался, и в результате замены ритуальных манипуляций с этим животным на вербальное упоминание впоследствии «свернулся» до названия важного атрибута обряда — детской рубашки, которая носит название *ит кәйлек* — «собачья» рубашка. Данное название и в настоящее время бытует в контексте обряда выхода из сорокадневия, являясь «осколком» некогда существовавшей ритуальной практики, и постепенно стирается в памяти современного поколения.

Ключевые слова: обряды младенчества и детства, первая одежда ребенка, обряд имянаречения, сорокадневие, казахский фольклор

Рычкова Н.Н.

Как жители Самойловского района «Фоме штаны шили»

В статье рассматривается обряд Фоминой недели, рассказы о котором были записаны в четырех населенных пунктах Самойловского района Саратовской области в 2012–2015 гг. Исследуемая территория является частью украинского анклава, который не является однородным в языковом и культурном отношении. На примере анализа выбранного обряда обнаружилось, что в обследованных селах он имеет разное семантическое наполнение, которое могло быть привнесено из соседних деревень, а могло сформироваться непосредственно в данном селе.

Ключевые слова: украинский анклав, Саратовская область, Фомина неделя, поминальный вторник, женские праздники

Левкиевская Е.Е.

Биографии религиозных специалистов в межпоколенной передаче культурной информации

Статья посвящена анализу воспоминаний жителей украинского анклава Саратовского Поволжья на основе биографических нарративов. В работе анализируется, как память сообщества проецирует и конструирует нарративы о религиозных специалистах, замещавших священников в советский период. Подобные специалисты исполняли религиозные потребности сообщества (крестили детей, отпевали покойников, освящали воду и пасхальную пищу). Коллективная память прежде всего сохраняет ту информацию, которая опирается на существующие в традиции культурные модели.

Ключевые слова: украинский анклав, биография, нарратив, культурная модель, коллективная память, религиозные специалисты, религиозные практики

Христофорова О.Б.

«Это всё наши предки»: конструирование из «осколков» в кубинской сантерии

В статье, посвященной сантерии на Кубе, описывается ситуация конструирования религиозной системы из «осколков» двух других систем верований и практик — европейского католицизма и племенных/родовых африканских культов. Такого рода ситуации обнажают механизмы стабилизации и трансформации традиции и потому представляют интерес для исследователей в области теоретической фольклористики и социокультурной антропологии. В статье рассматриваются особенности религиозной системы в Африке и диаспоре, механизмы отождествления ориша (божеств йоруба) и католических святых. Особое внимание уделено прагматическим аспектам синкретизации. Обсуждается понятие «синкретизация», выдвинутое М. Херсковицем; автор предлагает рассматривать его в свете теории символического сопротивления Дж. Скотта. Описывается современное состояние религии йоруба на Кубе, ее связь с политическими процессами и общественными настроениями конца XX — начала XXI в. Статья основана на полевых материалах автора, собранных на Кубе в 2013–2016 гг. и в Нигерии в 2018 г.

Ключевые слова: афро-христианские религии, кубинская сантерия, синкретизм

ABSTRACTS

Elena Levkieskaya, Nikita Petrov

Reproduction and transmission of cultural information in oral tradition: Metaphor of «shards»

The paper deals with the processes of loss and destruction of texts, plots, and rituals in traditional culture. This aspect is a part of a broader topic of reproduction cultural information in the oral tradition. In recent years, Slavic folklore studies have devoted a lot of attention to other aspects of this topic: mechanisms for memorizing and preserving information in culture. We consider the opposite process, the process of losing the cultural elements. What remains as a result of oblivion is a variety of reduced, «fragmentation» forms. Some of them gradually disappear from the tradition, others turn out to be material for the birth of new folk forms.

Keywords: «shards», tradition, oral culture, collective memory

Sergey Nekljudov

Was the Prince doomed? On the plot reconstructions of fragmented traditional narratives

Among the texts of Ancient Egypt that had survived till now there is a number of narratives that the publications, translations, and scholarly works usually define as fairytales, stories, Märchen, Sagen, tales, stories, romans, contes, etc. Since these texts are not entirely preserved, and many of them have a number of gaps, any scholar is faced with the problems of reconstruction as well as the need to fill in the plots' gaps, because without that the damaged parts cannot be adequately understood and interpreted. The technique of comparative studies of folklore makes this interpretation possible; if one does not add this method of reconstruction into the corresponding structural type it would be virtually impossible to decipher the true meaning of the texts within the cultural tradition. Putting these ancient documents and the oral versions of the same plots side by side helps to clarify the obscure parts of these stories. Bearing in mind all things mentioned above, this paper is dedicated to the detailed analysis of Tale of the Doomed Prince (8th century BCE) fairytale.

Keywords: Ancient Egypt, papyrus, fairytale, folklore, reconstruction, fate, death, Pharaoh, prince, princess

Daria Radchenko

**“There was God, there is God, God forever will be”:
Fluctuation of religious motives in heavenly letters
and luck letters**

In contemporary situation folklore texts are often transferred between different social groups. In this process, the genre and texts which belong to it are significantly changed. On one hand, texts adapt to the changing needs of society. On the other, innovative elements may be substituted by traditional ones, following certain models. The paper is focused on the changes which occurred to the texts of «chain letters» in the context of vernacular religiosity of Soviet period.

Keywords: luck letter, heavenly letter, folklore, urban folklore, vernacular religion

Anna Ivanova

**About the theoretical potency of fragmentary variants
in the context of field interviews**

The article draws on field materials, conducted in different regions of Russia, as an example of the charms and fairy tales are considered stages of «erosion» of local folklore traditions. Analyzes the text fragments,

that identify the levels of structural organization tradition (avantekst, text, sverhtekst), principles and mechanisms of the «work» with them different types of informants — professionals and amateurs.

Keywords: local oral tradition, evolution, «fragments», avantekst, text, sverhtekst

Nikita Petrov

After the tradition: “Shards” of the Russian epic

This paper deals with the processes of forgetting and reproducing an oral epic tradition. The author analyzes the disappearance of the genre of epics, explores issues of identifying the most stable elements of the texts. The author draws attention to the preservation of the main semantic epic elements. At the same time, he raises the question of the existence of singers of tales in XXI century. They are at the same time both researchers, collectors and performers, who successfully reproduce epic texts.

Keywords: Russian epic, narrative, plots, singer of tales in XXI century

Yuriy Novikov

The tracks of archaic traditions in the imperfect texts of bylinas

Fragments of Russian epic songs, transformations of songs named byvalshchina and short retellings of them are analysed in the article. These data let to define the geographic spreading plots “Churila and king”, “Suchman”, “Lithuanians’ invasion”, “Dobrynia and Skimen-beast”, “Ilja Muromets on the ship Sokol” more precisely. They help to show the spreading of original motifs, poetic formulas and stable epithets, to determine their connection with regional traditions and with individual singers. The text “The beginning of unknown epic song” (recorded by the end of XVII century) from collection by V.F. Miller interests very much. The rich collection of epic stereotypes absenting in bylinas recorded later is in this text. Prosaic addition to bylina “Stavr Godinovich” by I. Kerezhin from Pudozh is interesting because of the unique way of gender trial of imaginary fiance.

Keywords: bylina, archaic, evolution, folklore, epic studies

Semen Makarov

The historical dynamics of the name and image of a mythological character: The case of the Yakut spirit of hunting

This paper is dedicated to the issue of variability of traditional knowledge in temporal resolution. It is considered on the case of Yakut

mythological ideas about a spirit of forests and giver of hunting luck called *Bayanay*. The author analyzes data of various kinds: ethnographic descriptions compiled by collectors in various regions of Yakutia in the 18th–20th centuries, records of ritual invocations addressed to the spirits and a survey of the contemporary carriers of Yakut oral tradition. A comparative study of these multi-time examples allowed him to identify the typical trends in the process of traditional knowledge' transformation. The study shows that ideas about a group of specific mythologic characters associated with different aspects of one fragment of reality are not stable over time and under certain adverse conditions tend to be simplified. These changes reflect a language in which the hyperonym previously used to designate a whole class of mythological creatures begins to function as a proper name. At the same time, ritual practices and prohibitions occupying the level of direct manifestations of the cult are held firmly in the tradition.

Keywords: oral tradition, mythological character, transformation of cultural representations, mythological worldview, Yakut mythology, *Bayanay*

Alevtina Solovyeva

Shards of the past in modern Mongolian demonology

This article looks at some specific features, characterizing beliefs about supernatural in contemporary Mongolia. The research of modern narratives about supernatural allows us to reveal and analyze the “traces”, left by the previous period in Mongolian demonological tradition, as well as processes of updating and transforming of this tradition in the contemporary period. The article is based on field work materials, collected during annual expeditions to different regions of Mongolia (expeditions of the Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, RSUH and individual projects conducted by the author).

Keywords: folklore studies, demonology, Mongolian folklore, folk memory

Yulia Naumova

Dog-related rites and their fragments in the traditions of babyhood and childhood

The paper deals with the Kazakh rites of childhood and babyhood for which dog-related beliefs, ritual actions and verbal formulas are important. The paper also focuses specifically on the rite marking the end of the 40-day period and the ritual practice of changing the baby's first

shirt to new clothes, as well as on the rite of name-giving. Using examples observed in the field, I attempt to show that these rites and ritual practices reflect the controversial beliefs about the dog's uncleanness and sacredness, and point to a number of elements that retain these beliefs. My analysis has demonstrated that the rite of changing the baby's first shirt has reduced, and, as a result of substituting ritual actions with a verbal mention, the rite has 'folded down' to the dog-related name of its important element, the baby's shirt: *ум көйлек* – "dog's" shirt. This name is still used in the rite marking the end of the 40-day period, and as a fragment of a previously existent ritual practice is a gradually receding memory.

Keywords: rites of babyhood and childhood, baby's first clothes, name-giving rite, 40-day period, Kazakh folklore

Nadezhda Rychkova

How villagers of the Samoilovka district "sewed pants" for st. Thomas

This paper is based on fieldwork data gathered in four villages in the Ukrainian enclave of the Saratov oblast between 2012 and 2015. I will focus on the rite referred to as "sewing pants for St. Thomas". My research demonstrates that in different villages this rite has different semantics, which could have either been influenced by the traditions of nearby Russian villages or created in this village as its tradition evolved.

Keywords: Ukrainian enclave, Saratov oblast, Low Week, St. Thomas Week, memorial Tuesday, women's holidays

Elena Levkievskaya. "Shards" of a memory: Biographies of religious specialists in the intergenerational transfer of cultural information

The article analyzes the memory lane of Ukrainian enclave residents (Samojlovsky district of Saratov region) on the base of religious specialist biographical narratives. The article explains how community memory designs and reconstructs the narratives about religious specialists substituted the priests during Soviet period. These specialists performed the religious needs of society (baptized children, served a burial service, sanctified water and Easter meal). Collective memory keeps the information that supports itself by the present traditional cultural models first at all.

Keywords: Ukrainian enclave, biography, narrative, cultural models, collective memory, religious specialists, religious practices

Olga Khristoforova

“All of them are our ancestors”: Constructing from “shards” in Cuban Santeria

The article focuses on Cuban Santeria and explores the situation of constructing a religious system from the fragments of two other systems of beliefs and practices — the European Catholicism and the African tribal cults. Such situations reveal the mechanisms of stabilization and transformation of tradition and, therefore, are of interest to researchers in the fields of Folklore Studies and Cultural Anthropology. The article discusses the features of the religious system in Africa and in the diaspora, the mechanisms of identification of orishas (the deities of the Yoruba) and Catholic saints. Special attention is paid to the pragmatic aspects of syncretization. The concept of “syncretization” proposed by M. Herskovits is discussed. The author considers it from the point of view James Scott’s theory of symbolic resistance. The chapter examines the actual state of the Yoruba religion in Cuba, its connection with political processes and public attitudes of the late 20 — early 19 centuries. Appendix to the paper includes the list of orishas and their Catholic counterparts. The chapter is based primarily on the materials collected by the author in Cuba in 2013-2016 and in Nigeria in 2018.

Keywords: Afro-Christian religions, Cuban Santeria, syncretism

АВТОРЫ

Иванова Анна Александровна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва).

Левкиевская Елена Евгеньевна, доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва).

Макаров Семен Семенович, кандидат филологических наук, научный сотрудник Отдела фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН (Москва).

Наумова Юлия Николаевна, Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва).

Неклюдов Сергей Юрьевич, доктор филологических наук, профессор, научный руководитель Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС (Москва).

Новиков Юрий Александрович, доктор филологических наук, Литовский эдукологический университет (Вильнюс).

Петров Никита Викторович, кандидат филологических наук, доцент Центра типологии и семиотики РГГУ, заведующий Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, старший научный сотрудник Центра изучения фольклора и антропологии города МВШСЭН (Москва).

Радченко Дарья Александровна, кандидат культурологии, старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, директор Центра изучения фольклора и антропологии города МВШСЭН (Москва).

Рычкова Надежда Николаевна, кандидат филологических наук, научный сотрудник Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС (Москва).

Соловьева Алевтина Андреевна, кандидат филологических наук, методист Центра типологии и семиотики РГГУ, ведущий научный сотрудник Института классического Востока и античности НИУ ВШЭ, научный сотрудник кафедры эстонского и сравнительного фольклора Тартуского университета (Москва, Тарту).

Христофорова Ольга Борисовна, доктор филологических наук, директор Центра типологии и семиотики фольклора, профессор Центра социальной антропологии РГГУ, ведущий научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС (Москва).

AUTHORS

Anna Ivanova, PhD (Candidate of Sciences) in Philology, Moscow.
Department of Russian Folk Art, Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University (MSU), Associate Professor.

Olga Khristoforova, PhD (Candidate of Sciences) in Cultural Studies, Doctor Habilitatus (Doctor of Sciences) in Philology, Moscow.
Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities (RSUH), Director; Centre for Social Anthropology, RSUH, Professor; Laboratory of Theoretical Folkloristics, School of Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (SASH ISS RANEPА), Leading Research Fellow.

Elena Levkievskaya, Doctor Habilitatus (Doctor of Sciences) in Philology, Moscow.
Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities (RSUH), Professor, Leading Research Fellow.

Semen Makarov, PhD (Candidate of Sciences) in Philology, Moscow.
Department of Folklore Studies, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science (IWL RAS), Research Fellow.

Yulia Naumova, Moscow.

Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities (RSUH).

Sergey Neklyudov, Doctor Habilitatus (Doctor of Sciences) in Philology, Moscow.

Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities (RSUH); Laboratory of Theoretical Folkloristics, School of Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (SASH ISS RANEPА), Professor, Academic Advisor

Yuriy Novikov. Doctor of Sciences in Philology, Vilnius.

Lithuanian University of Educational Sciences (LUES).

Nikita Petrov, PhD (Candidate of Sciences), in Philology, Moscow.

Laboratory of Theoretical Folkloristics, School of Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (SASH ISS RANEPА), Head of the Laboratory; Centre for Urban Folklore and Anthropology Studies (MSSES), Senior Research Fellow; Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities (RSUH), Associate Professor.

Daria Radchenko, PhD (Candidate of Sciences) in Cultural Studies, Moscow.

Laboratory of Theoretical Folkloristics, School of Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (SASH ISS RANEPА) Research Fellow; Centre for Urban Folklore and Anthropology Studies (MSSES), Director.

Nadezhda Rychkova, PhD (Candidate of Sciences) in Philology, Moscow.

Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities (RSUH), Research Fellow; Laboratory of Theoretical Folkloristics, School of Advanced Studies in Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (SASH ISS RANEPА), Research Fellow.

Alevtina Solovyeva, PhD (Candidate of Sciences) in Philology, Moscow, Tartu.

Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities (RSUH); Institute for Oriental and Classical Studies National Research University Higher School of Economics, Leading Research Fellow; Department for Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu, Research Fellow in Folkloristics.

О книжной серии
«Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика»

Серия «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика» издаётся с 2001 г. В ней обсуждаются проблемы современной теоретической фольклористики, включая принципы строгого описания и систематизации устных текстов, рассматриваются фольклорно-мифологические традиции народов Западной и Восточной Европы, Сибири, Центральной Азии и других регионов, анализируются взаимосвязи устной и книжной культур, изучаются ранее табуированные области современного фольклора (постфольклора) и мифологии, а также различные формы парафольклорной письменности «наивной литературы».

До 2004 г. серия подготавливалась фольклорным семинаром Института высших гуманитарных исследований РГГУ. С 2005 г. она выпускается Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ, образованным на основе этого семинара.

Серия «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика» награждена дипломом VII Общероссийского конкурса изданий для вузов «Университетская книга – 2015» в номинации «Лучшее серийное издание».

Ранее в серии вышли следующие книги:

Структура волшебной сказки / Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Д.М. Сегал (2001).

Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусова (2001).

Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова (2002).

Современный городской фольклор / Редколл. А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов (2003).

Кербелите Б. Типы литовской народной сказки. Структурно-семантическая классификация (2005).

Современная российская мифология / Сост. М.В. Ахметова (2005).

Проблемы структурно-семантических указателей / Сост. А.В. Рафаева (2006).

Миф, символ, ритуал. Народы Сибири [Сборник статей в честь Е.С. Новик] / Сост. О.Б. Христофорова (2008).

Кирпичики: Культурная антропология и фольклористика сегодня. Сборник статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / Сост. А.С. Архипова, М.А. Гистер, А.В. Козьмин (2008).

- До и после литературы: тексты «наивной словесности» / Сост. А.П. Минаева; ред. Е.Е. Жигарина (2009).
- Живая кукла / Сост. С.Ю. Неклюдов, Д.Н. Мамедова; ред. Е.Е. Жигарина (2009).
- Козьмин А.В. Сюжетный фонд сказок: структура и система (2009).
- Слово устное и слово книжное / Сост. М.А. Гистер (2009).
- Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике (2010).
- Сваренный шаман, лживая рабыня и другие: 75 задач по фольклористике, антропологии, социолингвистике / Сост. А.С. Архипова, С.А. Бурлак, И.Б. Иткин, С.Ю. Неклюдов, О.Б. Христофорова. (2010; 2-е изд. 2013).
- Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова (2010).
- Числа в системе культуры / Сост. М.В. Ахметова (2012).
- Архипова А.С. «Штирлиц шел по коридору...» Как мы придумываем анекдоты (2013).
- Запретное / допустимое / предписанное в фольклоре / Сост. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова (2013).
- Христофорова О.Б. Икота. Мифологический персонаж в локальной традиции (2013) (диплом VII Общероссийского конкурса изданий для вузов «Университетская книга–2015»).
- Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии: [Сб. статей] / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов (2014; 2-е изд., испр. и доп. 2019) (диплом VII Общероссийского конкурса изданий для вузов «Университетская книга–2015»).
- Рафаева А.Р. Компьютер – Слово – Фольклор (2014).
- Возякова Н.В. Испанский традиционный романс: от фольклорной традиции до блокнота собирателя (2014).
- Джекобсон М., Джекобсон Л. Песенный фольклор советских тюрем и лагерей как исторический источник: 1917–1991 / Подгот. текста Н.Н. Рычковой (2014) (диплом VII Общероссийского конкурса изданий для вузов «Университетская книга–2015»).
- Архипова А.С. Радио ОБС, птица Обломинго и другие языковые игры в русском фольклоре (2015).
- Антрополог глазами информанта / Информант глазами антрополога: Колл. монография / Ред. А.С. Архипова, Н.Н. Рычкова (2015).
- Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время (2016).
- Свое среди чужого, чужое среди своего: [Сб. статей] / Ред.-сост. Е.Е. Жигарина, Ю.Н. Наумова (2016).
- Genius Loci: Сборник статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова / Сост. М.В. Ахметова, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова (отв. ред.) (2016).
- Сваренный шаман, лживая рабыня и другие: Задачи по культур-

ной антропологии, фольклористике и социолингвистике / Сост. А.С. Архипова. С.А. Бурлак, А.Ч. Пиперски. 3-е изд., перераб. (2017).

Петров Н.В. Русский эпос: герои и сюжеты (2017; 2-е изд. 2020).

Новик Е.С. Миф и ритуал народов Сибири: Избранные статьи / Сост. С.С. Макаров; отв. ред. О.Б. Христофорова; вступ. ст. С.Ю. Неклюдова, О.Б. Христофоровой (2019).

Гаврилова М.В. Поэтика традиционных восточнославянских игр. 2-е изд. (2019).

Липатова А.П. Вариативность легенды (2019).

«Осколки» в традиции:

Коллективная монография

*Издание не подлежит маркировке
в соответствии с п. 1 ч. 2 ст. 1 ФЗ № 439-ФЗ*

Корректор *О.Н. Картамьшева*
Компьютерная верстка *Ю.А. Боркуновой*
Оформление обложки *Ю.А. Боркуновой*

Подписано в печать 18.02.2020.
Формат 60×90/16. Усл. печ. л. 19,0. + 1,0 (вкл.)
Бумага офсетная. Печать цифровая
Тираж 500 экз.

ООО «Издательский дом «Неолит»
107023, г. Москва, Мажоров пер., д. 8, стр. 2
Тел.: +7(977)700-67-12 e-mail: forum-knigi@mail.ru

Ил. 1. Алтарь
в частном доме,
г. Матансас, 2016.
Здесь и далее — фото
автора



◀ *Ил. 1а.* Священные камни
и атрибуты ориша Шанго,
частный дом,
г. Матансас, 2016



◀ Ил. 2. *Canastillero*,
Муниципальный музей,
г. Гуанабакоа, 2016



Ил. 2а. *Canastillero*
в частном доме,
г. Гавана, 2016





Ил. 3. Камни *отан* (справа, на нижней полке) в сантерийской лавочке среди других товаров. г. Матансас, 2013



Ил. 3а. *Отан* ориша Ойя, г. Матансас, 2013



Ил. 4. Ориша Элегуа, Муниципальный музей, г. Гуанабакоа, 2016



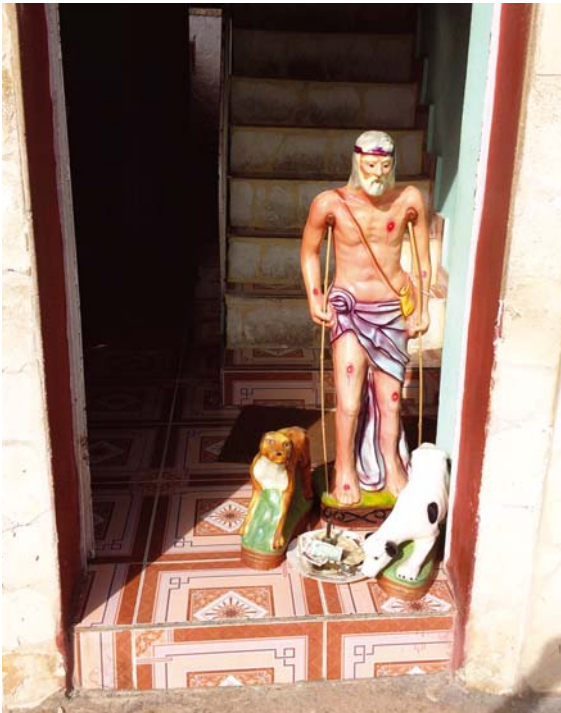
Ил. 5. Гадальщицы-спириты, г. Гавана, 2013



Ил. 6. Выступление фольклорного коллектива, г. Гавана, 2013



Ил. 7. Арт-проект и локация "Callejón de las tradiciones", г. Матансас, 2016



◀ Ил. 8. Бабалу-Айе / св. Лазарь у входа в частный дом, г. Матансас, 2016



Ил. 9. Ориша Огун при входе в иле (дом) Ифа, г. Матансас, 2015



Ил. 9а. Ориша Огун в алтаре в частном доме, г. Гавана, 2016



Ил. 10. Ориша Шанго, Археологический музей, г. Гавана, 2013



Ил. 11. Св. Варвара, католический храм, г. Гуанабакоа, 2016



Ил. 11а. Св. Варвара (Шанго) и св. Лазарь (Бабалу-Айе) в алтаре
в частном доме, г. Матансас, 2014



Ил. 12. Образ Пречистой Девы из Реглы, католический храм, г. Гавана, 2016



Ил. 13. Боведа в частном доме, г. Матансас, 2016



Ил. 14. *La Gitana* в частном доме, г. Гавана, 2013



Ил. 14а. *La Gitana* в частном доме, г. Матансас, 2016

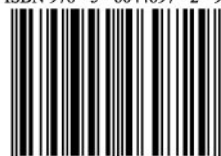


Ил. 14b. *La Gitana* возле боведы в частном доме, г. Матансас, 2016



Ил. 15. Los Muertos в сантерийской лавочке среди других товаров, г. Матансас, 2013

ISBN 978 - 5 - 6044697 - 2 - 9



9 785604 469729