

УДК 398.3

DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-10-27

Отмененная «порча»: событие – ритуал – текст

Сергей Ю. Неклюдов

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, sergey.nekludov@gmail.com*

Аннотация. В статье предлагается анализ устного мемората, в котором повествуется о некоем бытовом происшествии (подозрение в «порче» ребенка), о проведении очистительного обряда и о последующей затем переоценке случившегося (автором, он же центральный персонаж рассказа). Рассматриваются и другие версии того же сюжета, описываются текстопорождающие механизмы, опирающиеся на картину мира данной традиции. Делается попытка реконструировать состав прототипического эпизода и на этом основании выявить те событийные элементы, которые, по-видимому, в реальной действительности не имели места. Подобное исследование позволяет оценить роль мифологической модели в обогащении нарратива подробностями, необходимыми для создания концептуальной полноты и убедительности порождаемого мемората.

Материал для исследования взят из монгольских и бурятских экспедиционных записей Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета 2006–2010 гг.

Ключевые слова: обряд, фольклор, традиция, мифологическая картина мира, сюжет, модель, прототипическое событие, воспоминание, текстопорождение, повествование, рассказ, меморат

Для цитирования: Неклюдов С.Ю. Отмененная «порча»: событие – ритуал – текст // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 4. С. 10–27. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-10-27

Cancelled “hex” as an event, as a ritual, and as a text

Sergei Yu. Neklyudov

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
sergey.nekludov@gmail.com*

Abstract. The article presents an analysis of the oral memorandum, which tells about a certain domestic incident (suspicion of “hexing” the child), a purification ritual and about a subsequent re-evaluation of what has actually happened by the narrator who is also the central character of the story. It considers other versions of the same plot and describes text-generating mechanisms based on the worldview of that tradition. The author attempts to reconstruct “the prototypical episode”, and identify those event elements that, apparently, did not take place in reality. Such study allows assessing the mythological model role that helps to enrich the oral memorandum with the circumstantial details which at the same time assure its conceptual completeness and credibility.

The article is based on Mongolian and Buryat expeditionary records made during the field expeditions organized by the Center for Typological and Semiotic Studies of Folklore of Russian State University for the Humanities in 2006–2010.

Keywords: ritual, folklore, tradition, mythological worldview, plot, model, prototypical event, recollection, text generation, narration, story, oral memorandum

For citation: Neklyudov, S.Yu. (2020), “Cancelled ‘hex’ as an event, as a ritual, and as a text”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory, Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 10-27, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-10-27

1.

Во время экспедиции 2008 г. у нас состоялся разговор с пожилой монголкой по имени Саруул, жительницей сомона Эрдэнэ-Цагаан Сухэбаторского аймака¹. Помимо всего прочего, мы расспрашивали ее о «порче» и конкретно – о «сглазе», объектом которого является ребенок. «Правда, можно сглазить (*хэлсэх*), – сказала наша собеседница. – Я видела, как от этого ребенок плакал». И вспомнила об одном случае времен своей молодости.

¹ Все материалы для предложенного исследования взяты из монгольских и бурятских экспедиционных записей Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ 2006–2010 гг.

Текст А.

(1) У нас только что родился ребенок, ему только-только исполнился месяц. Вдруг прибегает (*гүйж орж ирээд*) одна женщина из айла, который [только что сюда] переехал и говорит: «Какой хорошенький!» – и целует его. Мой ребеночек стал рыдать так, что даже напачкал. Солнце уже садилось. А назавтра он стал плакать точно в то же время. Тогда моя бабушка и сказала: «Твоего ребеночка сглазил (*хэлссон*) чужой человек. Наполни пиалу водой, обведи ею по солнцу три раза, против солнца три раза и выплесни воду на северо-запад. Моего первенца тоже так сглазили когда-то, только обведя воду [по кругу], отвратили сглаз». Так я узнала, что ребенка можно сглазить.

(2) [А почему вашего ребенка сглазили?] Перекочевала сюда семья на телеге, запряженной верблюдом. Я тогда подумала: надо же, женщина зашла к нам, когда потного верблюда еще не распрягли. Вот слова матери и исполнились. Ничего не было бы, если бы я не подумала, что они даже не распрягли верблюда, а она пришла. Если мать переживает, что-то подумает плохое, то это и исполнится.

(3) [И что тогда надо сделать?] Не надо думать плохого, надо быть спокойной. Так я поняла. Сердце матери очень влияет [Саруул, 07.08.2008]².

Итак, в первом фрагменте беседы описывается само событие, которое может быть представлено как цепь микроситуаций: наличие у героини маленького ребенка – появление новой соседки – похвала ребенка и поцелуй – плач ребенка – отведение «сглаза» посредством исполнения обряда «обнесения воды» [Отгонбаатар, Цендина 2016, с. 9–24]. Рассказ о происшествии завершается сентенцией: «Так я узнала, что ребенка можно сглазить». Второй фрагмент содержит размышления Саруул по поводу случившегося, и они радикально меняют «первичную» интерпретацию события. Эта вторая интерпретация повторяется в третьем, заключительном, фрагменте – вместе с нравоучительным выводом («Не надо думать плохого, надо быть спокойной»).

Прежде чем обратиться к анализу этого текста, приведу выдержки из другой записи, от 73-летней акушерки Хишигиам в г. Ундурхан, Хэнтийского аймака (запись была сделана за несколько дней до встречи с Саруул).

² Полный текст интервью см.: Мифо-ритуальные традиции Монголии [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm#810> (дата обращения 01 мая 2020).

Текст В.

(1) [Каждый человек может сглазить ребенка?] Все люди по-разному. Как я понимаю, есть такие особые люди, которые могут сглазить ребенка. Я сама видела. Когда какой-то человек заходит, ребенок ведет себя нормально, когда другой заходит, плачет, кричит, как оглашенный. Потом этот человек через два-три дня умрет. Есть такие случаи. Я сама с таким сталкивалась.

(2) [Такого человека можно узнать по внешнему виду?] Простой человек не может. Монголы до трех лет держат ребенка на расстоянии и от дурного, и от хорошего [букв. «от холодного-горячего», т. е. от такого и сякого, от чего угодно], считают, что до трех лет он бурхан. Поэтому дети таких людей различают.

Ребенок, которого можно сглазить, особенный. Отец уедет куда-нибудь, а потом вернется, и ребенок плачет, не может заснуть. Говорят, что родственники со стороны матери могут сглазить. На белом коне человек не может войти в юрту, где есть младенец.

(3) [Чтобы дать знать, что в юрте – маленький ребенок] из гривы рыжеватой лошади плетут большую веревку в три сажени. К ней привязывают семь красных флажков и натягивают. Бывает, что привязывают к створкам двери юрты и выводят наружу. Что это значит? Это значит, к нам нельзя, у нас младенец. Дают об этом знать. В такой айл никто не заходит. Называют это «запрет на вхождение» (*хөлийн цээр*).

(4) Если монгол на потной лошади прискакал и сразу зашел в айл, то может сглазить ребенка, он может плакать, заболеть. <...> Младенца может сглазить человек с материнской стороны. С отцовской стороны редко. Сглазом называют влияние на младенца тех, кто входит, выходит, шумит и прочее. Запрещают в айл с младенцем входить человеку с потной белой лошади <...> А вот акушерка может свободно заходить. <...> По обычаю лама входит [Хишигням, 03.08.2008]³.

Таким образом, ответ на вопрос о наличии людей, которые могут сглазить ребенка (первый фрагмент), состоит из общего суждения («Все люди по-разному. Как я понимаю, есть такие особые люди, которые могут сглазить ребенка») и обрамляющего его «личного свидетельства» («Я сама видела. <...> Я сама с таким сталкивалась»).

Второй фрагмент раскрывает онтологическую суть «таких случаев», исходя из понимания природы ребенка как существа, с одной стороны, уязвимого и оберегаемого, а с другой – еще не впол-

³ Полный текст интервью см.: Мифо-ритуальные традиции Монголии [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm#497> (дата обращения 01 мая 2020).

не отделившегося от потустороннего мира, из которого он пришел⁴. В силу этого он обладает некими «паранормальными» свойствами, включая способность видеть недоступное взрослым, в том числе наличие у гостя «дурного глаза», а также угадывать знаки судьбы человека. Тем самым плач ребенка при появлении постороннего получает двойственную трактовку и, соответственно, имеет двойную мотивацию: младенец может расплакаться, с одной стороны, поскольку видит, что пришедший угрожает ему наведением «порчи», а с другой – поскольку обнаруживает в облике пришедшего приметы его близкой смерти⁵.

Итак, вопрос о возможности взглянуть ребенка актуализует типовую ситуацию «чужой заходит в юрту – ребенок плачет», которая есть точка пересечения двух ритуально-мифологических контекстов:

- «магического» (вредоносное воздействие на ребенка, исходящее от «чужого», вторгнувшегося в оберегаемое пространство дома); в этом случае ребенок – объект вредоносной практики *хараалча* ('порчуна').
- «мантического» (ясновиденье ребенка – виденье «знаков судьбы» и духовиденье), т. е. ребенок является субъектом, актором данной практики.

Схематически это можно представить следующим образом:



⁴ Ср.: «О, как мы любим лицемерить / И забываем без труда / То, что мы в детстве ближе к смерти, / Чем в наши зрелые года» (О.Э. Мандельштам, 1932).

⁵ Ср.: мальчик, работающий подмастерьем у сапожника, будущий Василий Блаженный, плачет, принимая заказ у богатого купца, поскольку видит в его облике знак скорой смерти заказчика (см. подробнее: *Кузнецов И.И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы // Записки Московского археологического института. М., 1910. Т. VIII. С. 80*).

Третий фрагмент описывает практику вывешивания снаружи юрты предупредительных знаков, которые сообщают, что в помещении есть маленький ребенок и что чужим входить туда не надо [Отгонбаатар, Цендина 2016, с. 11]. Наконец, в четвертом фрагменте названы некоторые категории людей, опасных для новорожденного, причем признаки, которые обуславливают включение человека в такую категорию, довольно специфичны. Так, подобный запрет распространяется на человека, только-только приехавшего на потной лошади⁶, для чего возможны следующие толкования: (1) оцениваемая негативно торопливость самой поездки и поспешность, с которой прибывший заявляется в юрту⁷, «когда потного верблюда еще не распрягли» (из текста А1); (2) вероятное прибытие издалека, из чужих краев, и, наконец, (3) омонимия корней слов *хэлсэх* ('страдать от дурного глаза') и *хэлс(өн)* ('пот, испарина'), что, впрочем, не отменяет предшествующих интерпретаций.

«Виновниками детского плача считают, как правило, соседских женщин, пестрых собак и реже – заезжих гостей» [Отгонбаатар, Цендина 2016, с. 22], а соответствующие заговоры называют в таком качестве «тетку из чужого айла», «тетку, волочащую подол», «тетку растрепанную», «девку взьерошенную», «девку кривоногую», «человека издалека», «из [чужого] / из соседнего айла», «чужого / неизвестного человека», «зашедшего гостя (~ гостей)», конкретно – «гостя-пастуха», «человека с дороги», который может быть и «человеком домашним» [Отгонбаатар, Цендина 2016, с. 12–14]. Последнее объясняет также причины возможной «порчи», исходящей от отца, который вернулся из поездки (видимо, дальней, где подвергся своего рода «очуждению» [Свинкина 2016, с. 339–341]). Подобные заговоры включают очень четко артикулированный элемент гадания, который заключается в подробном расспрашивании младенца о причине его слез, опять-таки предполагающем, что ребенок обладает знанием, недоступным для взрослых⁸.

⁶ Иногда уточняется: на лошади белой масти; у меня пока нет объяснения для этой детали.

⁷ Ср.: «сглазом называют влияние на младенца тех, кто входит, выходит, шумит и прочее» (из того же интервью); в соответствующих заговорах возможной причиной плача называются «приходы-уходы», «приезд и отъезд», «ругань-шум» [Отгонбаатар, Цендина 2016, с. 12]; кроме того, здесь опять-таки омонимия: *хэлсэх* – 'страдать от сглаза' и 'быть оживленным, шумным'.

⁸ Как это, в частности, демонстрируется средневековой легендой о епископе Брикции Турском. Заподозренный в том, что он является виновником беременности обстирывающей его прачки, Брикции, чтобы опровергнуть обвинение, призвал к ответу самого ребенка («а было ему от роду всего

Скорее всего, та же логика лежит в основе представления о большей опасности «сглаза», исходящей от родственников со стороны материнской, чем с отцовской. Жена происходит из чужого рода и реликты этой «чужеродности» рудиментарно сохраняются в ритуальных практиках и бытовой обрядности [Неклюдов 2019, с. 345–346]⁹. С другой стороны, войдя в новую семью (и соответственно, сменив место обитания), женщина может уже и в своей прежней семье отчасти восприниматься как «чужая», как это происходит в воспоминании 77-летней учительницы из бурятского села Дундай (Боханский р-н Иркутской обл.):

Я замуж вышла на тот конец [села]. Пришла [как-то] сюда к брату, а невестка сказала: «После тебя ребенок плакал». Я обиделась [Хойкова, 23.08.2010].

Анастасия Ильинична, конечно, имела все основания обидеться – в родном доме ее рассматривают как «чужую»! Однако для невестки она, согласно данной картине мира, относится к категории женщин «с того (= чужого) конца села», чье появление создает ситуацию, опасную для маленького ребенка. Таким образом, близкое кровное родство (тетка – племянник) обуславливает менее «сильную» связь, чем экзогамное распределение по патрилинейным социальным группам, имеющее к тому же и пространственную проекцию. Напомним, впрочем, что и невестка, воспринимающая сестру мужа как «чужую», сама является «чужеродкой» в новой для нее семье, а это весьма усложняет взаимодействие «магических полей» в рамках данной ситуации.

Обратимся к другому истолкованию ситуации «плач ребенка после визита чужого человека». Рассказывает М.П. Баирова из пос. Бохан (Боханского р-на Иркутской обл.).

тридцать дней): «Молю тебя во имя Иисуса Христа, сына всемогущего бога, если я твой отец, скажи об этом всем». Ребенок ответил: «Нет, мой отец не ты» (см. подробнее: *Григорий Турский*. История франков / Пер. с лат., сост., примеч. В.Д. Савуковой. М.: Наука, 1987. С. 28).

⁹ Ср.: «Женщины, как чужеродки, стояли поодаль, но в угощении после окончания моления участие принимали». И далее – о ряде запретов по отношению к родовой горе для женщин. «У тубаларов, например, замужние женщины не могли называть по имени родовую гору своего мужа, но называли настоящим именем родовую гору своего отца. У челканцев замужние женщины также не могли называть родовые священные горы мужа настоящим именем, а называли их в случае необходимости подставными именами. Женщины не могли быть с непокрытой головой или

Текст С.

(1) Один пьяный мужик пришел ночью к нам, я тогда в четвертом-пятом классе училась. Племяннице Вале чуть больше года, маленькая, в зыбке спала. Этот мужик зашел, ну полчаса где-то спал, потом встал, ушел. Хóхолов Михáла, он никогда ни у кого не ночевал, как пьяный – сразу домой шел, а дом далеко, километра два. <...>

(2) Вот мужик вышел, и племянница Валя начала плакать. Мать туда-сюда качает, бесполезно. Она меня зовет, говорит: возьми клюку, щипцы, *тэрээни баряад* ('взяв это') ходи, по углам стучи, *муумай озероо* ('плохое вошло'), ну *боохолдойхууд* ('духи'), значит, раз ребенок плачет. Я пошла стучать, до двери дошла, не могу вперед идти, волосы дыбом. Мать ругается, иди, говорит, раз начала. А я не могу, хоть че делай. Противно, страшно как-то. Наверное, там [дух] бохолдой стоял, не давал, чтобы двери закрыла. Потом кое-как выпроводила, дверь закрыла. Ребенок плакал безбожно, а потом после этого перестал. <...>

(3) Утром мать пошла корову доить, рано еще было. Там, где спала, окно наличником было закрыто только, не было стекла. Лежу, слышу за окном: плачет женский голос, все, говорит, мы уже не успеем. Хотела Валю-то забрать, а светало уже, вот и заплакала так жалобно. Игнае Мариина, без детей умерла, это ее голос я слышала [Николаева 2014, с. 105].

По своей сюжетной схеме эта быличка совершенно аналогична рассмотренным выше текстам: маленький ребенок в доме – неожиданный посетитель («пьяный мужик») – неумный плач девочки после его ухода – успокоение после проведения очистительного обряда. Виновник происшествия полностью соответствует своей роли «наводящего порчу»: далеко живущий ночной гость, который «никогда ни у кого не ночевал», а тут полчаса поспал; одинаково и распределение ролей между отправителями обряда – старшим «распорядителем» и младшим «исполнителем»: матерью, знающей, как его проводить, и девочкой-подростком, которая проделывает все предписанные манипуляции (напомню: в первом монгольском тексте таким опытным распорядителем бы-

босыми, находясь в виду у родовой горы мужа, из-за опасения, что почитаемая родовая гора может увидеть женщину без платка и вследствие этого навлечь на нее несчастье. У кумандинцев тоже настоящие имена родовых гор являлись запретными для замужних женщин; замужние женщины не могли подниматься на родовые горы мужа, находиться вблизи них с обнаженной головой» (см. подробнее: *Потанов Л.П.* Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 149, 153–154).

ла бабушка¹⁰, а неофитом-исполнителем – рассказчица, на тот момент молодая мать с грудным младенцем, как можно понять, первенцем). Обратим внимание, что в обоих случаях непосредственными отправительницами обряда являются сами рассказчицы, хотя их статус по отношению к ребенку существенно различается (мать; старшая сестра). Можно предположить, что для данных мемов «сильным» моментом является артикуляция не внешне-свидетельства об инциденте, а максимального личного участия в нем, причем именно в качестве младшего партнера, руководимого и обучаемого.

Однако характер самого обряда здесь оказывается совсем иным. Он представляет собой типовую для бурятской (булагатской) традиции операцию по изгнанию мелких вредоносных духов, обычно именуемых *ада* и особенно опасных для маленьких детей, которых они душат или «съедают»¹¹. *Ада* способны проникать в дом вслед за некоторыми посетителями [Неклюдов 2019, с. 279–283]¹² – в данном случае роль подобного «проводника» играет местный пьяница Михала Хохолов. Первая реакция встревоженной матери на непрекращающийся плач ребенка – «в дом проникло что-то скверное» (*муумай*), далее определяемое ею как *боохолдой*, по-видимому, в наиболее общем значении этого слова – «злой дух» (в данную категорию, естественно, входят и *ада*). Однако рассказчица (фрагмент 3) понимает слово *боохолдой* в более узком, терминологическом смысле, специфическом для номенклатуры «низшей» мифологии

¹⁰ Рассказчица говорит: «моя бабушка» (эмэг эх маань), хотя, судя по ситуации, это скорее могла быть бабушка мужа.

¹¹ «Съесть» – это на «шаманском языке» значит «убить, поймав и съев душу», распространенный прием «шаманского поединка». Например: «Один чойжин-лама как-то пас овец. Недалеко одна старуха-шаманка вместе с детьми также пасла свой скот. Из-за какой-то ерунды они поспорили и поругались. Уже стали говорить: “Я тебя съем. А ты меня съешь?” Шаманка: “Я тебя съем через пять дней”. Этот день выпадал на 15 число месяца, полнолуние. Лама: “А я тебя съем через три дня”. Шаманка: “Через пять дней 15 числа месяца в 9 часов 40 минут пошлем своих [духов-помощников] онгонов и померяемся силой» [Хандсурэн, 22.08.2007].

¹² Это соответствует распространенным представлениям, согласно которым демон 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 пуделя (Гёте. Фауст. Ч. I. Сц. 2–3), или Кристабель из одноименной баллады Кольриджа, которая сама вносит в дом ведьму Джеральдину; таким образом, жертва сама доставляет в свое защищенное жилище опасного для нее персонажа либо потворствует подобной доставке, либо это делают ее близкие (АаГл 954; СУС – 333С*; Мот. К312, К312.1, К312.2; Березк. L60, M46a).

у западных бурят: «бесприютная душа умершего, ставшая призраком» [Неклюдов 2019, с. 283] – очевидно, именно поэтому в голосе злоумышленного демона девочке слышится голос вполне конкретной односельчанки, которая скончалась бездетной и, видимо, хотела забрать к себе душу ее маленькой сестренки.

Что касается монгольской версии того же ритуально-мифологического сюжета (тексты А, В), то в них участие «демонологического компонента», напротив, минимально. Правда, в упомянутых монгольских заговорах среди персонажей, напугавших ребенка, иногда фигурируют некие «злые духи» (*албин*) и «кривоногая / выгнувшая спину демоница *мам* (тибет. *мамо*)», но, согласно пояснениям самих информантов, здесь «имеются в виду не собственно демоны и духи, а дурные, растрепанные женщины» [Отгонбаатар, Цендина 2016, с. 13, 14, 22], следовательно, их (как и «новую соседку» из воспоминаний Саруул в тексте А) нельзя причислять к демоническому миру, они относятся к классу существ, умышленно или невольно переносящих в уязвимое пространство младенца и его матери¹³ некое неперсонализированное и нематериализованное «зло».

Надо отметить, однако, что сам обряд включает как архаический «шаманский» слой, так и более поздний буддийский, куда входит также тибетский по своему происхождению ритуал «кругового обнесения водой» [Отгонбаатар, Цендина 2016, с. 22]. Некоторое представление об этом архаическом слое можно составить по приведенным бурятским параллелям, которые позволяют предположить, что нынешнее метафорическое толкование имен женских демонов, встречающихся в монгольских заговорах, является вторичным по отношению к их базовой мифологической семантике. Видимо, исходно вред ребенку наносят все-таки различные злые духи, более или менее персонализированные и специфицированные, хотя в данном конкретном случае сами демонические женщины *мам*, вероятно, попадают в подобные монгольские заговоры только из соответствующих тибетских текстов, где они входят в перечни вредоносных сил, на защиту от которых направлен обряд [Отгонбаатар, Цендина 2016, с. 16–17] (обычно эти персонажи фигурируют у монголов несколько в иной функции [Неклюдов 2019, с. 261–268]).

¹³ Ср.: «В празднестве [пиршество (*калча дой*) в честь рождения ребенка] сама роженица не участвует, а находится в отдельной комнате с новорожденным, так как она с малышом еще слаба, и поэтому не могут присутствовать среди других людей. Как все новое и неокрепшее, по мифологическим представлениям, они больше подвержены влияниям злых сил и болезням» [Юша 2018, с. 184].

2.

Вернемся к нашему первому тексту (А). Психологические напряжения, ставшие причиной случившегося, это:

- испуг матери от внезапного посещения новой соседки;
- испуг ребенка при появлении чужого человека, усугубивший тревогу матери;
- успокоительное воздействие обряда;
- переоценка события, после того как инцидент был исчерпан.

Исходное происшествие (визит соседки и плач ребенка) определяет фабульную канву эпизода, рассказ о котором оформляется в памяти Саруул как структурированный (и, возможно, неоднократно воспроизводимый) меморат.

| | | | | |
|---|---------------------------------------|--|------------------------------|--------------------------------------|
| <i>наличие маленького ребенка</i> | <i>чужая посетитель- ница</i> | <i>нераспря- женный верблюду</i> | <i>похвала и поцелуй</i> | → передача «порчи» → плач ребенка |
|---|---------------------------------------|--|------------------------------|--------------------------------------|

Основой структурирования является установление логических связей между названными микрособытиями («визит» и «плач»), которым придается особое значение, соответствующее мифологической картине мира данной традиции.

1. Ребенок как существо, близкое к «краю жизни», особенно уязвим и особо чувствителен к сигналам потустороннего мира, часто небезопасным. Он является потенциальной (и наиболее вероятной) мишенью вредоносного воздействия.

2. Детский плач есть результат «порчи», которая всегда имеет адресанта и адресата.

3. Непосредственная причина «порчи» – вторжение «чужого», а это либо сами демонические силы, либо их агенты, намеренно или невольно переносящие нематериализованное «зло» и инфицирующие им жертву. Таким образом, «порча» может исходить от любой «чужести» – мифологической (принадлежность к inferнальной сфере), пространственной (прибытие издалека), гендерной (соседские женщины, родственники по женской линии).

4. «Новая соседка» обладает целым набором подходящих признаков – очевидных (таксономических, пространственных, поведенческих) и латентных. Незваная гостья явно относится к разряду опасных для ребенка «соседских женщин», причем прибывает она откуда-то издалека и нарушает все общеизвестные запреты: вхо-

дить без разрешения хозяев в юрту, в которой находится маленький ребенок, и, главное, хвалить его¹⁴.

К латентным признакам, не имеющим столь простых и однозначных расшифровок, относится «не распряженный потный верблюд» – за данным образом (даже если это только фигура речи), видимо, стоит этически неодобряемая и, более того, подозрительная поспешность [Жуковская 1988, с. 115], что в сочетании с принадлежностью соседки к категории «опасных женщин» дает основание для еще большей уверенности в ее недобрых намерениях. Надо добавить, что вообще повышенной подвижностью, светливостью, отсутствием устойчивой локализации в пространстве могут характеризоваться как отдельные демонические персонажи, так и демонический мир в целом [Неклюдов 2019, с. 266–267]¹⁵. Это, разумеется, не делает поспешно прибежавшую (*гуйж орж ирээд*) «новую соседку» представительницей инфернальных сфер – речь может идти только об определенном семантическом поле, обогащающем фигуру незваной гостьи некоторыми дополнительными ассоциациями. Наконец, появляется она на закате, и в тот же час на следующий день ребенок снова начинает плакать. Это время – рубежное, после которого в традиционном монгольском быту много чего нельзя делать (выносить огонь, посылать за водой, окликать вышедшего и пр.), в том числе – выпускать детей (во всяком случае без специальных оберегов), поскольку после захода солнца они становятся особенно уязвимыми.

¹⁴ Так, например, у бурят «повсеместно из предосторожности как бы не привлечь к ребенку внимания злых духов довольно строго соблюдался обычай, запрещавший произносить в адрес ребенка хвалебные слова: хорошенький, красивый, славный и т. д. Наоборот, в любом случае следовало называть его самыми отрицательными эпитетами: страшненький, безобразный, плохой, глупый и т. д.» [Басаева 1991, с. 78], у тувинцев «нельзя хвалить маленького ребенка, говорить, что он милый, красивый. Вместо этого старались употреблять эпитеты с отрицательной семантикой: чүдек (некрасивый), багай (плохой) и др.» [Юша 2018, с. 192].

¹⁵ Вообще, в демоническом мире каждое отдельно названное существо слабо обособлено в однородной массе «кишащей слитности», которая состоит «из кажущихся абсолютно тождественными единиц, носителей одного имени» [Пеньковский 1989, с. 58]. Сюда же относится способность «всякого рода “нечисти” передвигаться только бегом и совместно, нередко сцепившись в цепочки» [Морозов 1996, с. 57]; всегда массовыми являются и дьявольские пляски – неразрывная бесовская связь в цепочке, хороводе, веренице [Айдачич 1998, с. 13–14]. Все это «броуново движение» слабо различимых частей – несомненные проявления инфернального хаоса, который через своих демонических агентов прорывается в организованный космос дневного человеческого бытия.

В результате возникает следующая логическая цепочка:

- ребенок особенно уязвим;
- «чужой» опасен;
- нежданная посетительница обладает всеми признаками «чужого»;
- опасна близость «чужого» к ребенку;
- поцелуй есть установление максимальной близости¹⁶, что создает кратчайший канал передачи «порчи».

Подчеркнем: эта цепочка строится на импликации «первого уровня», связывающей два исходных микрособытия: «визит соседки» и «плач ребенка». Механизм ее последующей текстуализации имеет, по существу, интерпретативный характер и, благодаря его работе, реконструируется магическая подоплека случившегося.

Следующее звено эпизода (ритуалистическое) также включает два компонента: во-первых, «экспертное заключение» бабушки и ее инструкцию, во-вторых, проведение самого обряда – с достижением нужного результата («магический обряд обращен непосредственно к злой силе, которую прогоняют с помощью заговоренной воды» [Отгонбаатар, Цендина 2016, с. 22]). Тут все однозначно и подчинено устойчивому ритуальному сценарию.

Третье, заключительное (и самое короткое), звено – рефлексивное. Преодолев с помощью удачно проведенного обряда последствия наведенной «порчи» и успокоившись, Саруул заново «передумывает» произошедшее (мы не знаем, когда это происходит, – сразу после случившегося или спустя какое-то время). Мысленно восстанавливая ход событий, она вспоминает, что недоброжелательное отношение к гостье возникает у нее до, а не вследствие плача ребенка. Это разрушает первичную причинно-следственную связь и за счет появления нового звена (неосновательное [?] подозрение соседки в зловредности) меняет сам состав события, из которого к тому же выпадают такие компоненты, важные для предшествующего рассказа, как «похвала» и «поцелуй» (возможно, теперь интерпретируемые как проявление доброжелательности):

| | | | |
|-----------------------------------|-----------------------------|---------------------------------------|-----------------------|
| <i>наличие маленького ребенка</i> | <i>чужая посетительница</i> | <i>подозрительное отношение к ней</i> | → <i>плач ребенка</i> |
|-----------------------------------|-----------------------------|---------------------------------------|-----------------------|

¹⁶ Позволить постороннему человеку поцеловать грудного младенца – это жест особого доверия, которого может удостоиться только очень уважаемый человек, ср.: «Боовоо – перерождение Дара-эхэ. Боовоо ходила в гости часто. Возвращалась поздно вечером. Рассказывала: “Эти меня принимали хорошо. Те дали мне новорожденного. Я его поцеловала в люльке”» [Батболд, 23.08.2006].

Обновленная логическая цепочка выглядит следующим образом:

- ребенок особенно уязвим;
- появление нежданной посетительницы вызывает у Саруул суеверные подозрения;
- греховные мысли матери сразу, «рикошетом» возвращаются в виде вреда, от которого страдает самое дорогое и самое незащищенное – ребенок;
- ребенок плачет.

Эту цепочку, построенную на импликации «второго уровня», можно прочитать как инвертированную по отношению к первой цепочке:

- | | | |
|--------------------------------|----------------------|--------------------|
| 1. <i>Визит «чужого»</i> → | Плач ребенка → | Подозрение в порче |
| 2. <i>Подозрение в порче</i> → | <i>Грех матери</i> → | Плач ребенка |

Таким образом, непосредственная реакция молодой женщины оказывается не только более эмоциональной, но и более архаичной, построенной исключительно на магических зависимостях – ассоциациях метафорического и метонимического типов (партиципации Леви-Брюля). После снижения эмоционального фона включается механизм «рационального» осмысления случившегося, что обуславливает религиозно-этическую рефлексию более высокого порядка – в некотором соответствии с понятиями буддийского вероучения (праведные или греховные действия человека предопределяют испытываемые им страдания или наслаждения). Происходит распад исходной причинно-следственной цепочки и выстраивание другой объяснительной зависимости. Обряд «очищения от порчи» уже не упоминается, его место занимает очищение, так сказать, духовное, нравственное.

3.

Разумеется, мы никогда не узнаем, как в действительности обстояло дело в тот далекий день, когда с ребенком нашей собеседницы случилась описанная выше неприятность (быстро, впрочем, преодоленная, но не забывшаяся). Во втором фрагменте своего рассказа Саруул сама дает основание для некоторых сомнений в его точности, и это вынуждает нас еще раз вернуться к некоторым деталям ее воспоминаний – теперь уже для обсуждения их соответствия реальности.

По-видимому, наиболее вероятными событиями надо считать «визит соседки», «плач ребенка» и «очистительный обряд» – без них вообще не было бы предмета воспоминаний и их изложения в форме связного рассказа. Остальное – под вопросом. Действитель-

но ли новая соседка прибежала познакомиться, хотя еще «не распрягли потного верблюда»? Действительно ли все это происходило именно на закате? Действительно ли в нарушение запрета, известного каждому монголу, гостя стала расхваливать новорожденного? Последнее особенно сомнительно; кстати, в заключительном рассуждении эта деталь более не упоминается (как и указание на точное время действия).

Главное, однако, заключается в том, что данный меморат выстроен в полном соответствии с определенной сюжетной моделью (в дом, где есть маленький ребенок, заходит чужой человек; ребенок начинает плакать; избавиться от «порчи» удастся с помощью специального очистительного обряда); с другой ее реализацией мы уже встречались на противоположном краю монгольского мира – у усть-ордынских булагатов. Таким образом, эта модель заведомо существовала у монгольских народов задолго до описанных в рассказе событий и вне какой бы то ни было зависимости от них. Не событие обусловило сюжетную структуру рассказа, а, напротив, наличие соответствующей структуры в «культурной памяти» традиции явилось условием для его сохранения в личном воспоминании центральной участницы события и для его последующей текстуализации в жанре устойчивого меморативного повествования.

Отсюда следует, что многие детали данного эпизода (практически все, кроме «опорных»: «визит соседки», «плач ребенка», «очистительный обряд») могли быть подсказаны самой этой моделью с ее набором «диагностических» признаков, позволяющих атрибутировать «чужое» по его разным проявлениям (нестандартному поведению, нарушению правил/запретов и т. д.). Соответственно, можно предположить, что неуместная поспешность, восхищение младенцем, появление на вечерней заре, как и неоднократно упомянутый «не распряженный верблюд», были приписаны гостю задним числом, после того как встревоженная мать связала причинно-следственными отношениями визит обосновавшейся неподалеку новой соседки и непрекращающийся плач ребенка, тем более что и «верблюд без седла», и «стойбище новое» встречаются в заговорах «о детском плаче» как одна из возможных причин «испуга» [Отгонбаатар, Цендина 2016, с. 12–13], а следовательно, принадлежат не столько конкретному инциденту, сколько арсеналу топосов данной традиции.

Все сказанное может быть иллюстрацией к проблеме «фольклор и действительность». Даже в жанре мемората повествование структурируется сообразно подходящей к случаю текстопорож-

дающей модели, в «силовом поле» которой сохраняемые памятью события снабжаются мотивировками и внутренними связями, отсутствовавшими в реальной жизни, а также обогащаются подробностями, необходимыми для создания концептуальной полноты и убедительности порождаемого текста. Это позволяет картине воспоминания стать связным рассказом со своими информативными, дидактическими, регулятивными функциями и дает ему право на неоднократное воспроизведение, позволяющее описать востребованные в традиционном быту обрядовые практики, сообщить о запретах и правилах, которым надо следовать в обыденной жизни, поделиться опытом нравственного рассуждения, наконец, просто дополнить устную «семейную летопись» еще одной интересной историей.

Информанты

- Баирова М.П., 71 год, из рода Онхотой, родилась в с. Улей Осинского р-на Иркутской обл., в Бохан приехала в 1971 г.; разнорабочая. Пос. Бохан Иркутской обл., зап. 20.08.2010.
- Батболд, 20 лет, студент Монгольского гос. университета (3-й курс). Гор. Арвайхээр, Убурхангайский аймак Монголии, зап. 23.08.2006.
- Саруул, 73 года, чахарка. Пос. Эрдэнэцагаан Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 06.08.2008.
- Хандсүрэн, 70 лет, халхаска, зоотехник, профсоюзный работник. Пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии, зап. 22.08.2007.
- Хишигням, 73 года, родом из сомона Баян-хутаг Хэнтэйского аймака, акушерка. Гор. Ундэрхан, Хэнтэйский аймак Монголии, зап. 03–04.08.2008.
- Хойкова А.И., 77 лет, булагатка, из Верхнего Готольского рода, местная, окончила педучилище в пос. Бохан, учитель начальной школы. С. Дундай Боханского р-на Иркутской обл., зап. 25.08.2010.

Informants

- Bairova M.P., 71 years old, from the Onhotoy family, was born in the village of Uley in Osinsky district of Irkutsk region; arrived in Bokhan in 1971; handywoman. Township Bokhan of Irkutsk region., req. 20.08.2010.
- Batbold, 20 years old, student of the Mongolian State University (3rd year). Town of Arvaikheer, Uburkhangai aimag of Mongolia, req. 23.08.2006.
- Saruul, 73 years old, the Chahar. Township Erdenetsagaan of the Sukhebaator aimag of Mongolia, req. 06.08.2008.
- Handsuren, 70 years old, the Khalkha, zootechnician, trade union worker. Township Khatgal of the Khubsugul aimag of Mongolia, req. 22.08.2007.
- Khishigniam, 73 years old, originally from Bayan-khutaг somon of the Khentei aimag, midwife. Town of Underkhan, Khentei aimag of Mongolia, req. 03-04.08.2008.
- Khoykova A.I., 77 years old, the Bulagat, from the clan in Upper Gotol, native-born, graduated the pedagogical school in the township Bohan, elementary school teacher in Dundai village of Bokhan district of Irkutsk region, req. 25.08.2010.

Сокращения

- Березк. – Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения 01 мая 2020).
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост.: Л.Г. Барак, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979.
- AaTh – The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC, № 3) / S. Thompson (transl. and enlarged). Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, № 184).
- 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: Indiana University Press, 1955–1958.

Abbreviations

- Berezk. – Berezkin Yu.E., Duvakin E.N. “*Thematic classification and distribution of folklore and mythological motives by areas. Analytical catalog*”, [Online] Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics, available at: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (accessed 5 January 2020).
- SUS – Comparative Index of the storyplots. East Slavic tale / L.G. Barag, I.P. Berezovsky, K.P. Kabashnikov, N.V. Novikov (comp.). Leningrad. Nauka, 1979.
- AaTh – The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC, № 3) / S. Thompson V. (transl. and enlarged). Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, № 184).
- 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: Indiana University Press, 1955–1958.

Литература

- Айдачич 1998 – *Айдачич Д.* Каковы пляски дьявольские? // Живая старина. 1998. № 1. С. 13–14.
- Басаева 1991 – *Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят: вторая половина XIX – начало XX века. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1991. 192 с.
- Жуковская 1988 – *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука – ГРВЛ, 1988. 194 с.
- Морозов 1996 – *Морозов И.А.* Очерки истории и теории русского «деревенского маскарада» // Живая старина. 1996. № 1. С. 56–58.
- Неклюдов 2019 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Миф и обряд. М.: Индрик, 2019. 520 с.
- Николаева 2014 – *Николаева Н.Н.* Демонологические рассказы в современном бурятском фольклоре (По полевым материалам) // Siberian Studies (SAD). 2014. № 2 (5). С. 97–120.

- Отгонбаатар, Цендина 2016 – *Отгонбаатар Р., Цендина А.Д.* Заговоры от детского плача у монголов: устные и письменные традиции // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2016. № 12 (21). С. 9–24.
- Пеньковский 1989 – *Пеньковский А.Б.* О семантической категории «чуждости» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики. 1985–1987 / Отв. ред. В.П. Григорьев. М.: Наука, 1989. 387 с.
- Свинкина 2016 – *Свинкина М.Ю.* «Чужость» как лингвокультурная категория // Мир науки, культуры, образования. 2016. № 2 (57). С. 338–341.
- Юша 2018 – *Юша Ж.М.* Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века. Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск: Наука, 2018. 434 с.

References

- Aidachich, D. (1998), “What are of the diabolical dances?”, *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 13-14.
- Basaeva, K.D. (1991), *Sem'ya i brak u buryat: vtoraya polovina 19 – nachalo 20 veka* [Marriage and family among the Buryats. Second half of the 19th – early 20th century], Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, Ulan-Ude, Russia.
- Morozov, I.A. (1996), “Essays on the history and theory of the Russian ‘village masquerade’”, *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 56-58.
- Neklyudov, S.Yu. (2019), *Fol'klornyj landshaft Mongolii: Mif i obryad* [The Folklore Landscape of Mongolia: Myth and Ritual], Indrik, Moscow, Russia.
- Nikolaeva, N.N. (2014), “Demonological stories in modern folklore of the Buryats (based on expeditions materials)”, *Siberian Studies (SAD)*, vol. 2, no. 5, pp. 97-120.
- Otgonbaatar, R., Cendina, A.D. (2016), “Spells against the child weeping among the Mongols. Oral and written traditions”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Hystory. Phylology. Cultural Studies. Oriental Studies” Series*, no. 12 (21), pp. 9-24.
- Pen'kovskii, A.B. (1989), “On the semantic category of ‘otherness’ in Russian”, in Grigor'ev, V.P. (ed.), *Problemy strukturnoi lingvistiki. 1985–1987* [Issues of structural linguistics. 1985–1987], Nauka, Moscow, Russia, pp. 54-82.
- Svinkina, M.Yu. (2016), “‘Otherness’ as a linguocultural category”, *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya*, vol. 2 (57), pp. 339-341.
- Yusha, Zh.M. (2018), *Fol'klor i obryad tvincev Kitaya v nachale 21 veka. Struktura. Semantika. Pragmatika* [Folklore and rite of Tuvans in China at the beginning of the 21th century: Structure. Semantics. Pragmatics], Nauka, Novosibirsk, Russia.
- Zhukovskaya, N.L. (1988), *Kategoriya i simbolika traditsionnoi kul'tury mongolov* [Categories and symbolism in the traditional culture of the Mongols], Nauka, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Сергей Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; sergey.nekludov@gmail.com

Information about the author

Sergei Yu. Neklyudov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; sergey.nekludov@gmail.com