

ISSN 2686-7249

ВЕСТНИК РГГУ

Серия

«Литературоведение.
Языкознание. Культурология»

Научный журнал

RSUH/RGGU BULLETIN

“Literary Theory.
Linguistics. Cultural Studies”
Series

Academic Journal

Основан в 1996 г.
Founded in 1996

6
2025

VESTNIK RGGU. Seriya "Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya"

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series
Academic Journal

There are 12 issues of the journal a year.

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

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series is included: in the Russian Science Citation Index; in the List of leading scientific journals and other editions for publishing PhD research findings.

Peer-reviewed publications fall within the following research area:

5.9.3. Literary theory (Philology)

5.9.4. Folkloristics (Philology)

5.9.7. Classical philology, Byzantine and modern Greek studies (Philology)

5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects
(Cultural Studies)

5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects
(History)

5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects
(Art Studies)

Goals of the journal. Presentation of the results of the latest researches in the field of philology, linguistics and culturology, which have an unquestionable theoretical and practical value and are promising for the development of research in these fields of knowledge.

Advancement of empirically oriented linguistic research and high-quality studies of Russian, languages of the Russian Federation, and languages of the world within a variety of theoretical frameworks and in comparative, historical and typological perspectives.

Objectives of the journal. Implementation and development of expertise of scientific articles taking into account the dominance of modern interdisciplinary and integrated approaches; presentation of the most significant achievements important for the development of science and capable of being introduced into the educational process as examples of correct scientific work; attraction of new authors, researchers, showing high theoretical culture and undeniable scientific achievements; strengthening the interaction of academic and university science; translation of scientific experience between generations and between institutions.

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Certificate on registration: PI No. FS77-61883 of 25.05.2015

Changes were made to the record of media registration in connection with the name change, renaming of the founder, clarification of the subject – registration number FS77-74270 of 09.11.2018

Editorial staff office: 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047

e-mail: iulia.naumova@googlemail.com

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»

Научный журнал

Выходит 12 номеров печатной версии журнала в год.

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология» включен: в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.9.3. Теория литературы (филологические науки)

5.9.4. Фольклористика (филологические науки)

5.9.7. Классическая, византийская и новогреческая филология (филологические науки)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (культурология)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (исторические науки)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (искусствоведение)

Цель журнала: представление результатов новейших исследований в области литературоведения, языкознания и культурологии, имеющих несомненное теоретическое и практическое значение и перспективных для развития исследований в этих областях знания. Продвижение эмпирически ориентированных исследований по русскому языку, языкам Российской Федерации и языкам мира в рамках разнообразных теоретических подходов и в сопоставительной, исторической и типологической перспективе.

Задачи журнала: осуществление и развитие экспертизы научных статей с учетом господства современных междисциплинарных и комплексных подходов; представление наиболее значимых достижений, важных для развития науки и способных быть внедренными в образовательный процесс как примеры правильной научной работы; привлечение новых авторов, исследователей, показывающих высокую теоретическую культуру и неоспоримые научные достижения; усиление взаимодействия академической и университетской науки; трансляция научного опыта между поколениями и между институтами.

Журнал принимает к публикации оригинальные статьи, комплексные исследования российских и зарубежных авторов, ранее не публиковавшиеся научные доклады.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-61883 от 25.05.2015 г. В запись о регистрации СМИ внесены изменения в связи с изменением названия, переименованием учредителя, уточнением тематики – регистрационный номер ПИ № ФС77-74270 от 09.11.2018 г.

Адрес редакции: 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6

Электронный адрес: iulia.naumova@googlemail.com

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

Editor-in-chief

P.P. Shkarenkov, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Editorial Board

P.M. Arkadiev, Dr. of Sci. (History), professor RAS, Institute of Slavic Studies RAS/ Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

Yu.V. Domanskii, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

G.I. Zvereva, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

T.B. Agranat, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

O.L. Akhunova, Dr. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation

D.I. Antonov, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

O.Yu. Antsyferova, Dr. of Sci. (Philology), professor, Saint Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russian Federation

S.I. Baranova, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

E.N. Basovskaya, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Yu.G. Bit-Yunan, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Moscow, Russian Federation

S.A. Burlak, Dr. of Sci. (Philology), professor RAS, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russian Federation

I.I. Chelysheva, Dr. of Sci. (Philology), professor, Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

D.J. Clayton, Ph.D., emeritus professor, University of Ottawa, Ottawa, Canada

O.V. Fedorova, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

D.M. Feldman, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

V.Kh. Gilmanov, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation

N.P. Grintser, Dr. of Sci. (Philology), professor RAS, RAS corr. memb., A.M. Gorky Institute of World Literature RAS, Moscow, Russian Federation

N.Yu. Gvozdetzkaya, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

A.V. Dybo, Dr. of Sci. (Philology), RAS corr. memb., Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

- E.Yu. Ivanova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Saint Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russian Federation
- G.I. Kabakova*, Dr. of Sci. (Philology), University of Paris-Sorbonne, Paris, France
- A.A. Kholikov*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation
- O.B. Khristoforova*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.I. Kimmelman*, Ph.D., University of Bergen, Bergen, Norway
- A.V. Kostina*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Moscow University for the Humanities, Moscow, Russian Federation
- G.E. Kreidlin*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.A. Krongauz*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- L.I. Kulikov*, Ph.D., Cand. of Sci. (Philology), Ghent University, Ghent, Belgium
- I.A. Kuptsova*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), associate professor, Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russian Federation
- A.B. Letuchii*, Dr. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation
- M.N. Lipovetskii*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Columbia University, New York, United States of America
- D.M. Magomedova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- L.A. Maltsev*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
- I.G. Matyushina*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I.V. Morozova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.G. Mostovaya*, Cand. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation
- S.Yu. Neklyudov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.P. Odesskii*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.E. Pekelis*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.I. Podlesskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.I. Polovinkina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- N.I. Reinhold*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- R.I. Rozina*, Dr. of Sci. (Philology), Vinogradov Russian Language Institute RAS, Moscow, Russian Federation
- E.L. Rudnitskaya*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russian Federation
- I. Rzepnikowska*, Doctor Habilitatus, Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland

- B.L. Shapiro*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- S.A. Sharoff*, Ph.D., Candidate of Science (History), University of Leeds, Leeds, United Kingdom
- I.A. Sharonov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I.O. Shaytanov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- A.V. Sideltsev*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation
- A.E. Skvortsov*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation
- N.A. Slioussar*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation
- A.Yu. Sorochan*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Tver State University, Tver, Russian Federation
- A.N. Taganov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation
- Ya.G. Testelets*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH)/Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation
- Yu.I. Tsvetkov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation
- V.I. Tyupa*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- N.G. Vladimirova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
- V.I. Zabolotkina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.V. Zagidullina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russian Federation
- A.V. Zimmerling*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

Executive editor

Yu.N. Naumova (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор

П.П. Шкаренков, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

П.М. Аркадьев, доктор филологических наук, профессор РАН, Институт славяноведения РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Ю.В. Доманский, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Г.И. Зверева, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Т.Б. Агранат, доктор филологических наук, доцент, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

Д.И. Антонов, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

О.Ю. Анциферова, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Санкт-Петербург, Российская Федерация

О.Л. Ахунова, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация

С.И. Баранова, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.Н. Басовская, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ю.Г. Бит-Юнан, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация

С.А. Бурлак, доктор филологических наук, профессор, Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация

Н.Г. Владимирова, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация

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

В.Х. Гильманов, доктор филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация

Н.П. Гришчер, доктор филологических наук, профессор РАН, член-корреспондент РАН, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

А.В. Дыбо, доктор филологических наук, член-корреспондент РАН, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

И. Жетниковская, доктор наук, Университет Николая Коперника, Торунь, Республика Польша

В.И. Заботкина, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

- М.В. Загидуллина*, доктор филологических наук, профессор, Челябинский государственный университет, Челябинск, Российская Федерация
- Е.Ю. Иванова*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Санкт-Петербург, Российская Федерация
- Г.И. Кабакова*, доктор филологических наук, Университет Сорбонна, Париж, Франция
- В.И. Киммельман*, Ph.D., Университет Бергена, Берген, Норвегия
- Д.Д. Клейтон*, Ph.D., Оттавский университет, Оттава, Канада
- А.В. Костина*, доктор культурологии, доктор философских наук, профессор, Московский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Г.Е. Крейдлин*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- М.А. Кронгауз*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Л.И. Куликов*, кандидат филологических наук, Ph.D., Гентский университет, Гент, Бельгия
- И.А. Кушцова*, доктор культурологии, доцент, Московский педагогический государственный университет (МПГУ), Москва, Российская Федерация
- А.Б. Летучий*, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- М.Н. Липовецкий*, доктор филологических наук, Университет Колумбия, Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки
- Д.М. Магомедова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Л.А. Мальцев*, доктор филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация
- И.Г. Матюшина*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- И.В. Морозова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.Г. Мостовая*, кандидат филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- С.Ю. Неклюдов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- М.П. Одесский*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.Е. Пекелис*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Подлеская*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.И. Половинкина*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Н.И. Рейнгольд*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Р.И. Розина*, доктор филологических наук, Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, Москва, Российская Федерация
- Е.Л. Рудницкая*, доктор филологических наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация
- А.В. Сидельцев*, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

- А.Э. Скворцов*, доктор филологических наук, доцент, Казанский (Приволжский) Федеральный университет, Казань, Российская Федерация
- Н.А. Слюсарь*, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- А.Ю. Сорочан*, доктор филологических наук, доцент, Тверской государственный университет, Тверь, Российская Федерация
- А.Н. Таганов*, доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация
- Я.Г. Тестелец*, доктор филологических наук, доцент, Институт языкознания РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Тюпа*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.В. Федорова*, доктор филологических наук, доцент, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Российская Федерация
- Д.М. Фельдман*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.А. Холиков*, доктор филологических наук, доцент, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Российская Федерация
- О.Б. Христофорова*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Ю.Л. Цветков*, доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация
- А.В. Циммерлинг*, доктор филологических наук, Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация
- И.И. Чельшева*, доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация
- И.О. Шайтанов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.Л. Шапиро*, доктор культурологии, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.А. Шаров*, кандидат филологических наук, Ph.D., Университет Лидса, Лидс, Великобритания
- И.А. Шаронов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск

Ю.Н. Наумова (РГГУ)

CONTENTS

<i>Yulia N. Naumova</i> Kazakh childbirth rituals: tradition and modernity	12
<i>Victoria A. Chervaneva</i> Comment in an oral text in light of the theory of speech genres	48
<i>Elena F. Levochskaya, Sergei S. Levochskii</i> Poetry readings: an anthropologist's view	67
<i>Ul'yana A. Petukhova</i> “S postylym nazlo mne poshla pod venets” [She went down the aisle with someone she didn't love just to spite me]. The motif of the wedding of the beloved in some urban romances	81
<i>Anastasiya M. Morozova</i> Representation of the garden image in “The Wild Iris” by Louise Glück	99
<i>Mikhail S. Ostroukhov</i> The topic of “victims of the 1990s” as one of the main elements of an oral narrative about the era	113
<i>Dariya A. Ageeva</i> The epic hero on guard of socialism: the influence of state ideology on animated adaptations of epic folklore in the USSR	125

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Юлия Н. Наумова</i> Обрядовый комплекс родин у казахов: традиция и современность	12
<i>Виктория А. Черванёва</i> Комментарий в устном тексте в свете теории речевых жанров	48
<i>Елена Ф. Левочская, Сергей С. Левочский</i> Поэтические чтения: взгляд антрополога	67
<i>Ульяна А. Петухова</i> «С постылым назло мне пошла под венец»: мотив свадьбы возлюбленной в некоторых городских романах	81
<i>Анастасия М. Морозова</i> Репрезентация образа сада в поэтическом сборнике «Дикий ирис» Луизы Глик	99
<i>Михаил С. Остроухов</i> Тема «жертв 1990-х» как один из основных элементов устного нарратива об эпохе	113
<i>Дария А. Агеева</i> Богатырь на страже социализма: влияние государственной идеологии на анимационные экранизации эпического фольклора в СССР	125

Обрядовый комплекс родин у казахов: традиция и современность

Юлия Н. Наумова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, iulia.naumova@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается обрядовый комплекс родин у казахов, который включает в себя ритуальные практики в дородовой период, в процессе родин и в послеродовой период. Подробно описывается семантика и символика запретов и предписаний, связанных с беременной женщиной, отдельное внимание уделено демонологическим представлениям о духах и демонах, которые могут навредить женщине и ребенку в пограничный, лиминальный период. На основе этнографических записей и полевых материалов автора описаны ритуальные и социальные функции маркированных участников данных обрядов (повитуха, «пуповинная мать» или тот, кому поручали перерезать пуповину новорожденного, брат матери), а также функции окказиональных участников – гостей, посещающих беременную или роженицу. В работе детально описываются наиболее важные культурные коды казахских обрядов родин и младенческого цикла – пространственный (локусы юрты), вещный (функции первой одежды ребенка, колыбели, разнообразных оберегов), животный (образы собаки и коня), пищевой (пища, продуцирующая здоровье матери и ребенка, запретная пища, а также совместные праздничные трапезы с участием родственников и других гостей как акт ритуального возвращения матери и интеграции ребенка в социум). Комплексное рассмотрение казахских обрядов, связанных с ребенком, на фоне более широкого тюркского контекста (в сравнении с традицией киргизов, узбеков, алтайцев и пр.) позволило проследить изменения в структуре отдельных обрядов и их редуцированных элементов и в результате получить более полное представление об их современном состоянии – чему в том числе посвящена статья.

Ключевые слова: казахские обряды, родины, послеродовой период, запреты и предписания, повитуха, ритуальная пища, демонологические персонажи

Для цитирования: Наумова Ю.Н. Обрядовый комплекс родин у казахов: традиция и современность // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 6. С. 12–47. DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-12-47

Kazakh childbirth rituals: tradition and modernity

Yulia N. Naumova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, iulia.naumova@gmail.com*

Abstract. The article examines the Kazakh childbirth rituals, which includes ritual practices in the prenatal period, during the delivery and in the postnatal period. The semantics and symbolism of prohibitions and regulations related to a pregnant woman are described in detail, special attention is paid to the demonological concepts of spirits and demons that can harm a woman and a child during the border, liminal period. Based on ethnographic records and field materials, the author describes the ritual and social functions of the marked participants in these rituals (the midwife, the “umbilical cord mother” or the one who was assigned to cut the umbilical cord of a newborn, the mother’s brother), as well as the functions of occasional participants – guests visiting a pregnant woman or a woman in labor. The work describes in detail the most important cultural codes of the Kazakh rituals of the childbirth and infant period – spatial (yurt locus), material (functions of the child’s first clothes, cradle, various amulets), animalistic (images of a dog and a horse), nutritional (food that produces the health of mother and child, forbidden food, as well as joint festive meals with the participation of relatives and other guests as an act of ritual return of the mother and child to society). An integrated consideration of the Kazakh rituals related to a child against the background of a broader Turkic context (in comparison with the traditions of the Kyrgyz, Uzbeks, Altaians, etc.) allows to trace changes in the structure of certain rituals and their reduced elements and, as a result, gain a more complete understanding of their current state, which is also the subject of the article.

Keywords: Kazakh rituals, childbirth, postnatal period, prohibitions and regulations, midwife, ritual food, demonological characters

For citation: Naumova, Yu.N. (2025), “Kazakh childbirth rituals: tradition and modernity”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 12–47, DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-12-47

В комплексе родильных обрядов центральное место занимает акт родин, в момент которого совершается переход младенца из мира «иногo» в мир человека. Период родин, традиционно осмысляемый как состояние пограничное, тесно связан с представлениями об опасности, активизации демонических существ, способных навредить роженице и ребенку. В связи с этим С.М. Абрамзон отмечал: «От исхода родов зависело очень многое в семейном благополучии. Неудивительно, что разного рода суеверия и знахарские приемы, в том числе и очень вредные для здоровья женщины, удер-

живались особенно стойко именно в обычаях, связанных с родами» [Абрамзон 1949, с. 94].

Благополучный исход родов и здоровье младенца во многом зависели от правильного поведения женщины, то есть соблюдения многих запретов, норм и предписаний в период беременности или в так называемый дородовой период. Традиционными этическими нормами и запретами регламентировалось поведение не только беременной женщины, но и всех членов семьи, так как всякое действие, совершаемое в дородовой период, приобретало символическое значение и проецировалось на будущего ребенка и роженицу.

Таким образом, в обрядовом комплексе родин запреты и предписания имели большое значение, определяли поведение беременной женщины, а также членов ее семьи. Рассмотрим их более подробно.

Дородовой период

Весь период беременности казахской женщины наполнен переживаниями и страхами за исход предстоящих родин и здоровье будущего ребенка. В то же время важной частью ее повседневности становятся апотропеические, то есть оберегающие, обряды, запреты и предписания.

Наибольшая часть запретов и ограничений, регламентирующая поведение женщины в дородовой период, связана с употреблением определенной пищи; это так называемые «пищевые» запреты. По мнению Н.Ж. Шахановой, «традиционная система питания чрезвычайно насыщена культово-ритуальными моментами, поскольку пища органически связана с обрядовым комплексом культуры» [Шаханова 1998, с. 31]. Эта связь наиболее четко проявляется в момент ритуальных совместных трапез и празднеств, сопровождающих тот или иной обряд, когда строгая регламентация социальных ролей участников подкрепляется распределением частей главного блюда хозяином, например, туши барана у казахов. Набор частей туши в блюде, подаваемом гостям, был не случаен, каждая часть имела символический смысл, который отразился в конкретных запретах и ограничениях. Например, грудинка традиционно являлась долей зятя, то есть была «мужской» пищей и именно поэтому ее употребление женщиной ограничивалось. Другие части для беременной были запретными в связи с представлениями о вредных последствиях для ребенка в случае его нарушения. К примеру, казахские женщины строго соблюдали запрет на поедание мяса с шейной части головы барана, которого по обычаю казахи закалывали в период вкусовых капризов беременной; нарушая этот

запрет, женщина могла навредить ребенку: пуповина может обвить его шею в утробе матери, что усложнит акт родов, или он долго не сможет держать головку. Употребление в пищу сухожилия, расположенного на стыке *асыка* (кость из бараньей лодыжки) и головки голенной кости, являлось запретным из-за опасности длительных мучительных родов или болезни именно этих частей ребенка (полевые материалы автора, далее – ПМА).

Как кажется, многие запреты для беременной, мотивированные нарушением в шейном отделе позвоночника ребенка, объясняются еще и символическим значением этой части, закрепленным в традиции. Более эксплицировано это значение выражено в одном из обрядов послеродового цикла, в котором основным мясным угощением является шейный отдел бараньего позвоночника. Сам акт поедания мяса представляется важным обрядовым действием, так как считалось, что ребенок будет тем красивее, чем чище будет обглодана кость; эту часть шейного позвоночника необходимо было хранить до тех пор, пока ребенок не окрепнет и не начнет самостоятельно держать голову [Шаханова 1998, с. 80]. Таким образом, именно тот момент, когда ребенок начинал держать голову, означал первый шаг перехода от «мягкотелого», «недооформленного существа» к полноценному человеку и члену семьи.

Другая группа запретов связана с употреблением в пищу рыбы, зайчатины и верблюжатины. В этом случае в основе запрета лежит не символическое значение отдельной части, а признак, характерный только для данного вида животного, например, рыба – «скользящая, мокрая, покрытая чешуей», верблюдица – «вынашивает верблюжат 12 месяцев», заяц – «бежит быстро».

Запреты, связанные с рыбой, зафиксированы у казахов; употребление беременной женщиной в пищу не только головы, но и всего рыбьего мяса нежелательно: «ребенок может оказаться немым, к тому же у него будет вечно мокрый, слюнявый рот» [Коновалов, Шаханова 1998, с. 8]. В данном случае запрет мотивирован двумя признаками: рыба «мокрая» и «немая», они могут дополнять друг друга или служить основой двух запретов с разными мотивировками (либо ребенок родится «немой», либо у него будет «всегда слюнявый, мокрый рот»).

Запрет поедания верблюжьего мяса широко распространен у многих среднеазиатских тюрков, в частности у южных казахов; в его основе лежит представление о том, что роды могут затянуться до 12 месяцев, как у верблюдицы. Например, у туркмен, если роды не начинались в положенный срок, подозревали, что женщина случайно отведала запретного для нее верблюжьего мяса. В этом случае «женщину сажали на верблюда и катали на нем, в других случаях ее

обводили вокруг верблюда или заставляли пройти под ним» [Ботяков, Ботякова 1998, с. 57]. Узбеки Южного Хорезма также считали, что в период беременности ни женщина, ни ее муж не должны есть верблюжье мясо, иначе она будет 12 месяцев носить ребенка [Фирштейн 1978, с. 190]. По мнению Н.Ж. Шахановой, такая трактовка запрета более позднего происхождения, а первоначальный его смысл был связан с представлением о верблюде «как символе плодородия», и запрет употреблять в пищу мясо этого животного вполне объясним. Исследователь предположила, что в данном случае, возможно, произошло расщепление образа: «поедание мяса верблюда беременной женщиной (т. е. уже «получившей» способность к деторождению) расценивалось как убийство его или, во всяком случае, лишение его сакральной силы плодородия» [Шаханова 1998, с. 71]. Особое отношение к этому животному подтверждают и сведения о том, что в прошлом казахи верблюжье мясо в пищу не употребляли. В дневниках путешественника Христофора Барданеса (путешествие к киргиз-кайсакам, 1771 г.) содержатся подробные сведения «о пище, питии и приготовлении оных» у киргизов (казахов. – Ю. Н.), где отмечено, что «вся пища их состоит по большей части из домашней их собственной скотины, т. е. из мяса лошадиного, говяжьего, бараньего и козьего, а верблюдов хотя они и за грех не поставляют их есть, но сегодня почти не бывает, чтобы их убивали для пищи...» [Барданес 2007, с. 185]. Представление о верблюде как символе плодородия, по-видимому, лежит и в основе следующих ритуально-магических практик: узбечки в тех случаях, когда запаздывают роды, пролезали под верблюдом; у киргизов те же самые действия совершала бесплодная женщина с целью избавления от недуга [Снесарев 1969, с. 18]. Интересен и следующий факт: при трудных родах очищенный и высушенный череп верблюда заворачивали в белую ткань и подвешивали над *төром* (почетным местом в юрте) (ПМА). По представлениям казахов, злые духи, которые могут навредить роженице, боятся верблюда, соответственно, не смогут этого сделать. С аналогичной целью, если на момент родов черепа верблюда не было, само животное привязывали к *кереге* юрты у входа или обводили вокруг нее. Все эти действия имели не только апотропеический характер, по-видимому, в обрядах родин верблюду отводилась и важная продуцирующая функция.

Запрет поедания зайчатины известен не только у казахов, но и алтайцев. Одной из его мотивировок является опасность рождения ребенка с заячьей губой. Заячья шкурка в обрядах младенчества имела символический смысл, связанный с покровительством богини Умай. Например, у шорцев в качестве оберега делали изображение «матери Умай» (Май-эчи), состоящее из маленького лучка со стрелой, прикрепленного вместе с заячьей шкуркой к куску

бересты, которое прибавали к стене юрты, где родился ребенок, в знак присутствия здесь Умай. Похожее изображение Умай для мальчика делали в виде маленькой колыбели, высланной заячьей шкуркой и проткнутой стрелой [Потапов 1973, с. 275–276].

Представления о зайце, связанные с символикой плодородия и покровительством богини Умай, прослеживаются во многих обрядовых действиях периода рождения и младенчества у алтайцев; по-видимому, отдельные элементы этих представлений сохранились и у казахов. Предположение о родстве представлений о зайце у алтайцев и казахов, по мнению Н.Ж. Шахановой, подтверждается существующим у казахов выражением *«жерден жеті қоян тапқандай қуанды (далақтады)»* – «обрадовался, словно нашел на земле семерых зайцев», произносимым в случае большой радости. Интересен и тот факт, что «если ребенок вырастает очень подвижным, энергичным, то говорят, что его мать в период беременности съела, видимо, заячьи лапки – *“қоянның аяғын жеген”*» [Шаханова, 1998, с. 72]. В данном случае признак, связанный со способностью зайца быстро передвигаться, осмысливается как позитивный. Подвижность ребенка как результат поедания заячьих лапок в период беременности соотносится с представлением о том, что манипуляции с лапками животного могут повлиять на его движение и направить к охотнику. Например, при добыче зайца вилюйские якуты перед сдиранием шкуры надрезали сухожилия его задних ног; это делалось, чтобы другие зайцы не убегали от охотника [Попов 1949, с. 286].

Многие «пищевые» запреты, как видно из примеров, имеют разные мотивационные основы. Это связано с закрепленным в традиции значением самого запрещаемого «предмета», подчеркнутыми особенностями и представлениями, которые в свернутом виде представлены в запрете. По мнению С.М. Толстой, неоднозначность трактовки мотивации запрета «объясняется... механизмом мотивационной связи, допускающей выбор разных признаков в качестве основы мотивации и разных мотивирующих аналогов, удовлетворяющих выбранному признаку» [Толстая 1992, с. 44]. В нашем случае именно наличие нескольких признаков объясняет множественность мотивации приведенных запретов. Кроме того, новая мотивационная основа может рождаться в результате рационализации или «затемнения» изначально мотивирующих признаков, как, например, в запрете с верблюжатиной и зайчатиной.

Соблюдение пищевых запретов было важным моментом, регламентирующим поведение женщины, и особо отслеживалось близкими родственниками, что связано с представлением о том, что «различные добродетели и пороки можно приобрести посредством употребления мясной пищи» [Шаханова 1998, с. 73].

Запрет употребления определенной мясной пищи снимался лишь в период вкусовых капризов – «*талғақ*»¹, который наступал по истечении трех месяцев беременности. У беременной «появляется сильное желание поесть ту или иную пищу, в большинстве случаев какое-либо мясо. В этом желании ей нельзя отказывать, ей следует дать возможность 2–3 раза поесть желаемую пищу. Если желание беременной женщины не будет удовлетворено, то она будет болеть и истощаться» [Абрамзон 1949, с. 91].

Таким образом, запрет на употребление определенного мяса в период вкусовых капризов нейтрализуется, и поедание желаемого не осмысливается как его нарушение, так как вкусовые прихоти объясняются потребностью ребенка, а не самой женщины.

Часто вкусовая прихоть женщины удовлетворялась в ущерб установленным запретам и религиозным воззрениям. Так, например, запрет поедания свинины для казахов-мусульман был одним из главных пищевых запретов, но и в этом женщине не отказывали. И.С. Колбасенко приводит пример, когда одна забеременевшая женщина захотела поесть свинины и, «несмотря на религиозный запрет и отвращение казахов к свиному мясу, прихоть ее была удовлетворена... Иногда у беременной является позыв к волчьему мясу, и эта прихоть также удовлетворяется»².

Упоминание о вкусовых капризах находим в эпических произведениях, например, таких, как «Манас»³ и «Алпамыс». Как правило, в них мать будущего героя просит добыть ей сердце или другую

¹ *Талғақ* – в пер. с казах. «желание, прихоть». У таджиков период вкусовых капризов в переводе носит название «затемнение головы».

² Колбасенко И.С. Некоторые киргизские обычаи и поверья, имеющие акушерское значение // Протокол Киевского акушерско-гинекологического общества. Вып. 5. Киев, 1889. С. 46.

³ (После того) как богатырь Манас был зачат,

Целых три месяца миновали,

Желание байбиче на другое направилось.

Своей пищи не вспоминает,

А (другая) оказывается отсутствующей.

На мед, на сахар не смотрит

Всякая иная пища ей не нравится,

Хотела бы съесть, говорит, сердце тигра

Ни о чем другом не помышляет.

Недостижимо для нее сердце тигра,

Взбесилась байбиче,

От сильного желания похудела

(см.: Детство Манаса. Фрунзе, 1940. С. 11–12).

часть хищного зверя (тигр, леопард и др.). Отведав желанного, она успокаивается, а ребенок приобретает черты (ловкость, силу, быстроту и т. д.) этого зверя.

В период вкусовых капризов у казахов было принято резать для беременной женщины барана, подавали ей отдельное блюдо, называемое «*жерік асының табағы*» (*жерік* – вкусовая, пищевая прихоть, *ас* – пища, *табақ* – блюдо). При отборе частей мяса для этого блюда важную роль играл возраст беременной: «если женщина немолода (*кексе*), ей подавали *жамбас* (тазовую кость с мясом); молодой женщине – *асықты жілік* (бедренная кость); *тес* (грудина), *ұлтабар* (сычуг), сверху клали новый нож (*болат кездік*)» [Шаханова 1998, с. 73]. Каждая мясная часть, отобранная для блюда, имеет символическое значение, которое до настоящего времени проявляется в подобных ритуальных трапезах. Как считает Н.Ж. Шаханова, все эти компоненты блюда должны были способствовать рождению мальчика, так как каждый из них предназначался мужчине или мальчику (бедренная кость вручалась при обряде усыновления мальчику, сычуг являлся предпочтительным для рождения сына, грудинка – доля зятя), а нож – атрибут мужчины.

В дородовой период запреты и предписания относились не только к поведению беременной женщины, жизнь всех членов семьи по отношению к ней тоже строго регламентировалась. О.Б. Христофорова, рассматривая правила и запреты как модель рефлексивного поведения на примере народов Сибири, отмечает, что «правила, связанные с периодом беременности и родов, регламентируют поведение как самих женщин, так и окружающих их людей. Правила, таким образом, моделируют поведение индивидов в их социальных ролях; при этом результатом их выполнения может быть “телесное” благополучие самого адресата запрета или предписания, правильное осуществление своей роли другим субъектом» [Христофорова 1998, с. 28]. Предписания и правила у казахов, адресованные родственникам и членам семьи, скорее, направлены на «телесное» благополучие беременной женщины и ребенка, нежели адресата. Это подтверждается различными вредоносными последствиями, которые отражены в мотивационной части предписаний и правил. Например, у казахов существовало предписание не ходить в дом, в котором есть беременная женщина без гостинцев, с пустыми руками, иначе у нее воспалится горло (*тамағы іседі*). Аналогичный запрет существовал и по отношению к кормящей матери в послеродовой период: нельзя к ней идти с пустыми руками, иначе воспалится грудь (*емшегі іседі*) [Шаханова 1998, с. 74]. У киргизов зафиксировано правило: каждый приходящий навестить роженицу

приносит какой-нибудь подарок: ткань на рубашечку, платок, деньги. Нередко подарок бывает совсем незначительным. Соседки несут дастархан с аталой и лепешками [Кармышева, Губаева 2006, с. 152].

Родственник или гость, приехавший издалека в дом, где есть беременная, представлялся источником опасности, возможных вредоносных действий для нее. Эту опасность провоцировала семантика «дороги» как некоторого пограничного локуса, в котором человек теряет свой статус «родственника», «мужа», «брата», поэтому ему осмысливается как «чужой». В дороге статус человека встречным людям неизвестен, он «никто» и звать его «никак», человек должен приобрести его заново [Щепанская 2003, с. 38]. По-видимому, акт одаривания беременной женщины выступал одним из важных обрядовых действий, способных вернуть путнику его первоначальный статус «своего» и показать его доброе намерение, отсутствие опасности с его стороны.

Н.Ж. Шаханова предположила, что такие запреты и предписания относятся к общетюркским, так как имеют соответствия у других тюрков Сибири. Например, Л.П. Потапов приводит полное описание запрета посещать женщину в послеродовой период без подарка у тувинцев. Если какой-либо родственник приезжал без подарка, то у женщины в результате расстройства пропадало молоко. Для ее излечения родственник должен был повторить свой визит, но уже с двумя мешочками: в одном из них находились гостинцы (сыр, мясо, масло), а в другом – овечий и козий помет. Зайдя в юрту, родственник должен был отдать мешочек с пометом в качестве подарка. Приняв этот мешочек и увидев, что там помет, больная сердилась и выбрасывала его за юрту, а вместе с ним и свою болезнь. После этого гость одаривал женщину настоящими гостинцами [Потапов 1969, с. 278]. По-видимому, эти представления о возможных вредоносных последствиях для женщины сохранились и у казахов в редуцированной форме запретов и предписаний. Как правило, мотивируются они болезненным состоянием женщины, без конкретизации. Сведений об обрядовых действиях, направленных на избавление от недуга, у казахов нами не зафиксировано. Но до настоящего времени акт одаривания беременной женщины, а также в послеродовой период, является важным действием, без которого не обходится посещение родственниками.

Таким образом, в дородовой период поведение беременной женщины и членов ее семьи регламентировалось запретами, предписаниями и правилами. Большая группа запретов для беременной связана с употреблением определенной пищи, и мотивируются они приобретением различных пороков ребенком и отягчающими роды последствиями для женщины. Из приведенных примеров видно,

что трактовка нарушения многих пищевых запретов строится на конкретном признаке или представлении о предмете (в нашем случае это животное), который приобретает отрицательное значение и проецируется на внешний вид, образ или поведение ребенка: рыба «немая», «покрытая чешуей, мокрая» – ребенок родится «немой», у него будет «слюнявый рот»; верблюдица «вынашивает верблюжат 12 месяцев» – беременность затянется до 12 месяцев и т. д. Большая часть запретов мотивирована вредоносными последствиями для ребенка (употребление рыбы, зайчатины, мяса шейного отдела барана, овцы или головы другого животного); другая часть связана с общим процессом беременности и родов (есть мясо с шейного отдела позвоночника – пуповина опутает шею ребенка при родах и т. д.). Наличие нескольких релевантных признаков запрещаемого предмета объясняет неоднозначность мотивировок, а выбор конкретного признака связан с представлениями и общим знанием о нем. В том случае, когда признак, основанный на традиционных представлениях и верованиях (заяц и верблюд – идея плодородия) заменяется другим, отражающим внешние особенности (заячья губа, слюнявый рот, неспособность говорить и т. д.), происходит рационализация запрета. В нем механизм мотивации строится на прямом переносе признака животного на ребенка, что, естественно, осмысливается как отступление от нормы.

В дородовой период запретами и правилами в целях создания наиболее благоприятного течения беременности регламентировалось и поведение всех членов семьи и родственников. В некоторых случаях запреты на употребление отдельных видов пищи распространялись и на мужа (у узбеков ему также запрещалось есть верблюжатины), мотивировался запрет тем же признаком – затянувшимся сроком беременности женщины. Посещение родственниками беременной женщины должно было сопровождаться одариванием, при несоблюдении этого правила она могла заболеть. Акт одаривания осмыслился как важное обрядовое действие, направленное на поддержание социальных связей с беременной женщиной и приобщение к ребенку как потенциально новому члену сообщества. Обряд одаривания входит в ряд правил и норм поведения у казахов и до настоящего времени соблюдается родственниками.

Родины

В комплексе родильных обрядов родины занимают центральное место. Являясь одним из важнейших переходных обрядов, процесс рождения ребенка связан с хорошо разработанной системой

обрядовых действий, направленных на то, чтобы облегчить роды, защитить от злых сил ребенка и роженицу и облегчить дальнейшее благополучие его и семьи в целом. Обряд родин, осмысляемый как граница, которая разделяет весь родильный комплекс на дородовые и послеродовые обряды, связан с представлением о ее преодолении не только ребенком, но и роженицей. Переход ребенка из одного физического состояния в другое, еще неосвоенное пространство мира «этого» в момент отделения от матери, позволяет говорить о «материализованном» переходе (по терминологии А. ван Геннепа), который влечет смену статуса и его, и роженицы, особенно если это первый ребенок (она становится «матерью»), и всех членов ее семьи. Таким образом, в комплексе родин обрядовые действия сконцентрированы на двух моментах: 1) на физическом процессе рождения ребенка, в котором охрана здоровья его и роженицы, защита от всякого рода демонических существ – основная цель, и 2) на социальном, в котором обрядовая функция связана прежде всего со сменой и закреплением нового статуса всех членов семьи и с презентацией ребенка сообществу.

Время родин традиционно осмысляется как пограничное, представление о котором в мифологической картине мира всегда подразумевает опасность, незащищенность и уязвимость ребенка и женщины в результате активизации демонических существ. Наиболее четко эти представления выражены в предписаниях и правилах, связанных с топикой родильного обряда, так как «сами роды, как и их время и место, отмечены печатью сакральности, богоданности» [Баранов 2001, с. 10].

Относительно культуры казахов эта отмеченность связана с четким делением пространства юрты на отдельные локусы, «семантические секторы»: правый – левый, соответственно, мужской – женский, сакральная половина (*төр* – часть, противоположная входу) – профанная (околодверное пространство); семантический центр (очаг и купольный круг *шаңырақ*) [Шаханова 1998, с. 20]. Символическое значение конкретной части или объекта пространства юрты у казахов можно выявить путем соотнесения пространственной составляющей аналогичных обрядов у других тюрков Южной Сибири и Средней Азии, у которых традиционным видом жилища также была (или до настоящего времени остается) юрта.

Ряд объектов и составных частей корпуса юрты имеет большое значение в топике родильной обрядности казахов. Особенно значимыми в обряде родин являются такие части, как *бақан* (шест с развилкой для поднятия кошм и верхней части остова юрты), *шаңырақ* (купольный круг), *ошақ* (очаг), *босаға* (дверные косяки и порог), одна из функций которых – маркирование пространства, в кото-

ром должно совершаться то или иное обрядовое действие. О связи именно этих частей юрты с родильным обрядом говорят и данные языка, в которых, по мнению Н.Ж. Шахановой, отражаются представления об антропоморфности устройства юрты. Так, например, центр юрты назывался «*кіндік*» – пуповина, боковые решетки; «*жамбас*» – таз, тазовые кости. Символическое значение этих частей, скрытое в их наименовании, раскрывает функции следующих магических практик: после рождения ребенка в семье, где умирали дети, послед, завернутый в белую кошму с семью черными камешками, подвешивали на *шаңырақ*, это должно было способствовать рождению в будущем здоровых детей; если ребенок рождался раньше положенного срока, его также подвешивали к *шаңырақу*, где он находился сорок дней (у казахов, киргизов, каракалпаков). К купольному кругу подвешивали разного рода обереги, например, на *шаңырақе* в течение первых сорока дней жизни младенца вешали нанизанные на палочку позвонки барана, которого резали в день родов. Считалось, что такой оберег будет способствовать укреплению шейных позвонков младенца, и он скоро начнет держать головку [Шаханова 1998, с. 22]. В последних примерах наиболее четко проявляется связь с рождающим, плодоносящим началом купола *шаңырақ*, поэтому он представляет собой «ориентир» в топике многих обрядов родильного цикла.

Пространство самого акта родин в юрте маркирует *бақан* (деревянная жердь с раздвоенным верхним концом, поддерживающая дымовое отверстие в юрте). Многие исследователи отмечают особую роль *бақана* в родильной обрядности и сакрализацию связанных с ним дейтвий в период родов, так как кроме опоры в конструкции юрты (с помощью жерди-*бақан* устанавливали *шаңырақ* и покрывали верхнюю часть юрты войлочными накидками), этот предмет составлял опорную конструкцию для роженицы. Например «у казахов и каракалпаков *бақан* устанавливался во время родов в правой части юрты, на некотором отдалении от входа. От него к решеткам юрты *кереге* протягивали конскую уздечку так, чтобы она проходила у роженицы подмышкой⁴. На эту конструкцию

⁴ О сооружаемых конструкциях для роженицы в момент родов имеются более ранние сведения путешественников. Например, Христофор Барданес, после путешествия по Казахской степи в 1771 г., в своем дневнике отмечал: «За неимением бабки и других людей, кои бы при родах могли помогать, то убивают (вбивают. – Ю. Н.) они в кибитке две небольшие сошки при постеле. К оным привязывают кушак одним концом к одной, а к другой – другим; при сих сошках другие несколько повыше <...> тоже привязывают или кушаки, или подпруги, за которые бы можно руками

она опиралась во время родов» [Шаханова 1998, с. 26]. Правая часть юрты в казахской обрядности более всего связана с состоянием перехода: в этой части происходило обмывание и обряжение покойного, в свадебном обряде этот же пространственный сектор отводился молодоженам во время бракосочетания.

Аналогичные опорные конструкции для роженицы отмечены у якутов. Как правило, они состояли из перекладки, т. е. двух березовых колышков с раздвоенными концами (ср. *бақан* в казахской юрте), через которую перебрасывали коврик из конской шкуры, ее устанавливали в левой половине юрты; пол в этом месте выстилали травой, женщина заходила под этот полог, где рожала стоя на коленях, держась за перекладину [Попов 1949, с. 304]. У каратегинских киргизов, если роды происходили в юрте, женщина садилась на корточки в центре юрты, держась руками за *бақан* [Кармышева, Губаева 2006, с. 149]. Расположение роженицы в пространстве и позу определяла повитуха в зависимости от сложности родов. При трудных родах могли рожать стоя, но наиболее удобной считалась поза, когда женщина сидела на коленях либо на корточках. У киргизов Атбашинского района во время родов женщина сидела на коленях на полу, направо от очага, повернувшись лицом к огню и держась обеими руками за *бақан* [Абрамзон 1949, с. 95].

Такое расположение роженицы лицом к огню не случайно. «Считалось необходимым при наступлении родов постоянно поддерживать огонь в очаге, так как огонь не только обладал свойством защищать от злых духов и всего дурного, но и мог давать силу и благополучие» [Басаева 1980, с. 70]. По обычаю казахов, пах роженицы смазывали растопленным маслом, остатки которого выливали в огонь. Н.Ж. Шаханова отмечает, что это действие до недавнего времени осмыслялось как приношение духу-предку – *аруах* [Коновалов, Шаханова 1998, с. 12]. Узбеки Южного Хорезма в связи с представлением о способности огня оберегать ребенка от злых духов (*аджина*) в течение всего сорокодневия (*чилля*) в комнате, где находился ребенок и роженица, не тушили огонь [Фирштейн 1978, с. 194].

Также об апотропеической и продуцирующей функциях очага и огня в родильной обрядности свидетельствует следующая магическая практика, отмеченная у казахов южных районов Казахстана: с целью облегчить тяжелые роды совершался обряд, называемый

держаться. И так, роженица, став на колена, ложится слегка брюхом на вышеупомянутый кушак между сошек <...> и брюхо слегка на первоупомянутом кушаке подавляет и так разрешается от бремени» [Барданес, 2007, с. 181–182].

«*жарыс қазан*» (букв. «соревнующийся котел»). На огонь ставили *қазан* с каким-нибудь варевом и доводили его содержимое до сильного кипения. Считалось, что кипящий *қазан* как бы соревнуется с родовыми потугами женщины и приносит ей облегчение [Шаханова 1998, с. 75]. У российских казахов, проживающих в Тюменской области, обряд с аналогичной целью совершается следующим образом. Во время родовых схваток бабушки и близкие родственники со стороны мужа, быстро собравшись возле роженицы, устраивают *жарыс қазан* («соревнование с казаном»). Сначала идет общая молитва, обращенная к Биби Фатиме с просьбой помочь женщине в родах. Затем в *қазан* кладут мясо, заготовленное с зимы (*сур*), и стараются приготовить кушанье раньше, чем появится новорожденный на свет. По поверьям, ребенок, являясь участником такого соревнования, старается появиться первым [Карабулатова 2004, с. 29]. В этом обряде важную роль играет и сам котел-*қазан*, который соотносится с плодоносящим женским началом (подобно тому как еда готовится в *қазане*, ребенок из «сырого» состояния в утробе матери переходит в «наш» мир уже «готовым» к существованию в нем).

У некоторых народов Сибири (якуты, буряты, тувинцы, алтайцы) специально для родов устанавливали отдельный шалаш или юрту; часто роды проходили вне жилого помещения, что являлось формой ритуальной изоляции. Для тюркских народов, в частности для казахов, киргизов, узбеков, изоляция женщины была связана еще и с обычаем избегания (особенно надлежало избегать свекра и старших родственников мужа). В связи с этим у казахов для родов либо ставили отдельную юрту, либо родственники покидали юрту свекра, а с роженицей оставались лишь участники родовспоможения, в выборе которых руководствовались устойчивыми представлениями и поверьями. По свидетельству С.М. Абрамзона, акт родин (в частности, у киргизов Атбашинского района) совершался в юрте мужа, если же женщина жила в юрте свекра, то уходила родить в чужую юрту или для нее ставили новую [Абрамзон 1949, с. 94]. Особенно важным критерием выбора места родов являлось здоровье и благополучие рожденных детей, так как если дети в этой семье прежде умирали, акт родин совершался в чужой юрте, например, кого-нибудь из соседей. Как правило, перемещение из «своего» пространства в «чужое» для отправления важных ритуальных действий представляет один из способов защиты от демонических существ. Именно этот способ лежал в основе ритуальной продажи или передачи ребенка в чужую семью на определенный срок с последующим выкупом. Таким образом, топика родильного обряда определялась сначала выбором пространства «своего» (юрта мужа

или свекра) или «чужого» (юрта соседей, нежилое помещение), а внутри него – отдельного сектора, маркированного соответствующим предметом в конструкции юрты.

В структуре родильного обряда важным компонентом является половозрастной состав участников, так как каждый из них наделен определенной функцией, от выполнения которой зависит благополучный исход родов. Выбор участников регламентировался их социальным статусом; как правило, это были замужние женщины, имеющие много детей. «Во время родов все домашние уходят из юрты. Остаются лишь замужние женщины. Ни девушки, ни мужчины не присутствуют. Но если женщина родит легко, в юрту разрешается входить мужчинам, за исключением тех, которых она, по существующему обычаю, должна избегать (свекор, старшая родня мужа)» [Абрамзон 1949, с. 94].

Известно, что участниками родовспоможения не могли быть женщины, у которых были тяжелые роды вследствие воздействия *албасть* (демоническое существо, преследующее роженицу), так как считалось, что они могут навредить роженице, «передав злого духа». В связи с этим же поверьем в момент родов в юрту не пускали беременных женщин.

На уровне родственных отношений состав участников родильного обряда включает самых близких членов семьи (мать, свекровь, муж), остальные родственники, как правило, не конкретизируются. «Кроме повивальной бабки, при родах присутствовали мать роженицы и две-три близкие родственницы» [Фирштейн 1978, с. 190]. Мужчины, как правило, при родах не присутствовали, но имеются сведения, что муж роженицы мог перерезать пуповину и во всем помогать повитухе⁵.

Несмотря на то что многие информанты отмечают непричастность мужчины к родильному обряду, некоторые магические практики, представления и поверья говорят обратное. Мужу отводилась важная продуцирующая и охранительная функция. Например, у некоторых народов Сибири, в частности у бильчирских бурят, существовало поверье, что «ребенок не торопится родиться, пока отца нет дома, и ждет его возвращения. Если роды, происходившие в отсутствие мужа, задерживались, и роженица мучилась, ее били

⁵ Христофор Барданес в дневниковых записях отмечал у казахов факт присутствия мужчины, мужа во время родов и активное участие его в родовспоможении: «...муж сам садится назади у роженицы и имеет оную промежду своих колен и держа спереди оную руками мало по-малу оными подавливает брюхо роженицы, опуская руки от пупка вниз, чем мнят воспособствовать к родам оной» [Барданес, 2007, с. 181–182].

штанами мужа, чтобы ускорить роды» [Хангалов 1960, с. 60]. Отметим здесь большое значение одежды отца, которое соотносится с магической функцией старой одежды (часто мужской) уважаемых, мудрых людей рода (например, шапка или рубаха деда), используемой во многих обрядах родильного цикла.

Мужчина мог выступать и в роли «пуповинной матери». Например, у казахов при рождении двойни присутствовали две *кіндік шеше* (досл. «пуповинная мать»), т. е. два человека, которые перерезали пуповину ребенку; в тех случаях, когда в семье рождался долгожданный ребенок, функцию *кіндік шеше* выполнял мужчина. Однако *кіндік ата* только перерезал пуповину и в дальнейшем при родах не помогал [Коновалов, Шаханова 1998, с. 15]. По-видимому, перерезание пуповины двумя разными *кіндік шеше* или *кіндік ата* (досл. «пуповинный отец») было связано с представлением о том, что у каждого из близнецов в будущем должна быть своя судьба, а по представлениям казахов физические и морально-этические качества *кіндік шеше* передаются ребенку. Как кажется, полное соответствие этому представлению о разной судьбе близнецов находим у монголов, на которое указывает один монгольский обряд, описанный Н.Л. Жуковской: «Если в юрте родились близнецы, их отец делает небольшой, чуть заметный надрез у основания развилки верхней части *багана* (соответствует *бақану* у казахов) – это означает, что до сих пор в утробе матери у них была общая жизнь, а теперь у каждого своя; напротив, если умирает кто-либо из детей, то у *багана* обрезается один из отростков его развилки, и его после этого приходится менять» [Жуковская 1988, с. 22]. Примечательно, что символическое разделение жизни близнецов путем надреза развилки *багана* совершает их отец, что еще раз указывает на важную роль, отводимую ему в родильном обряде.

Образ «повитухи» и «пуповинной матери» в родинах

Среди участников родильного обряда особое место занимает образ женщины, принимающей роды, или повитухи. Ее роль определялась участием и руководством не только в родовспоможении, но и в дальнейших обрядах младенческого цикла, посредством которых устанавливались особые отношения между повитухой и ребенком, его семьей в целом. В связи с этим в картине мира многих народов сформировался целый комплекс представлений, посвященных определенным качествам и способностям повитухи. Как правило, они сводятся к определению возрастного, социального,

физического и морально-этического признаков, которые релевантны для благополучного исхода родов и здоровья ребенка.

Поскольку повитухе отводилась важная роль в совершении многих важных обрядовых действий, она должна была обладать некоторым «знанием», опытом, поэтому старались выбирать пожилую, многодетную женщину. Как отмечает К.Д. Басаева, повивальной бабкой могла быть только старая женщина, потерявшая способность к деторождению. Женщине сравнительно молодой считалось неприличным быть повитухой [Басаева 1980, с. 69]. Как кажется, особенно важным признаком является неспособность повитухи к деторождению. Предположим, что он связан с опасением несознательной передачи «плодовитости», способности к рождению здоровых детей женщине, находящейся в активном фертильном возрасте. Неспособность повитухи к деторождению касается ее возраста, но ни в коем случае не бесплодия, так как именно ей отводилась важная роль в захоронении последа, а по поверьям казахов, в случае прикосновения к последу бесплодной женщиной этот негативный признак мог перейти на роженицу. Эти представления, по-видимому, распространены довольно широко, не только в пределах тюрко-монгольской традиции. Так, Г.И. Кабакова на славянском материале отмечает: «В повитухи зовут мать семейства, лет 45–50 или старше, не живущую половой жизнью с мужем, а еще лучше вдову. Во что бы то ни стало следовало избегать всякого сходства со статусом роженицы, т. е. повитуха ни в коем случае не должна была принадлежать к возрастной группе женщин, способных к деторождению» [Кабакова 2001, с. 111].

Представление о том, что качества повитухи магическим способом могут передаваться ребенку, определило еще один важный признак – здоровье самой повитухи и ее способности лечить болезни, в том числе вызванные влиянием демонических существ. В одной из своих статей, посвященных рождению и детству, С.М. Абрамзон приводит описание повитухи Батыйны, которая была еще и знахаркой и обладала способностью «*куучу*», т. е. могла лечить роженицу, подвергшуюся нападению *албасты*, отгоняя ее. Подобно шаману, которого нередко призывали на помощь при трудных родах, повитуха Батыйна знала и использовала способы борьбы с «*сары кучук*» (досл. «желтый щенок»; так киргизы иногда называют *албасты*), которые переняла от своего деда. Таким образом, в тюркской традиции повитуха часто наделялась способностями шамана (только шаман может распознать злого духа, остальным он не виден), которые проявляются в умении защитить роженицу и ребенка от действий *албасты* и излечить недуг, полученный в результате их влияния.

Многим тюркским народам (казахам, киргизам, каракалпакам) известен и другой персонаж, который принимал непосредственное участие в родильном обряде и выполнял не менее важные действия наряду с повитухой. Этот персонаж у казахов называли «*кіндік шеше*» («*кіндік шеше*, -*эне*, -*ана*»), что дословно переводится, как «мать-пупок», «пуповинная мать» (термин бытует и в настоящее время). Далее в работе мы будем различать двух персонажей – «повитуху» и «пуповинную мать». В казахском языке в настоящее время имеется один термин для обозначения «повитухи» и «повивальной бабки» – «*кіндік шеше*», но в сознании носителей традиции он уже никак не соотносится с «женщиной, обрезающей пуповину», и бытует в народе в общем значении «повитуха» (многие словари стали толковать его именно так).

Впервые вопрос о существовании у казахов, киргизов и каракалпаков двух участниц родовспоможения – «повитухи» и «пуповинной матери» был детально рассмотрен Н.П. Лобачевой. Опираясь на каракалпакские, киргизские и казахские материалы, в том числе и языковые данные, Н.П. Лобачева отметила, что многие информанты сообщали о двух участницах родовспоможения, причем функции каждой из них были четко разграничены [Лобачева 2006, с. 56–57]. Так, по каракалпакским материалам, на роль *киндик-шеше* выбиралась женщина из числа хороших, влиятельных (не обязательно родственниц), поскольку считалось, что ребенок характером бывает похож на *киндик-шеше*. Она не была всем известной аульной повитухой, а выбиралась в каждом отдельном случае по желанию родителей, иногда матерью отца ребенка. Кроме того, в каждом ауле была специальная старуха – *колыепли кампыр* (умелая, ловкая старуха), которую вызывали к роженице для принятия родов [Лобачева 2006, с. 57]. Подобные сведения имеются и о казахских участницах обряда. Х. Аргынбаев отмечает: «Прием родов доверяли обычно всеми уважаемой пожилой женщине, а пуповину отрезала близкая приятельница роженицы (*киндик-шеше*)» [Аргынбаев 1995, с. 290].

Как видим, такое разделение функций между участницами родильного обряда подкрепляется социальным статусом каждой: повитуха – всем известная пожилая женщина, которая обладает теми качествами, которые закреплены в представлениях целого коллектива (опытность, многодетность, здоровье, ловкость, знахарство, способность противостоять демоническим существам), и ее статус «знатной повитухи» был отмечен общественным признанием. В отличие от повитухи выбор «пуповинной матери» осуществлялся на основе личных взаимоотношений (как правило, не родственных) с роженицей и ее семьей. Например, как отмечают А.В. Коновалов

и Н.Ж. Шаханова, у казахов «роль *кіндік шеше* обычно выполняла подруга матери, которая должна быть многодетной, обладать определенным набором физических и морально-нравственных качеств. ...Она не просто помогает при родах, а осуществляет важнейший практический символический акт, перерезая пуповину» [Коновалов, Шаханова 1998, с. 15]. У киргизов «пуповину дают перерезать хорошей женщине, имеющей живых детей, плодовитой, благовоспитанной (Актал. р.) или одной из молодых женщин (Атбаш. р.)» [Абрамзон 1949, с. 100].

Следует отметить, что выбор человека на роль *кіндік шеше* мог зависеть от конкретных обстоятельств. Так, у казахов при рождении двойни или долгожданного ребенка пуповину перерезал *кіндік ата*, т. е. мужчина, как правило не родственник, который в дальнейшем в обряде участие не принимал. У киргизов, если роженица разрешилась первым ребенком, дают перерезать пуповину мужчине из другого (многолюдного) рода (*башқа уруқтан*), плодовитому, благовоспитанному, расположенному к данной семье (Актал. р.). Точно также, если дети в семье не выживают, пуповину ребенку перерезает мужчина или девушка (Атбаш. р.) [Абрамзон 1949, с. 100]. Таким образом, если *кіндік шеше* выбирали всякий раз заново, к тому же в некоторых случаях это мог быть мужчина, роль которого была связана только с отсечением пуповины, руководить процессом родин должна была другая женщина – повитуха. Все эти факты еще раз указывают на участие в прошлом в обряде родин двух участниц родовспоможения. Отмеченный сравнительно небольшой возраст *кіндік шеше* («молодая», «девушка», «подруга матери») явно противопоставляет этот образ повитухе, в качестве которой выступала женщина преклонных лет.

Такое возрастное различие, по-видимому, было связано с рядом обязательств перед семьей ребенка, которые накладывал на *кіндік шеше* ее новый статус. Дело в том, что роль *кіндік шеше* не ограничивалась лишь действиями, связанными с отсечением пуповины непосредственно в момент родин. Она являлась почетным гостем и главным действующим лицом во многих обрядах младенческого цикла (первое купание, первая стрижка утробных волос, перерезание пут и др.). Например, у каракалпаков «она должна была быть ему (ребенку) наставницей до совершеннолетия» [Есбергенов, Атамуратов 1975, с. 134]. «Пуповинная мать» получала статус «*кіндік шеше*», который означал, что она становится младенцу как бы второй матерью, сохраняя с ним связи на протяжении всей жизни. У тех тюркских народов (некоторые группы узбеков, каракалпаков, туркмен), у которых не зафиксирован отдельный персонаж «пуповинная мать», такой статус имеет повитуха (термин

«*кіндік шеше*» этим народам известен), если сама отсекает пуповину младенцу; и она также в дальнейшем играет важную роль в обрядах младенчества.

Многочисленные обязательства со стороны *кіндік шеше* по отношению к семье новорожденного устанавливали определенные отношения, которые принято называть термином «повивальное родство». Указание на некоторую родственность по отношению к ребенку с присвоением статуса *кіндік шеше*, *кіндік эне* или *кіндік ана* (напомним, что «*шеше*» – досл. с казах. «мать») содержится уже в самом термине. В настоящее время у казахов в связи с тем, что роды проходят в родильных домах, исконная функция *кіндік шеше* не реализуется, поэтому этот персонаж в сознании носителей традиции и не соотносится с «пуповинной матерью»: на ее роль выбирают одну из подруг матери, которая, как и полагалось *кіндік шеше*, в дальнейшем принимает активное участие в обрядах, связанных с рождением и воспитанием ребенка. По-видимому, невыполнение главной функции отсечения пуповины, но сохранение некоторых обязательств перед ребенком и особых отношений «повивального родства» с его семьей позволило носителям традиции соотнести *кіндік шеше* с крестной матерью у русских. Таким образом, переосмысление института «*кіндік шеше*» при сохранении термина, на наш взгляд, подтверждается тем, что информанты не просто сравнивают этих двух персонажей, а переводят казахский термин «*кіндік шеше*» как «крестная мать».

«Повивальное родство», устанавливаемое между *кіндік шеше* и семьей ребенка, проявлялось с первых дней жизни младенца не только в обязательствах со стороны «пуповинной матери», но и родителей по отношению к ней. Во-первых, был обязателен акт одаривания *кіндік шеше* родителями ребенка (это одна из форм установления родства у многих тюркских народов). Особо подчеркнем, что родители именно одаривали *кіндік шеше*, а не платили ей за услуги, даже в том случае, если ей давали деньги. Например, северные киргизы, по материалам Ф.А. Фиельструпа, одаривали *кіндік-эне* шкурой и грудиной барана, зарезанного в честь рождения ребенка. В свою очередь, она делала ребенку рубашку и тюбетейку [Фиельструп 2002, с. 66]. Хорезмские узбеки повивальной бабке за работу давали один кусок мыла, отрез ткани на платье и немного ваты [Фирштейн 1978, с. 191]. Во-вторых, *кіндік шеше* являлась почетным гостем на всех семейных празднествах. Родители ее приглашали и угощали, во всяком случае старались поддерживать с ней хорошие отношения. В знак уважения родители ребенка могли дать *кіндік эне* что-либо из приданого (*сен*) или калыма (*қалын*), а впоследствии ребенок должен уважать ее как свою мать [Абрамзон

1949, с. 100]. Акт одаривания *kındık şеше* является обязательным обрядовым действием, которое сохранилось у казахов до настоящего времени.

По-видимому, это действие является лишь частью целого обряда одаривания повитухи, который существовал у некоторых тюрков Сибири. Наиболее ярким представляется алтайский пример такого обряда, который проходил в два этапа. По случаю рождения ребенка отец закалывал одного-двух баранов и угощал присутствующих гостей и родственников. Особое внимание старались уделять женщине, которая помогала при родах. Когда она уходила, прощаясь с родителями ребенка, те говорили ей: «Мы придем к тебе золотить твои руки, а вот тебе пока, возьми на зуб», при этом отец или мать отца ребенка клали в рот повитухи между зубами серебряную монету. По истечении сорокового дня мать одевала ребенку первую новую рубашку, брала с собой подарок в виде отреза ситца или разных сладостей и шла к бабке-повитухе. Подарок мать привязывала к правой руке повитухи – «золотила руки», а после угощала всех принесенными лакомствами [Каруновская 1927, с. 31]. В этом обряде особенно важно, что акт одаривания совершается два раза: сразу после рождения ребенка и после сорокового дня. В первый раз одаривание носит символический характер и предваряет следующий акт дарения, на что указывает обещание родителей «золотить руки». После сорокового дня все действия направлены на включение ребенка в более широкий социальный круг, и знакомство с дальними родственниками начинается с визита повитухе с целью одаривания.

Итак, в родильном обряде половозрастной состав участников имеет большое значение, и выбор каждого из них регламентирован теми признаками, которые в сознании носителей традиции определяют благополучный исход родин, здоровье ребенка и матери и способность принять на себя роль участника многих судьбоносных обрядов в жизни младенца и его семьи. Эти признаки закрепились в комплексе представлений и поверий, связанных с требованиями, предъявляемыми к образу главных участников родин – повитухе и «пуповинной матери» (если этот персонаж зафиксирован). Так, повитуха, прежде всего, должна быть опытной, многолетней женщиной, утратившей способность к деторождению. Кроме того, ее «шаманские» или знахарские способности были необходимы для защиты роженицы от воздействия демонических существ. Родовспоможение было ее постоянной социальной ролью, и статус «опытной повитухи» был закреплён в сознании всего коллектива. Напротив, выбор «пуповинной матери» зависел не от признаков, закреплённых в обществе, а от личных взаимоотношений с роже-

ницей (хорошее отношение к ней и ее семье); выбор на эту роль происходил всякий раз заново, что могло быть связано с конкретными обстоятельствами родин (двойня, трудные роды, первый ребенок в семье и т. д.).

В отличие от «пуповинной матери» (*кіндік шеше*) повитуха помогала осуществить переход ребенка из «мира иного» в «мир людей», т. е. оказывалась посредником между мирами, в связи с чем отмечаются сакрализация ее действий в момент родов и функция медиатора. На повитуху в прошлом смотрели как на «земного дублера Матушки Умай» – покровительницы рожениц и младенцев, которая незримо присутствовала при родах, помогая младенцу появиться на свет, а затем оберегала его в течение всего младенческого периода [Львова и др. 1989, с. 152]. «Пуповинная мать» осуществляла акт отделения ребенка от «того» мира (отсечение пуповины и первое обмывание, которые в структуре обрядов перехода рассматриваются как акты отделения), а также все последующие действия, направленные на приобщение ребенка к миру семьи и более широкому кругу родственников. Так, отношения *кіндік шеше* с семьей ребенка строились на взаимных обязательствах (взаимное одаривание, участие в обрядах и празднествах, взаимное уважение), которые длились порой до его совершеннолетия и тем самым подкрепляли отношения «повивального родства».

Казахские материалы указывают на то, что отдельный персонаж «пуповинная мать» существовал в прошлом у казахов, равно как и у киргизов и каракалпаков. Его функции были четко определены и отграничены от функций повитухи. Свидетельством этого является сам термин «*кіндік шеше*», сохранившийся и активно бытующий в казахском языке, но в переосмысленном значении «повитухи» или «крестной матери».

Обрядовые действия с пуповиной и «похороны» последа

Родины, занимающие центральное место в родильном комплексе, традиционно завершались ритуальными действиями над пуповиной и последом. Эти действия носили сакральный характер, так как по представлениям казахов пуповина и послед сохраняют связь с ребенком на протяжении всей его жизни. В связи с этим казахи хранили пуповину таким способом, при котором воздействие злого человека или демонических существ были невозможны.

Как отмечают А.В. Коновалов и Н.Ж. Шаханова, существует несколько вариантов магических действий с пуповиной, которую

зашивают в материю и либо хранят в сундуке или в подушке, либо пришивают к первой рубашке или подвешивают к колыбели ребенка [Коновалов, Шаханова 1998, с. 16]. Во всех этих случаях пуповина выступает оберегом. У северных казахов пуповину зашивали в маленький мешочек, или *тумар* – оберег треугольной формы, иногда вместе с молитвой из Корана, который вешали на рубашечку ребенку или одевали на шею. Пуповина с момента появления ребенка на свет и до конца жизни была связана с его душой, жизненной силой и здоровьем.

Пуповина ребенка играла важную роль в родильном обряде многих тюркских народов. Так, наличие пуповины роженицы в процессе родов обеспечивало защиту от злых духов и быстрые легкие роды. По материалам Л.Э. Каруновской, алтайцы пуповину каждого ребенка зашивали в холщовый мешочек и хранили у матери в сундуке. Когда приходило время родов, женщина отправлялась к матери за своей пуповиной, которая должна была способствовать быстрому разрешению и защите от злых духов. К каждому мешочку были подвешены три нити разноцветных бус. Все эти мешочки мать-алтайка носила с левого бока на поясе поверх праздничного платья [Каруновская 1927, с. 25]. Таким образом, количество таких мешочков соотносилось с количеством детей женщины, и ее социальный статус многодетной матери становился известным всему сообществу. У тувинцев женщина, уже переставшая рожать, помещала пуповины своих детей в подушку и по мере того, как ее дочери подрастали, прятала пуповину каждой из них в особый ящик – *комду каж*, который девушка, выходя замуж, забирала с собой в дом мужа [Потапов 1969, с. 269].

Многие исследователи соотносят пуповину с образом Матушки Умай – покровительницей детей и рожениц, в связи с чем отмечают и ее символическое присутствие при родах. По казахским материалам, представления о божестве Умай как покровительнице женщин, плодородия, деторождения, в родильном обряде имеют место, но выражены менее ярко (в особенности у северных казахов), чем в традициях тюрков Южной Сибири (алтайцы, тувинцы, хакасы). В этом отношении интересны материалы Л.П. Потапова, записанные у хакасов. Словом «умай»/«ымай» они называют душу ребенка с момента его рождения и до того, как он начнет говорить и ходить. Пуповину ребенка обычно зашивали в кожаные или матерчатые мешочки и на шнурке подвешивали к колыбели ребенка, считая, что Умай все время находится с ним, пока он в колыбельном возрасте; затем ее убирали в сундук [Потапов 1973, с. 272]. Отметим тот факт, что словом «умай»/«ымай» хакасы называли душу ребенка тоже лишь до конца колыбельного возраста; позднее

и вплоть до его смерти душа именовалась «*кут*». Киргизы, когда перерезали пуповину, произносили: «*Не моя рука, матери Умай, Фатимы-Зухры рука*» [Абрамзон 1949, с. 100]. Все эти факты указывают на тесную связь представлений об Умай как подательнице и покровительнице детей и о пуповине ребенка, заключающей в себе жизненную силу и душу, ею посланную.

В этнографической литературе встречаются единичные сведения о том, что пуповину закапывали вместе с последом. По свидетельству С.М. Абрамзона, киргизы «послед ребенка и пуповину заворачивают в кошму и зарывают в землю на дворе, безразлично где. Иногда завязывают в тряпку и, положив в эту тряпку кость барана и зерна пшеницы, все вместе зарывают в землю [Абрамзон 1949, с. 101]. Туркмены-човдуры иногда пуповину выбрасывали на съедение собаке, в таком случае считалось, что ребенок будет жить долго и вырастет выносливым [Ниязклычев 1969, с. 87]. Алтайцы-бурханисты не усматривали ничего плохого в том, если по недосмотру собака съедала пуповину, так как у них отмечалось особое отношение к этому животному [Лобачева 2006, с. 62].

Таким образом, можно выделить два основных типа ритуальных действий над пуповиной – использование в качестве оберега и закапывание или скормливание собаке. Первый тип предполагает хранение пуповины в определенной оболочке (часто украшенной бусинами, перьями), которая позволяет использовать ее в качестве оберега (зашивание в мешочки, подушки, треугольные тумары, а затем подвешивание над колыбелью и т. д.). Важно отметить, что эти действия были направлены прежде всего на сохранение пуповины, так как считалось, что пока она в целости и сохранности, ребенок будет жив и здоров. Другой тип связан с абсолютно противоположными действиями, но мотивированными той же целью – защита и здоровье ребенка. По-видимому, закапывание или съедение пуповины осмыслялось как способ навсегда скрыть этот сакральный предмет от «нечистых» людей и злых духов, а в случае с собакой (у некоторых народов) – еще и спроецировать перенесение качеств животного на ребенка (будет вынослив, как собака).

Ритуальные действия, проводимые над последом и пуповиной, сходны. Отношение к последу как к сакральному предмету традиционно связывалось с воплощением в нем духа-хранителя ребенка или части его души, и от манипуляций над ним зависела жизнь и здоровье ребенка. В связи с этим при совершении каких-либо ритуальных действий над последом особенно важно было определить следующие моменты: вид ритуального действия (закапывание, подвешивание, скормливание животному и т. д.), место совершения

ритуального действия, состав участников и особенности их выбора, атрибуты (во что заворачивали, что клали внутрь и т. д.).

Так, практически у всех среднеазиатских народов ритуальные действия над последом были связаны с его «похоронами», и лишь некоторые группы киргизов, туркмен-човдуров, алтайцев скармливали его собаке. По казахским материалам, послед (*баланың жолдасы* – досл. “путь ребенка”), завернутый в ткань, закапывали в ритуальное чистом месте, часто под порогом (*босаға*), так как порог относился к семантически нагруженным частям юрты [Коновалов, Шаханова 1998, с. 16]. Но в том случае, если в семье не выживали дети, послед вместе с семьей черными камешками заворачивали в белую кошму и подвешивали на *шаңырақ* [Шаханова 1998, с. 22]. Напомним, *шаңырақ* по своему значению традиционно связывался с женским началом, плодovitостью: он маркировал пространство в момент родов, к нему подвешивали недоношенных детей, и именно на нем обитали злые духи, похищающие душу роженицы. Подвешивание к *шаңырақу* последа или колыбели с ребенком осуществлялось в тех случаях, когда детородная функция женщины была нарушена (выкидыши, неудачные роды, смерть новорожденных детей и т. д.), и ее необходимо было восстановить, подняв послед или ребенка вверх.

В целях возвращения плодovitости женщине казахи послед скармливали собаке, что в нормальной ситуации было недопустимо⁶. Так же поступали и каратегинские киргизы, мотивируя это тем, что «у роженицы должно было быть так много детей, как щенков у собаки» [Кармышева, Губаева 2006, с. 150–151]. Хорезмские узбеки и хакасы отдавали послед собаке только в том случае, если в семье постоянно умирали дети, поскольку согласно их представлениям, злые силы не смогут отнять послед, а значит, и ребенка у собаки [Снесарев 1969, с. 65]. Таким образом, два абсолютно противоположных действия – сохранение последа и скармливание его собаке (своего рода ритуальное уничтожение с продуцирующей целью) в ситуации отступления от нормы определенного признака («рождение» – «нерождение детей»; «жизнь» – «смерть») попадают в одно семантическое поле, выполняя схожие функции.

⁶ Казахи послед отдавали на съедение собаке в том случае, если в семье умирали дети. В обычной же ситуации это расценивалось как порча последа и грозило негативными последствиями. Так, Христофор Барданес по казахским материалам конца XVIII в. отмечал: «Место... бабка убирает и в кибитке к стороне поглубже закапывает, дабы собаки или зверь не смогли по сночевании онаго вырыть и съесть, ибо от того мнят, что младенец будет не здоров или и прежде времени имеет умереть» [Барданес 2007, с. 181].

Следует отметить, что захоронение последа у казахов не представляет собой сложный многоступенчатый обряд с использованием специальных атрибутов⁷. Он сводился к закапыванию последа в сакрально чистом месте, чаще одним человеком, после чего следовала праздничная трапеза. Обычно роль захоронения последа у казахов отводилась *кіндік шеше*, которая втайне от посторонних взоров закапывала послед в укромном месте, особенно опасаясь прикосновения или взгляда бесплодной женщины. По-видимому, это объяснялось представлением о том, что послед сохраняет связь с «плодоносящим» женским началом, со способностью к деторождению, и негативное воздействие на него может лишить женщину этого качества. Подобные представления отмечены у киргизов. Известно, что они заворачивали послед в чистый войлок или ткань и просили опрятных и доброжелательных женщин закопать его. Считалось, если среди участниц окажется женщина с дурными намерениями, она может положить в «тон» (кирг. «послед») камень и закопать послед вместе с ним. В результате этого роженица не сможет иметь детей в будущем [Абрамзон 1949, с. 101]. Так, любое негативное воздействие, в том числе и порча последа чужим человеком, расценивались как способ навредить женщине и лишить ее главного признака – способности к деторождению.

Следует учесть многочисленные упоминания о том, что послед обязательно заворачивали во что-либо и крепко перевязывали сухожильными нитками. Например, в баранью шкуру заворачивали казахи, в чистый войлок или ткань – киргизы, в войлочный мешочек – тувинцы, в заячью шкуру – якуты. Как кажется, все эти шкурки, мешочки выступали защитной оболочкой не только от физического воздействия людей, животных, но и от нечистой силы.

В некоторых случаях в послед заворачивали баранью ногу, которая, как считают казахи-оралманы, является сильным оберегом, и все духи ее боятся (ПМА). Баранье мясо или баранья нога,

⁷ У якутов, например, обряд «похороны» последа требовал особой подготовки, в том числе изготовления специальных атрибутов. Недалеко от места, где находилась роженица, вырывали ямку и устилали дно белым конским волосом и поверх него помещали берестяной *турсучок* с последом. Затем ямку засыпали землей, но не доверху. Другие женщины в этот момент вырезали из бересты фигурки животных и изображения солнца и луны. Над ямкой устанавливали маленький шалашик «*урасу*», сделанный из щепок. Если новорожденный был мальчик, то к стенке *урасы* прислоняли фигурки лося, собаки, а если девочка – коня, кобылы, жеребца и ножниц [Иванов 1971, с. 144].

по-видимому, выступали в роли оберегов от злых духов не только в рамках обряда «похорон» последа.

Казахи иногда вместе с последом захоранивали два овечьих альчика, которые смазывали плацентой и складывали друг с другом различными сторонами, чтобы в будущем у родившегося ребенка была соответствующая брачная пара [Коновалов, Шаханова 1998, с. 16]. Киргизы заворачивали в послед кость барана и зерна пшеницы. Подобные предметы использовали и южные алтайцы – зерна ячменя и кусок жира; буряты в ямку для последа клали клочок шерсти, баранью лодыжку, зерна ржи или пшеницы, которых боялись злые духи [Басаева 1980, с. 74].

Во всех приведенных примерах наблюдается сходство предметов, подкладываемых в послед. Это не случайно, так как каждый из этих атрибутов имеет определенную функцию: баранья лодыжка у казахов выступает оберегом, зерна пшеницы или ржи, по мнению Басаевой, необходимы для защиты; применительно к казахам отметим еще и продуцирующую функцию, направленную на богатство и благополучие.

Таким образом, послед и пуповина связывают ребенка с «тем» миром, из которого он пришел. Представление о связи пуповины с жизненной силой, душой ребенка, которую посылает Умай, определяет ее особую роль в родильном обряде алтайцев, тувинцев, хакасов, когда роженица использовала свою пуповину в качестве оберега, символизирующего покровительство высших сил. Эти представления лежат в основе ритуально-магических действий по сохранению пуповины в виде оберега.

По казахским материалам, подобное отношение к пуповине и последу сохранилось до настоящего времени, но связь с покровительством богини Умай прослеживается менее четко, нежели у сибирских тюрков. По представлениям северных казахов, от сохранности пуповины и последа как предметов, связанных с душой ребенка, прежде всего зависит его здоровье и будущая судьба, а защищенность роженицы от злых сил или ее способность к деторождению в настоящее время не осмысливается как результат совершения или не совершения ритуальных действий над пуповиной и последом.

Послеродовой период

В комплексе родильных обрядов завершающим этапом является так называемый послеродовой период, который связан с обрядами и магико-ритуальными действиями, направленными на очищение

роженицы и возвращение ее в социум, где она впервые или вновь приобретает статус «матери». Особенность этого периода заключается в том, что он одновременно является и первым этапом младенческого цикла, главное место в котором занимает новорожденный. В связи с этим многие обряды в этот период совершались на фоне праздничной трапезы по случаю рождения ребенка, и все внимание переключалось с роженицы на него. Но в контексте родильного обряда послеродовой период следует рассматривать относительно роженицы, так как обряды, направленные на ее «возвращение» из изолированного состояния и закрепление ее нового статуса, являются логичным завершением обрядов предродового периода, когда роженица входила в пограничное состояние, изолировалась от некоторых членов семьи и наделялась признаком ритуальной нечистоты; теперь же она должна была вернуться в свое нормальное состояние.

Перед родами женщина была изолирована прежде всего от старших родственников мужа, что было обусловлено не только обычаем избегания, но и представлением о ритуальной нечистоте женщины в период беременности и родов. Это представление распространено очень широко, если не сказать повсеместно. У казахов и киргизов оно довольно четко проявлялось в некоторых запретах прикасаться к сакральным предметам, например, очагу, общей посуде, некоторой пище. В первые три дня после родов женщине запрещалось подавать мужу пищу [Коновалов, Шаханова 1998, с. 23]. У киргизов, например, роженица не могла дотрагиваться до очага до тех пор, пока не вышел послед. После этого женщина мазала руки маслом или салом и, подходя к очагу, бросала в огонь сало, подобно тому, как невеста из чужого рода совершала кормление огня, когда впервые появлялась в юрте жениха в свадебном обряде [Абрамзон 1949, с. 100]. Также у каратегинских киргизов в прошлом соблюдался запрет видаться двум недавно родившим женщинам, иначе их дети будут страдать от болячек. Видимо, в случае нарушения запрета нечистота женщины могла материализоваться в виде такого недуга. Чтобы этого не произошло, совершался обряд «*түз жалашады*» (досл. «лизания соли»), который заключался в следующем: женщины, родившие в одном месяце, садятся у арыка спиной друг к другу, закрыв лицо головным платком. Третья женщина подносит каждой из них на ладони соль и дает каждой лизнуть ее. Остаток соли выбрасывается в арык [Кармышева, Губаева 2006, с. 152]. Эти примеры показывают, что признак «нечистоты» женщины именно в послеродовой период представляется опасным, и необходимость снять с нее этот «ярлык» объясняет подобные магические практики.

У казахов, если роды проходили в юрте, роженица около трех дней находилась в специально отведенном месте (часто это было самое место родов). Это также являлось формой изоляции внутри очерченного пространства. Две-три ночи рядом с ней находилась повитуха или *кіндік шеше*, чтобы обезопасить роженицу от разных болезней и влияния демонических существ (вспомним о способности повитухи противостоять демону *албасты*, который может навредить и после родов). В некоторых случаях роль повитухи в послеродовой период была связана и с актом ритуального очищения роженицы, которое заключалось в ее омовении водой с можжевельником или окуливании (узбеки окуливали роженицу и ребенка можжевельником или испандом). Омовение как один из актов очищения (по теории Арнольда ван Геннепа) представляет этап отделения, т. е. в нашем случае отделения от нечистого состояния и снятия всех негативных признаков для получения новых (новый статус, возвращение в семью). Таким образом, включение роженицы в обычную жизнь сопровождалось сначала отделением от «нечистого» состояния и негативного признака (омовение и окуливание), что постепенно снимало ограничения и запреты (например в еде, поведении); только после окончательного снятия признаков, связанных с родами, было возможно ее включение в расширяющийся социальный круг – сначала семьи, затем друзей и соседей.

Одной из форм приобщения роженицы к семье и женскому союзу в качестве матери являлась совместная трапеза по случаю благополучных родов, которая устраивалась всеми среднеазиатскими тюрками. У казахов в первый день после родов готовили специальное блюдо под названием «*қалжа*» (*қалжа* – мясная пища, которая готовится для роженицы)⁸. По мнению А.В. Коновалова и Н.Ж. Шахановой, это слово связано с глаголом «*қалжырау*», что значит «обессилеть, сильно утомиться» [Коновалов, Шаханова 1998, с. 167]. Эта трапеза, по-видимому, устраивалась для того, чтобы восстановить силы роженицы, которая «*қалжырап қалады*, т. е. лишается сил и нуждается в хорошем питании» [Коновалов, Шаханова 1998, с. 21].

Угощение *қалжа*, как и сама трапеза, были специфически женскими, так как приглашались только женщины – родственницы роженицы, соседки, преимущественно сверстницы, т. е. члены одной возрастной группы. Это важно, так как в период родов присутствие участников этой половозрастной группы не допускалось. Особая ритуальная роль отводилась *кіндік шеше*, которая, как го-

⁸ Казахско-русский словарь. Костанай; СПб., 2002. С. 166.

ворилось, часто была подругой матери, и ее участие в совместной трапезе можно рассматривать как одну из форм ее приобщения к семье ребенка и реализации родственных отношений (повивальное родство), устанавливаемых между ней и роженицей.

Блюдо *қалжа* (иногда так называлась и сама трапеза) состояло из отдельных частей туши овцы: отваривали правый окорок, печень, курдюк, хребет и шею, остальное сырое мясо убирали или сжигали в течение трех дней после родов. Ритуальное уничтожение пищи путем сожжения – довольно интересный факт. Известно, что такой способ (а также разбивание, ломание, т. е. порча предмета) представлял символическое перемещение этого предмета в иной мир, часто в качестве подарка (ср. разбивание предметов на могиле умершего у восточных славян с целью передать их ему на тот свет). Возможно, акт ритуального сожжения, зафиксированный у казахов, являлся рудиментарной формой обряда жертвоприношения и угощения высших божеств в благодарность за благополучные роды. Разумеется, в настоящее время сжигание части бараньей туши не зафиксировано. Кроме того, части, отобранные для блюда, тоже не случайны. Хребет и шея, например, имели особое значение, и поедание мяса этих частей становилось основным магическим действием.

Подробно этот обряд описан в работе А.В. Коновалова и Н.Ж. Шахановой. Заключался он в следующем. Шейный отдел позвоночника, как одна из частей угощения, в неразобранном виде пускался по кругу. Каждая участница трапезы откусывала мясо с кости, причем первой это должна была сделать мать ребенка. Последней эту часть получала *кіндік шеше*, которая должна была начисто обглодать шейные позвонки. Пользоваться ножом при этом запрещалось. Считалось, что ребенок будет так же красив, как этот очищенный от мяса отдел позвоночника, у него быстрее окрепнут шейные позвонки, и он начнет держать головку. Очищенную кость не выбрасывали, шейный отдел позвоночника или все позвонки насаживали на палочку или проволоку и подвешивали над колыбелью или на стену в одном из хозяйственных помещений [Коновалов, Шаханова 1998, с. 21]. По некоторым сведениям, этот предмет-оберег хранили до конца жизни ребенка: в колыбельном возрасте он выполнял магическую функцию, связанную со скорейшим укреплением шейных позвонков, а в течение всей жизни символизировал стойкость, благополучие и силу.

Таким образом, эта трапеза представляла собой не только праздничное угощение в честь рождения ребенка, но сама ее форма, при которой каждая участница откусывала мясо с шейного отдела, приобретала ритуальное значение. С одной стороны, это значение

связано с приобщением роженицы к женскому союзу, от которого она была отделена в момент родов, а также с закреплением ее статуса матери (при рождении первого ребенка). С другой стороны, действие *kındık şеше*, замыкающее обрядовый круг, еще раз подчеркивало ее причастность к моменту родов и будущей жизни ребенка (продуцировало его внешний образ), укрепляло отношения «повивального» родства.

В настоящее время у казахов этот обряд нами зафиксирован только у аульного населения. Но многие информанты помнят, как отец или дед делал оберег из позвонков барана для новорожденного всякий раз заново. Подобные трапезы сохраняют свое ритуальное значение, но четкое деление по половозрастному признаку утрачено, состав участников может включать как близких членов семьи, так и дальних родственников, друзей, соседей. Их участие сопровождается обязательным актом одаривания роженицы, который актуализирует и демонстрирует их родственный статус по отношению к ней и ребенку.

* * *

Рождение ребенка в культуре любого народа – событие, демонстрирующее практически весь пласт представлений о появлении и первых годах жизни человека в этом мире, начиная с момента наделения его душой. Разумеется, ребенок не может прийти из ниоткуда, равно как не может уйти в никуда. В мифологии многих народов есть представление о некотором «том» свете или «ином» мире, божествах, посылающих душу, жизнь и способных ее отнять. В связи с этим момент рождения ребенка осмысливается как переход из «того» мира в мир «этот», как преодоление некоторой границы. Особое состояние перехода связано с экспликацией мифологического комплекса представлений, с активизацией демонических существ, на защиту от которых направлены многие обрядовые действия в момент родин. По-видимому, этим объясняется и выбор пространства, которое часто маркировано каким-либо сакральным предметом (в юрте – *бақан, шаңырақ*), и особые качества повитухи, которая наделялась способностями видеть и изгонять злых духов, и используемые атрибуты, как правило, выступавшие в роли оберегов (конская уздечка, ружье, нож, пуповина и т. д.).

Наиболее явную связь с душой ребенка и божеством (*Умай*), давшим ему жизнь, сохраняли пуповина и послед, чем объяснялось отношение к ним как к сакральным предметам-оберегам. Обрядовые действия, совершаемые над ними, были связаны с сохранением в виде оберегов (пуповина) или «похоронами» (послед), цель которых – скрыть, защитить ребенка от негативного воздействия злых

духов, людей, животных. Эти действия являлись завершающим этапом в структуре родильного обряда.

Многочисленные запреты и ограничения, регламентирующие поведение женщины в период беременности и родов, постепенно снимались в послеродовой период. Роженица возвращалась в свое исходное состояние, но уже в качестве матери. Ее обновленный статус, как и всех членов семьи, закреплялся в момент совместных трапез, сопровождавшихся ритуальным поеданием пищи и актом взаимного одаривания. С этого времени все обрядовые действия были сконцентрированы на младенце, особенно в период первых сорока дней его жизни.

Литература

- Абрамзон 1949 – *Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка (Из обычаев и обрядов тяньшаньских киргизов) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. 12. М.; Л., 1949. С. 78–138.
- Аргынбаев 1995 – *Аргынбаев Х.* Семейно-брачные отношения // Казахи: Историко-этнографическое исследование. Алматы: Казахстан, 1995. С. 268–307.
- Баранов 2001 – *Баранов Д.А.* Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / сост. Е.А. Белоусова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. С. 9–30.
- Барданес 2007 – *Барданес Х.* Киргизская, или казахская хорография // История Казахстана в русских источниках XVI–XX вв. Т. 4. Алматы, 2007. С. 93–194.
- Басаева 1980 – *Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1980. 224 с.
- 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. МАЭ. СПб.: Изд-во Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 1998. С. 51–84.
- Есбергенов, Атамуратов 1975 – *Есбергенов Х., Атамуратов Т.* Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакстан, 1975. 211 с.
- Жуковская 1988 – *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 195 с.
- Иванов 1971 – *Иванов С.В.* Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XX – начале XX в. Т. 27. Л.: Наука, 1971. С. 142–149.
- Кабакова 2001 – *Кабакова Г.И.* Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / сост. Е.А. Белоусова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. С. 107–129.

- Карабулатова 2004 – *Карабулатова И. С.* Культура детства Тюменской области: традиции и современность. Тюмень: Академия, 2004. 268 с.
- Кармышева, Губаева 2006 – *Кармышева Б.Х., Губаева С.С.* Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 5. М.: Наука, 2006. С. 149–164.
- Каруновская 1927 – *Каруновская Л. Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Музей антропологии и этнографии. Вып. 6. Л., 1927. С. 19–36.
- 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. СПб.: МАЭ РАН, 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 в.) // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 5. М.: Наука, 2006. С. 47–94.
- Львова и др. 1989 – *Львова Л.Э., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989. 243 с.
- Ниязклычев 1969 – *Ниязклычев К.* Обычаи и обряды, связанные с рождением детей у туркмен-човдуров в конце XIX – начале XX в. // Известия АН Туркменской ССР. Серия общественных наук. 1969. № 6. С. 86–91.
- Попов 1949 – *Попов А.А.* Материалы по религии якутов б. Вилюйского округа // Сборник Музея антропологии и этнографии РАН. Т. 11. М.; Л.: АН СССР, 1949. Т. 11. С. 255–323.
- Потапов 1969 – *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 400 с.
- Потапов 1973 – *Потапов Л.П.* Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник – 1972. М.: Наука, 1973. С. 265–286.
- Снесарев 1969 – *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 338 с.
- Толстая 1992 – *Толстая С.М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения. Вып. 1. М., 1992. С. 33–45.
- Фиельструп 2002 – *Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX в. / сост., вступ. ст., коммент., указ. Б.Х. Кармышевой, С.С. Губаевой. М.: Наука, 2002. 301 с.
- 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.: Наука, 1978. С. 189–209.

- Хангалов 1960 – *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1958–1960. 421 с.
- Христофорова 1998 – *Христофорова О.Б.* Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998. 112 с.
- Шаханова 1998 – *Шаханова Н.Ж.* Мир традиционной культуры казахов. Алматы: Қазақстан, 1998. 184 с.
- Щепанская 2003 – *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.

References

- Abramzon, S.M. (1949), “The birth and childhood of a Kyrgyz child (From the customs and rituals of the Tien Shan Kyrgyz)”, in Tolstoi, S.P., ed., *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography], vol. 12, Moscow, Leningrad, USSR, pp. 78–138.
- Argynbaev, Kh. (1995), “Family and marriage relations”, in Taizhanova, G.N., ed., *Kazakhi: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [Kazakhs: Historical and ethnographic research], Kazakhstan, Almaty, Republic of Kazakhstan, pp. 268–307.
- Baranov, D.A. (2001), “Birth rite: time, space, movement”, in Belousova, E.A., comp. and Neklyudov, S.Yu., ed., *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiyakh narodnoi kul'tury* [Homeland, kids, midwife in the traditions of folk culture], RGGU, Moscow, Russia, pp. 9–30.
- Bardanes, Kh. (2007), “Kyrgyz, or Kazakh, chorography”, in Erofeeva, I.V., comp., *Istoriya Kazakhstana v russkikh istochnikakh XVI–XX vv. T. 4: Pervye istoriko-etnograficheskie opisaniya kazakhskikh zemel'. XVIII vek* [The history of Kazakhstan in Russian sources of the 16th – 20th centuries Vol. 4: The first historical and ethnographic descriptions of the Kazakh lands. 18th century], Daik-Press, Almaty, Republic of Kazakhstan, pp. 93–194.
- Basaeva, K.D. (1980), *Sem'ya i brak u buryat: vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.* [Family and marriage among the buryats: the second half of the 19th – early 20th centuries], Nauka, Novosibirsk, Russia.
- Botyakov, Yu.M. and Botyakova, O.A. (1998), “Early childhood in the ideas, customs and rituals of the turkmens”, in *Detstvo v traditsionnoi kul'ture narodov Srednei Azii, Kazakhstana i Kaokaza* [Childhood in the traditional culture of the peoples of Central Asia, Kazakhstan and the Caucasus], Izdatel'stvo Muzeia antropologii i etnografii imeni Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN, Saint Petersburg, Russia, pp. 51–84.
- Esbergenov, Kh. and Atamuratov, T. (1975), *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bytu karakalpakov* [Traditions and their transformation in the urban life of Karakalpaks], Karakalpakstan, Nukus, USSR.
- Fiel'strup, F.A. (2002), *Iz obryadovoi zhizni kirgizov nachala XX v.* [From the ritual life of the Kyrgyz people of the early 20th century], Nauka, Moscow, Russia.

- Firshtein, L.A. (1978), "About some customs and beliefs related to the birth and upbringing of a child among the Uzbeks of Southern Khorezm", in *Sem'ya i semeinye obryady u narodov Srednei Azii i Kazakhstana* [Family and family rituals among the peoples of Central Asia and Kazakhstan], Nauka, Moscow, USSR, pp. 189–209.
- Ivanov, S.V. (1971), "An ancient Yakut rite associated with the birth of a child", in *Religioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX – nachale XX v.: sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Religious beliefs and rituals of the peoples of Siberia in the 19th – early 20th centuries], vol. 27, Nauka, Leningrad, USSR, pp. 142–149.
- Kabakova, G.I. (2001), "Father and midwife in the birthing ritual of Polesie", in Belousova, E.A., comp. and Neklyudov, S.Yu., ed., *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiyakh narodnoi kul'tury* [Homeland, kids, midwife in the traditions of folk culture], RGGU, Moscow, Russia, pp. 107–129.
- Karabulatova, I.S. (2004), *Kul'tura detstva Tyumenskoi oblasti: traditsii i sovremennost'* [Childhood culture of the Tyumen region: traditions and modernity], Akademiya, Tyumen, Russia.
- Karmysheva, B.Kh. and Gubaeva, S.S. (2006), "Rituals related to the birth and upbringing of children among the Karategin Kyrgyz", in *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik*. [Central Asian ethnographic collection], iss. 5, Nauka, Moscow, Russia, pp. 149–164.
- Karunovskaya, L.E. (1927), "From Altaic beliefs and rituals related to the child", in *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography], vol. 6, Izdatel'stvo Muzeya antropologii i etnografii RAN, Leningrad, USSR, pp. 19–36.
- Khangalov, M.N. (1960), *Sobranie sochinenii: v 3 t.* [Collected works], vol. 3, Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, Ulan-Ude, USSR.
- Khristoforova, O.B. (1998), *Logika tolkovanii: Fol'klor i modelirovanie povedeniya v arkhaiskikh kul'turakh* [The logic of interpretation: Folklore and behavior modeling in archaic cultures], RGGU, Moscow, Russia.
- Kononov, A.V. and Shakhanova, N.Zh. (1998), "A child in the Kazakh traditional ritual system (maternity and early parenting cycles)", in *Detstvo v traditsionnoi kul'ture narodov Srednei Azii, Kazakhstana i Kavkaza* [Childhood in the traditional culture of the peoples of Central Asia, Kazakhstan and the Caucasus], Izdatel'stvo Muzeya antropologii i etnografii imeni Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN, Saint Petersburg, Russia, pp. 7–36.
- Lobacheva, N.P. (2006), "Reflection of ethnogenetic history in the material and spiritual culture of the peoples of the Central Asian-Kazakh region (based on the materials of the mid-twentieth century)", in *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik* [Central Asian ethnographic collection], iss. 5, Nauka, Moscow, Russia, pp. 47–94.
- L'vova, I.E., Oktyabr'skaya, I.V., Sagalaev, A.M. and Usmanova, M.S. (1989), *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri: Chelovek. Obshchestvo* [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia: Man. Society], Nauka, Novosibirsk, USSR.

- Niyazklychev, K. (1969), "Customs and rituals related to the birth of children among the Turkmen-Chovdurs in the late 19th – early 20th centuries", in *Izvestiya AN Turkmensoi SSR. Seriya obshchestvennykh nauk* [News of the Academy of Sciences of the Turkmen SSR. Social Sciences Series], vol. 6, pp. 86–91.
- Popov, A.A. (1949), "Materials on the religion of the Yakuts of the Vilyuysky district", in *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii RAN* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences], vol. 11, Akademiya nauk USSR, Moscow, Leningrad, USSR, pp. 255–323.
- Potapov, L.P. (1969), *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [Essays on the national life of Tuvinians], Nauka, Moscow, USSR.
- Potapov, L.P. (1973), "Umai is the deity of the ancient Turks in the light of ethnographic data", in *Tyurkologicheskii sbornik – 1972* [The Turkological collection – 1972], Nauka, Moscow, USSR, pp. 265–286.
- Shakhanova, N.Zh. (1998), *Mir traditsionnoi kul'tury kazakhov* [The world of Kazakh traditional culture], Kazakhstan, Almaty, Republic of Kazakhstan.
- Shchepanskaya, T.B. (2003), *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [The culture of the road in the Russian mythological tradition of the 19th – 20th centuries], Indrik, Moscow, Russia.
- Snesarev, G.P. (1969), *Relikty domusul'manskikh verovanii i obryadov u uzbekov Khorezma* [Relics of pre-Muslim beliefs and rituals among Uzbeks of Khorezm], Nauka, Moscow, USSR.
- Tolstaya, S.M. (1992), "Towards a pragmatic interpretation of ritual and ritual folklore", in *Obraz mira v slove i rituale: Balkanskii chteniya* [The image of the world in word and ritual: Balkan readings], iss. 1, Institut slavyanovedeniya RAN, Moscow, Russia, pp. 33–45.
- Zhukovskaya, N.L. (1988), *Kategorii i simbolika traditsionnoi kul'tury mongolov* [Categories and symbols of traditional Mongol culture], Nauka, Moscow, USSR.

Информация об авторе

Юлия Н. Наумова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; iulia.naumova@gmail.com

Information about the author

Yulia N. Naumova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; iulia.naumova@gmail.com

Комментарий в устном тексте в свете теории речевых жанров

Виктория А. Черванёва

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, viktoriya-cherbaneva@yandex.ru*

Аннотация. В статье обсуждается лингвистическая теория речевых жанров и эвристические возможности ее применения в фольклористике на материале сказочных текстов, записанных профессиональными собирателями от носителей традиции в условиях интервью. Ставится вопрос о речежанровом статусе сказки и комментариев исполнителя – во-первых, а во-вторых – вопрос об отношениях между этими типами текста и об обуславливающих эти отношения факторах. С помощью методологического инструментария теории речевых жанров рассматривается характерная для «информативного диалога» (*make-know discourse*, «диалог-1» по Н.Д. Арутюновой) тенденция помещать собственно фольклорный нарратив в «капсулу» автобиографического мемората об истории знакомства рассказчика с текстом. В результате анализа «комментарий» сказочника квалифицируется как элемент (микрожанр) не сказки, а макрожанра «интервью /беседа», прорывающийся в фольклорный текст. При этом разговорный дискурс описывается как речевая среда, в которую погружен фольклорный текст, в рамках которой существует и эксплицируется. Таким образом, теоретические подходы концепции речевых жанров могут быть полезны в сфере изучения текстов устной традиции, позволяя включить фольклорные тексты в единое поле исследования.

Ключевые слова: речевой жанр, фольклорный жанр, разговорная речь, устный текст, комментарий, сказка

Для цитирования: Черванёва В.А. Комментарий в устном тексте в свете теории речевых жанров // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 6. С. 48–66. DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-48-66

Comment in an oral text in light of the theory of speech genres

Victoria A. Chervaneva

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, viktoriya-chervaneva@yandex.ru*

Abstract. The article discusses the linguistic theory of speech genres and the heuristic possibilities of its application in Folklore studies using the material of fairy tales recorded by professional collectors in interviews. The question is raised about the speech-genre status of a fairy tale and a performer's commentary, and the question of the relationship between these types of text and the factors that determine these relationships. Using the methodological tools of the theory of speech genres, the tendency characteristic of the “informative dialogue” (*make-know discourse*, “dialogue-1” according to N.D. Arutyunova) to place the actual folklore narrative in the “capsule” of an autobiographical story about the history of the narrator's acquaintance with the text is considered. As a result of the analysis, I qualify the storyteller's “commentary” as an element (microgenre) not of a fairy tale, but of the macrogenre “interview/conversation”, breaking through into the folklore text. At the same time, I describe conversational discourse as a speech environment in which the folklore text is immersed and within which it exists and is explicated. Thus, theoretical approaches to the concept of speech genres can be useful in the studies of oral tradition texts, allowing folklore texts to be included in a single general field of research.

Keywords: speech genre, folklore genre, colloquial speech, oral text, comment, fairy tale

For citation: Chervaneva, V.A. (2025), “Comment in an oral text in light of the theory of speech genres”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 48–66, DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-48-66

Теория речевых жанров (далее – РЖ) – направление, ставшее чрезвычайно актуальным в лингвистических исследованиях в последние тридцать лет, как известно, имеет своими источниками лингвистическую теорию речевых актов, возникшую в середине XX в. в трудах ученых Оксфордской школы [НЗЛ 1986], и концепцию М.М. Бахтина, созданную примерно в то же время независимо от оксфордцев [Бахтин 1996]. Хотя поиски в области системности речи, безусловно, начались гораздо раньше, идеи речевых моделей обрели особую актуальность в отечественной лингвистике только

в конце XX в. и вызвали настоящий бум исследований (см. обзор этого научного направления и обширную библиографию работ, которая все время продолжает пополняться [Дементьев 2010], а также материалы весьма авторитетного в научном отношении журнала «Жанры речи»¹, возникшего в 1997 г. сначала как серийный ежегодный тематический сборник статей).

В лингвистической науке наряду с большим интересом к исследованиям в области РЖ наблюдается и обратная тенденция – скепсис и разочарование в возможностях этого направления. Основаниями для критики являются неполнота и непоследовательность имеющихся классификаций РЖ, а также нечеткость критериев их выделения. Как отметил В.М. Алпатов, концепция РЖ страдала этими недостатками с самого начала своего зарождения – прежде всего сам Бахтин, выдвинув идею РЖ и указав на их бесконечное многообразие в коммуникации, не дал оснований их разграничения [Алпатов 2011].

Вопрос о количестве РЖ открыт и вряд ли вообще может быть решен. Так, В.В. Дементьев в упомянутой выше монографии приводит для русского языка список из порядка 250 РЖ, которые когда-либо подвергались специальному исследованию [Дементьев 2010, с. 294–304]. При рассмотрении этого списка обращает на себя внимание диффузный характер многих РЖ и несопоставимый объем сущностей, обозначаемый этим термином (например, РЖ «приказ», который может представлять собой монопредикативное высказывание, и РЖ «разговор по душам»).

При том, что реальность РЖ объективна и подтверждается многими экспериментальными данными (РЖ легко опознается собеседниками, обуславливает ожидания слушателя и формирует коммуникативную ситуацию), оказалось, что создание единого, общего, непротиворечивого методологического инструмента для анализа речевых моделей стало непосильной задачей, «поскольку противоречив, чрезвычайно разнороден был сам анализируемый материал» [Дементьев 2010, с. 12]. В итоге это привело к отказу от глобальных объяснительных моделей и переносу фокуса исследований на отдельные участки речеганрового пространства – поиску системности в их пределах. Эти сложности объясняют отсутствие единого поля, единой методологии и единой терминологии в рамках теории РЖ.

Тем не менее, несмотря на имеющиеся проблемы, исследования в этой области представляются необходимыми. Особенно важно

¹ Жанры речи. URL: <https://zhanry-rechi.sgu.ru/> (дата обращения 26.12.2024).

это для изучения фольклорной речи, которая сама по себе стереотипна, коллективна и очевидным образом функционирует в виде моделей и клише. Вполне закономерно, что концепция РЖ не осталась незамеченной фольклористами, предметом изучения которых является устная вербальная традиция и речевые практики ее носителей. Попытки применить методологический инструментарий теории РЖ в фольклористике можно встретить в работах Е.Е. Левкиевской [Левкиевская 2006; Левкиевская 2008], С.М. Толстой [Толстая 2015], О.Е. Фроловой [Фролова 2008], К.Е. Сычевой [Сычева 2014], О.В. Санниковой [Санникова 1994], А.В. Сидоренко [Сидоренко 2018], И.С. Веселовой [Веселова, Лысыкова 2024], В.А. Черванёвой [Черванёва 2017b; Черванёва 2024] и др.

При этом следует отметить те же сложности, как и при исследовании речежанрового пространства в других сферах, а именно: при попытке применения методологии РЖ к объемному массиву данных выявляется хаотичное разнообразие реального речевого материала, и предлагаемые типологии не могут учесть и охватить всего многообразия текстов. Так, Е.Е. Левкиевская выделила и описала четыре жанровых разновидности восточнославянского мифологического текста – *быличку, поверье, дидактическое высказывание и обращение к мифологическому персонажу*, которые представляют собой формы воплощения традиционной мифологической информации в речи [Левкиевская 2006, с. 155–158]. Эта система, однако, учитывает не все типы текстов народной культуры с мифологическим содержанием: например, не упоминаются тексты описаний ритуальных практик, достаточно хорошо опознаваемые в массиве фольклорно-мифологического материала. Тем не менее прагматический критерий, положенный в основу классификации Е.Е. Левкиевской, дал возможность по-иному взглянуть на систему жанров устной мифологической прозы, и последовательное применение этого критерия позволяет продолжить исследование, уточнить его результаты и описать не учтенные до этого типы текстов (примером тому может послужить РЖ «личная интерпретация» как разновидность мифологического текста, см. [Черванёва 2017b; Черванёва 2019]).

На материале другой традиции – алтайской – подобный анализ был произведен К.Е. Сычевой с использованием более широкого спектра прагматических характеристик и в более узком прагматическом контексте (только в ситуации интервью). В результате ею было выявлено и описано шесть речевых ритуально-прагматических жанров, свойственных изучаемой традиции: *определение, мифологическое предание, поверье, быличка, ритуальное правило (запрет), описание ритуальной практики («антипрактики»)* [Сы-

чева 2014]. Однако при таком подходе остается (и остался) невыясненным вопрос о характере влияния коммуникативной ситуации на тексты – неизвестно, существуют ли тексты мифологической тематики в такой речевой форме вне ситуации интервью, и, следовательно, непонятно, насколько описанные РЖ релевантны в целом для естественного состояния традиции, «невозмущенной среды».

Так же, как и в целом в лингвистике, среди исследователей фольклорной речи наблюдается разное понимание объема понятия РЖ, что не позволяет выстроить единую и непротиворечивую типологию текстов. С.М. Толстая, например, говоря в целом об условности границы между языковыми и фольклорными РЖ, очевидно, под последними имеет в виду РЖ в структуре обрядового дискурса [Толстая 2015, с. 20].

Тем не менее, несмотря на сложности и известные издержки применения теории РЖ к фольклорному материалу, у этой методологии есть объяснительный потенциал, который может быть использован при интерпретации наблюдаемых явлений в текстах устной традиции – в частности, некоторых особенностей, которые обнаруживаются при анализе сказки.

Так, еще в конце прошлого века Н.М. Герасимова обратила внимание на то, что сказка как речевой жанр представляет собой феномен гораздо более сложный, чем собственно текст сказочного повествования, и посвятила несколько своих работ описанию коммуникативной ситуации рассказывания сказки [Герасимова 1995; Герасимова 1997; переизд.: Герасимова 2012]. Исследовательница обратила внимание на вербальные и невербальные элементы, маркирующие эту ситуацию и задающие ее границы, а также на сложный статус субъекта речи, триединый по ее мнению (ср.: «В русской фольклорной традиции Сказочник обладает триединым статусом: он реальный рассказчик, создатель сказочной “картины мира” и герой сказки» [Герасимова 2012, с. 80]). «Сказочником как героем сказки» здесь называется субъект – действующее лицо в присказках, концовках и т. д., тогда как «сказочник как реальный рассказчик» – это конкретный человек, исполнитель, который общается со слушателями и комментирует то, что рассказывает, в режиме реального времени. Ср. примеры записей исполнения сказки – речевая партия «сказочника как реального рассказчика» выделена курсивом:

Как ни кричал на помощь коту петух – кот ни слов, ни крика не услышал. Так утатила лиса петуха. *Эта сказка поставлена на соблазнительность, чтобы люди не соблазнялись и не верили на все данные приманки* (СЦР, № 19);

– Вот так зверь к нам пришёл – Кот Котофеевич! Такого мы сроду не видавали!

(Уж я не знаю: папа мне всё да бабушка рассказывала, да вот такие сказки. Сама что-нибудь придумает, а они слушают, дети.) (СЦР, № 21).

Наблюдения над этими текстовыми элементами – ремарками, комментариями сказочника – и рассмотрение их соотношения со сказочным текстом и речевой средой, в которой появляется и функционирует текст, позволяют уточнить некоторые утверждения Н.М. Герасимовой (см. подробный анализ в: [Черванёва 2024]).

Прежде всего при ближайшем рассмотрении возникает вопрос: являются ли комментарии сказочника элементом речевого жанра сказки и полноправной частью сказочного текста или же это комбинация двух отдельных речевых жанров? Н.М. Герасимова, говоря о триединстве ипостасей сказочника, очевидно, полагала верным первое утверждение.

И второй вопрос, с неизбежностью вытекающий из первого и требующий осмысления: об отношениях между названными типами текстов (сказкой и комментарием) – это отношения соположения или включения?

Для решения этих вопросов, полагаю, целесообразно привлечь наработки теории РЖ в области разговорной речи. Так, уже первые классификации речевых жанров в русистике были ориентированы на учет того речевого континуума, в котором функционирует тот или иной РЖ. Например, типология РЖ Н.Д. Арутюновой – одна из наиболее известных и цитируемых классификаций РЖ – предполагает наличие пяти разновидностей РЖ в зависимости от типа диалога, в котором используется тот или иной РЖ: «1) информативный диалог (make-know discourse); 2) прескриптивный диалог (make-do discourse); 3) обмен мнениями с целью принятия решения или выяснения истины (make-believe discourse); 4) диалог, имеющий целью установление или регулирование межличностных отношений (interpersonal-relations discourse); 5) праздноречевые жанры (fatic discourse): а) эмоциональный; б) артистический; в) интеллектуальный» [Арутюнова 1992, с. 52–53].

Вербальные структуры, возникающие при этом, могут быть рассмотрены как соотношение первичных и вторичных РЖ – с помощью моделей, где один жанр является элементом другого (гипержанр – жанр; макрожанр – микрожанр; и т. п.) или же как соотношение речевых и коммуникативных (речесобытийных) жанров (см. подробно обзор подходов в [Дементьев 2010]). И.Н. Борисова, например, предлагает типологию диалогических макрожанров (жен-

ская болтовня, мужской треп, травля анекдотов и т. п.), в рамках которых существуют монологические микрожанры: шутка, анекдот, рассказ-пластинка, повествование и т. п. [Борисова 2009, с. 54].

Что же происходит, когда РЖ является одновременно фольклорным жанром, т. е. имеет традиционную форму, содержание, характер бытования? Очевидно, наблюдается аналогичная ситуация. Текст, который мы опознаем как фольклорный, не существует в вакууме, он всегда погружен в речевую среду, мы его вычленим из потока речи, из речевого субстрата. Ср. пример макрожанра «трёп», который приводит И.Н. Борисова из разговорной текстотеки УрФУ: именно в рамках указанного макрожанра появляются (и очевидно, таким образом и существуют) микрожанры «песня», «анекдот», «паремия»)²:

Ситуативный контекст: времяпрепровождение рабочих в подсобке во время перерыва. Л. – Владимир Иванович, 62 года, бригадир слесарей, образование среднее техническое; М. – Максим, 27 лет, станочник, студент-заочник; Д. – Дмитрий, 31 год, электроэрозионист, образование высшее техническое.

Д. – Хорошо когда не надо денег//

М. – Зачем нам? (ЦИТИРУЕТ АНЕКДОТ) <Орлы! Раз вы орлы зачем вам деньги?>//

Л. – Ой/ Максим/ а ты знаешь эту песню?

М. – Какую?

Л. – (ПОЕТ) <Когда б имел золотые горы...> (ПОЮТ ВМЕСТЕ) это вот Димку надо/ тут без Димки/

М. – Как там дальше?

Л. – Я не буду говорить/ потому что скажут/ опять я тебя испортил//

М. – (УПРАШИВАЕТ) Нет/ ну Владимир Иванович...

Л. – Вообще/ если я брошу работать/ то сразу постарею на десять лет/ лишиться такого придурка/ соседства с таким придурком/ это сразу/ знаешь как подействует//

М. – Ну спасибо Владимир Иванович// то есть вы считаете что я придурок/ да?

Л. – Я разве сказал фамилию?

Д. – Сказал <этот придурок>/ можно понять, что начальник// (СМЕЮТСЯ) Вы кого имели в виду?

М. – То что имею/ то и введу//

Д. – Жопу с усами//

² Пример приводится с сохранением орфографии и пунктуации источника.

Л. – (СМЕЕТСЯ) А вот я знаю песню

Д. – (ПЕРЕБИВАЕТ) Слышал анекдот? Короче в приёмной сидит Берия / выбегает Ворошилов из кабинета и бросает / <жопа с усами> // Берия заходит и грит / <тут только что от вас вышел Ворошилов / сказал / <жопа с усами> / (ПОДРАЖАЯ ГОЛОСУ СТАЛИНА) <да? хорошо / вызвать его> / Ворошилова вызвали / <Вы тут сказали недавно / выходя из моего кабинета <жопа с усами> / вы кого имели в виду?> // <кого? Гитлера конечно / а вы кого / товарищ Берия?> // (СМЕЮТСЯ) [Борисова 2009, с. 59].

Таким образом, фольклорный текст («вторичный РЖ» в понимании М.М. Бахтина [Бахтин 1996, с. 161–162]) находится как бы в «бульоне» речевой коммуникации, в рамках макрожанра «трёп», «беседа», «разговор по душам» и т. д. В случае записи сказок от исполнителей очевидно, что комментарий сказочника – это элемент макрожанра «интервью / беседа», прорывающийся в сказочный, фольклорный текст (вторичный жанр). Присущий разговорной речи и, соответственно, макрожанру «беседа» речевой дейктический режим, предполагающий ориентацию на момент речи и место говорящего в этот момент, проявляет себя и в ремарках рассказчика, что сразу маркирует «выход» говорящего из сказочного текста в реальную коммуникативную ситуацию (ремарки сказочника приводится в скобках):

Жила-была козочка, и у ней было девять козлят. <...> Ну а за ней следил волк. (Вот как сейчас говорят, вот так и есть.) А вдруг волк пришёл (СЦР, № 30).

Жили-были в лесу. Была избушка такая, и в ней жили петушок и котик. (Мы, внуки, затаив дыхание, слушаем.) И вот всё жили они, жили (дай муху убью), и однажды у них кончились дрова. Печку топить надо было. А дрова кончились (СЦР, № 17).

Примеры демонстрируют совершенно четкое ощущение границы двух разных языковых стихий.

Такой способ бытия текста (вторичного РЖ) внутри первичного макрожанра, судя по всему, свойствен не только сказке и малым жанрам, а является универсальным. Ср. записи исполнения былин О.Э. Озаровской от сказительницы М.Д. Кривополеновой³ – по ком-

³ Бабушкины старины: [сказительницы былин Архангельской губернии Марии Дмитриевны Кривополеновой] / сост. О.Э. Озаровская. Пг.: Огни, 1916. 116 с.

ментариям исполнительницы, которые публикатор приводит вместе с текстом былины (курсивом в скобках), очевидна погруженность народнопоэтического текста в разговорный речевой контекст.

Об этой же особенности бытования фольклорного текста (правда, без использования методологии теории РЖ) пишет Н.В. Возякова [Возякова 2014] – в ее работе речевой контекст ситуации записи народного романа не только учитывается, но и используется для реконструкции песенного текста.

Речежанровые структуры, в рамках которых эксплицируется фольклорный текст, могут иметь и более сложное, многоуровневое устройство. Так, А.В. Исаков, говоря о бытовании бурятских «исторических» песен (т. е. песен на исторические темы), подчеркивает, что они существовали всегда и только в рамках другого жанра – исторических преданий: при рассказе о том, что герой пел в тот или иной момент действия [Исаков 2024]. Очевидно, что историческое предание, включающее в себя песню, также встроено в рамки более крупного речевого жанра – «беседа», и т. п.

Вернемся к материалу сказки. Итак, фольклорный текст всегда погружен в речевую среду. Интересно при этом выяснить характер отношения традиционного текста с этой речевой средой и особенности их взаимодействия и взаимовлияния. Содержательный анализ комментариев, которыми сказочники сопровождают повествование, свидетельствует о том, что предмет этих ремарок часто являются обстоятельства, при которых рассказчик узнал эту сказку, или воспоминания о собственном детском опыте восприятия сказок. Ср.:

И говорит котик петушку: <...>

Заинтересовался – выглянул. Его лиса-то и цап-царап, и потащила. Вот. Ой, закричал. (Бабушка так. Мы все затаили дыхание: петушка-то жалко!) <...>

Петушок тут спрятан в норе. Вот петушок. Вот котик осмелился, эту отодвинул – и туда в нору.

Я здесь! Братик Котя, я здесь! <Говорит тонким высоким голосом.>

И взял петушка (так бабушка рассказывала), и пошли они домой. И стали жить счастливо петушок с котиком. Вот такие дела (СЦР, № 17).

Просматривается тенденция помещать собственно фольклорный сказочный нарратив в «капсулу» автобиографического мемората об истории знакомства рассказчика с текстом. Ср. начало и окончание сказки (фрагменты мемората выделены курсивом):

Сказок много рассказывали. Все слушают внуки – про Кота Котофеевича. Сама соображала, а они все ребятишки – любят это маленькое, вот внуки особенно. Вот эти, Андрей у меня был так в Ярославле.

Жили-были старик со старухой. У них был большой кот серый. Кот уже был старый, ничего не делал, только на печке лежал.

<...>

– Вот так зверь к нам пришёл – Кот Котофеевич! Такого мы сроду не видавали!

(Уж я не знаю: папа мне всё да бабушка рассказывала, да вот такие сказки. Сама что-нибудь придумает, а они слушают, дети.) (СЦР, № 21).

(Так, начну я сказку, которую бабушка рассказывала мне, когда я была маленькая. Причем она рассказывала, она вот много, а вот эти две врезались в память, наверное, потому, что я их нигде больше не читала и не слышала. Поэтому, возможно, вот они для меня вот так, действительно, в памяти остались.)

Итак, жили-были старик со старухой. В низенькой избушке. Как-то тёмной... зимним вечером постучался к ним в избушку волк.

<...>

Сошли, дверь закрыли, овечек прибрали в свою стайку и стали жить-поживать дальше.

(Вот вроде маленькая, но вот эта песня, которую она еще пела так: Баушка, баушка, дай мне овечку!

*Такой вроде страх наводили даже эти слова от бабушки. Вот я говорю, что я этой сказки больше нигде не слыхала и не читала.)*⁴

Таких примеров сказок – в обрамлении свидетельского показания об источнике текста – достаточно много, и такая особенность показалась мне не случайной, а системной. Причем, заметим, эта особенность обычно всегда считалась характерным признаком не сказочной, а напротив, несказочной, достоверной прозы – в мифологических рассказах ссылки на источник информации являются типичным элементом текста и зачастую порождают многоэтажные нарративные структуры с несколькими уровнями наррации [Веселова, Степанов 2019; Неклюдов 2024; Черванёва 2017а; Черванёва 2020].

Чтобы разобраться в причинах и предпосылках этой особенности, будет продуктивным обращение к разработкам теории РЖ

⁴ ФА СПбГУ, зап. от Щеплановой Лидии Леонидовны, 1967 г. р., в д. Козьмогородское Козьмогородского с/с Мезенского р-на Архангельской обл. 10.07.2015 И.С. Веселовой, В.А. Краутман.

в области разговорной речи. В частности, в данном случае кажутся уместными аналогии с описанным И.Н. Борисовой явлением инклюзивной функциональной транспозиции речевого жанра, свойственным разговорной коммуникации. Суть его состоит в следующем.

Указав на существование в рамках неофициального бытового общения двух типов коммуникации – *непринужденной* (мотивированной потребностью в контакте) и *актуальной* (мотивированной решением практической или познавательной задачи), исследовательница описала свойства каждому типу коммуникации речевые макро- и микрожанры (например, в рамках непринужденной, фатической коммуникации функционирует диалогический макрожанр «светская беседа» с микрожанрами «приветствие», «прощание», «комплимент» и т. д.). Закрепленность РЖ за типами коммуникации не является жесткой – отдельные РЖ могут использоваться в несвойственных им сферах, однако при этом наблюдается изменение их функции. Ср.: «Так, информативный рассказ об общем знакомом или разговор-обсуждение <...> при включении в контекст непринужденного диалогического взаимодействия тяготеют к разработке в жанре сплетни, чему способствует характерная для фатики гипертрофия модально-оценочного компонента текста» [Борисова 2009, с. 66]. Такое варьирование функций РЖ (контекстуального изменения интенционального содержания) при его включении в несвойственный ему коммуникативный контекст И.Н. Борисова назвала «инклюзивной функциональной транспозицией речевого жанра» [Борисова 2009].

Можно предположить, что подобное же изменение – только в обратную сторону – наблюдается при экспликации фольклорного текста в ситуации интервью, а не непринужденной беседы на досуге (то есть в рамках актуальной, а не фатической коммуникации). Информанты-собеседники, реагируя на запрос исследователя-собираателя об информации – о том, «как было раньше», и дают собственно свидетельские показания о том, как было раньше, когда они воспринимали этот текст. Отсюда возникает своеобразная «вторичная достоверность» сказки – информанты стремятся передать информацию как можно более точно и точнее воссоздать ситуацию восприятия текста.

Можно привести примеры других проявлений «режима информирования» в тексте сказки, подтверждающих, что диалог ведется в условиях не фатической, а актуальной коммуникации. Ср.:

Потом вот сказку я ни разу сказку не слыхала здесь, а у нас рассказывали.

Жил-был старик, и у его нечего-ничего йисть. Вот он пошел капкан поставил. Медведь попал в капкан и вырвался, ногу оставил и убежал. *Слыхали такую, да?* (Угу. Но рассказывайте-рассказывайте! – Е. С.) (СЦР, № 48).

А в следующий раз, значит, то же самое, коза пришла там домой и ещё раз наказала, как уходить стала:

– Никому не открывайте! Не открывайте!

Только коза ушла – *тут то же самое будет повторяться!* (Повторяйте-повторяйте! – Е. С.) Вот только коза ушла – волк тут как тут (СЦР, № 37).

– Да как же, лиса, не плакать? Вот забрался какой-то зверь неведомый в мою избушку!

– Пойдем, я выгоню!

(Дальше знаете, да?) – Рассказывайте-рассказывайте! – Е. С. – *Так ну зачем повторяться?* – Нет, Вы очень интересно рассказываете! – Е. С.) Ну, пошли. Лиса приходит:

<...>

Лиса-то как напугалась и – бежать. *(Ну, я не буду повторяться, а то же самое с волком.* – Повторяйте-повторяйте! – Е. С. – Нет.) Встретился с волком – то же самое с волком. Потом то же самое с медведем. Они прогнали. Всё: дальше зайцу куда деваться? Медведь не мог выгнать! (СЦР, № 60).

Из этих примеров очевидно, что рассказчик постоянно имеет в виду цель своего собеседника, которую он понимает как запрос на информацию, что и провоцирует курьезные случаи – нежелание рассказывать сказку по «сказочным правилам», с повторами и стилистической обрядностью. Таким образом, коммуникативное событие «интервью», соответствующее актуальной коммуникации, а не фатической, меняет интенцию и вторичного РЖ – «сказка». И этот речевой субстрат – речевой макрожанр интервью-беседы, речевой «бульон», в который погружен текст сказки при ее записи, – таким образом постоянно «выплескивается» на поверхность – как проявление ситуации актуальной, а не фатической коммуникации, режима информирования. Причем это соположение и столкновение двух разных речевых стихий весьма заметно при анализе материала сказки, но в случае достоверной прозы «выход» говорящего из нарратива о событии в реальную коммуникативную ситуацию незаметен из-за сходства модальности и дейксиса этих текстов с речевым субстратом повседневной коммуникации (см. подробный анализ РЖ комментария в сказке и в мифологических рассказах в [Черванёва 2024]).

РЖ мифологических текстов в ситуации интервью меняют свои признаки. Е.Е. Левкиевская писала о «дрейфе» былички в сторону поверья при изменении коммуникативной ситуации и ухода от фатического контекста [Левкиевская 2008]. По моим наблюдениям, такие РЖ, как «обращения к мифологическому персонажу», «дидактические высказывания», выделенные Е.Е. Левкиевской и относимые ею к разряду директивов, в ситуации интервью также меняют свою коммуникативную интенцию и становятся информативными, поскольку иллюкутивная цель этих текстов в интервью – иллюстрировать верования в ответах на вопросы собирателя, а не выполнять свою первичную функцию. Ср.:

<Хозяин показывается когда-нибудь?> Дак, батюшко, если чего там надо сделать, дак идёшь во двор, во хлив, и хозяина, уж ты наберись натуры своей, если ты... ну, храбрости, натуры. Вот, если ты божественный и не трусишь, дак идёшь вот: «Батюшко-хозяюшко, от помоги мне в этом-то, в этом-то», – он выйдёт, показаться не покажется, а слова скажут. <Как скажет?> А Бох ёво... чево просишь, он то и скажет. <Совета у него надо просить?> Да, со... да, совету⁵.

«Спасибо» в байне не говорят. Не говорят, подрушка, не говорят. <Почему?> В байне не говорят «спасибо»⁶.

Слушать ходили. Возьмут кожу теляцью, да и сядут на кожу. Зацертятца там. Хвоста-то не зацртили, да их давай цёрт волощить на этой коже. Там уж, наверно, приговоры какие: «Цёрт, не ходи за церту». За хвост-то и стал волощить. <Где слушали, не знает> Слушали, што пригрезится⁷.

Таким образом, налицо общий речевой механизм варьирования РЖ в информативном диалоге (*make-know discourse*, «диалог-1» по Н.Д. Арутюновой [Арутюнова 1992, с. 52]) – явление инклюзивной функциональной транспозиции РЖ.

Погруженность текста в диалог, существование в рамках разговорного дискурса присуще любому фольклорному тексту, как и

⁵ АЛФ РГГУ, зап. от Силиной Таисии Ивановны, 1919 г. р., в с. Ухта Каргопольского района Архангельской обл. в 1996 г.

⁶ АЛФ РГГУ, зап. от Черепановой Анны Филипповны, 1921 г. р., в с. Ловзаньга (д. Заручье) Каргопольского района Архангельской обл. в 1999 г.

⁷ АЛФ РГГУ, зап. от Ворсиной Татьяны Павловны, 1923 г. р., в с. Калитинка Каргопольского района Архангельской обл. в 1993 г.

всем текстам вторичных РЖ, – это речевая среда, внутри которой они существуют. Лингвистическая же теория РЖ дает инструментарий для описания отношений фольклорного текста с речевой средой и включает фольклорные жанры в единое речевое поле.

С учетом всего вышесказанного вернемся к поставленному в начале статьи вопросу: являются ли комментарии сказочника элементом речевого жанра сказки и полноправной частью сказочного текста или же это комбинация двух отдельных речевых жанров? Полагаю, что РЖ «комментарий» является элементом не сказки, а макрожанра «интервью /беседа», прорывающимся в текст вторичного жанра «сказка».

Подведем итоги. Несмотря на во многом справедливую критику теории речевых жанров из-за неполноты классификаций, нечеткости критериев выделения жанров и отсутствия единой методологии, следует признать, что эта концепция обладает эвристическими возможностями применения в фольклористике. Теория РЖ предоставляет полезный инструментарий для анализа фольклорных текстов, позволяя изучать их в контексте речевой среды и с учетом коммуникативной ситуации. В частности, такой подход дал возможность заметить, что фольклорные жанры (сказки, анекдоты, мифологические рассказы, былины, песни и др.) эксплицируются в рамках более широких речевых жанров (макрожанров) – например, «беседа» или «интервью». При этом комментарии, которыми сопровождается фольклорный текст, являются элементами указанного макрожанра, а не самого фольклорного текста. Коммуникативная ситуация влияет и на характер последнего. В условиях актуальной, а не фатической коммуникации (при наличии запроса на информацию, что характерно для жанра интервью) фольклорные тексты могут менять свои функции, что приводит к явлению инклюзивной функциональной транспозиции РЖ.

Список сокращений

АЛФ РГГУ – Архив лаборатории фольклористики РГГУ.

РЖ – речевой жанр.

СЦР – Сказки Центральной России в конце XX – начале XXI в. в записях Е.А. Самоделовой и друзей-фольклористов: тексты // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 2013. Вып. 51. Т. 1. 249 с.

ФА СПбГУ – Фольклорный архив Санкт-Петербургского государственного университета.

Литература

- Алпатов 2011 – *Алпатов В.М.* [Рец.:] В.В. Дементьев. Теория речевых жанров. М.: Знак, 2010 // Вопросы языкознания. 2011. № 4. С. 126–131.
- Арутюнова 1992 – *Арутюнова Н.Д.* Жанры общения // Человеческий фактор в языке: Коммуникация, модальность, дейксис / отв. ред. Т.В. Булыгина. М.: Наука, 1992. С. 52–56.
- Бахтин 1996 – *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5: Работы 1940 – начала 1960-х гг. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 159–206.
- Борисова 2009 – *Борисова И.Н.* Русский разговорный диалог: структура и динамика. М.: Либроком, 2009. 320 с.
- Веселова, Лысикова 2024 – *Веселова И.С., Лысикова К.М.* Рассказы и рассказы-вания: коммуникативные роли, социальные статусы и речевые действия // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 3. С. 58–80.
- Веселова, Степанов 2019 – *Веселова И.С., Степанов А.В.* Опыт по ролям: перципиент, конфиден и другие (коммуникативные основы композиции мифологических нарративов Русского Севера) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 10–24.
- Возякова 2014 – *Возякова Н.В.* Испанский традиционный романс: от фольклорной традиции до блокнота собирателя. М.: РГГУ, 2014. 364 с.
- Герасимова 1995 – *Герасимова Н.М.* Фигура медиации в русской волшебной сказке // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. 8–9 / под ред. М.Ф. Альбедиль. СПб.: Петербургское востоковедение, 1995. С. 241–250.
- Герасимова 1997 – *Герасимова Н.М.* Севернорусская сказка как речевой жанр // Бюллетень Фонетического фонда русского языка. Прил. 6: Сказки Русского Севера / сост. С.Б. Адоньева, Н.М. Герасимова, А.Ю. Кастров, П.А. Скрелин, С.О. Тананайко. СПб.; Бохум, 1997. С. 7–27.
- Герасимова 2012 – *Герасимова Н.М.* Прагматика текста: Фольклор. Литература. Культура. СПб.: РИИИ: СПбГУ, 2012. 364 с.
- Дементьев 2010 – *Дементьев В.В.* Теория речевых жанров. М.: Знак, 2010. 595 с.
- Исаков 2024 – *Исаков А.В.* Воображаемые контексты: идеология и интерпретация бурятских исторических песен в исследованиях XIX–XX вв. // Реконструкции в фольклористике: допустимость, возможность, необходимость: материалы круглого стола (Москва, РГГУ, 18–19 апреля 2024 г.) / сост. В.А. Черванёва. М.: РГГУ, 2024. С. 11–12.
- Левкиевская 2006 – *Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Вып. 10: Семантика и прагматика текста / отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2006. С. 150–214.
- Левкиевская 2008 – *Левкиевская Е.Е.* Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности

- сти / сост. А.С. Архипова*, М.А. Гистер, А.В. Козьмин. М.: РГГУ, 2008. С. 341–363.
- Неклюдов 2024 – Неклюдов С.Ю. Эвиденциальность как «внутренний комментарий» текста: свидетельства о «диком человеке» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 2. С. 58–80.
- НЗЛ 1986 – Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17: Теория речевых актов / общ. ред. Б.Ю. Городецкий; сост. и вступ. ст. И.М. Кобозевой, В.З. Демьянкова. М.: Прогресс, 1986. 424 с.
- Санникова 1994 – Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славянский и балканский фольклор: Ворования. Текст. Ритуал / отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1994. С. 44–83.
- Сидоренко 2018 – Сидоренко А.В. Заклинание как речевой и фольклорный жанр в детской речи // Славянский альманах. 2018. № 1–2. С. 261–277.
- Сычева 2014 – Сычева К.Е. Способы репрезентации традиционного знания как ритуально-мифологические жанры: на примере текстов алтайской традиции // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 26–37.
- Толстая 2015 – Толстая С.М. Речевые акты и речевые жанры в фольклоре // Живая старина. 2015. № 4 (88). С. 20–23.
- Фролова 2008 – Фролова О.Е. Референциальные механизмы фольклорного и авторского художественного текста: автореф. дис. ... д-ра филол. наук / Гос. ин-т рус. яз. им. А.С. Пушкина. М., 2008. 47 с.
- Черванёва 2017а – Черванёва В.А. Границы достоверности мифологического рассказа: делал – видел – слышал – был // Русская речь. 2017. № 5. С. 112–117.
- Черванёва 2017b – Черванёва В.А. Речевые жанры мифологического текста: субжанр личной интерпретации // Вестник Воронежского государственного университета. Серия «Филология. Журналистика». 2017. № 1. С. 76–78.
- Черванёва 2019 – Черванёва В.А. «...Это, милая моя, воображение людей»: типичное в личных интерпретациях мифологических явлений // Уникальное и типичное в славянском фольклоре / сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров, Н.С. Петрова, О.В. Белова. М.: РГГУ, 2019. С. 92–103.
- Черванёва 2020 – Черванёва В.А. Между быличкой и сказкой: лингвистические маркеры жанра // Вестник славянских культур. 2020. Т. 56. С. 101–114.
- Черванёва 2024 – Черванёва В.А. Ремарка в сказочном и несказочном тексте: проблема речевого жанра // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 2. С. 10–25.

* Минюст России внес А.С. Архипову в список «иностранных агентов».

References

- Alpatov, V.M. (2011), "[Review of:] V.V. Dementyev. Theory of speech genres. Moscow: Znak, 2010", *Voprosy yazykoznaniya*, no. 4, pp. 126–131.
- Arutiunova, N.D. (1992), "Genres of communication", in Bulygina, T.V., ed., *Chelovecheskii faktor v yazyke: Kommunikatsiya, modal'nost', deiksis* [Human factor in language: Communication, modality, deixis], Nauka, Moscow, Russia, pp. 52–56.
- Bakhtin, M.M. (1996), "The problem of speech genres", in Bakhtin, M.M., *Sobranie sochinenii, t. 5: Raboty 1940 – nachala 1960-kh gg.* [Collection. cit., vol. 5: Works of the 1940s – early 1960s], Yazyki russkoi kul'tury, Moscow, Russia, pp. 159–206.
- Borisova, I.N. (2009), *Russkii razgovornyi dialog: struktura i dinamika* [Russian colloquial dialogue: structure and dynamics], Librokom, Moscow, Russia.
- Chervaneva, V.A. (2017), "Veracity limits of oral mythological narratives: done – seen – heard – happened", *Russkaya rech'*, no. 5, pp. 112–117.
- Chervaneva, V.A. (2017), "Speech genres of mythological text: subgenre 'personal interpretation'", *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya "Filologiya. Zhurnalistika"*, no. 1, pp. 76–78.
- Chervaneva, V.A. (2019), " '...This, my dear, is people's imagination': typical in personal interpretations of mythological phenomena", in Moroz, A.B., Petrov, N.V., Petrova, N.S. and Belova, O.V., comps., *Unikal'noe i tipichnoe v slavyanskom fol'klore* [Unique and typical in Slavic folklore], RGGU, Moscow, Russia, pp. 92–103.
- Chervaneva, V.A. (2020), "Between the bylichka (belief legend) and folktales. Linguistic markers of genre", *Vestnik slavyanskikh kul'tur*, vol. 56, pp. 101–114.
- Chervaneva, V.A. (2024), "Remarque in fairy tale and non-fairy tale text: the problem of speech genre", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 2, pp. 10–25.
- Dementyev, V.V. (2010), *Teoriya rechevykh zhanrov* [Theory of speech genres], Znak, Moscow, Russia.
- Frolova, O.E. (2008), *Referentsial'nye mekhanizmy fol'klornogo i avtorskogo khudozhestvennogo teksta* [Referential mechanisms of folklore and author's artistic text], Abstract of D. Sc. Dissertation (Philology), Gosudarstvennyi institut russkogo yazyka imeni A.S. Pushkina, Moscow, Russia.
- Gerasimova, N.M. (1995), "The figure of mediation in a Russian fairy tale", in Albedil, M.F., ed., *Kunstkamera: Etnograficheskie tetradi* [Kunstkamera: Ethnographic notebooks], iss. 8–9, Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia, pp. 241–250.
- Gerasimova, N.M. (1997), "Northern Russian fairy tale as a speech genre", in Adon'eva, S.B., Gerasimova, N.M., Kastrov, A.Yu., Skrelin, P.A. and Tananaiko, S.O., comps., *Byulleten' Foneticheskogo fonda russkogo yazyka. Prilozhenie № 6: Skazki Russkogo Severa* [Bulletin of the Phonetic Fund. Appl. 6: Tales of the Russian North], Saint Petersburg, Russia, Bochum, Germany, pp. 7–27.
- Gerasimova, N.M. (2012), *Pragmatika teksta. Fol'klor. Literatura. Kul'tura* [Pragmatics of the text. Folklore. Literature. Culture], RIII, SPbGU, Saint Petersburg, Russia.

- Isakov, A.V. (2024), "Imaginary contexts: ideology and interpretation of Buryat historical songs in studies of the 19th – 20th centuries", in Chervaneva, V.A., comp., *Rekonstruktsii v fol'kloristike: dopustimost', vozmozhnost', neobkhodimost': materialy kruglogo stola (Moskva, RGGU, 18–19 aprelya 2024 g.)* [Reconstructions in folklore studies: admissibility, possibility, necessity: materials of the round table (Moscow, RSUH, April 18–19, 2024)], RGGU, Moscow, Russia, pp. 11–12.
- Kobozeva, I.M. and Demyankov, V.Z., comps. (1986), *Novoe v zarubezhnoi lingvistikhe. Vyp. 17: Teoriya rechevykh aktov* [New in foreign linguistics. Iss. 17: Theory of speech acts], Progress, Moscow, USSR.
- Levkievskaya, E.E. (2006), "Pragmatics of the mythological text", in Tolstaya, S.M., ed., *Slavianskii i balkanskii fol'klor, Vyp. 10: Semantika i pragmatika teksta* [Slavic and Balkan folklore, iss. 10: Semantics and pragmatics of the text], Indrik, Moscow, Russia, pp. 150–214.
- Levkievskaya, E.E. (2008), "Bylichka as a speech genre", in Arkhipova*, A.S., Gister, M.A. and Koz'min, A.V., eds., *Kirpichiki: fol'kloristika i kul'turnaya antropologiya segodnya: Sbornik statei v chest' 65-letiya S.Yu. Neklyudova i 40-letiya ego nauchnoi deyatel'nosti* [Bricks: folkloristics and cultural anthropology today. Digest of articles in honor of the 65th anniversary of S.Yu. Neklyudov and the 40th anniversary of his scientific activity], RGGU, Moscow, Russia, pp. 341–363.
- Neklyudov, S.Yu. (2024), "Evidentiality as an 'internal commentary' on the text: Testimonies about the 'wild man' ", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 2, pp. 58–80.
- Sannikova, O.V. (1994), "Polish mythological vocabulary in the structure of folklore text", in Tolstoy, N.I., ed., *Slavianskii i balkanskii fol'klor: Verovaniya. Tekst. Ritual* [Slavic and Balkan folklore: Beliefs. Text. Ritual], Nauka, Moscow, Russia, pp. 44–83.
- Sidorenko, A.V. (2018), "Spell as a speech and folklore genre in children's speech", *Slavianskii al'manakh*, no. 1–2, pp. 261–277.
- Sycheva, K.E. (2014), "Methods of representation of traditional knowledge as ritual-mythological genres: on the example of texts of the Altai tradition", *Antropologicheskii forum*, vol. 23, pp. 26–37.
- Tolstaya, S.M. (2015), "Speech acts and speech genres in folklore", *Zhivaya starina*, vol. 88, no. 4, pp. 20–23.
- Veselova, I.S. and Lysikova, K.M. (2024), "Story and story-telling: communicative roles, social status and speech acts", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 3, pp. 58–80.
- Veselova, I.S. and Stepanov, A.V. (2019), "Experience by roles: percipient, confident and others (communicative basis of the composition of mythological narratives in the Russian North)", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 4, pp. 10–24.
- Vozyakova, N.V. (2014), *Ispanskii traditsionnyi romans: ot fol'klornoi traditsii do bloknota sobiratelya* [Spanish traditional romance: from folklore tradition to a collector's notebook], RGGU, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Виктория А. Черванёва, кандидат филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; viktoriya-chervaneva@yandex.ru

Information about the author

Victoria A. Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; viktoriya-chervaneva@yandex.ru

Поэтические чтения: взгляд антрополога

Елена Ф. Левочская

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, leta.ugay@gmail.com*

Сергей С. Левочский

*Первый Московский государственный медицинский университет
им. И.М. Сеченова, Москва, Россия, levochskiy_s_s@staff.sechenov.ru*

Аннотация. В настоящей статье анализируется проблема исследования отдельного вида литературных собраний, а именно поэтических чтений. В фокусе научного интереса авторов два вопроса: 1) почему люди собираются на поэтические чтения и 2) какая методология может быть уместна в исследовании этих собраний. Ответы на эти вопросы даются с позиций культурной антропологии с применением методологических инструментов социологии и фольклористики. Практики чтения варьируются в зависимости от целей, структуры и состава участников. Авторы рассматривают такие практики чтений, как Цветаевские костры (собрания читателей) и вечера современной поэзии (собрания авторов), при всей разности обладающих духом коммунитас (партиципаторной антиструктурности) и позволяющих сообществам «пересобрать» и реактуализировать идентичность в ритуалах чтений. Участники по-разному настраивают восприятие – в зависимости от типа собраний. Цветаевские костры требуют «искренности» – демонстрации эмпатии и особой эмоциональной интенсивности, апеллирующих к главной цели – расширению сети сообщества, упрочению культурного статуса события. Вечера современной поэзии раскрываются через карнавальную иронию. Они характеризуются антиповедением, сознательным нарушением социальных норм. Обе формы поэтических собраний транслируют дух коммунитас по В. Тёрнеру.

Ключевые слова: поэтические чтения, поэтические вечера, Цветаевские костры, коммунитас, городской ритуал, культурная сцена

Для цитирования: Левочская Е.Ф., Левочский С.С. Поэтические чтения: взгляд антрополога // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 6. С. 67–80. DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-67-80

Poetry readings: an anthropologist's view

Elena F. Levochskaya

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
leta.ugay@gmail.com*

Sergei S. Levochskii

*First Moscow State Medical University,
Moscow, Russia, levochskiy_s_s@staff.sechenov.ru*

Abstract. This article analyzes the problem of studying a particular type of literary gathering, namely poetry readings, which can be formulated using two questions: 1) why do people gather for poetry readings, 2) what methodology would be appropriate in studying these gatherings? Answers to these questions are given from the standpoint of cultural anthropology, using the methodological tools of sociology and folklore studies. Reading practices vary depending on the goals, structure, and composition of participants. The author examines such reading practices as Tsvetaeva's bonfires (gatherings of readers) and readings of contemporary poetry (gatherings of authors), which, despite all the differences, possess the spirit of *communitas* (participatory anti-structurality), allowing communities to "reassemble" and reactualize identity in the rituals of readings. Participants adjust their perception differently depending on the type of gathering. Tsvetaeva's bonfires require "sincerity" – a demonstration of empathy and special emotional intensity, appealing to the main goal – expanding the network of the community, strengthening the cultural status of the event. Contemporary poetry evenings unfold through carnival irony. They are characterized by anti-behavior, that is, a conscious violation of social norms. Both forms of poetry gatherings transmit the spirit of *communitas*, according to W. Turner.

Keywords: Poetry readings, poetry evenings, Tsvetaeva bonfires, *communitas*, urban ritual, cultural scene

For citations: Levochskaya, E.F. and Levochskii, S.S. (2025), "Poetry readings: an anthropologist's view", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 6, pp. 67–80, DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-67-80

...Встречи творят встречающихся
[Коллинз 2004, с. 30]

Чтение поэзии в современном городе имеет свою прагматику. Мы выносим за скобки в своем рассуждении эстетическое (незаинтересованное) восприятие искусства, разницу между хорошими

и плохими стихами, особенности письменной культуры, в которой текст отделен от человека, хотя все это существует и имеет значение. Но с позиции культурной антропологии объектом внимания становится не текст, а человек в его знаковой деятельности, его повседневные практики и ритуалы и то, как в них проявлен мифологический нарратив, обеспечивающий целостность мира.

Одна из таких практик – чтение вслух. Зачем люди регулярно собираются, чтобы читать стихи друг другу? Для многих это непонятно (они и не посещают подобные собрания, не читая поэзию вовсе или читая много, но не допуская третьего между собой и книгой), для других – не рефлекслируемо. На протяжении нескольких лет мы с коллегами ходили на поэтические чтения, брали интервью, вели включенное наблюдение, фиксировали увиденное в полевых дневниках, и ниже представлены общие результаты этой работы и некоторые методологические наблюдения.

Чтобы ответы на вопросы выглядели объемно, мы рассмотрим два типа литературных собраний, которые практически не пересекаются по составу участников, т. е. это собрания, которые актуальны для людей с разными вкусами и читательским (писательским) самоопределением. Это литературные вечера 2010-х гг. (встречи поэтов) и Цветаевские костры (встречи читателей). Илья Кукулин при описании литературного процесса использует термин «неодновременность», или «гетерохронность» [Кукулин 2020, с. 44]. В разных писательских кругах как актуальные существуют художественные языки, принадлежащие разному времени. То же можно сказать и об эстетических ожиданиях читателей. Два типа поэтических чтений, о которых речь пойдет ниже, существуют в разных временах – и по мировоззрению, и по одобряемым поэтикам.

Городские ритуалы и культурная сцена

Ключевым для наших рассуждений будет понятие «коммуни-тас» (антиструктуры), разработанное В. Тёрнером. Исследователь писал о двух состояниях общества: одно строится на иерархии и порядке (структура), а другое – на равенстве людей (коммуни-тас). Современные интерпретаторы этой теории уточняют, что это равенство, не стирающее индивидуальные различия и приближенное к «сущностному “мы”» Бубера, при котором важно не только «нивелирование социального “Я” (роли, маски, персоны)», но и «усиление индивидуально-психологического “Я”» [Воробьева 2019, с. 162]. В нашем случае речь пойдет именно о таком, не стирающем, а обостряющем индивидуально-психологическое «Я» единении.

Коммунитас может быть временным (это механизм смены одной структуры на другую) или относительно постоянным (как культура хиппи или монашеский орден), но никогда не вечным. Рано или поздно оно перерождается в структуру. Более того, попытка коммунитас не всегда приводит к его реальному достижению, так что в каком-то смысле речь идет об отдельных моментах, когда утопическая идея идеального состояния общества реализуется на практике. Это состояние скорее грезится, чем случается, но когда случается, то остается в памяти как экзистенциальный опыт высокой ценности.

Поэтические чтения бывают структурные – например спектакли по стихам в пространстве театра или чтения поэтов в университетах, о которых пишет Фредрик Стерн в статье «Формальные поэтические чтения» (Formal Poetry Reading) [Stern 1991], где авторитет институции и просветительская роль посредника между поэтом и читателями очень важны. Зритель (читатель) там четко понимает свое место, у поэта или актера тоже есть своя роль, которую он исполняет (осознанно или нет), пространство и техническая поддержка устроены так, чтобы всем было хорошо слышно и видно. Но бывает, что сторонний участник, попадая на поэтические чтения, застаёт непонятную картину: кто-то читает стихи, кто-то в это же время оживленно общается неподалеку, программа не соблюдается или отсутствует, хорошие тексты читаются вперемешку с плохими (что бы мы ни вкладывали в эти определения), а участники очевидно получают удовольствие от собрания, чего не скажешь о случайном зрителе. Именно такие собрания имеют ритуальную природу, которую возможно «подсветить» через методы культурной антропологии.

Р. Коллинз, современный исследователь ритуала, подчеркивает, что именно в ситуациях (ритуалах интеракции) производятся идентичности. Понимая парадоксальность этого утверждения, исследователь заявляет «встречи творят встречающихся» (не наоборот!). Принято исходить из тезиса о неизменности идентичности, однако в разных группах и на разных событиях человек не одинаков. Следуя этой логике, можно сказать, регулярные собрания и акт чтения вслух позволяет заново создавать себя как читателя (поэта).

Сообщество пересобирается в ритуалах, и это позволяет ему существовать. У. Уорнер показал, что ритуалы необязательно имеют мистический окрас или принадлежат сельской культуре: то, как представлены разные группы на городском празднике, наполняет повседневность символами, считывая которые люди осознают себя как часть общности [Уорнер 2000].

Миры искусства проявляются в городских ритуалах, что было рассмотрено социологами, как правило, на примере популярной музыки. Некоторые выводы, например Г. Беккера [Беккер 2018] и Т. Турино [Turino 2008], переносимы и на поэтические чтения. Также для чтений актуально появившееся при анализе сообществ музыкантов понятие культурной сцены. Е. Омельченко замечает, что субкультура – это не набор людей и символов, а прежде всего пространство регулярных встреч, которому свойственна, например, DIY-экономика, когда потребитель становится производителем (do-it-yourself) [Омельченко, Поляков 2017, с. 123].

И ритуал, и культурная сцена оперируют понятиями своих и чужих, ингруппы и аутгруппы. Отсечение чужих – одно из условий образования коммунитас. Принадлежность группе определяется по разделяемым практикам и предписаниям, поведению и внешнему виду, чужим будет также тот, кто не готов вынести за скобки внешние по отношению к ритуалу иерархии. Поэтому чудо коммунитарного общения происходит, только если вы попали на подходящую вам – то есть соответствующую глубинным ценностям и личностному мифу – культурную сцену.

Цветаевские костры: хранительная сила чтения

Цветаевские костры зародились в 1980-е. Первый костер прошел стихийно:

...Это было 6 октября 1986 года. По сарафанному радио распространилась информация: среди своих, тогда еще не очень Цветаеву можно было читать. В Тарусе разрешили провести литературный вечер, посвященный Цветаевой, читать ее поэзию. Мы приехали. Причём люди малознакомые друг с другом, <...> просто кто с кем созвонился, договорился. И увидели, что на дверях вот этого помещения висит замок. <...> Был не очень жаркий, мягко говоря, день. И как-то так переговорив, родилось такое вот решение: пойдёмте просто у костра. Примерно на том месте, где вот Марина в детстве с Анастасией жгли костры¹.

На следующий год люди приехали уже специально на костер. Потом появились и другие Цветаевские костры: недалеко от Москвы, в Новосибирске, под Вологдой, в Павлодаре, в Германии

¹ Интервью взято в рамках проекта «Цветаевские костры как ритуал, культурная сцена и эмоциональное убежище». Москва, 2023 г.

и США, всех не перечислить. Участники костров любят подчеркивать широту географии и связанность общей идеей: «Зеркал вроде бы много, костров много, а зеркало, отражение в нем – одно»².

На кострах принято рассказывать о новом в цветаеведении (на заре возникновения костры служили источником информации, которую невозможно получить иначе), читать стихи Марины Цветаевой и петь песни на ее стихи, а также делиться собственным творчеством, прежде всего поэтическими посвящениями Марине Ивановне. Это особый тип текстов, которые представляют собой поэтическую версию той самой DIY-экономики, о которой пишет Омельченко. Евгения Вежлян в статье «Современная поэзия и “проблема” ее нечтения» указала на «нового наивного читателя», который не боится высказываться о прочитанном в стихотворной форме, более того, считает это необходимым [Вежлян 2017]. Это часть культуры участия (партиципаторной культуры).

Стихотворные посвящения Цветаевой и гимны Цветаевских костров – это именно читательская, а не писательская практика, находящаяся на границе с фольклором и наивной литературой. Ценится не оригинальность, а способность жонглировать образами и мотивами самой Цветаевой, и *поэтом* остается именно и только она. Так говорит одна из энтузиасток цветаевских костров: «Любое проявление любви разве плохо? Это же хорошо. Даже если это текст... Кривые, косые, ну пусть, это же их личное творчество, пусть», при этом, когда одна из пишущих говорит, что она, как и Цветаева, «тоже поэт», рассказчица замечает: «Но, пардонте, далеко нет!»³. Если первый шаг – высказаться – для авторов этих текстов неприлично легкий, то следующий – встать пусть не вровень, но на одно поле с почитаемыми авторами – невозможен.

Пространство проведения Цветаевских костров – это чаще всего окраина, которая становится центром при переходе из профанного в сакральный регистр. Провинция, а не столица, пригород, а не площадь – это, с одной стороны, обусловлено исторической памятью: чаще всего место костра привязано к биографии Марины Цветаевой или ее сестры Анастасии, а с другой – свойственной советской читательской культуре тяге к природе (ср. слеты КСП), как месту, свободному от цензуры и официоза (а также от структуры и иерархий, потому что иерархии сбиваются, когда все одинаково сталкиваются с погодными и природными вызовами).

² Наблюдение проведено в рамках проекта «Цветаевские костры как ритуал, культурная сцена и эмоциональное убежище». Болшево, 2024 г.

³ Интервью взято в рамках проекта «Цветаевские костры как ритуал, культурная сцена и эмоциональное убежище». Елабуга, 2024 г.

Это отражает и общероссийское видение пространства. В дискуссии в журнале «Отечественные записки» звучит следующая мысль: «Пространство <России> мыслится бескрайним. В этом бескрайнем пространстве две опорные точки: центр-столица или центр региональный и граница. А кроме этого – чистый хаос, просто хлябь. Ее видно из окна железнодорожного вагона, из окна автомобиля; она не переживается как пространство». Пространство как противоположность хаосу проявляется в людях, несущих определенные ценности, «как русский несет Святую Русь в своей котомке» [Ахизер и др. 2002, с. 28–29]. Что же несут в своей котомке участники Цветаевских костров?

На одном из костров звучит следующая речь:

Завтра <1 сентября на городскую площадь> придут дети, и вот этот ужас они будут там слушать. Это ужасно, это ужасно. Какими-то визгливыми голосами невесть что... Вот так воспитывают наших детей: или патриотическими песнями – «Идем строем, поем хором», или вот этой бурдой просто, да? Извините, что я так резка, но достало. ...И поэтому вот то, что мы здесь собираемся, такие сумасшедшие, которые всё бросают и сюда приходят, да, вот это большое спасибо, что мы с вами противостоям вот тому, что происходит сейчас. <...> Если мы любим Цветаеву, вот кто может, мы боремся как можем против того, что нас накрыло. Мы должны это хранить. «Но мы сохраним тебя, русский язык, / Великое русское слово», – Анна Андреевна Ахматова сказала в годы войны. И мы это должны делать. Вот как хотите – не знаю как. И мы это делаем⁴.

Из интервью с участниками костров, а также более широкого контекста реконструируется следующий миф (то есть ценностный нарратив, организующий реальность): культура есть безусловное благо, она укоренена в прошлом (в советское время речь шла о «золотом веке», досоветском времени, сейчас сюда включаются сами позднесоветские практики чтения – данная на ночь книга, тетрадь со стихами и другие свидетельства читательского энтузиазма), культура чувственно переживается в виде поэтических текстов – в творчестве культовых поэтов и поэтов-классиков – и передается от человека к человеку в живом общении или чтении наизусть. Цветаевские костры – это ритуал в рамках позднесоветской читательской культуры, которой свойственна сакрализация поэтиче-

⁴ Наблюдение проведено в рамках проекта «Цветаевские костры как ритуал, культурная сцена и эмоциональное убежище». Петрозаводск, 2023 г.

ской речи и образа поэта (об этом немного пишет С.Б. Адоньева в книге «Дух народа и другие духи» в главе «Дух Пушкина» [Адоньева 2022]).

*Вечера современной поэзии:
письмо как процесс*

В 2000–2010-е гг. (до глобальных перемен, начавшихся с пандемии) поэтические чтения проходили регулярно, на разных площадках (ПирОГИ, Зверевский центр современного искусства и других), чаще всего – с небольшим количеством слушателей, почти все из которых были частью поэтического сообщества.

Партиципаторный режим в поэтических вечерах проявлялся в соседстве и равенстве поэтов разного возраста и уровня признания. Так, на коллективных чтениях каждому отводится определенное время, например 10 минут, вне зависимости от статуса. Социолог музыки Томас Турино выделяет презентационный и партиципаторный режимы исполнения. В первом случае существуют иерархии и оценки (музыканты должны играть на одном высоком уровне, а зрители – внимать), во втором – участники толерантны к плохому исполнению коллег, даже если они его мысленно фиксируют. И это неслучайно: в таком совместном действии происходит обучение, предельно практическое:

Если присутствуют только виртуозные исполнители, разрыв между ними и новичками может быть слишком велик, и неопытные исполнители будут обескуражены. Если ранжировать новичков, людей с ограниченными навыками, посредников и экспертов, все они работают вместе, однако люди на каждом уровне могут реально стремиться и следовать на практике примеру людей следующего уровня [Turino 2008, p. 31].

Турино подчеркивает, что музыка, исполняемая в таком режиме, может быть непростой – так что всем исполнителям, включая продвинутых участников, это интересно.

На поэтических вечерах «поэтов для поэтов» слушатели практически отсутствуют, а время, выделенное на чтение каждого, невелико, но может возникнуть ощущение совместного действия игрового или ритуального характера. Происходит обучение, которое может касаться как внешних по отношению к стихотворному тексту вещей (поведение, интонации читающего, реакция на те или иные действия слушателей, похвалу или неприятие), так и соб-

ственно поэтических (проверить, как текст «звучит», как воспринимается теми, с кем похожие эстетические нормы и оценки, – это часть работы над ним).

Если читатели говорят о высокой культуре, то поэтам скорее свойственно «антиповедение» [Успенский 1994] – «поведение наоборот», в котором сознательное нарушение социальных норм становится не только допустимым, но и необходимым. Так, на посиделках после поэтического вечера на вопрос работников кафе: «Что вас объединяет?», – кто-то сказал: «Содомия», – и другие радостно поддерживали этот ответ. Когда кто-то из компании призвал к приличию фразой: «Вы же все поэты, пишете сами», – другие разочарованно заметили ему: «Ну, зачем ты нас выдал!»⁵.

Некогда бывший джазовым музыкантом социолог Говард Беккер в книге «Аутсайдеры» прекрасно описал двойственное самоопределение человека искусства, который противопоставляет себя обществу не меньше, чем общество противопоставляет себя ему. «Рассказываемые в среде музыкантов истории отражают восхищение крайне своеобразными, импульсивными, наплевательскими поступками; у многих прославленных джазовых музыкантов сложилась репутация “чудиков”» [Беккер 2018, с. 107]. Чужого (респектабельного обывателя) такие музыканты пренебрежительно называют square («жлоб»).

На вечерах антиструктуры выступающий волен использовать разные средства привлечения внимания – но оно не гарантировано. Иногда поэты нарушают стереотипные правила приличия для выступающих ([Выступающий поэт] долго ищет <текст> в телефоне. Говорит: «Я к сегодняшнему вечеру готов не был, я не подбирал стихов, поэтому прочитаю то, что написал сегодня. Господа, я попрошу тишины!»). Слушают действительно тихо⁶), иногда слушающие перебивают или параллельно ведут беседы (это может быть беседа просветительского характера, с обсуждением читаемых или других современных стихов), часто границы между чтением и фуршетом размываются.

На вечере, который уже достаточно формален, чтобы предаваться рефлексии, поэт предваряет свое чтение ремаркой:

⁵ Наблюдение проведено в рамках проекта «Стратегии порождения и тактики восприятия поэтического текста в городской и сельской культурах». Москва, 2020 г.

⁶ Наблюдение проведено в рамках проекта «Стратегии порождения и тактики восприятия поэтического текста в городской и сельской культурах». Москва, 2022 г.

Я там сидел и не думал, что тут <на сцене> выступают, думал, что там <за столом> выступают... Зато слышишь голоса, а это все знакомые люди... чувствуешь себя не в гостях, а среди друзей-товарищей...⁷

В интервью об одном из частых мест проведения поэтических чтений поэт говорит: «Боюсь этого места. Если ты бодр духом, то становишься еще бодрее, а если нет, то впадешь в депрессию, можешь вообще уснуть там где-нибудь в кустах»⁸. Такая не нейтральность отношения обусловлена открытостью границ, при котором никто не гарантирует сохранение социального лица, но взамен можно получить как исключенность и отторжение, так и опыт глубокого межличностного взаимодействия.

Базовые ценности и мифологический нарратив, который выстраивается за этими встречами, отличается от описанного выше читательского нарратива. Поэзия существует сейчас, ее можно и нужно искать (вечера антиструктуры, в отличие от костров, не вынесены за город, но они также часто проходили в неочевидных не завсегдатаю местах и были лишены какой-либо рекламы), поэзия выглядит не так, как это ожидается, хорошие стихи пишутся не теми, кто похож на стереотипного поэта, поэтическая деятельность разрушительна, эмоционально и социально, часто коррелирует с отсутствием постоянной работы, алкоголем, сложной личной жизнью и другими обостряющими опыт факторами. Прямое научение писательскому ремеслу невозможно, потому что нет эксплицитных правил и рецептов, но опыт слушания друг друга и чтения друг другу помогает усвоить и модели поведения, и современные поэтики.

Заключение

Итак, включенное наблюдение показало, что чтения поэзии вслух отвечают представлениям о городском ритуале и с разной степенью успешности претендуют на событие типа «коммунитас». Однородность участников, их эстетических представлений и статуса – одно из условий такого типа событий. Мы рассмотрели два типа поэтических чтений. На одном читатели собираются без жи-

⁷ Наблюдение проведено в рамках проекта «Стратегии порождения и тактики восприятия поэтического текста в городской и сельской культурах». Москва, 2022 г.

⁸ Интервью записано в рамках проекта «Стратегии порождения и тактики восприятия поэтического текста в городской и сельской культурах». Муж., 1965 г. р.

вущих поэтов, на другом – поэты собираются без читателей. Тернер пишет: «Тот акцент, который хиппи делают на спонтанности, незамедлительности и “экзистенции”, выделяет один из смыслов, в котором коммунитас противопоставляется структуре. Коммунитас принадлежит настоящему; структура коренится в прошлом и распространяется на будущее посредством языка, законов и обычаев» [Тернер 1983, с. 185]. Цветаевские костры – читательская культура, для них важно воспроизвести именно читателя, «искренне» привязанного к культуре, поэтому фигура, вокруг которой они собираются, должна быть признана. Коммунитарные чтения поэтов исходят прежде всего из посылки, что поэзия – это здесь и сейчас, она разная, пишется живыми людьми и должна быть прочитана вслух самими авторами. Эстетические ожидания и даже стереотипы о поэте и поэзии на этих чтениях принадлежат разным временам.

Формально у рассмотренных типов мероприятия мало общего. Разве что вовлеченный разговор встретившихся друзей, идущий параллельно центральной программе, и ощущение, что сама встреча интересует многих собравшихся больше звучащих поэтических текстов. Цветаевские костры построены на просветительском пафосе и уверенности, что поэтическое слово исключительно важно. Участники чтений современной поэзии лишены веры в читателя, его существование или компетентность, и их поведение кажется карнавално несерьезным. На Цветаевских кострах выступление оценивается прежде всего через категорию «искренности» (эксплицированности и понятности транслируемых эмоций), на вечерах современной поэзии оценивается качество прочитанных текстов (как они сделаны, какие приемы использованы, работают они или нет). На Цветаевские костры приходят читатели, которые пишут стихи, чтобы засвидетельствовать любовь к автору, на вечера современной поэзии – поэты, которые понимают, что, чтобы писать современно, необходимо читать и слушать коллег по цеху.

В обоих случаях можно говорить о культурной сцене, которая открыта для новых участников, если они разделяют те или иные ценности и идентичности, которая собственно эти идентичности производит. «Мы участвуем в ритуалах для того, чтобы передать коллективное послание себе же самим» [Лич 2001, с. 58]. На поэтических чтениях сообщество передает самому себе сообщение, что поэтическое слово живо, обладает ресурсом солидарности и присутствия, то есть позволяет образовать и поддержать связи и обостряет чувство жизни. Потому что удовольствие от услышанных стихов, разделенное с другими людьми, имеющими похожие представления о поэзии, это тот эмоциональный эффект и та совместная практика, на которых держатся поэтические чтения.

Благодарности

Мы благодарим Яну Савицкую, Анастасию Морозову, Ирину Богатыреву и других коллег, с которыми мы вели совместное включенное наблюдение и обсуждали полевые дневники.

Acknowledgements

We thank Yana Savitskaya, Anastasia Morozova, Irina Bogatyreva and other colleagues with whom we conducted participant observation and discussed field diaries.

Литература

- Адоньева 2022 – Адоньева С.Б. Дух народа и другие духи. СПб.: Пальмира, 2022. 287 с.
- Ахиезер и др. 2002 – Пространство в России: круглый стол / А. Ахиезер, В. Найшуль, Б. Родоман, А. Солдатов, А. Филиппов, Т. Шанин, И. Яковенко, В. Каганский // Отечественные записки. № 6 (7). 2002. С. 27–36.
- Беккер 2018 – Беккер Г. Аутсайдеры: исследования по социологии девиантности / пер. с англ. Н. Фархатдиновой. М.: Элементарные формы, 2018. 270 с.
- Вежлян 2017 – Вежлян (Воробьева) Е.И. Современная поэзия и «проблема» ее нечтения: опыт реконцептуализации // Новое литературное обозрение. 2017. № 143. С. 270–290.
- Воробьева Воробьева Н.С. Коммунитас как «сущностное Мы»: возможность диалогических отношений в общности // Социология власти. 2019. Т. 31. № 4. С. 155–184.
- Коллинз 2004 – Коллинз Р. Программа теории ритуала интеракции // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Т. 7. № 1. С. 27–39.
- Кукулин 2020 – Кукулин И.В. Интернет и гетерохронность современной русской поэзии // Russian Literature. 2020. Т. 116. С. 41–66.
- Лич 2001 – Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов: К использованию структурного анализа в социальной антропологии / пер. с англ. И.Ж. Кожановской. М.: Восточная литература, 2001. 141 с.
- Омельченко, Поляков 2017 – Омельченко Е., Поляков С. Концепт культурной сцены как теоретическая перспектива и инструмент анализа городских молодежных сообществ // Социологическое обозрение. 2017. Т. 16. № 2. С. 111–132.
- Тернер 1983 – Тернер В. Символ и ритуал / сост. и авт. предисл. В.А. Бейлис. М.: Наука, 1983. 277 с.
- Уорнер 2000 – Уорнер У. Живые и мертвые / пер. с англ. В.Г. Николаева. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 671 с.

- Успенский 1994 – Успенский Б.А. Анти-поведение в культуре древней Руси // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Гнозис, 1994. С. 320–332.
- Stern 1991 – Stern F. The formal poetry reading // TDR (The Drama Review). 1991. Vol. 35. No. 3. P. 67–84.
- Turino 2008 – Turino T. Music as social life: The politics of participation. Chicago: University of Chicago Press, 2008. 280 p.

References

- Adon'eva, S.B. (2022), *Dukh naroda i drugie dukhi* [The spirit of the people and other spirits], Pal'mira, Saint Petersburg, Russia.
- Akhiezer, A. et al. (2002), "Space in Russia: Round table", *Otechestvennye zapiski*, vol. 7, no. 6, pp. 27–36.
- Bekker, G. (2018), *Autsaidery: issledovaniya po sotsiologii deviantnosti* [Outsiders: Studies in the sociology of deviance], Elementarnye formy, Moscow, Russia.
- Collins, R. (2004), "The program of the theory of ritual interaction", *The Journal of Sociology and Social Antropology*, vol. 7, no. 1, pp. 27–39.
- Kukulin, I.V. (2020), "Internet, heterochrony and contemporary Russian poetry", *Russian Literature*, vol. 116, pp. 41–66.
- Leach, E. (2001), *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov: K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v sotsial'noi antropologii* [Culture and communication. The logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Omel'chenko, E. and Polyakov, S. (2017), "The concept of cultural scene as a theoretical perspective and tool for analyzing urban youth communities", *Sotsiologicheskoe obozrenie*, vol. 16, no. 2, pp. 111–132.
- Stern, F. (1991), "The formal poetry reading", *TDR (The Drama Review)*, vol. 35, no. 3, pp. 67–84.
- Turner, V. (1983), *Simvol i ritual* [Symbol and ritual], Nauka, Moscow, USSR.
- Turino, T. (2008), *Music as social life: The politics of participation*, University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Uspenskii, B.A. (1994), "Anti-behavior in the culture of Ancient Rus'", in Uspenskii, B.A., *Izbrannye trudy, vol. 1: Semiotika istorii. Semiotika kul'tury* [Selected works, vol. 1: Semiotics of history. Semiotics of culture], Gnozis, Moscow, Russia, pp. 320–332.
- Vezhlyan (Vorob'eva), E.I. (2017), "Contemporary poetry and the 'problem' of not reading it: An experience of reconceptualization", *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 143, pp. 270–290.
- Vorob'eva, N.S. (2019), "Communitas as the 'essential We': the possibility of dialogical relations in community", *Sotsiologiya vlasti*, vol. 31, no. 4, pp. 155–184.
- Warner, W.L. (2000), *Zhivye i mertvye* [The living and the dead: A study in the symbolic life of Americans], Universitetskaya kniga, Moscow, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторах

Елена Ф. Левочская, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; leta.ugay@gmail.com

Сергей С. Левочский, кандидат философских наук, Первый Московский государственный медицинский университет им. И.М. Сеченова, Москва, Россия; 119048, Россия, Москва, ул. Трубецкая, д. 8, стр. 2; levochskiy_s_s@staff.sechenov.ru

Information about the authors

Elena F. Levochskaya, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; leta.ugay@gmail.com

Sergei S. Levochskii, Cand. of Sci. (Philosophy), First Moscow State Medical University, Moscow, Russia; bldg. 2, bld. 8, Trubetskaya St., Moscow, Russia, 119991; levochskiy_s_s@staff.sechenov.ru

«С постылым назло мне пошла под венец»:
мотив свадьбы возлюбленной
в некоторых городских романсах

Ульяна А. Петухова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, petuhovauljana@rambler.ru*

Аннотация. В статье анализируются городские романсы, объединенные мотивом, который условно можно назвать «свадьба возлюбленной»: герой присутствует на венчании его возлюбленной с соперником (или девушка видит женитьбу любимого). В центре исследования – популярный романс «Ах, зачем эта ночь», сюжет которого за столетний период существования наиболее разработан. Другие популярные песни – «В лунном сиянии снег серебрится», «Зачем ты, безумная, губишь», «Над серебряной рекой», «Она, как статуя, стояла». Сравнение грамзаписей, публикаций в песенниках, полевых записей этих песен показывает, что сюжеты, построенные на основе общего центрального (или ядерного) мотива, несмотря на стилистические особенности и различающееся описание экспозиции, в разных песнях реализуются схожим образом: обладают общей, инвариантной сюжетной схемой, имеют тенденцию к сокращению лирической части (описаний ламентаций героя) и к увеличению лиро-эпической (трагического финала). Наличие общих мотивов позволяет контактировать песни внутри анализируемой группы романсов и вне ее, но, за редкими исключениями, не выходя за пределы инвариантного сюжета. В песнях совмещаются две мотивировки свадьбы, которые соответствуют двум точкам зрения на ситуацию: «насильное замужество» и измена.

Ключевые слова: городской романс, фольклорный мотив, интертекстуальность

Для цитирования: Петухова У.А. «С постылым назло мне пошла под венец»: мотив свадьбы возлюбленной в некоторых городских романсах // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 6. С. 81–98. DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-81-98

“S postylym nazlo mne poshla pod venets”
 [She went down the aisle with someone
 she didn’t love just to spite me].
 The motif of the wedding of the beloved
 in some urban romances

Ul’yana A. Petukhova

*Russian State University for the Humanities,
 Moscow, Russia, petuhovauljana@rambler.ru*

Abstract. The article analyzes urban romances united by a motif that can be conditionally called “sweetheart’s wedding”: the character is present at the wedding of his beloved with a rival (or the girl sees the marriage of a loved one). The center of interest is the popular romance “Ah, zachem eta noch” (“Oh, why this night”), the plot of which has been most developed over the century of its existence. Other popular songs are “V lunnom siyanii sneg serebritsya” (“The snow turns silver in the moonlight”), “Zachem ty, bezumnaya, gubish” (“Why are you ruining, crazy”), “Nad serebryanoi rekoi” (“Over the silver river”), “Ona, kak statuya, stoyala” (“She stood like a statue”). A comparison of recordings, publications in songbooks, and field recordings of these songs shows that plots based on a common central (or nuclear) motif, despite stylistic features and differing descriptions of the exposition, are implemented in a similar way in different songs: they have an invariant plot scheme, and tend to reduce the lyrical part (descriptions of the character’s lamentations) and to increase the lyric epic (tragic ending). The presence of common motifs makes it possible to contaminate songs within and outside the analyzed group of romances, but, with rare exceptions, without going beyond the invariant plot. The songs combine two wedding motivations, which correspond to two points of view on the situation: “forced marriage” and betrayal.

Keywords: urban romance, folklore motif, intertextuality

For citation: Petukhova, U.A. (2025), “ ‘S postylym nazlo mne poshla pod venets’ [She went down the aisle with someone she didn’t love just to spite me]. The motif of the wedding of the beloved in some urban romances”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 81–98, DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-81-98

Основной предмет изображения в романсах – взаимоотношения между мужчиной и женщиной. Описываются свидания, встречи и расставания, измены, ревность, убийства и самоубийства. Нередко в центре повествования оказывается так называемый любовный треугольник, когда любовные отношения существуют

между тремя людьми. Особая группа таких песен объединена мотивом, который условно можно назвать «свадьбой возлюбленной»: герой видит, как возлюбленная венчается с его соперником (реже наоборот – девушка видит женитьбу любимого). Этот мотив встречается в популярных романах конца XIX – начала XX в.: «В лунном сиянии снег серебрится», «Зачем ты, безумная, губишь» (известная также как «У церкви стояла карета»), «Ах, зачем эта ночь», «Над серебряной рекой» и в менее распространенных «Она, как статуя, стояла», «На паперти народ толпился», «Подул, подул холодный ветер». Из этого перечня выделяется песня «Ах, зачем эта ночь» – она не только одна из популярнейших¹, но и сюжет ее наиболее разработан, включает в себя контаминации с песнями и новые мотивы. Поэтому этот романс в центре изучения, а другие используются для сопоставления.

Инвариантную сюжетную схему можно описать следующим образом:

- 1) экспозиция;
- 2) причины свадьбы;
- 3) ламентация героя/героини;
- 4) разрешение ситуации.

Эту схему можно было бы свести и к двум пунктам, которые, как показано в исследовании С.Б. Адоньевой и Н.М. Герасимовой, являются основными в морфологической структуре современной баллады и жестокого романса: «негативное воздействие в отноше-

¹ Песня «Ах, зачем эта ночь...» – один из популярных романсов конца XIX – начала XX в. О его авторе поднимался вопрос уже в первые годы распространения: на нотных листах романс обозначался либо как «цыганский», либо за авторством Н.А. Фонтъ-Риттера с музыкой в аранжировке Бакалейникова. В.Е. Гусев называет автором А.М. Давыдова, о биографии которого ничего неизвестно. В репертуарных указателях, в которых публиковался список разрешенных и запрещенных к исполнению на сцене произведений, в том числе и вокальных, в 1931 г. в графах об авторе текста и композиторе стоят прочерки. Это и неудивительно – песню стали записывать на пластинки, издавали нотные листы, песенники, литографии. По мемуарам, романс пели в 1906 г.; а В. Маяковский отмечает бытование песни в парках: «Оркестр играет: “Ах, зачем эта ночь так была хороша”». В 1916 г. вышел художественный фильм «Ах, зачем эта ночь так была хороша», в котором частично проявляется сюжет романса: в картине изображается сюжет о влюбленных, которые не могут быть вместе, девушку отдают замуж за нелюбимого, а ее возлюбленный кончает с собой. Переосмысление романса происходит в кинофильме «Калина красная» (1973 г., реж. В.М. Шукшин), где герой Егор Прокудин поет эту песню.

нии героя (данное как объективное описание либо представленное как его переживание) и разрешение ситуации», которое почти всегда трагично [Адоньева, Герасимова 1996, с. 345]. Чтобы разобраться, как схема С.Б. Адоньевой и Н.М. Герасимовой может реализовываться в конкретных сюжетах, полезно рассматривать каждую группу текстов отдельно. Анализу такой группы, объединенной вокруг центрального (ядерного или сюжетообразующего) мотива, и посвящена настоящая публикация.

Для исследования были собраны расшифровки грамзаписей, любительских видеозаписей с исполнением песен, размещенных в видеохостингах, печатные песенники и нотные листы, опубликованные полевые записи.

Экспозиция

Песня начинается с воспоминания о ночном свидании:

Ах, зачем эта ночь,
Так была хороша...

Эта строфа есть в каждой из 61 версии. Одно из первых новообразований в грамзаписях – более развернутое описание свидания, романтического антуража:

В темной чаще ветвей
Соловей громко пел.
Я с любовью тогда
В твои очи глядел!²

Здесь собраны основные образы такого рода лирических³ романсов: ветви деревьев/кустарников, соловей, очи встречаются в большом числе романсовой лирики и в некоторых более ранних, традиционных песнях при описании свидания (например, в по-

² Ахъ зачемъ эта ночь / Исп. хоръ Горшкова. Москва. Сирена-Рекордъ. 1910 // russian-records.com. URL: https://russian-records.com/details.php?image_id=6697 (дата обращения 05.10.2024).

³ Лирическими романсами называют песни, предназначенные для домашнего музицирования «средних городских слоев», противопоставляются лиро-эпическим, романсам-балладам, которые обитают на городской улице и в деревне [Петровский 2005, с. 22]. В одном тексте могут сочетаться элементы одного и другого.

пулярном романсе «Белой акации гроздь душистые» – соловей, ветви, луна [Петухова 2024, с. 49–51]). С обширного описания экспозиции начинается романс «В лунном сиянии»: звук колокольчиков на тройке лошадей напоминает герою о ночном свидании с возлюбленной:

Лунною ночью
Снег серебрится,
Вдоль по дороженьке
Трочка мчится.

Динь-динь-динь, динь-динь-динь,
Колокольчик звенит...
Этот звон, этот звук
Много мне говорит.

В лунном сиянье
Ранней весною
Вспомнились встречи,
Друг мой, с тобою...
(Мордерер, Петровский 2005, с. 194–195)

Этот, как и предыдущий вариант экспозиции, не нов – можно вспомнить хотя бы романс на стихи И.С. Тургенева «В дороге» («Утро туманное, утро седое»), многочисленные песни про думы ямщика в дороге (например, «Вот мчится тройка удалая», «Гремит звонок, и тройка мчится»).

Песня «Над серебряной рекой» начинается с того, что герой ищет следы девушки у реки. Эта песня более раннего происхождения, чем описанные выше⁴, и сохраняет некоторые образы и метафоры традиционной песни: серебряная река, золотой песочек, молодая дева, конь. Можно приводить в пример множество традиционных песен:

Какъ по крутому по красному по бережку,
Что по желтому сыпучему песочку,
Какъ ходила тутъ, гуляла красна дѣвица...
(Соболевский 1895, с. 198)

⁴ Автор стихотворения – Ф.Н. Глинка. Название «Заваянные следы», 1826 г. Изначально только 3 строфы, в которых описывается поиски следочков, их исчезновение, которое является знаком венчания девицы, с которой венчается другой (Песни и романсы русских поэтов 1965, с. 338–339).

Стилистическая связь с традиционной лирикой неслучайна: текст «Над серебряной рекой» написан в начале XIX в. Ф.Н. Глинкой, который, как и А.Ф. Мерзляков, А.А. Дельвиг, Н.Г. Цыганов, А.В. Кольцов, был одним из создателей жанра «русской песни», которую В.Е. Гусев характеризует как «результат сознательного и намеренного обращения к национальной народной поэзии» [Гусев 1965, с. 21]. Эти стихотворения композиторы клали на несложный аккомпанемент. Многие песни уходили в народ и продолжали исполняться как фольклорные произведения – текст терял авторство и изменялся (напр., «Не слышно шуму городского» Ф.Н. Глинки, «Вечерний звон» И.И. Козлова, «Песнь грека» Д.В. Веневитинова).

Цель экспозиции, таким образом, – определить роль героя в сцене свадьбы и показать причину его страданий, ламентаций и трагического конца.

Причины свадьбы

Причины свадьбы в условиях «любовного треугольника» в рассматриваемых романсах может быть две: неравный брак или измена, т. е. либо девушку отдают замуж насильно, либо героиня самостоятельно делает выбор в пользу одного или другого возлюбленного. Как правило, эксплицитно представлена либо одна, либо другая мотивировка⁵, но имплицитно осознаются обе, что периодически проявляется в некоторых новых строфах. На этом фоне качественно отличается песня «Ах, зачем эта ночь»: здесь соединяются сразу две мотивировки в одной строфе: неравный брак (свадьба «с постылым») и свадьба «назло мне»:

Не понравился ей
Моей жизни конец
И с постылым назло
Мне пошла под венец.

Местоимение *мне* в некоторых вариантах заменяется на частицу *не* главным образом из-за того, что анжамбеман, который может быть художественным средством в поэзии, в песне сложно воспроизвести (см. замену анжамбемана в песне литературного происхождения «Окрасился месяц багрянцем» [Кузнецова 2024,

⁵ Слово «мотивировка» здесь и далее употребляется как синоним слова «причина», но и не противоречит понятию «мотива».

с. 61]). При этом, казалось бы, должно меняться значение на противоположное – *не пошла под венец* – но этого не происходит.

Такая неоднозначная мотивировка замужества с точки зрения героя, участника этого «любовного треугольника», проявляется во всех версиях песни. Они не только проговариваются в двух приведенных строках, но разворачиваются в ламентациях героя: первая позиция (неравный брак) – в одном из наиболее устойчивых компонентов песни: *Каково будет ей / Без милого жить век?* (вариант – *Без любимых друзей*⁶). Вторая позиция прямо не выражается, а потому более свободная для интерпретации, наилучшим образом проявляется в позднем привнесении – герой кончает с собой (см. об этом далее).

В песне «Зачем ты, безумная, губишь» не проговаривается мотив измены за исключением ламентаций героя в первых трех строках, благодаря которым можно судить о наличии «любовного треугольника» и особого рода «пассивной измены» (*Зачем ты, безумная, губишь / Того, кто увлекся тобой...*), но разворачивается описание несчастной невесты, насильно выданной замуж:

Невеста была в белом платье,
Букет был приколот из роз.
Она на святое распяты
Тоскливо глядела сквозь слёз.

Когда ей священник на палец
Надел золотое кольцо,
Я видел, что бледный румянец
Покрыв ей младое лицо.

Из глаз ее горькие слезы
Ручьем по лицу потекли.
Завяли прекрасные розы,
Напрасно их так берегли
(Жестокие романсы 2017, с. 125–126).

Тем не менее С.Б. Адоньева и Н.М. Герасимова в обоих вариантах этой песни, которые приводятся в сборнике «Современная баллада и жестокий романс», выделяют обе морфологические единицы – и «насильное замужество», и «измену/предательство»

⁶ Василий Бутров (Москва) – «Ах, зачем эта ночь» // YouTube. URL: <https://youtu.be/UyABvNA4NII?si=fNt9Gp4kJleVxHch> (дата обращения 02.01.2025).

[Адоньева, Герасимова 1996, с. 366–369]. Подтверждением такой позиции может быть интересная версия, которая интерпретируется как «русская народная свадебная песня» и исполняется во время свадьбы:

А, невеста стоит в белым(ы) платие
С распущина рус(ы)ай, та касой
С распущина рус(ы)ай, та косой

Она малилась святым(ы) всем(ы) иконам
Малилась а с(ы)частье ж, та сваём(ы)
Малилась а с(ы)счастье ж, та сваём(ы)

Но может я счастлива буду
Быть может и я счастье ж, та нашла
Быть может и я счастье ж, та нашла

Любимому я изменила
За богатаво а замуш(ы) я пош(ы)ла
За богатаво а замуш(ы) я пош(ы)ла⁷.

Две мотивировки есть в песне «Над серебряной рекой». Кроме описания причин венчания здесь объясняется, как герой узнал о свадьбе: он видит предвестие в колыхании реки или слышит звон колокола⁸ [Рычкова 2016, с. 245–246]. В этой песне в некоторых вариантах героиню эксплицитно называют изменницей, но слова *Вижу: милую мою / Водят вокруг налою* (Романсовая лирика Удмуртии 2000, с. 493) можно интерпретировать и как «насильное замужество» из-за лишения героини агентности. Те же слова повторяются в песне «Она, как статуя, стояла», где описывается первый вариант мотивировки:

⁷ Русская народная свадебная песня «Зачем, ты, безумная, губишь!» // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=z9eqaq2l27c&list=PLxYRyC9mYqGVbmAWuuXLUZGQVtZYZ52s3&index=60> (дата обращения 04.01.2025).

⁸ Предсказания несчастья часто встречаются в песнях, где рассказ ведется от лица героини, а предсказателем является цыганка. В связи с любовным треугольником можно назвать несколько песен со схожим сюжетом: «Пишу письмо и жду ответа», «Подул, подул холодный ветер», «Пойду к цыганке погадаю» – цыганка говорит девушке о том, что ее милый венчается с другой, предсказание сбывается, героиня горюет.

Обряд венчальный совершился,
Здесь гибнет счастье и любовь.
И вот «Исаия» запели
И вокруг наложь повели...
(Кулагина, Селиванов 1999, с. 191–192)

В песне «В лунном сиянии» не дается эмоциональная оценка ситуации со стороны героя, описывается только то, что возлюбленная вышла замуж за соперника:

Динь-динь-динь, динь-динь-динь,
Звон бокалов звенит...
С молодою женой
Мой соперник стоит!
(Мордерер, Петровский 2005, с. 194–195)

В итоге во всех песнях есть констатация факта, что любимая вышла замуж за соперника, но объяснение причин может отличаться в разных песнях и в вариантах – от совмещения нескольких мотивировок до практически безэмоционального описания сцены (как в песне «В лунном сиянии»). Это возможно из-за монтажа двух точек зрения: объективного описания венчания и субъективной оценки ситуации героем [Адоньева, Герасимова 1996, с. 359–360]. Взгляд на причины сцены может изменяться несколько раз, выражаться через новые строки и мотивы, в том числе в ламентациях героя.

Ламентации героя/героини

Ламентации героя/героини – описание от первого или от третьего лица переживаний героя, жалоб на свою судьбу – формируют эмоциональный фон прежде всего бытовых романсов. Один из ярких примеров таких ламентаций в песне «Очи черные»: *вы сгубили меня, очи черные; не видал бы вас, не страдал бы так*. В лиро-эпических песнях такие ламентации героя пронизывают весь текст и концентрируются в некоторых строфах.

С ламентаций начинается романс «Зачем ты, безумная, губишь»:

Зачѣмъ ты, безумная, губишь
Того, кто увлекся тобой.
Ужели меня ты не любишь,
Не любишь? Такъ Богъ же съ тобой!

Зачѣмъ ты меня завлекала,
Зачѣмъ заставляла любить?
Должно быть, тогда ты не знала,
Какъ тяжело любви измѣнить!

Меня не полюбить другая,
Я буду мечтать объ одной.
Повѣрь же, моя дорогая,
Навѣкъ я увлекся тобой.

Некоторые граммофонные записи состоят исключительно из куплетов ламентаций героя. В комментариях на портале russian-records.com, где собрана большая база граммофонных записей, есть объяснение этого: «Дело в том, что сейчас не исполняют первую часть песни, а раньше не могли записать вторую ввиду ограниченного времени звучания диска»⁹. С этим, однако, справлялись, ускоряя темп музыки, чтобы поместить большее число куплетов в ограниченное время.

В современных же любительских исполнениях, наоборот, первую часть не поют: из выбранных случайным образом¹⁰ самозаписей, выложенных в сети, только 2 из 23 имеют начало¹¹. Н.Н. Рычкова предполагает, что распространение сокращенной версии связано с авторитетными исполнениями, где песня поется в таком виде. Действительно, популярные артисты (Н. Кадышева, Ж. Бичевская, О. Погудин) исполняют сокращенную версию. В результате сокращения сюжет ограничивается насильным замужеством, а о «любовном треугольнике» можем только догадываться¹².

Напротив, «лирикализация» происходит в современных профессиональных и любительских исполнениях. Прежде всего – в «женской» версии романса Е. Шавриной, где расширен лирический компонент, можно даже сказать, мелодраматизм:

⁹ Зачем ты безумная губишь? // russian-records [сайт]. URL: https://russian-records.com/details.php?image_id=7434 (дата обращения 13.12.2024).

¹⁰ Преимущественно несценических исполнений, записей в ситуации, близкой к интервью.

¹¹ При том, что поиск производился и по строке «Зачем ты, безумная, губишь», и «У церкви стояла карета».

¹² В.Я. Мордерер и М.С. Петровский в качестве развития этого романса в тюремном фольклоре отмечают песню «Раскаяние» («Зачем ты, безумный, воруюшь»), где герой жалуется, что должен сидеть за решеткой и не может видиться с любимой (Мордерер, Петровский 2005, с. 304–305, 367).

Почернело вокруг,
Нет тебя, голубь мой,
Улетел, изменил,
Ночь проводишь с другой.
Ах, как сердце болит,
Как туманится взгляд.
Я молюсь и молюсь,
Не воротишь назад.
<...>
Я любви не стыжусь,
Умираю, любя.
Не забудь эту ночь,
Заклинаю тебя.
Счастье быстро прошло,
Ковылем поросло.
И боли, не боли,
Не воротишь его.

Л. Олсон и С. Адоньева связывают притягательность мелодрамы для женщин с «удовольствием, властью и ностальгией»: «песни позволяют женщинам идентифицироваться с проблемами героинь и переживать чувство морального превосходства, осуждая “злодеек”» [Олсон, Адоньева 2016, с. 165]. Несмотря на то что описания страданий очень интересны слушателям и исполнителям песен (как показано в следующем разделе), этот текст Е. Шавриной не встречается в любительских исполнениях.

Новая строфа с ламентациями есть и в «мужской» версии, стилистически пересекается с текстом Е. Шавриной, но довольно редко появляется в последующих записях (в 1 из 21 самозаписи):

Всей душой отдался,
Лишь ею жил,
Целовал-миловал
И безумно любил.

Можно сделать вывод, что ламентации неинтересны исполнителям, а потому выходят из активного бытования. Напротив же, трагический финал вызывает интерес.

Разрешение ситуации

В большинстве песен с мотивом «свадьба возлюбленной» о судьбе героя или не говорится, он уходит в «камерку тайком», «вслед за

толпой». В виде исключения может быть оптимистичный финал: *Я мальчишка молодой, / Я найду другую*, – говорит герой в конце песни «Над серебряной рекой» (Романсовая лирика Удмуртии 2000, с. 495). Иная ситуация в песне «Пойду к цыганке погадаю», где обманутая героиня хочет отравиться. Как известно, в романсах герои часто совершают самоубийства из-за несчастной любви. Песни, которые в первых версиях заканчивались благополучно, могут приобретать элементы «жестокоего романса». Такое «ожесточение» романса можно проследить на примере различных песен XX в.; песня может дополняться, например в некоторых вариантах песни «Три красавицы небес» добавляется мотив самоубийства героини от несчастной любви (Современная баллада 1996, с. 320), может переделываться («На позицию девушка провожала бойца» и «Ковыляй потихонечку»), может появиться продолжение песни (пример тому – песня «Под окном черемуха колышется» и развитие истории – «За окном осенняя распутица», кончающаяся утоплением героини вместе с ребенком). М.С. Петровский считает, что «чем ниже спускается романс по социальной лестнице, тем больше он приближается к лиро-эпическому строю, тем сильнее в нем фольклорные и мифопоэтические элементы» [Петровский 2005, с. 22]. М.В. Строганов тоже отмечает, что «там, где можно, народ доводит потенциальную проблематику до трагической безысходности» [Строганов 2016, с. 192].

В этом отношении интересна песня «Ах, зачем эта ночь». Уже в литографиях начала XX в., в песеннике 1913 г., печатается увеличенный текст песни, в котором появляется мотив самоубийства героя как в тексте, так и на иллюстрациях (на обложке и на литографии, где герой изображается у обрыва):

И рѣшилъ я тогда
Жизнь покончить съ собой,
Вышелъ на берегъ я,
Небосклонъ голубой¹³.

Эта строфа встречается в грамзаписях (1912, 1913, 1917, 1926 гг. выпуска), бытование новой строфы можно видеть в архивных записях 1970-х гг. Более того, мотив самоубийства расширяется – новая строфа из песни «Меж крутых бережков» исполняется на грамзаписях (1917 и 1926 гг., Нью-Йорк) и обнаруживается в полевых исследованиях (Комелина 2014, с. 780–781):

Волга в волны свои
Молодца приняла.

По волнам, по воде
Одна шапка плыла¹⁴.

Обе песни объединяет мотив соперничества за возлюбленную и гибель в реке. В полевых записях 1996 г. впервые появляется новый вариант самоубийства – от сабли:

Я ее ждал, я ее ждал,
Но она не пришла.
Я вынул саблю свою
И зарезал себя
(Жестокие романсы 2017, с. 54–55).

Впоследствии в любительских исполнениях, опубликованных на видеохостингах, сочетаются сразу два средства самоубийства – от кинжала на берегу:

И решил я тогда
Жизнь покончить свою,
Вышел на берег я,
Над рекою стою.
Вынул острый кинжал
И пронзил себя в грудь.
Пусть невеста моя
Похоронит мой труп¹⁵.

В одной записи мотив самоубийства дополняется строфами, в которых описываются похороны незамужней девушки в уборе невесты:

Нарядите меня,
Как невесту к венцу,
Положите меня
В металлический гроб.

¹³ Ах зачем эта ночь <Изоматериал>: Песня: Ах! зачем эта ночь так была хороша, не болела бы грудь, не томила душа...: лубок. М.: Хромо-литография И.А. Морозова, 190. <1> л. : хромолитогр.; 26,1 x 38,8 (изобр.); 31 x 42 (л.) см.

¹⁴ Jakov Medvedieff. Ахъ зачѣмъ эта ночь / Нью-Йорк. Columbia (золотая лента). 1917 // russian-records.com. URL: https://russian-records.com/details.php?image_id=68019 (дата обращения 05.10.2024).

¹⁵ Ах была эта ночь // Youtube [сайт]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=H1PGVuJbdJ8> (дата обращения 13.12.2024).

И несите меня
 Мимо дому ее.
 Пусть откроет окно
 И увидит меня¹⁶
 (Романсовая лирика Удмуртии 2000, с. 404–406).

Мотив самоубийства есть в 9 из 21 современных исполнений и в 16 из общего числа анализируемых вариантов «Ах, зачем эта ночь» (61). Как и сокращение песни «Зачем ты, безумная, губишь», можно сделать предположение о влиянии профессиональных исполнений, в большинстве которых есть мотив самоубийства (Ю. Щербаков, Л. Николаева, Е. Фролова, П. Налич).

Межтекстовые корреляции

Интертекстуальные параллели между песнями строятся на основе наличия общего набора мотивов. Как показано выше, корреляции могут возникать на основе мотива соперничества и смерти около реки. Могут соединяться тексты, включающие мотив «свадьбы возлюбленной». Например, в некоторых вариантах ромansa «Ах, зачем эта ночь» есть строки из песни «Над серебряной рекой» (Жестокие романсы 2017, с. 54–55) и «Зачем ты, безумная, губишь» (Романсовая лирика Удмуртии 2000, с. 403–404). В результате в песнях не появляются содержательных компонентов, которые не соответствовали бы сюжетной схеме (может, за исключением описанной ранее контаминации с песней «Подружки мои, вы придите ко мне»). Несмотря на это, внутри инвариантной схемы происходят заимствования, перестановки, дополнения, что позволяет говорить о «слабосвязанной» структуре текста¹⁷

¹⁶ Ср.:

Подружки мои, вы придите ко мне,
 Вы придите ко мне на единый часок,
 Уберите меня как невесту к венцу,
 А на крышку, на гроб вы сплетите венки.
 Вы сплетите венок из персидских цветов
 И несите меня мимо дома яво.
 И неужели яво мать не откроет окно?
 И неужели милый мой не простится со мной?
 (Жестокие романсы 2017, с. 52–53)

¹⁷ Допускается изменение порядка строк, заимствование фрагментов других текстов в противовес «сильносвязанной» (с жестким порядком мотивов) [Рычкова 2015].

внутри единой и устойчивой [Рычкова 2015]. Начальная строка *Эх, зачем эта ночь так была хороша* становится основой для новой песни. В сборнике «Романсовая лирика Удмуртии» помещены несколько вариантов, которые начинаются с этих слов и называются составителями «народной песней по мотивам стихотворения Давыдова» (Романсовая лирика Удмуртии 2000, с. 409). Объединяет романс и эту песню только одинаковая первая строка (а вторая – *В небе ясном заря догорала* отсылает к песне «Там вдали, за рекой»). Сюжет совершенно иной: девушка из-за ревности своего милого хочет уйти в монастырь, где ее полюбит монах. Как видно, ничего общего с изучаемым романсом в сюжете песни нет, поэтому ее сложно назвать «по мотивам» – это новая песня.

Не будем останавливаться на том, как реализуется мотив в других жанрах. Отметим только, что в указателе сюжетов восточнославянских баллад Ю.И. Смирнова [Смирнов 1988] подобный сюжет не описан. Можно вспомнить мотив СУС¹⁸ 874 «Муж на свадьбе жены», хрестоматийным примером которого является «Одиссея». Но очевидно, что если его и можно сопоставить с описываемым нами, то лишь отдаленно: в наших песнях муж не странствует по чужбине (по крайней мере, такого мотива нет в романсах), жена не вынуждена избрать нового супруга, а свадьба происходит по другим причинам, описанным выше, да и финал совершенно другой – несчастный жених в романсах не открывается своей возлюбленной, которая идет под венец, а страдает сам. Что же касается романсов более позднего сочинения, чем исследуемые, то появление мотива венчания практически невозможно из-за изменившегося отношения советской власти к церкви, но и столь же популярной песни с аналогичным мотивом свадьбы не появляется.

Заключение

Песни, объединенные центральным мотивом свадьбы возлюбленной, имеют общую инвариантную сюжетную схему, части которой могут сокращаться, расширяться, утрачиваться, переставляться. Сокращение относится прежде всего к лирическому компоненту песни, расширение – к трагическому финалу романса; перестановки связаны с ламентациями героя, которые пронизывают весь текст песни, концентрируясь в некоторых строфах в начале

¹⁸ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.

или в середине романа. Таким образом, варьирование текстов осуществляется при сокращении лирического компонента и увеличении лиро-эпического, в отдельных случаях – с расширением мелодраматического дискурса.

Центральный мотив – свадьба возлюбленной – имеет два варианта мотивировки: измена или неравный брак, которые монтируются в тексте вместе и отражают субъективный и объективный взгляд на ситуацию. Наличие общих мотивов становится главной причиной возникновения контаминаций с другими песнями.

Сравнение песен разного периода показывает, как один сюжет описывается через образы традиционной песни, другой – в городской среде через мотивы бытового романа. На бытование той или иной версии текста оказывают влияние авторитетные источники: дешевые, массовые песенники, записи популярных артистов, использование в кинофильмах.

Источники

- Жестокие романсы 2017 – Жестокие романсы / сост. Е.В. Павлова, М.В. Строганов; предисл. и коммент. М.В. Строганова. Тверь: СФК-офис, 2017. 356 с.
- Комелина 2014 – *Комелина Н.Г.* Запрещенные песни: к истории социологического изучения городского фольклора в 1920-е гг. (Песни и записи Л.В. Домановского из фольклорного собрания РО ИРЛИ) // Из истории русской фольклористики. Вып. 9. СПб.: Наука, 2014. С. 762–808.
- Кулагина, Селиванов 1999 – Городские песни, баллады, романсы / сост. А.В. Кулагина, Ф.М. Селиванов. М.: МГУ, 1999. 578 с.
- Мордерер, Петровский 2005 – Ах романс, эх романс, ох романс: Русский романс на рубеже веков / сост. В.Я. Мордерер, М.С. Петровский. СПб.: Герань, 2005. 385 с.
- Песни и романсы русских поэтов 1965 – Песни и романсы русских поэтов / вступ. статья [с. 5–48], подгот. текста и примеч. В.Е. Гусева. М.; Л.: Советский писатель, 1965. 1119 с.
- Романсовая лирика Удмуртии 2000 – Романсовая лирика Удмуртии / ред.-сост. Э.А. Тамаркина. Вып. 1: Русский фольклор в XX в. Ижевск: Удмурт. ун-т, 2000. 856 с.
- Соболевский 1895 – *Соболевский А.И.* Великорусские народные песни / изд. проф. А.И. Соболевским. СПб.: Гос. тип., 1895. Т. 1. 628 с.
- Современная баллада 1996 – Современная баллада и жестокий романс / сост. и вступ. ст. С.Б. Адоньева, Н.М. Герасимова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. 416 с.

Литература

- Адоньева, Герасимова 1996 – Адоньева С.Б., Герасимова Н.М. «Никто меня не пожалеет...»: Баллада и романс как феномен фольклорной культуры нового времени // Современная баллада и жестокий романс / сост. С.Б. Адоньева, Н.М. Герасимова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. С. 338–364.
- Гусев 1965 – Гусев В.Е. Песни и романсы русских поэтов: вступ. статья // Песни и романсы русских поэтов. М.; Л.: Советский писатель, 1965. С. 5–48.
- Кузнецова 2024 – Кузнецова М.М. «Окрасился месяц багрянцем»: литературный текст в устной традиции // Folkloristika: Časopis udruženja folklorista Srbije. 2024. № 2 (9). S. 59–72.
- Олсон, Адоньева 2016 – Олсон Л., Адоньева С. Традиция, трансгрессия, компромисс: миры русской деревенской женщины. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 434 с.
- Петровский 2005 – Петровский М.С. Скромное обаяние кича, или Что есть русский романс // Ах романс, эх романс, ох романс: Русский романс на рубеже веков / сост. В.Я. Мордерер, М.С. Петровский. СПб.: Герань, 2005. С. 5–74.
- Петухова 2024 – Петухова У.А. «Белой акации гроздьи душистые»: социально-исторический контекст песни // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 6. С. 46–79.
- Рычкова 2015 – Рычкова Н.Н. Сильносвязанные и слабосвязанные структуры городской песни // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2015. № 6. С. 113–131.
- Рычкова 2016 – Рычкова Н.Н. Городская песня в деревне: функция, структура, сюжет (на примере Хакаско-Минусинской котловины): дис. ... канд. филол. наук. М.: Московский педагогический государственный ун-т, 2016. 293 с.
- Смирнов 1988 – Смирнов Ю.И. Восточнославянские баллады и близкие им формы (Опыт указателя сюжетов и версий). М.: Наука. 1988. 117 с.
- Строганов 2016 – Строганов М.В. Жестокий романс и жанровая типология фольклорных песен индустриального общества // Традиционная культура народов Поволжья: Материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием: В 2 ч. Ч. 2. Казань: Ихлас, 2016. С. 187–196.

References

- Adon'eva, S.B. and Gerasimova, N.M. (1996), “ ‘Nobody will pity me...’ (Ballad and romance as a phenomenon of folklore culture of the new era)”, in Adon'eva, S.B. and Gerasimova, N.M., comp., *Sovremennaya ballada i zhestokii romans* [Modern ballad and violent romance], Izdatel'stvo Ivana Limbakh, Saint Petersburg, Russia, pp. 338–364.
- Gusev, V.E. (1965), “Songs and romances of Russian poets”, in *Pesni i romansy russkikh poetov* [Songs and romances of Russian poets], Sovetskii pisatel', Moscow, Leningrad, USSR, pp. 5–48.

- Kuznetsova, M.M. (2024), “ ‘Okrasil'sya mesyats bagryantsem [The moon got a purple-like shading]: A literary text in oral tradition”, *Folkloristika: Časopis udruženja folklorist Srbije*, vol. 9, no. 2, pp. 59–72.
- Olson, L. and Adon'eva, S. (2016), *Traditsiya, transgressiya, kompromiss: miry russkoi derevenskoi zhenshchiny* [Tradition, transgression, compromise: the worlds of a Russian village woman], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Petrovskii, M.S. (2005), “The modest charm of kitsch, or What is Russian romance”, in Morderer, V.Ya. and Petrovskii, M.S., comp., *Akh romans, ekh romans, okh romans: Russkii romans na rubezhe vekov* [Ah romance, eh romance, oh romance: Russian romance at the turn of the century], Geran', Saint Petersburg, Russia, pp. 5–74.
- Petukhova, U.A. (2024), “ ‘Beloi akatsii grozd'ya dushisty'e' [Fragrant clusters of white acacia]: the social and historical context of the song”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 46–79.
- Rychkova, N.N. (2015), “Strongly-connected and loosely-connected elements of urban folk songs”, in *RSUH/RGGU Bulletin: “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies”*, Series, no. 6, pp. 113–131.
- Rychkova, N.N. (2016), *Gorodskaya pesnya v derevne: funktsiya, struktura, syuzhet (na primere Khakassko-Minusinskoi kotloviny)* [Urban song in the village: function, structure, plot: on the example of the Khakass-Minusinsk basin], Ph.D. Thesis (Philology), Moskovskii pedagogicheskii gosudarstvennyi universitet, Moscow, Russia.
- Smirnov, Yu.I. (1988), *Vostochnoslavjanskije ballady i blizkie im formy (Opyt ukazatelya syuzhetov i versii)* [East Slavic ballads and similar forms (Experience of an index of plots and versions)], Nauka, Moscow, USSR.
- Stroganov, M.V. (2016), “Violent romance and genre typology of folklore songs of an industrial society”, in *Traditsionnaya kul'tura narodov Povolzh'ya: Materialy III Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem* [The traditional culture of the peoples of the Volga region: Proceedings of the 3^d All-Russian Scientific and Practical Conference with international participation], Ikhlās, Kazan, Russia, pp. 187–196.

Информация об авторе

Ульяна А. Петухова, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; petuhovauljana@rambler.ru

Information about the author

Ulyana A. Petukhova, master student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; petuhovauljana@rambler.ru

Репрезентация образа сада
в поэтическом сборнике «Дикий ирис»
Луизы Глик

Анастасия М. Морозова

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

Аннотация. Основа поэзии американской поэтессы Луизы Глик – миф, и в каждом сборнике она обращается к новому сюжету, поэтому многие исследования сосредоточены на анализе ее работы с мифом.

В частности, существует ряд текстов, посвященных изучению библейского нарратива в сборнике «Дикий ирис» (“The Wild Iris”, 1992). В этих работах авторы рассматривают стихотворения в сборнике через призму библейского мифа, связанного с Эдемом и первыми людьми – Адамом и Евой. Они отмечают, что Л. Глик предлагает новую интерпретацию библейского мифа.

Исследовательская проблема заключается в том, что конкретных, скажем, «артефактов», по которым будет опознан тот или иной библейский миф, в сборнике «Дикий ирис» нет. Поэтому что именно следует понимать под библейским нарративом – вопрос сложный, но точно можно говорить об определенных аллюзиях в сборнике, которые встречаются и отсылают читателя к библейским образам.

В поэтическом сборнике «Дикий ирис» пространство сада становится важным образом – связующим звеном между всеми стихотворениями, позволяющим создать этот цикл. Л. Глик конструирует герметичное пространство сада, обладающее идиллическими характеристиками, которое я предлагаю рассматривать как топос «прелестный уголок» (Э.Р. Курциус). Определение Э.Р. Курциуса показывает соответствующую многогранность топоса, которая характерна для сада в «Диком ирисе» и выражается в его двойственности. Таким образом, в статье сад рассматривается не только как стилистический, но и структурный элемент цикла в американской поэзии второй половины XX в.

Ключевые слова: прелестный уголок, locus amoenus, Луиза Глик, райский сад, миф о Саде, поэтическое пространство, идиллическое место, миф в поэзии

Для цитирования: Морозова А.М. Репрезентация образа сада в поэтическом сборнике «Дикий ирис» Луизы Глик // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 6. С. 99–112. DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-99-112

Representation of the garden image in “The Wild Iris” by Louise Glück

Anastasiya M. Morozova

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

Abstract. The foundation of American poet Louise Glück’s work is rooted in myth, with each of her collections exploring a new narrative. Drawn to the use of archetypes, Glück’s poetry has inspired extensive research focused on her engagement with myth.

A few studies have analyzed the biblical narrative in her collection *The Wild Iris* (1992). Scholars often examine the collection through the lens of the biblical myth associated with Eden and the first humans, Adam and Eve, arguing that Glück offers a reinterpretation of the biblical myth.

However, the research problem lies in the fact that “The Wild Iris” lacks explicit elements that can definitively point to specific biblical myths. Thus, what should be understood as a biblical narrative remains an open question. Nevertheless, certain allusions appear in the collection, subtly directing the reader toward biblical imagery.

In “The Wild Iris”, the space of the garden becomes a central image – a unifying element that connects the poems and shapes the collection into a cohesive cycle. The author suggests in the article interpreting this as the topos of the locus amoenus (E.R. Curtius). Curtius’s definition reveals the multidimensionality of this topos, which is characteristic of the garden in “The Wild Iris”, manifesting through its inherent duality. Thus, the article examines the garden not only as stylistic device, but also as a structural element of the poetic cycle within American poetry of the second half of 20th century.

Keywords: pleasant spot, locus amoenus, Louise Glück, “The Wild Iris”, garden of Eden, Garden myth, poetic space, idyllic place, myth in poetry

For citation: Morozova, A.M. (2025), “Representation of the garden image in ‘The Wild Iris’ by Louise Glück”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 99–112, DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-99-112

Сад как основа мира в «Диком ирисе»

В сборнике эссе «Доказательства и теории: эссе о поэзии» (Proofs & Theories: essays on poetry, 1994) Луиза Глик пишет, что часть текстов, представленных в книге, это «результат длительных размышлений над темами, которые лучше изложить в прозе, чем в поэзии»¹. Таким размышлением об источнике вдохновения поэта становится глава «Запретное» (The Forbidden), в которой Луиза Глик высказывает мысль о том, что «запретные» темы часто связаны с какими-то ограничениями и недоступностью. Парадоксальность, по мнению поэтессы, заключается в том, что из таких табуированных тем могут получиться поистине сильные произведения. В качестве примера такой «запретности» Л. Глик называет «миф о Саде» (Garden myth). По мнению Глик, «миф о Саде» трагичен, но одновременно с этим очарователен для человека. Этот вывод поэтессы делает из понимания конечности и предрешенности мифа: «Сила мифа проистекает из того факта, что пути назад нет: изгнание и осквернение случаются один раз, явное падение, которое является наказанием влюбленных, становится постоянным бременем или несчастьем»². Луиза Глик также считает, что «миф о Саде» объясняет, почему жизнь трагична и наполнена болью, поэтому человеческое страдание перестает быть бессмысленным³. Эта идея кажется ключевой для понимания философии Л. Глик, чья поэзия наполнена негативными переживаниями и стремлением справиться с ними.

В книге «Поэзия Луизы Глик: Тематическое введение» (The poetry of Louise Glück: A thematic introduction, 2006) Д. Моррис употребляет термин «миф о Саде» (Garden myth), подразумевая конкретный библейский нарратив об Адаме и Еве в Эдеме. Однако Моррис не поясняет и никак не уточняет эту идею. Д. Моррис настаивает на том, что в «Диком Ирисе» Глик работает с этим библейским сюжетом [Morris 2006, p. 76]. Другие исследователи, например П. Зазула, в статье «Гностик в саду: Миф и религия в поэзии Луизы Глик» (A gnostic in the garden: Myth and religion in Louise Glück's Poems, 2020) также соглашается с Д. Моррисом в том, что Луиза Глик отсылает читателя к библейским сюжетам, даже когда это касается личных историй: «С помощью цитирования культуры и интертекстуальных аналогий она пробует расширить

¹ Glück L. Proofs & Theories: Essays on poetry. Hopewell, N. J.: The Ecco Press, 1994. P. 1.

² Ibid. P. 53.

³ Ibid. P. 59.

традиционно персонализированные рамки лирики. Ее взгляд зачастую трансперсональный. Это отчетливо видно в стихотворениях с духовной тематикой. Одним из ярких примеров становится <...> создание современного аналога библейского Сада Эдема» [Zazula 2020, р. 256]. По мнению Зазулы, лирические герои сборника воплощают архетип Адама и Евы или, если быть точнее, «возрождают библейский треугольник Адама, Евы и Яхве» [Zazula 2020, р. 267].

На основе «мифа о Саде» поэтесса не только сопоставляет лирических героев с мифологическим архетипом, но и совершает духовный поиск. Об этом поиске Бога и сложных взаимоотношениях с ним пишет также и В. Серджакоми в статье «Религия, разум и примирение в “Диком ирисе” Луизы Глик» (Religion, reason and reconciliation in Louise Glück’s “The Wild Iris”, 2021). Он говорит о том, что в мире, где рациональное главенствует над чувственным, религиозное сознание больше не подходит современному человеку. В свою очередь, Луиза Глик пытается выяснить свои отношения с Богом и вообще осознать его: существует ли он, а если да, то какой?⁴

Проблема заключается в том, что в сборнике «Дикий Ирис» нет конкретных заимствований из библейского текста, поэтому анализировать поэзию Л. Глик исключительно как переосмысление библейского мифа не представляется продуктивным. Также недостаточно источников, которые помогли бы провести текстологическую и компаративную работу, чтобы определить, какие конкретно тексты и издания входили в круг чтения Луизы Глик, особенно на момент написания сборника «Дикий ирис». Из интервью для радиопередачи «Библиотека Конгресса США: поэт и стихотворение» (The poet and the poem from the Library of Congress, 2000) известно, что цикл «Дикий ирис» был написан с помощью садоводческого каталога White Flower Farm («Ферма “Белый цветок”»)⁵. Я предлагаю конкретизировать и описать пространство сада в сборнике согласно концепции Э.Р. Курциуса.

Э.Р. Курциус вводит понятие «прелестного уголка» (*locus amoenus*) – идеального места, сокрытого от лишних глаз, которое является одним из главных мотивов в описании природы. Он подчеркивает, что «прелестный уголок» – это довольно определенный топос пейзажного описания: «Поздние авторы позаимствовали из

⁴ *Sergiacomi V.* Religion, reason and reconciliation in Louise Glück’s “The Wild Iris” // ScholarWorks@Arcadia. 2021. P. 4. URL: <https://scholarworks.arcadia.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1433&context=showcase> (дата обращения 30.04.2024).

⁵ An interview with Louise Glück / G. Cavalieri. URL: <https://www.grace-cavalieri.com/poetLaureates/louiseGluck.html> (дата обращения 11.07.2024).

гомеровских пейзажей некоторые детали, которые твердо закрепились в традиции: волшебное, желанное место, оваянная бесконечной весной, куда переносилась жизнь после смерти; изящный пейзаж с деревом, ручьем, лужайкой; лес с разными видами деревьев; цветочный ковер» [Курциус 2020, с. 301]. Иногда в поэзии «прелестный уголок» описан как фруктовый сад посреди дикого (сурового) леса. У христианских авторов такое описание навеяно историей о запретном плоде. Также зачастую сад в переносном смысле могли называть раем [Курциус 2020, с. 316]. В Книге Бытия дается краткое описание Эдема: «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла (Быт. 2:8-9)». По сути, райский сад обладает похожими характеристиками, что и «прелестный уголок» по Курциусу. Они совпадают в том, что это волшебное желанное место, в которое все стремятся, а также оно находится в одной постоянной фазе – в гармонии. Но описания Эдема из Ветхого Завета недостаточно для того, чтобы назвать его «прелестным уголком», так как есть ряд отсутствующих элементов. К. Шлапбах в статье о трансформациях топоса «прелестный уголок» высказывает мысль, что *locus amoenus* («прелестный уголок») повлиял на формирование образа Эдема и, как считает автор, присущие «прелестному уголку» элементы могут встраиваться в другой топос и видоизменять его [Schlapbach 2007, р. 4]. Так, например, Р.П. Харрисон отмечает, что «Эдем был пространством для созидания» [Harrison 2008, р. 9], а это один из контекстов существования «прелестного уголка». Он делает краткое замечание, что образ «прелестного уголка» иногда переходил в описания садов [Курциус 2020, с. 316], а также активно разрабатывался при описании земного рая [Курциус 2020, с. 313].

В поэзии «прелестный уголок» – это изолированное пространство, отдаленное и довольно укромное. В этом месте лирический герой сталкивается с неким природным изобилием и свободой. При этом для «прелестного уголка» характерна идея интеллектуального труда (творчество в саду) и отдыха. Топос «прелестный уголок» во многом связан с идиллической картиной мира, то есть с представлением о том, что существует пространство вечной гармонии и процветания.

Мотивная структура в «Диком ирисе»

В 1992 г. вышел поэтический сборник «Дикий ирис», который, как рассказывает сама поэтесса, она написала за довольно короткий

срок – девять недель⁶. Как известно, во время работы над «Диким ирисом» Луиза Глик жила в доме с собственным садом и читала садоводческий каталог⁷. Это позволяет говорить о некой автобиографичности сборника, на что указывает и его посвящение членам семьи Л. Глик – ее мужу Джону и сыну Ною. Их упоминания встречаются в стихотворениях: поэтесса цитирует слова сына или же описывает поведение мужа, его мечты. Литературный критик Дмитрий Кузьмин считает, что поэтесса описывает, как вместе с семьей возделывает сад и «ощущает этот труд как своего рода религиозное служение»⁸.

Если говорить о внутреннем устройстве сборника, то есть несколько действующих лиц: божественная сила, лирическая героиня, ее муж, сын и растения; действие происходит в некоем саду, и поэтесса не стремится уточнить его местоположение и физические границы, как и время, в котором пребывают герои сборника. В сборнике, хоть и присутствует сильное многоголосие, эти голоса различимы и имеют свои особенные черты. В.Н. Ганин пишет, что цветы обладают своими характерами: «<...> некоторые контуры характера, которые главным образом отражаются в стиле их высказываний: растоптанный клевер настроен критически, монолог фиалок отличает лаконичность, маргаритки проявляют нахальство и дерзость, белая роза – нервозность» [Ганин 2023, с. 146]. Сад становится метафорой жизни, так как растения в нем проживают определенный цикл от цветения до гниения. Сад также может быть попыткой создания космоса, то есть «идеального мира взаимоотношений человека с природой» [Лихачев 1998, с. 11].

Лирические герои, в частности цветы, действительно обладают лишь «контурами характера», так как кроме эмоций, страхов и переживаний читателю больше ничего не показывается. Также отсутствуют описания внешности у всех героев, кроме цветов, так как названия стихотворений от их лица совпадают с названиями растений. Однако, если в случае с Богом это оправдывается его образом (героиня ищет его в окружающем мире и постоянно фантазирует о том, как он выглядит), то внешность человека остается загадкой.

⁶ Interview with Louise Glück / D. Becker; CTRL+SHIFT. URL: <https://ctrl-shift.org/interviews/transcripts/gluck.html> (дата обращения 11.07.2024).

⁷ An interview with Louise Glück / G. Cavalieri. URL: <https://www.grace-cavalieri.com/poetLaureates/louiseGluck.html> (дата обращения 11.07.2024).

⁸ Глик Л. Дикий ирис; Аверн; Ночь, всеохватная ночь / пер. с англ. И. Соколова, А. Сен-Сенькова, Д. Кузьмина. М.: Эксмо, 2024. С. 6.

Читатель Глик – лишь безмолвный наблюдатель, которому предоставляется возможность услышать каждого героя полифонии – посмотреть на ситуацию с разных точек зрения. Поэтесса почти никак не описывает действия лирических героев со стороны, а только их мысли, поэтому весь мир Л. Глик эфемерен. Единственное явное действие в сборнике – это жизнь, то есть рождение и умирание, но и его нельзя назвать активным.

Все 54 стихотворения цикла «Дикий Ирис» можно разделить на три явных типа, согласно возникающим маскам: цветы, человек (садовница) и Бог. За счет трех масок появляется многоголосие. Они взывают к друг другу вновь и вновь, но диалог не приносит результата никакого [Davis 2002, p. 49]. Цветы обращаются к человеку, хоть и понимают, что он не способен их услышать. В свою очередь, человек находится в поиске Бога и в стихотворениях-молитвах взывает к нему. Бог же слышит все обращения и даже отвечает на них, но либо человек не способен услышать его, либо он и не хочет быть услышанным.

Сад Л. Глик как «прелестный уголок» по Э.Р. Курциусу

«Прелестный уголок» (*locus amoenus*) – тоpos, который минимально должен состоять из дерева, луга, родника. Иногда встречаются такие элементы, как дуновение ветра, цветы и птичьи песни [Курциус 2020, с. 311]. Если же разбирать по этим элементам и поэтическое пространство сада из сборника «Дикий ирис» Луизы Глик, то можно обнаружить, что оно отвечает всем заданным параметрам. Однако стоит учитывать, что составляющие «прелестного уголка» Л. Глик трансформированы, то есть, например, родник встречается не как физический объект, а как метафора. В «прелестный уголок» порой входит «цветочный ковер» – изобилие самых разных цветов. В сборнике «Дикий ирис» это с легкостью обнаруживается, так как есть цветы, которые активно высказываются и создают полифонию. Тип цветка в сборнике никогда не повторяется. Преимущественно они представлены одним ростком, но иногда встречаются целые группы цветов и кустарнички: пролеска (*Scilla*), фиалки (*Violets*), ведьмина трава (*Witchgrass*), полевые цветы (*Field flowers*), клевер (*Clover*), маргаритки (*Daises*) и белые лилии (*The White Lilies*).

Топос может включать в себя фруктовые деревья. Связано это с сюжетом о запретном плоде. Но в контексте «прелестного уголка» фруктовые деревья могут присутствовать как раз из-за того, что плодоносят и приносят фрукты. Изобилие еды и отсутствие

голода, особенно если это сладкий фрукт, вписывается в картину идиллического пространства. У Луизы Глик, как мне кажется, вместо фруктовых деревьев появляются горох, латук и томаты – единственные овощи, в принципе съедобные растения, которые пытается взрастить садовница. По упоминаниям в стихотворениях можно понять, что существуют верхний и нижний сады («<...> Вчера луна / взошла над сырой землей в нижнем саду <...>»⁹). В верхнем саду, по всей видимости, растут цветы, а вот в нижнем уже располагается огород.

Возделыванием овощных культур садовница занимается не одна, а вместе с мужем. Здесь стоит упомянуть, что «прелестный уголок» не просто связан с пастушьей поэзией, но с поэзией любовной [Курциус 2020, с. 315], поэтому мы можем проследить мотив романтической любви. Также здесь снова работает архетип Адама и Евы и сравнение с ними, как, например, в стихотворении «Сад» (The Garden): любовь между лирическими героями только зарождается – они вместе начинают возделывать сад.

Далее в стихотворении «Любовь при лунном свете» (Love in moonlight) можно увидеть, что сад воплощает в себе любовь лирических героев («Иногда мужчина или женщина навязывают свое / отчаяние другому, это называется / открыть сердце или открыть душу / <...> теперь у них есть души, – <...> тесный садик <...>»¹⁰), и этот мотив также повторяется в других текстах.

Все же не стоит думать, что лирическая героиня не предпринимает попытки разбить фруктовый сад. В одной из вечерних молитв лирическая героиня признается, что сажала смоковницу (инжир) в собственном саду в Вермонте, но ничего не получилось – растение погибло. Это все еще часть духовного поиска героини, которая ищет Бога в окружающем мире и готова интерпретировать внезапные знаки как его сообщения:

Once I believed in you: I planted a fig tree.
Here, in Vermont, country
of no summer. It was a test: if the tree lived,
it would mean you existed.

By this logic, you do not exist <...>¹¹.

⁹ Там же. С. 24. Перевод сборника «Дикого Ириса» с англ. здесь и далее А. Сен-Сенькова. – А. М.

¹⁰ Там же. С. 34.

¹¹ Glück L. The Wild Iris. Hopewell, N. J.: Harper Collins Publishers Inc., 1992. P. 36.

Когда-то я в тебя верила и посадила смоковницу.
Здесь, в Вермонте, где
не бывает лета. Это была проверка: если дерево выживет,
значит ты есть.
По этой логике тебя нет <...>¹².

И в этом же стихотворении садовница сообщает, что готовится к посадке помидоров вместе с мужем и сыном:

<...> I have to discipline myself
to share with John and Noah the tomato crop <...>¹³.

<...> Я должна себя вышколить,
чтобы с Джоном и Ноем вырастить урожай
помидоров <...>¹⁴.

Буквально в следующей молитве лирическая героиня признается, что помидоры также погибли, но ответственность за их гибель, по ее мнению, лежит на плечах Бога:

<...> I must report
failure in my assignment, principally
regarding the tomato plants.
<...> I should not be encouraged to grow
tomatoes. Or, if I am, you should withhold
the heavy rains <...>. All this
belongs to you; on the other hand,
I planted the seeds, I watch the first shoots <...>¹⁵.

<...> Я должна доложить
о провале моего задания, главным
образом – с помидорами.
<...> меня не надо поощрять выращивать
помидоры. Или ты должен воздержаться
от проливных дождей <...>. Все это –
твое; с другой стороны, это я
посеяла семена, наблюдала за первыми ростками <...>,
и это мое сердце <...>¹⁶.

¹² Глик Л. Дикий ирис; Аверн; Ночь, всеохватная ночь... С. 58.

¹³ Glück L. The Wild Iris... P. 36.

¹⁴ Глик Л. Дикий ирис; Аверн; Ночь, всеохватная ночь... С. 58.

¹⁵ Glück L. The Wild Iris... P. 37.

¹⁶ Глик Л. Дикий ирис; Аверн; Ночь, всеохватная ночь... С. 60.

Можно предположить, что помидоры являются символом райского сада, который садовница пытается сконструировать на земле. Инжир – часть старого света, а вот помидоры уже отсылают к новому и к тому же к представлениям об Америке как о потерянном рае.

Э.Р. Курциус пишет о роднике или источнике, который находится в пространстве «преlestного уголка». Упоминаний любого природного источника воды на территории сада нет. Однако цветы сравнивают себя периодически с озерами, например, как в «Яснотке» (*Lamium*):

<...> Some of us
make our own light: a silver leaf
like a path no one can use, a shallow
lake of silver in the darkness under the great maples <...>¹⁷.

<...> Кто-то из нас
создает собственный свет: серебряный лист,
словно тропинка, по которой никто не пойдет,
мелкое
серебристое озеро в темноте под огромными
кленами <...>¹⁸.

Такое сравнение цветов происходит и в стихотворении «Белые лилии» (*The white lilies*):

<...> and beyond,
a churning sea of poppies – <...>¹⁹.

<...> а за ними
бурлящее море маков <...>²⁰.

При этом в саду Л. Глик цветы не только сравниваются с озерами и морями, но и становятся метафорой источника в стихотворении «Дикий ирис» (*The wild iris*). Поэтесса в этом тексте обозначает одну из тем сборника. Для дикого ириса жизнь связана с болью. Его страдание прекращается с окончанием жизни. В свою очередь смерть не вызывает страха у цветка и воспринимается им вполне спокойно. Для дикого ириса кончина была выходом, со-

¹⁷ *Glück L. The Wild Iris...* P. 5.

¹⁸ *Глик Л. Дикий ирис; Аверн; Ночь, всеохватная ночь...* С. 19.

¹⁹ *Glück L. The Wild Iris...* P. 63.

²⁰ *Глик Л. Дикий ирис; Аверн; Ночь, всеохватная ночь...* С. 95.

ответственно, возможностью для того, чтобы начать все с начала и оставить прошлое позади:

At the end of my suffering
there was a door <...>²¹.

У моих страданий
был выход <...>²².

Суждение о смерти как о единственном способе избавления от боли задает депрессивный тон сборника. Если сама смерть не осмысливается как отрицательное происшествие в этом стихотворении, то нахождение в загробном мире, даже скорее в пограничье, пропитано страхом. Страх связан с тем, что сознание цветка после смерти осталось, и дикий ирис ощущал, понимал и осознавал происходящее, но не мог повлиять на окружающий мир. Все, что оставалось дикому ирису, – это ждать. Ожидание, непонимание будущего и, самое главное, потеря голоса пугали дикий ирис и заставляли его чувствовать себя беспомощным:

<...> It is terrible to survive
as consciousness
buried in the dark earth <...>²³.

<...> Как страшно выживать,
когда сознание
погребено в темной земле <...>²⁴.

Поэтому перерождение для дикого ириса крепко связано с обретением голоса и возможностью говорить:

<...> I tell you I could speak again: whatever
Returns from oblivion returns
To find a voice:

from the center of my life came
a great fountain, deep blue
shadows on azure seawater²⁵.

²¹ Glück L. The Wild Iris... P. 1.

²² Глук Л. Дикий ирис; Аверн; Ночь, всеохватная ночь... С. 13.

²³ Glück L. The Wild Iris... P. 1.

²⁴ Глук Л. Дикий ирис; Аверн; Ночь, всеохватная ночь... С. 13.

²⁵ Glück L. The Wild Iris... P. 1.

<...> я смог заговорить снова: все, что
возвращается из забвения, возвращается обрести голос:

из моей жизни забил огромный фонтан, синие
тени на лазурной морской воде²⁶.

Здесь вода становится метафорой новой жизни: процветающей, благополучной и гармоничной. Она бьет ключом из дикого ириса и символизирует новое начало.

Похожее рождение цветка описывается и в «Триллиуме» (Trillium):

<...> until that word came, until I felt
rain streaming from me²⁷.

<...> пока слово не произнесли, пока я не почувствовал,
как из меня хлещет дождь²⁸.

Вновь новая жизнь начинается с обретения или же возвращения голоса (потому что цветы многолетние, им суждено расцвести в следующем сезоне), а сравнивается это с силой воды, которая начала бить изнутри цветка. Можно говорить о том, что в саду Луизы Глик нет физического родника или другого водного объекта, но высаженные садовницей цветы производят замену. За счет своего внешнего вида бутоны цветов становятся импровизированным источником, когда начинают расцветать.

Сад, в котором находится лирическая героиня Л. Глик, также можно рассматривать как замену непостижимому райскому саду. Садовница ближе к концу сборника осознает, что Бог может никогда так и не дать ответ, поэтому, чтобы стать ближе к нему, она предпринимает попытку воссоздать райский сад на земле. Лирическая героиня возделывает сад таким образом, чтобы он воплощал гармонию и идиллию, и это пространство покидать она отказывается, потому что это ее бегство от реального мира: «Сады, составляющие “Дикий ирис”, временами кажутся слишком красивыми и пышными, чтобы быть реальными, если реальность предполагает земное существование. Это не совсем Эдем: они не на небесах, по крайней мере, не на тех небесах, которые представляет себе садовник»²⁹.

²⁶ Глик Л. Дикий ирис; Аверн; Ночь, всеохватная ночь... С. 14.

²⁷ Glück L. The Wild Iris... P. 4.

²⁸ Глик Л. Дикий ирис; Аверн; Ночь, всеохватная ночь... С. 18.

²⁹ Affarez A.K. Edens and Heavens in Louise Glück's "The Wild Iris" // Ploughshares. 2019. URL: <https://pshares.org/blog/edens-and-heavens-in-louise-glücks-the-wild-iris/> (дата обращения 10.07.2024).

Сад в сборнике «Дикий ирис» выступает пространством, в котором лирическая героиня стремится познать Бога и вступить с ним в диалог. Она чувствует, что Бог отлучил ее от себя, и она наказана, но не понимает, чем заслужила молчание в свой адрес. Для нее жизнь – это страдание, поэтому лирическая героиня стремится к состоянию особой гармонии. Она сможет его достичь, когда получит ответы на свои вопросы. При этом садовница сравнивает себя и своего мужа с Адамом и Евой. Идея того, что они воплощают архетип, помогает выстроить следующую концепцию в сборнике, в котором сад лирической героини – это утраченный Эдем. Райский сад не связан с мирской жизнью и, соответственно, избавлен от страдания, так как это он стабилен и вечен.

Литература

- Ганин 2023 – Ганин В.Н. Цветочные ритуалы в поэтическом сборнике “The Wild Iris” Луизы Глик // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. 2023. № 2 (79). С. 141–148.
- Курциус 2020 – Курциус Э.П. Европейская литература и латинское Средневековье / под ред. Ф.Б. Успенского. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2020. 560 с.
- Лихачев 1998 – Лихачев Д.С. Поэзия садов: к семантике садово-парковых стилей: Сад как текст. М.: Согласие, 1998. 471 с.
- Davis 2002 – Davis W.V. “Talked to by silence”: Apocalyptic yearnings in Louise Glück’s “The Wild Iris” // Christianity and Literature. 2002. Autumn. P. 47–56.
- Harrison 2008 – Harrison R.P. Gardens: An essay on the human condition. Chicago: The University of Chicago Press, 2008. 248 p.
- Morris 2006 – Morris D. The poetry of Louise Glück: A thematic introduction. Columbia: University of Missouri Press, 2006. 296 p.
- Schlapbach 2007 – Schlapbach K. The pleasance, solitude and literary production. The transformation of the locus amoenus in Late Antiquity // Jahrbuch für Antike und Christentum. 2007. Vol. 50. P. 34–50.
- Zazula 2020 – Zazula P. A gnostic in the garden: Myth and religion Glück’s poems // Academic Journal of Modern Philology. 2020. No. 10. P. 255–268.

References

- Curtius, E.R. (2020), *Evropeiskaya literatura i latinskoe Srednevekov'e* [Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter], vol. 1, Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, Russia.
- Davis, W.V. (2002), “ ‘Talked to by silence’: Apocalyptic yearnings in Louise Glück’s ‘The Wild Iris’ ”, *Christianity and Literature*, vol. 1, pp. 47–56.

- Ganin, V.N. (2023), "Flower rituals in Louise Glück's poetry collection 'The Wild Iris'", *Vestnik Ryazanskogo gosudarstvennogo universiteta imeni S.A. Esenina*, vol. 79, no. 2, pp. 141–148.
- Harrison, R.P. (2008), *Gardens: An essay on the human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Likhachev, D.S. (1998), *Poeziya sadov: k semantike sadovo-parkovykh stilei: Sad kak tekst* [Poetry of gardens: Towards the semantics of garden and park styles. Garden as text], Soglasie, Moscow, Russia.
- Morris, D. (2006), *The poetry of Louise Glück: A thematic introduction*, University of Missouri Press, Columbia, USA.
- Schlapbach, K. (2007), "The pleasance, solitude and literary production. The transformation of the locus amoenus in late Antiquity", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, vol. 50, pp. 34–50.
- Zazula, P. (2020), "A gnostic in the garden: Myth and Religion Glück's poems", *Academic Journal of Modern Philology*, no. 10, pp. 255–268.

Информация об авторе

Анастасия М. Морозова, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; hoyashidesu@gmail.com

Information about the author

Anastasiya M. Morozova, master student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; hoyashidesu@gmail.com

Тема «жертв 1990-х» как один из основных элементов устного нарратива об эпохе

Михаил С. Остроухов

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

Аннотация. В основу статьи легли материалы исследования коллективной памяти москвичей о 1990-х гг., проведенного автором в 2023–2024 гг. В ходе работы были собраны сорок пять глубинных интервью с москвичами, и на их основе описаны и проанализированы механизмы конструирования и функционирования устного нарратива об этом времени. Одной из важнейших выявленных закономерностей является то, что практически в каждом устном нарративе особое место отводится фигурам людей, наиболее, по мнению информанта, пострадавших от социальных изменений эпохи. Это приводит к тому, что информанты могут девальвировать ценность личного опыта, в результате чего на первое место выходит конструируемое в рассказе изображение жизненного опыта «подлинных» жертв эпохи (всегда представляющих какое-либо внешнее сообщество по отношению к самому информанту и его окружению, что не позволяет говорящему отождествить самого себя с ними), неизменно позиционирующегося как типичного для 1990-х гг. Причиной данного явления, вероятно, является закреплённая медиасемантическая нагруженность самого понятия «девяностые», отсылающая к набору связанных с ним коннотаций и обеспечивающая постепенное смещение вектора разговора с воспоминаний информанта о личной жизни на описание конвенционально типического опыта жизни в рассматриваемое время.

Ключевые слова: устная история, исследования памяти, глубинные интервью, 1990-е, Москва

Для цитирования: Остроухов М.С. Тема «жертв 1990-х» как один из основных элементов устного нарратива об эпохе // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 6. С. 113–124. DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-113-124

The topic of “victims of the 1990s” as one of the main elements of an oral narrative about the era

Mikhail S. Ostroukhov

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

Abstract. The article is based on the data of the author’s study of the collective memory of Moscow residents about the 1990s, conducted in 2023–2024 using forty-five in-depth interviews, the purpose of which was to describe and analyze the mechanisms of construction and functioning of the oral narrative about the 1990s in Russia. One of the most important identified patterns is that in almost every oral narrative about the 1990s, a special place is given to the figures of people who, in the informant’s opinion, suffered the most from the social changes of the era. Because of that our informants may devalue their personal experience; in such cases the image of the life of the “real” victims of the era (always representing some external community in relation to informants and their environment, which does not allow them to identify themselves with them), invariably positioned as typical of the 1990s, comes to the forefront. The reason for this phenomenon is probably the semantic load of the image of the Russian nineties created by the media, referring to a set of conventions associated with it and ensuring a gradual shift in the vector of conversation from the informant’s memories of his personal life to a description of the conventionally typical experience of life of the era.

Keywords: oral history, memory studies, in-depth interviews, 1990s, Moscow

For citation: Ostroukhov, M.S. (2025), “The topic of ‘victims of the 1990s’ as one of the main elements of an oral narrative about the era”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 113–124, DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-113-124

Среди всех эпох недавнего прошлого образ 1990-х гг. занимает в российском общественном сознании особое место. Это проявляется даже на лексическом уровне: согласно данным НКРЯ [Бонч-Осмоловская 2018, с. 130], 1990-е гг. являются единственным десятилетием XX в., обладающим в русском языке устойчивым повсеместно употребляемым эпитетом – прилагательным «лихие», о чем свидетельствует фразеологизация выражения «лихие девяностые». Описывая особенности функционирования этого выражения в языке, А.А. Бонч-Осмоловская отмечает, что

оно «теряет свою функцию отсылки к коллективной памяти и начинает работать иным образом, являясь отсылкой к множеству контекстов его предшествующего употребления» [Бонч-Осмоловская 2018, с. 130]. Таким образом, закрепленный в медиапространстве конвенциональный образ 1990-х является настолько семантически нагруженным, что доминирует над коллективной памятью, ограничивая набор сюжетов, доступных для дефиниции опыта жизни в указанное время. Следы данного явления нам удалось выявить и в нашем исследовании, рассматривающем коллективную память москвичей о 1990-х гг.

Материалом для исследования послужили записанные нами глубинные интервью с сорока пятью информантами; самый молодой информант родился в 1978 г., самый пожилой – в 1924 г. Поиск информантов осуществлялся исходя из следующих параметров: информанты должны были быть рождены не позднее конца 1970-х гг., так как для нас были важны их личные воспоминания о начале 1990-х гг. Также они должны были проживать в Москве на протяжении всей жизни, за исключением случаев переезда в Москву с родителями в самом раннем детстве (рожденные после 1970 г.) или начала постоянного проживания в Москве до 1980 г. (рожденные до 1970 г.). Продолжительность записанных интервью составляет от тридцати минут до двух часов; они проводились как при личной встрече с информантами, так и с использованием различных средств связи – сервисов для онлайн-видеоконференций и телефонных звонков. Интервью были проведены в 2023 – начале 2024 г.

В начале интервью мы просили информантов рассказать, чем им запомнились 1990-е гг. Полученные ответы демонстрируют описанную И.А. Разумовой закономерность об «абсолютном значении» датировок событий личной жизни при описании прошлого [Разумова 2001, с. 134]. Краткий пересказ 1990-х гг., как правило, строился вокруг следующих событий: окончания школы, поступления в университет, создания семьи, рождения ребенка, переезда, смены места работы. Тем не менее тема социальных изменений возникала достаточно быстро, что на фоне не вызывающей сомнения исторической значимости 1990-х гг. не является удивительным. Представляемые социальные изменения, за редким исключением, не были привязаны к глобальным общественно-политическим событиям, а описывались как нечто непосредственно влияющее на человека или его ближайшее окружение, как правило, в бытовом или финансовом плане. Нарратив отражал степень влияния перемен на конкретного человека и мог быть более или менее развернутым. В ряде случаев информанты отрицали наличие существенных изменений в их жизни, тем не менее мотив перемен неизменно

вводился. Ниже представлены два типа рассказов – о «легком» и «тяжелом» влиянии перемен:

В первой половине девяностых я не работала, у меня был ребенок, ей было десять лет, плюс-минус. Она училась в школе, и я еще тогда сидела с ней, но это ничего не значит, я ходила также по магазинам. Потом вышла на работу. В девяносто пятом году я попала в коммерческую фирму, где мы занимались химчисткой машин. <А почему вы именно туда попали?> А просто предложила подружка, сказала, что там неплохо платят. И, собственно говоря, это было новое дело, это было... Ну, люди тогда даже не знали, что это можно делать. Ну и, соответственно, очень прибыльно было, то есть платили хорошо, работа была, собственно говоря, нелегкая, но платили хорошо (Инф. 1).

Самое печальное было в этих девяностых годах, что я лишилась своей любимой работы. Наш завод начал разваливаться полностью, и нас попросили всех уйти на пенсию, дали доработать до пенсии и всех отправили оттуда на свободный выгул, да. Вот это вот поменялось – то, что я осталась без работы, а заниматься чем-либо другим... практически только своими семейными делами, потому что муж занимался добыванием, так сказать. Его тоже сократили, но он работал, везде устраивался, а я уже больше на работу никуда не устраивалась. Ну, жизнь была такая, тяжелая жизнь была – стояние в очередях, талоны (Инф. 2).

Таким образом, рассказы о личной жизни в 1990-е гг. оказываются вписанными в глобальный нарратив об изменении жизненных реалий. Прямым следствием этого является акцентирование информантами внимания на первых годах десятилетия, на которые пришлось наиболее глобальные социально-политические изменения. Не выражаемой прямо, но подразумеваемой информантами главной характеристикой данных изменений является их способность фатально повлиять на судьбу человека, вследствие чего информанты, не считавшие, что их жизнь кардинально изменилась в 1990-е гг. в худшую сторону, были склонны представлять свой жизненный опыт нетипичным, несоответствующим времени по подобной модели:

Я, ну, достаточно спокойно прожила это время, вот я и хочу сказать, но я скорее исключение, нежели правило. Вот. А как вот эти девяностые годы прожила... Ну, давайте конкретно спрашивайте, конкретно буду отвечать. <Что вы можете сказать о нем в первую очередь?> Что в первую очередь? Что я нетипичный, так сказать, представитель.

Потому что меня не коснулось вот это безденежье, когда не платили зарплату. Я работала в системе Мосэнерго, а энергетика при любой власти, как говорится, это основная отрасль, что тогда, что сейчас. И поэтому зарплата у нас была стабильная (Инф. 3).

Всех наших информантов объединяет убежденность в том, что от описанных выше перемен определенные социальные группы пострадали больше других. На фоне того, что мы опрашивали москвичей разных возрастов и профессий, неожиданным и даже курьезным предстает тот факт, что ни один из наших собеседников не ответил утвердительно на вопрос о том, считает ли он особенно пострадавшим от перемен 1990-х гг. лично себя. Отрицание собственного статуса «подлинной» жертвы 1990-х гг. всегда осуществлялось по одной модели, целью которой было показать, что информант пережил рассматриваемое время с меньшими потерями, чем кто-либо еще. При этом категории наиболее пострадавших могли включать в себя практически кого угодно: поколение родителей информанта, подростков 1990-х гг., ветеранов войн в Афганистане и Чечне, рабочих – основным условием была невозможность для самого информанта отождествить себя с данной социальной группой. Мотивировки и формулировки наделения кого-либо статусом пострадавшего также могут быть практически любыми:

Кто-то вообще не смог встроиться в эту новую реальность, вот, например, мой папа не смог. Он вышел из НИИ, где у него было все понятно: командировки, огромные заводы, проекты, а потом все херак – и нет ничего (Инф. 4).

Меня, слава Богу, моих близких, родных и окружение, ну, как бы это не коснулось, а у знакомых, да, вот действительно так бывало, и ребята, ну, скажем так, как это сейчас говорится, с пути сошли, да, к сожалению, просто не все себя могли найти в тот момент. <...> Видимо, те, кто вот подростки были <с пути сошли>, да, потому что, знаете, как получилось, ведь там же еще пошли изменения и в образовательной системе (Инф. 5).

Возможно, стремление информантов убедить исследователя в том, что перемены 1990-х гг. не стали для них фатальными, продиктовано описанной еще М. Хальбваксом особенностью функционирования памяти: поскольку обращение к воспоминаниям является ничем иным, как «чистым и простым» удовольствием, оно позволяет увидеть в прошлом те приятные черты (как реально существовавшие, так и иллюзорные, появившиеся вследствие

неточности воспоминания/идеализации прошлого), которые были скрыты от глаз человека в то время, когда вспоминаемое время было настоящим, человеку приходится регулярно «ретушировать, подчищать и дополнять» воспоминания, конструируя комфортное для него самого изображение прошлого [Хальбвакс 2007, с. 150–151]. Как правило, это служит в том числе для повышения важности собственных воспоминаний, однако в нашем случае это дает противоположный результат – постулируемое несоответствие особенностей личной жизни в 1990-е гг. фатальному статусу времени девальвирует статус персонального опыта и на передний план выходят фигуры «истинных» жертв 1990-х. Отметим, что данное явление носит универсальный характер и может встречаться в интервью вне зависимости от пола, возраста и района проживания информанта.

Описывая категорию жертвы, А. Ассман обращает внимание на ее амбивалентность – «героическая» жертва легко становится частью коллективной или культурной памяти, так как ее участь исполнена смысла, имеет свое предназначение: «мученик» верует в какой-либо идеал и приносит себя в жертву во имя него. Для жертв как пассивного и незащитного объекта, как отмечает А. Ассман, напротив, не существует апробированных культурой форм рецепции и мемориальных традиций [Ассман 2014, с. 76–77]. Однако нахождение темы нарушающих привычный уклад жизни социальных изменений в центре нарратива о 1990-х гг. само по себе предрасполагает к конструированию фигур «пассивных» жертв эпохи и обеспечивает для них устойчивое место в памяти информантов. Этими жертвами являются различные категории людей, которым произошедшие в указанное время перемены нанесли непоправимый урон; подчас они изображались жертвами в самом прямом смысле, так как фатальность описываемых информантами перемен характеризовалась как потенциальная прямая или косвенная причина смерти представителей пострадавших общественных групп; наличие таких жертв не оспаривается, их статус не подвергается сомнению. Практически во всех случаях их образ соседствует с в высшей степени распространенным в наших интервью тезисом об отсутствии стабильности и несправедливом отношении государства к людям как отличительной черте 1990-х гг.:

Очень многие, особенно пенсионеры, им пришлось туго. И это люди были на грани нищеты. В стране появилось... увеличилось количество бомжей. <...> Вот была категория людей, которые назывались, например, на северах они назывались «бичи». Это люди, которые жили, ночевали на теплосетях, такое прочее, и это всё пошло по всей

стране. То есть, очень многих людей довели до нищеты, разорили. Это люди старшего поколения. Хотя они многие очень крепкие морально люди, но тем не менее вот поступили с ними несправедливо. Уничтожили все их сбережения и стали платить мизерную пенсию (Инф. 6).

Были люди, особенно когда была смена денег, многие люди просто не выдер... Особенно старые, более старые люди, многие не выдерживали, некоторые, там, умирали даже вот именно от стрессовых ситуаций (Инф. 1).

Особое место в категории жертв 1990-х гг. занимают люди, в советское время находившиеся на государственной службе, в частности военные – в случае, если государство «отказалось» от них. Поскольку они воспринимаются информантами как люди, добровольно посвятившие жизнь стране, при описании перемен, произошедших в их жизни, появляется дополнительный мотив предательства и унижения их государством:

Горбачев много наделал вещей, одно из его предательств – это разрушение берлинской стены, даже не само разрушение берлинской стены, черт с ним, наверное, надо было это сделать, но он это сделал практически бесплатно. Он пятьсот тысяч человек советских солдат просто в поле за короткий срок... Сами немцы говорили, они готовы были за воссоединение Германии дать просто баснословные деньги, а в тот момент в Советском Союзе были деньги нужны дальше некуда. Ну, то есть он им разрешил воссоединиться, показав свою добрую волю, и тем самым выкинул пятьсот тысяч человек просто на улицу. Ну, то есть это такая, ну, другая история, это пострадали многие люди, и многие из них сломались, и так далее. И это прям такая трагедия у людей (Инф. 7).

Описанный выше поиск жертв перемен обнажает коллективное представление о 1990-х гг. как об *эпохе изменения жизненного уклада под влиянием порожденных деятельностью государства обстоятельств непреодолимой силы*, ставших особенно травматичными для отдельных групп населения. Смещая фокус с себя на них, сами информанты приобретают модус повествования свидетеля – лица, оценивающего насильственное действие и осуществляющего распределение ролей [Ассман 2014, с. 88]. Из выделяемых А. Ассман типов свидетельствования к модусу повествования информантов был наиболее близок тип исторического свидетеля – он находится на некотором отдалении от жертв, наблюдая за их судьбой со стороны, при этом акцентируя реальность и конкретность произошедшего

[Ассман 2014, с. 90]. Многие из наших информантов, вероятно, действительно воспринимали себя как одних из немногих «уцелевших» людей, способных объективно рассказать об обсуждаемом времени, вследствие чего, описывая реалии эпохи, неоднократно делали ремарки, призванные убедить исследователя в истинности своих слов.

В то же время задачей носителя статуса свидетеля является поддержание своего позитивного образа. Вероятно, в связи с этим в записанных нами интервью были распространены нарративы о помощи кому-либо из более пострадавших в 1990-е гг. Ниже представлен рассказ о безвозмездной помощи другу мужа информантки, которому платили зарплату колбасой:

У меня у мужа был приятель, который приносил нам, я вот только не понимаю, откуда он ее брал, какую-то колбасу на продажу. Может, с ними расплачивались колбасой, а потом эту колбасу надо было каким-то образом реализовать, но это была не вареная, а сырокопченая колбаса, которая не портится. Ну, долго не портится. <Он предлагал вам ее купить?> Нет, он приносил продавать. Он приносил на реализацию, чтобы предложить, чтобы я, допустим, или мой муж предложили ее каким-то своим знакомым. Да, такое было, и как получалось что-то из этого, то есть продавалась колбаса, кончалась. Только я этим конкретно не занималась, по-моему, это муж больше занимался этим, мне просто некогда было. <Вашему мужу оставались какие-то деньги, за то, что он помогал продавать эту колбасу?> Ну, прямо. Они же были друзьями. Незачем, они были друзьями. Потом это было, ну не так, чтобы прям партиями, какое-то огромное количество. Нет, это было так – немножечко в сумочке принесет, ну, нам принесет, кому-то еще принесет (Инф. 8).

Интересной особенностью является то, что сам статус не пострадавшего свидетеля воспринимался информантами как нечто, требующее оправдания. Если кто-то из наших собеседников заострял внимание на том, что его самого или его окружение не затронуло какое-либо из известных ему опасных явлений 1990-х гг., то он мог сделать ремарку, что отсутствие травматического опыта было связано со случайностью, везением, из чего следует вывод, что статус жертвы в рамках воспоминаний о жизни в 1990-е может восприниматься более нормальным, чем статус не пострадавшего:

В моем окружении, а у меня было много знакомых, ну ни с кем ничего не произошло, ни с кем ничего не случилось. Никто никуда не попал. Ну, вот какие-то там слухи, вот через одного, там вот какая-то

вот такая вот история, которую все друг другу рассказывали про то, вот как кто-то влип, не было такого. Нет, у меня такого не было. Вот лично у меня такого не было. Может, мне просто повезло, что я росла в такой семье, в такой среде, где таких людей не было. Вот и всё. Хотя, у нас даже среди одноклассников были такие люди, которые потом пошли по этому кособою <криминальному> пути, ну, они сами выбрали этот путь (Инф. 9).

Таким образом, несмотря на то что в большинстве случаев ретранслируемый информантами нарратив о 1990-х гг. оказывается вписан в рассказ о личной жизни, наиболее важную роль в нем приобретает глобальная категория жертв произошедших в стране изменений. Тема судеб жертв эпохи может вводиться в разговор даже при отсутствии таких людей в ближнем кругу информанта, сочувственное отношение к ним становится своеобразной индульгенцией, дающей моральное право на свидетельствование о 1990-х гг.

Причиной столь глобальной роли фигур «жертв» в устном нарративе о 1990-х нам представляется то, что описанная А.А. Бонч-Осмоловской особенность функционирования в языке выражения «лихие девяностые» носит более глобальный характер: само существительное «девяностые» в актуальной языковой картине, по всей видимости, является самостоятельным маркером принадлежности к составляющим нарратива, созданного в публицистике и массовой культуре. Подтверждением этого могут в частности служить популярные несколько лет назад в российском сегменте TikTok «тренды», связанные с использованием в одежде конвенционального «стиля девяностых»: несмотря на то, что соответствующие видео создавались преимущественно подростками и молодыми людьми, не заставшими 1990-е гг. лично, и в целом были лишены каких-либо оценочных или политических мотивов, в них присутствовали элементы классического для репрезентации российских 1990-х в медиа образа «бандитского» внешнего вида [Остроухов 2023, с. 23]. Если наше предположение о принципах функционирования существительного «девяностые» верно, то сама тематика интервью (при заключении договоренности о нем всегда указывалось, что предметом разговора будут воспоминания о жизни информанта в 1990-е гг., с конкретным указанием десятилетия) выступала своеобразным триггером, заранее обеспечивающим смещение траектории разговора с воспоминаний о личной жизни на обсуждение глобальных негативных последствий перемен и предрасполагающим к сравнению своей судьбы с судьбой наиболее пострадавших от них.

В то же время в конструировании образов «жертв» можно увидеть и прагматическое значение, если рассмотреть его как механизм «оптимизации» воспоминаний в соответствии с функциями памяти, выделяемыми А. Портелли, – символической, психологической и формальной¹. При такой оптике фокусировка на «жертвах» служит для определения временных рамок российских девяностых как особой эпохи – поскольку нарратив о 1990-х гг. выстраивается вокруг примеров влияния новых реалий на жизнь людей, символическое окончание эпохи в этом случае логически привязывается к моменту адаптации к ним. Конструирование представления о судьбах наиболее пострадавших других людей и фактическое становление его символическим воплощением типического опыта жизни в России в рассматриваемую эпоху может служить для комфортного совмещения существующего в медиасреде образа 1990-х как тяжелого времени и персональной памяти таким образом, чтобы воспоминания о личной жизни остались за пределами пространства травматического. Поскольку многим из наших информантов в 1990-е гг. пришлось самим столкнуться с различными трудностями, выстраивание образов более пострадавших людей трансформировало прагматику воспоминаний, превращая их из рассказа о сложном прошлом в личную историю успеха, прохождения через испытания эпохи с меньшим ущербом, чем у других людей.

Список информантов

- Инф. 1 – женщина, 1961 г. р.
- Инф. 2 – женщина, 1938 г. р.
- Инф. 3 – женщина, 1946 г. р.
- Инф. 4 – женщина, 1966 г. р.
- Инф. 5 – женщина, 1973 г. р.
- Инф. 6 – мужчина, 1958 г. р.
- Инф. 7 – мужчина, 1978 г. р.
- Инф. 8 – женщина, 1945 г. р.
- Инф. 9 – женщина, 1973 г. р.

¹ Портелли А. Смерть Луиджи Трастулли: Память и событие // Хрестоматия по устной истории / пер., сост., введ., общ. ред. М.В. Лоскутовой. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2003. С. 230.

Литература

- Ассман 2014 – Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
- Бонч-Осмоловская 2018 – Бонч-Осмоловская А.А. Имена времени: эпитеты десятилетий в национальном корпусе русского языка как проекция культурной памяти // Шаги. 2018. Т. 4. № 3–4. С. 115–146.
- Остроухов 2023 – Остроухов М.С. Рецепция 1990-х в современной молодежной культуре (на примере трендов в TikTok) // Проблемы филологии глазами молодых исследователей: сборник материалов международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Филология в XXI веке» (Пермь, 19–20 мая 2023 г.). Пермь: ПГНИУ, 2023. С. 22–27.
- Разумова 2001 – Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи: Быт. Фольклор. История. М.: Индрик, 2001. 374 с.
- Хальбвакс 2007 – Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина. М.: Новое изд-во, 2007. 348 с.

References

- Assmann, A. (2014), *Dlinnaya ten' proshlogo: Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Bonch-Osmolovskaya, A.A. (2018), "Names of time: Epithets of decades in the Russian National Corpus as a projection of cultural memory", *Steps*, vol. 4, no. 3–4, pp. 115–146.
- Halbwachs, M.S. (2007), *Sotsial'nye ramki pamiati* [Les cadres sociaux de la mémoire], Novoe izdatel'stvo, Moscow, Russia.
- Ostroukhov, M. (2023), "Reception of the 1990s in Contemporary Youth Culture (using the example of trends in TikTok)", *Problemy filologii glazami molodykh issledovatelei: sbornik materialov Mezhdunarodnoi konferentsii studentov, aspirantov i molodykh uchennykh "Filologiya v XXI veke" (Perm', 19–20 maya 2023 g.)* [Proceedings of the international conference of students, postgraduates and young scientists "Philology in the 21st century"], PGNIU, Perm', Russia, pp. 22–27.
- Razumova, I.A. (2001), *Potaennoe znanie sovremennoi russkoi sem'i: Byt. Fol'klor. Istoriya* [The hidden knowledge of the modern Russian family: Life. Folklore. History], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Михаил С. Остроухов, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; msostroukhov@gmail.com

ORCID ID: 0009-0006-6255-1803

Information about the author

Mikhail S. Ostroukhov, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; msostroukhov@gmail.com

ORCID ID: 0009-0006-6255-1803

Богатырь на страже социализма:
влияние государственной идеологии
на анимационные экранизации
эпического фольклора в СССР

Дария А. Агеева

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, adar11ag@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматриваются девять советских анимационных экранизаций эпического фольклора в контексте влияния на них государственной идеологии. Исследуемая категория анимационных экранизаций характеризуется практически полным сохранением оригинального фольклорного сюжета. Для понимания степени идеологического влияния на анимационные экранизации эпического фольклора в СССР необходимо уточнить, какие варианты фольклорного произведения не были выбраны для экранизации, то есть оказались неподходящими под идеологические критерии. Те версии сюжета, в которых подвиги совершались героями безотносительно к княжеской власти, были более предпочтительны для экранизации, чем те, в которых действия героев продиктованы представителем правящего класса. Вместо сюжетов, где героями движет религиозная мотивация, советскими режиссерами-мультипликаторами для экранизации были выбраны варианты с мотивацией светской. Анимационные богатыри идеализируются, выступая олицетворением всего советского общества, тогда как их противники могут отсылать к реальным внешнеполитическим противникам периода создания экранизации.

Ключевые слова: анимация, экранизация, фольклор, эпос, идеология, СССР

Для цитирования: Агеева Д.А. Богатырь на страже социализма: влияние государственной идеологии на анимационные экранизации эпического фольклора в СССР // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 6. С. 125–139. DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-125-139

The epic hero on guard of socialism: the influence of state ideology on animated adaptations of epic folklore in the USSR

Dariya A. Ageeva

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
adar11ag@yandex.ru*

Abstract. The article examines nine Soviet animated screen adaptations of epic folklore in the context of the influence of state ideology on them. The studied category of animated screenplays is characterized by almost complete preservation of the original folklore plot. To understand the degree of ideological influence on animated screen adaptations of epic folklore in the USSR, it is necessary to look at what versions of the folklore work were not chosen for adaptation, that is, they were not suitable for ideological criteria. Those versions of the story in which the heroes performed feats without regard to the princely power were more preferable for screen adaptation than those in which the heroes' actions were dictated by a representative of the ruling class. Instead of plots where the heroes are driven by religious motivation, Soviet animation directors chose variants with secular motivation for screen adaptation. Animated bogatyr are idealized, acting as personifications of the entire Soviet society. Whereas their opponents may refer to real foreign policy opponents of the period of the creation of the screen adaptation.

Keywords: animation, screen adaptation, folklore, epic, ideology, USSR

For citation: Ageeva, D.A. (2025), "The epic hero on guard of socialism: the influence of state ideology on animated adaptations of epic folklore in the USSR", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 6, pp. 125–139, DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-125-139

Историки российской анимации указывают на возникшую к 1960-м гг. потребность в отходе от господствующей прежде диснеевской техники и поиске собственного национального стиля [Асенин 1986, с. 55]. В то же время начали возникать движения по сохранению культурного наследия, а к 1980-м гг. сформировалось молодежное фольклорное движение, ориентированное на освоение элементов традиционной культуры [Гавриляченко 2016, с. 13]. В результате режиссеры-мультипликаторы все чаще стали обращаться к фольклору, особенно в 1960–1980-е гг., в период так называемого «анимационного бума»¹ и «эстетической

¹ Малиюкова Л. Русская – Советская – Российская // Энциклопедия отечественной мультипликации / сост. С.В. Капков. М.: Алгоритм, 2006. С. 26.

революции»². Помимо экранизаций сказок, к которым режиссеры обращались чаще всего, в эти годы был снят ряд анимационных фильмов по мотивам эпических произведений.

Исследователи указывают, что в СССР государственная цензура носила тотальный характер³, подвержено ей было и анимационное кино [Бородин 2022; Патюкова 2023]. Расцвет советской анимации приходится на такой период в истории СССР, как «эпоха застоя», длившаяся с середины 1960-х до начала 1980-х гг. Одной из тенденций государственной политики этого периода было усиление контроля над кинематографом. В 1972 г. было образовано Госкино СССР, которое контролировало весь процесс производства фильма: от первоначальной идеи до финального показа, за которым следовала выдача разрешительного удостоверения на прокат. Высшей инстанцией в деле контроля кинопроизводственного процесса же выступала КПСС [Косинова 2016, с. 64]. Анимация на эпическую тематику прежде рассматривалась по большей части в контексте современных экранизаций, к примеру, в работах Н.С. Петровой, И.П. Федотовой, Я.С. Гордиенко [Petrova 2014; Петрова 2010; Федотова 2016; Гордиенко 2017]. Советская анимация по мотивам эпоса не рассматривалась отдельно от экранизаций сказок ни в отношении идеологического влияния, ни в области специфики трансформации этого жанра при переходе на экран. В данной статье предполагается решить эти проблемы, тем самым развивая тему, заданную предшествующими исследователями советских и постсоветских экранизаций фольклора. Исследование заключается в анализе девяти советских анимационных экранизаций героического эпоса в контексте влияния на них государственной идеологии: «Добрыня Никитич» (СССР, 1965), «Никита Кожемяка» (СССР, 1965), «Василиса Микулишна» (СССР, 1975), «Садко богатый» (СССР, 1975), «Илья Муромец. Пролог» (СССР, 1975), «Илья Муромец и Соловей-разбойник» (СССР, 1978), «Сын камня» (СССР, 1982), «Сын камня и великан» (СССР, 1986), «Suur Tõll / Большой Тылл» (СССР, 1980).

² *Кривуля Н.Г.* История анимации: учебно-методическое пособие. М.: ВГИК им. С.А. Герасимова, 2012. С. 35.

³ *Жирков Г.В.* История цензуры в России XIX–XX вв.: учебное пособие. М.: Аспект Пресс, 2001. 368 с. См. также [Латынина 2008; Горяева 2009].

Трансформация фольклорного текста при переходе на экран

Переход фольклорного текста на экран неотвратимо влечет за собой устранение многих качеств, позволяющих отнести его именно к фольклору: устности, вариативности, анонимности; меняется и форма исполнения. Однако советские режиссеры всячески старались сохранить связь анимационных экранизаций с исконной формой бытования эпических произведений, стилизуя закадровый текст под былинный («Илья Муромец. Пролог», «Илья Муромец и Соловей-разбойник»), добавляя фигуру сказителя или скомороха, как бы исполняющего песню, сюжет которой демонстрируется в анимационном фильме («Добрыня Никитич», «Садко богатый») или отсылая к эпическому тексту через титры («По мотивам русских былин», «По мотивам адыгских сказаний о нартах», «По мотивам народных сказаний»). При экранизации происходит неизбежная трансформация структуры исходного фольклорного текста [Петрова 2016, с. 87]. В рассматриваемых анимационных фильмах эта трансформация наиболее ярко проявляется в замене устойчивого мотива нарушения материнского запрета на купание в Пучай-реке (ЭЭС⁴ I.5. «Мать предупреждает героя о злых струях речки») [Петров 2008, с. 238] на его соблюдение в «Добрыне Никитиче». Измененный мотив начинает выполнять воспитательную функцию и служит напоминанием юным зрителям о важности родительской фигуры. Вторым примером может послужить помещение в «Садко богатом» подводного царства в одно пространство с Новгородом и лишение его сакрального статуса за счет невыполнения героем специальных действий, необходимых для перехода из одного мира в другой (ЭЭС II.2. «Корабль героя останавливается в бурю на море») [Петров 2008, с. 248].

Столь серьезное изменение формы фольклорного произведения в случае с советскими экранизациями не влечет за собой изменения содержания. Если в XXI в. наличие прецедентов – мультипликационных экранизаций фольклора прошлых лет – ставит перед аниматорами задачи обновления знакомых произведений, которое осуществляется за счет большого количества изменений оригинального текста [Петрова 2016, с. 87], то в период создания советских экранизаций эпического фольклора подобных прецедентов не было. Режиссеры не нуждались в изменениях сюжета для достижения уникальности своих картин. Самым существенным изменением, присутствующим в таких анимационных фильмах, как

⁴ ЭЭС – элементарный эпический сюжет.

«Добрыня Никитич» и «Сын камня», является объединение двух или более фольклорных текстов в один.

Из-за тенденции к строгому следованию оригинальному фольклорному сюжету в случае с этой категорией анимационных фильмов для определения степени оказанного на них идеологического влияния важно не только сопоставлять анимационный сюжет с оригинальным фольклорным, фиксируя малейшие различия, но и смотреть за пределы кадра, на то, какие варианты фольклорного произведения не были выбраны для экранизации, то есть оказались неподходящими под идеологические критерии. Былины, в которых подвиги совершались героями вне зависимости от княжеской власти, были более предпочтительны для экранизации, чем те, в которых действия героев продиктованы представителем правящего класса. Вместо сюжетов, где героями движет религиозная мотивация, советскими режиссерами-мультипликаторами для экранизации были выбраны варианты с мотивацией светской – чувством патриотизма и любовью к родине. Религия не упоминается вербально, персонажи не совершают никаких обрядовых действий. В «Садко богатым» отсутствует святой Никола Можайский, который помогал герою в некоторых вариантах былины. В анимационном фильме герой показывается самодостаточным, не нуждающимся в помощи святых. Большой Тылл и Садко, герои, которые в фольклоре выступают строителями церквей, не делают этого на экране. Однако религия всегда безмолвно присутствует в кадре. Помимо изображения церквей, которые постоянно присутствуют во всех советских экранизациях русского былинного эпоса, в некоторых из них можно заметить изображение икон и храмовой живописи. В анимационных фильмах религиозная символика является постоянным фоном для основных сюжетных событий. Но, как представляется, она имеет исключительно орнаментальную функцию – происходит семиотический переход, и теперь это, скорее, уже не религиозный символ, а знак исторической эпохи, элемент материальной и духовной культуры того времени.

Источниками для режиссеров и сценаристов анимационных фильмов могли выступать предназначенные для детей сборники былин в пересказе фольклористов А.Н. Нечаева⁵ и И.В. Карнаухова⁶. Сюжет «Василисы Микулишны» во многом схож с сюжетом

⁵ Чудесные ягоды: былины и сказки / в пересказе и обработке А. Нечаева. М.: Детская литература, 1983. 239 с.; Русские эпические песни-сказания: былины / пересказ А.Н. Нечаева. М.: Стрекоза-Пресс, 2006. 157 с.

⁶ Русские богатыри: Былины // обработка для детей И. Карнаухова. М.; Л.: Детгиз, 1949. 136 с.

адаптированной И.В. Карнауховой былины о Ставре, озаглавленной ею «Про прекрасную Василису Микулишну»⁷. С адаптированной былиной из того же сборника «Как Илья из Муромца богатырем стал»⁸ одинаковое начало имеет «Илья Муромец. Пролог». Получение Ильей Муромцем коня и меча в анимационном фильме и указанном выше тексте И.В. Карнауховой происходит по-разному. В «Василисе Микулишне» финальное испытание героини заключается не в стрельбе из лука, а в скачках за беляком, чего нет ни в сборнике Карнауховой, ни в оригинальных фольклорных текстах (о значении этой трансформации будет сказано позднее). Былины, легшие в основу «Добрыни Никитича», «Садко богатого» и «Илья Муромца и Соловья-разбойника», также присутствуют в указанных сборниках, но их сходство с анимационными сюжетами номинально. Поэтому мы не можем говорить об анимационных фильмах только как об экранизациях литературно обработанных и адаптированных для детей текстов, однако и отрицать их влияние тоже не стоит.

Образ богатыря

Первые анимационные богатыри, Добрыня Никитич и Никита Кожемяка, появились в 1965 г., воплощенный ими героический образ за последующие 20 лет не менялся и оставался присущим всем новым богатырям. Авторы книги «60-е. Мир советского человека» П. Вайль и А. Генис* указывают, что для дальнейшего строительства коммунизма 1960-е гг. должны были найти новых героев – людей, которым общество могло бы доверить свою родину, которые бы обладали в глазах общества такими достоинствами, как честность, порядочность, правдолюбие [Вайль, Генис* 1998, с. 100]. Анимационные богатыри решали ту же задачу. Эпические герои прошлого заслуживали доверия, они были частью непоколебимого мира: «в их пору граница была крепка» («Добрыня Никитич» 1965). Они не оставляют сомнений в правдивости своих слов и способности в трудную минуту защитить родину от любого врага.

Режиссеры лишали анимационных богатырей даже подобия недостатков. Идеализированные герои не совершали действий, которые могли бы быть расценены зрителями как негативные, даже если они были присущи им в фольклоре. К примеру, каноничный

⁷ Там же. С. 96–104.

⁸ Там же. С. 47–52.

* Внесен в реестр физлиц, выполняющих функции иностранного агента.

Большой Тылл обладает довольно вспыльчивым характером, и объектом его гнева часто становятся жители острова. В анимационном фильме он выступает как их абсолютный защитник. Примечательно, что для соответствия образу героя богатырскими чертами наделяется и не имеющий их в фольклоре Ставр Годинович. Для того чтобы соответствовать нравственным идеалам коммунистического общества, денежное богатство Садко, которое в былинах остается с ним и после возвращения от морского царя и которое должно было впечатлять аудиторию, заменяется на богатство обладания верными друзьями и любимой женой. Конструирование подобного образа связано с тем, что каждый из эпических героев является лицом своего народа, и все его личные характеристики перекладываются на общество, частью которого он, как эстонский Большой Тылл, является или, как в случае со всеми остальными богатырями, становится, как бы наделяясь статусом советского человека.

Образ Другого

Рассмотрение сконструированного в анимационных фильмах образа Другого дает возможность лучше понять образы самих богатырей и советскую культуру, породившую их.

Во всех анимационных фильмах, где присутствует Другой, он является противником главного героя. Образы можно условно разделить на три категории: восточный, западный и «безликий» Другой. Последний появляется только в «Большом Тылле» и связан со спецификой этого анимационного фильма и скрытого в нем протестного высказывания. Иныж, Емынеж и Змей Горыныч, которым противостоят Сосруко и Добрыня Никитич, являются мифическим злом, олицетворением бедствий, угрожающих людям, и не могут быть интерпретированы как реальные враги.

Восточный Другой присутствует в «Никите Кожемяке», «Василисе Микулишне» и дилогии об Илье Муромце. Принадлежность к «востоку» показывается через предметы материальной культуры: сабли с изогнутым лезвием, свойственные степным кочевникам IX–XI вв. [Харламов 2017, с. 406], отороченные мехом конические шапки [Бобров 2012, с. 214], обувь с заостренными носами и др. Авторами по возможности подчеркиваются различия между культурами славян и их противников. Восточный Другой изображен архаичным, он отсылает к прошлым врагам Руси и не связан с внешнеполитической ситуацией XX в.

В контексте идеологического значения более важным представляется образ западного Другого – Чурилы Пленковича из

«Ильи Муромца и Соловья-разбойника». Он изображен достаточно карикатурно: длинноносый франт, в костюме периода бургундской моды, широко распространенной в Европе в XV в. Он является полной противоположностью Ильи Муромца как по внешности, так и по характеру. В отличие от последнего, Чурило имеет неправильные черты лица, труслив, хвастлив, физически слаб и не приносит никакой пользы обществу. Илья Муромец же обладает всем набором качеств, свойственных советским представлениям о правильной маскулинности: сила, храбрость, внешняя привлекательность, профессиональная состоятельность, порядочность и чувство собственного достоинства. Русский богатырь оказывается сильнее западного, превосходство СССР в холодной войне помещается в субъективность отдельной «советской» личности. Данная стратегия была свойственна советскому телевидению 1970-х гг. [Эванс 2024, с. 55]. Таким образом, в Чуриле воплощен образ врага, бытующий в период Холодной войны в совершенно различных жанрах кинематографа, в том числе в анимационных фильмах.

Премьера «Большого Тылла», основанного на эстонской легенде о победе Большого Тылла над войском, приплывшим на о. Саарема, прошла в условиях усиления репрессий советских властей по отношению к эстонским диссидентам в конце 1970-х и в первой половине 1980-х гг., а также ужесточения контроля над производством анимации. В этом анимационном фильме вражеское войско лишено каких-либо черт, которые позволили бы отнести его к той или иной национальности. Такое обезличивание зла было сознательным художественным решением. Художник-постановщик Ю. Аррак считал, что враг не должен быть таким конкретным, потому что тогда он будет иметь больше связи с мифологией, чем с реальностью; ведь за всю историю у Эстонии было много врагов: Швеция, Дания, Россия и т. д. По его словам, «Эстония – как коридор, через который всегда кто-то проходит. Плохо, когда кто-то остается в этом коридоре слишком долго» [Robinson 2006, p. 72]. Из-за цензуры и преследований, которым подвергались эстонские диссиденты, художник не мог воплотить в войске действующего врага, а потому сознательно лишил его любых национальных признаков, оставляя возможность для интерпретации.

Таким образом, и наделение персонажа стереотипными чертами образа противника – для того чтобы сделать его наиболее узнаваемым, и, наоборот, лишение его каких-либо признаков, по которым можно было бы определить национальную принадлежность, могут быть использованы для достижения определенных идеологических целей.

Идеологическое значение (не)насилия на экране

Отношение к демонстрации насилия в экранизациях русского былинного эпоса меняется со временем в соответствии с изменением восприятия войны в позднем СССР. В начале 1960-х гг. появилось осознание, что войну выиграли не Сталин и партия, а обычные люди ценой собственной жизни. «В 60-е война потеряла свойство осмысленного (партией и народом) деяния и превратилась в стихию случайностей <...> Новые герои воевали не с немцами, а с войной как безличной, противоестественной, бездуховной стихией» [Вайль, Генис* 1998, с. 91]. Таким предстает поединок Добрыни Никитича со Змеем, олицетворением внешнего зла. В экранизациях 1960-х гг. демонстрируются страдания простых людей, причиняемые им нападшими на Русь врагами. Анимационные богатыри берутся за оружие и при его помощи побеждают, убивая врага. Однако демонстрация ужасов войны не было целью для анимационных фильмов; описанные выше сцены не акцентируются и проходят как бы фоном для основного действия.

В последующих экранизациях студии «Союзмультфильм» подобные сцены отсутствуют вовсе. Демонстрация бессмысленности зла сменяется изображением подвига и превосходства советских людей в войне. Анимационные богатыри хоть и обладают оружием, но не нуждаются в нем для победы. Илья Муромец никого не убивает. Он всегда побеждает врагов, при этом практически не нанося им никакого вреда. Сосруко использует меч по назначению – в финальной схватке он ранит им Емынежа. Однако кровь за сквозной раной не следует, и удару меча отведено так мало экранного времени, что у зрителя может сложиться впечатление, что Емынеж умирает не от рук Сосруко, а тонет в море, свалившись с коня. Оружия лишается и анимационная Василиса Микулишна, которая вызволяет мужа из погребца не демонстрацией силы, а исключительно дипломатической хитростью.

В отношении демонстрации насилия анимационные фильмы, выпущенные на студии «Союзмультфильм» в конце 1970 – начале 1980-х, резко контрастируют с «Большим Тыллем» (студия «Таллинфильм»), в котором много жестокости, в том числе со стороны Тылля. Если в «Илье Муромце и Соловье-разбойнике» и «Сыне камня» смерть отсутствует или же показывается вскользь, делаясь совершенно незаметной, то в «Большом Тылле» смерть – явление постоянное.

На первый взгляд может показаться, что причина этого в том, что анимационные фильмы студий «Союзмультфильм» и «Киевнаучфильм» ориентированы на детскую аудиторию, а «Таллинфильм» адресовал «Большого Тылла» эстонской и мировой обществу. Однако отсутствие насилия не может быть объяснено лишь возрастом предполагаемых зрителей. В диснеевской и других известных западных анимациях того времени, которые производились для детей, смерть и насилие, зачастую юмористическое, было довольно распространённым явлением, см., например: «Том и Джерри» (англ. “Tom and Jerry”, США, 1940 – наст. время), «Луни Тюнз» (англ. “The Looney Tunes”, США, 1929–1969).

Прежде чем попасть на экран, фольклорный текст изменялся и переосмыслился. Сцены, которые могли быть расценены как насильственные и жестокие, удалялись из итогового сюжета. Сами сюжеты тщательно подбирались. Кино и анимация должны были воспитывать советских зрителей, как молодых, так и пожилых, давая людям образцы для подражания и прививая им ценности режима. В таких условиях детская культура имела высокую степень политической значимости. Воспитание детей было делом партии [Бегак, Громов 1949]. В 1972 г. ЦК КПСС было принято специальное Постановление «О мерах по дальнейшему развитию советской кинематографии», в тексте которого, как важнейшая, была обозначена задача «активно влиять на становление и всестороннее развитие юных граждан нашей страны, воспитывать у них благородные чувства любви к социалистической Родине, преданности делу Коммунистической партии, непримиримости к врагам социализма, силам реакции и агрессии»⁹. Целью кинематографа было развитие послушных граждан с детской зависимостью от государства и готовностью выполнять все его директивы [Koponenko 2011, p. 276].

В указанных анимационных фильмах одна и та же страна изображается изнутри и извне по-разному. СССР в своей продукции демонстрирует полный отказ от насилия, особенно в лице главного защитника русской земли – Ильи Муромца. Эстония же подразумевает СССР безжалостным убийцей национального героя. В «Большом Тылле» показаны все ужасы войны без прикрас и романтизации. Поступки главного героя – это насилие, но насилие во имя своего народа. Анимационные фильмы студий «Союзмультфильм» и «Киевнаучфильм» являются примерами трансляции идеологии «сверху». На студии «Таллинфильм» был

⁹ Постановление ЦК КПСС от 02.08.1972 «О мерах по дальнейшему развитию советской кинематографии».

снят анимационный фильм иного типа – протестующий, ставящий под сомнение эту идеологию.

Основные транслируемые идеи

«Заклоченная в эпосе память о событиях героического прошлого является важнейшим фактором поддержания и сохранения этнического сознания и этнической консолидации <...> поэтому по сей день образы национального эпоса могут с теми же целями использоваться в политико-идеологических спекуляциях» [Неклюдов 2022, с. 70]. Рассматривая советские киноэкранизации эпоса, А.Л. Астафьева указывает, что «этнический стереотип оказался наиболее чуткой формой для приобщения молодежи к героическим образам народной культуры и воспитания у нее чувства патриотизма» [Астафьева 1997, с. 179]. В советских анимационных экранизациях героического эпоса режиссеры обращались преимущественно к фольклору государствообразующего народа, поэтому больший процент анимационных фильмов приходится на экранизации именно русского былинного эпоса, тогда как в экранизациях сказок можно наблюдать культурное разнообразие и обращение к фольклору народов, проживающих не только на территории СССР, но и за ее пределами [Асенин 1986, с. 57]. На примере первой части дилогии об Илье Муромце можно наблюдать, как ее создатели гиперболизировали изначально заложенный в былине патриотический посыл, вкладывая в уста калик переходящих слова, отсылающие к лозунгу периода Великой Отечественной войны «Родина-мать зовет!». Нартский эпос не являлся частью культуры этнического большинства СССР, поэтому основные идеи, заложенные в его экранизации, направлены не на общество в целом, а на прививание определенных моральных качеств каждой отдельной личности. Данные анимационные фильмы представляются наименее подверженными идеологическому влиянию, хотя, безусловно, передают «базовые ценности» советского человека (любовь к родине и людям, самоотверженность, храбрость целеустремленность и др.).

Литература

- Асенин 1986 – Асенин С.В. Мир мультфильма: идеи и образы мультипликационного кино социалистических стран. М.: Искусство, 1986. 287 с.
- Астафьева 1997 – Астафьева Л.А. Традиционный фольклор и кино // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научно-

- практической конференции. Вып. 2. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 1997. С. 178–184.
- Бегак, Громов 1949 – *Бегак Б., Громов Ю.* Большое искусство для маленьких: пути детского художественного фильма. М.: Госкиноиздат, 1949. 232 с.
- Бобров 2012 – *Бобров Л.А.* Казахская воинская шапка «Малакай» XVIII–XIX вв. // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2012. Т. 11. № 7. С. 213–220.
- Бородин 2022 – *Бородин Г.* Государство и анимация (1926–1962). М.: Союзмультфильм, 2022. 423 с.
- Вайль, Генис* 1998 – *Вайль П., Генис* А.* 60-е: Мир советского человека. М.: Новое литературное обозрение, 1998. 368 с.
- Гавриляченко 2016 – *Гавриляченко Е.Э.* Фольклоризация общества в историческом и проектном контекстах // Фольклорное движение в современном мире: Сборник статей / сост. Е.А. Дорохова М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2016. С. 11–20.
- Гордиенко 2017 – *Гордиенко Я.С.* Трансформации фольклора в современной анимации России // Театр. Живопись. Кино. Музыка. 2017. № 3. С. 151–163.
- Горяева 2009 – *Горяева Т.М.* Политическая цензура в СССР: 1917–1991. М.: РОССПЭН, 2009. 407 с.
- Косинова 2016 – *Косинова М.И.* Прокатно-возвратный механизм советской кинематографии в период «застоя» // Сервис plus. 2016. Т. 10. № 2. С. 64–73.
- Латынина 2008 – *Латынина А.Н.* «Пережиток Средневековья» или элемент культуры? // Новый мир. 2008. № 10. С. 138–145. URL: https://nm1925.ru/articles/2008/200810/perezhitok-srednevekovya-ili-element-kultury-2294/?sphrase_id=6862 (дата обращения 18.02. 2025).
- Неклюдов 2022 – *Неклюдов С.Ю.* Тезисы об эпосе // Новый филологический вестник. 2022. № 3 (62). С. 67–79.
- Патюкова 2023 – *Патюкова Р.В.* Цензура в мультипликации: исторический аспект // Вестник Волжского университета имени В.Н. Татищева. 2023. Т. 2. № 2 (41). С. 193–199.
- Петров 2008 – *Петров Н.В.* Богатыри на русском севере: Сюжеты и ареалы бытования. М.: Фонд поддержки экономического развития стран СНГ, 2008. 464 с.
- Петрова 2010 – *Петрова Н.С.* Формы экранной проекции фольклора: диафильм, мультфильм, кинофильм // От конгресса к конгрессу: Материалы Второго всероссийского конгресса фольклористов: Сборник докладов. Т. 1. М.: ГРЦРФ, 2010. С. 59–68.
- Петрова 2016 – *Петрова Н.С.* Анимационный фольклоризм 2000-х гг. // Фольклорный текст в современном культурном контексте: традиция и ее переосмысление: Сборник статей по материалам международной научной конференции / сост. Н. Кургузова, М. Алексеевский. Орел: Орловский государственный ун-т им. И.С. Тургенева, 2016. С. 85–94.
- Федотова 2016 – *Федотова И.П.* Вербальные интертекстуальные маркеры в серии мультфильмов о трех богатырях // Вестник Брянского государственного университета. 2016. № 4 (30). С. 233–240.

- Харламов 2017 – Харламов П.В. Сабли кочевников IX–XI вв. с территории степей Волго-Уралья // Известия Самарского научного центра РАН. 2017. Т. 19. Вып. 3-2. С. 67–79.
- Эванс 2024 – Эванс К. Между «Правдой» и «Временем»: история советского Центрального телевидения / пер. с англ. В. Третьякова. М.: Новое литературное обозрение, 2024. 432 с. (Библиотека журнала «Неприкосновенный запас»).
- Kononenko 2011 – Kononenko N. The politics of innocence: Soviet and post-Soviet animation on folklore topics // The Journal of American Folklore. 2011. Vol. 494. Iss. 124. P. 272–294.
- Petrova 2014 – Petrova N. Politique culturelle actuelle et représentation du folklore à l'écran // ILCEA. No. 20. URL: <http://ilcea.revues.org/2579> (дата обращения 18.02.2025).
- Robinson 2006 – Robinson C. Estonian animation: Between genius and utter illiteracy. Eastleigh: John Libbey, 2006. 212 p.

References

- Asenin, S.V. (1986), *Mir mul'tfil'ma: idei i obrazy mul'tiplikatsionnogo kino sotsialisticheskikh stran* [Cartoon world: ideas and images of animated films of socialist countries], Iskusstvo, Moscow, USSR.
- Astaf'eva, L.A. (1997), "Traditional folklore and cinema", in *Slavyanskaya traditsionnaya kul'tura i sovremennyy mir: Sbornik materialov nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Slavic traditional culture and the modern world. Proceedings of the Scientific and Practical Conference], iss. 2, Moscow, Russia, pp. 178–184.
- Begak, B. and Gromov, Yu. (1949), *Bol'shoe iskusstvo dlya malen'kikh: puti detskogo khudozhestvennogo fil'ma* [Great art for the little ones: the path of children's feature film], Goskinoizdat, Moscow, USSR.
- Bobrov, L.A. (2012), "Kazakh military cap 'Malakai' 18th – 19th centuries", *Vestnik NGU, Seriya: Istoriya, filologiya*, vol. 11, no. 7, pp. 213–220.
- Borodin, G. (2022), *Gosudarstvo i animatsiya (1926–1962)* [The state and animation (1926–1962)], Soyuzmul'tfil'm, Moscow, Russia.
- Evans, K. (2024), *Mezhdu "Pravdoi" i "Vremenem": istoriya sovetского Tsentral'nogo televideniya* [Between Truth and Time: A history of Soviet Central Television], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia. (*Biblioteka zhurnala "Neprikosnovennyi zapas"*)
- Fedotova, I.P. (2016), "Verbal intertextual markers in the cartoon series about the three heroes", *The Bryansk State University Herald*, vol. 30, no. 4, pp. 233–240.
- Gavrilyachenko, E.E. (2016), "The folklorization of society in historical and project contexts", in Dorokhova, E.A., ed., *Fol'klornoe dvizhenie v sovremennom mire: Sbornik statei* [Folklore movement in the modern world. Collected articles], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 11–20.

- Gordienko, Ya.S. (2017), "Transformations of folklore in modern animation in Russia", *Theatre. Fine Arts. Cinema. Music*, no. 3, pp. 151–163.
- Goryaeva, T.M. (2009), *Politicheskaya tsenzura v SSSR: 1917–1991*. [Political censorship in the USSR. 1917–1991], ROSSPEN, Moscow, Russia.
- Kharlamov, P.V. (2017), "Sabers of nomads of the 9–11th centuries from the territory of the Volga-Ural steppes", *Izvestiya of the Samara Science centre of the Russian Academy of Sciences*, vol. 19, no. 3-2, pp. 67–79.
- Kononenko, N. (2011), "The politics of innocence: Soviet and post-Soviet animation on folklore topics", *The Journal of American Folklore*, vol. 494, iss. 124, pp. 272–294.
- Kosinova, M.I. (2016), "Distributing and returning mechanism of Soviet cinema in the period of 'Stagnation' ", *Service plus*, vol. 10, no. 2, pp. 64–73.
- Latynina, A.N. (2008), " 'A relic of the Middle Ages' or an element of culture?", *Novyi mir*, no. 10, pp. 138–145, available at: https://nm1925.ru/articles/2008/200810/perezhitok-srednevekovya-ili-element-kultury-2294/?sphrase_id=6862 (Accessed 18 Feb. 2025).
- Neklyudov, S.Yu. (2022), "Theses on the epic", *Novyi filologicheskii vestnik*, vol. 62, no. 3, pp. 67–79.
- Patyukova, R.V. (2023), "Censorship in animation: historical aspect", *Vestnik Volzhskogo universiteta imeni V.N. Tatishcheva*, vol. 2, no. 2 (41), pp. 193–199.
- Petrov, N.V. (2008), *Bogatyr na russkom severe: Syuzhety i arealy bytovaniya*, [Bogatyr in the Russian North: Plots and areas of existence], Fond podderzhki ekonomicheskogo razvitiya stran SNG, Moscow, Russia.
- Petrova, N.S. (2010), "Forms of screen projection of folklore: diafilm, cartoon, motion picture", in *Ot kongressa k kongressu: Materialy Vtorogo vserossiiskogo kongressa fol'kloristov: Sbornik dokladov* [From congress to congress. Proceedings of the Second All-Russian Congress of Folklorists. Collected reports], vol. 1, Moscow, Russia, pp. 59–68.
- Petrova, N. (2014), "Politique culturelle actuelle et représentation du folklore à l'écran", *ILCEA*, no. 20, available at: <http://ilcea.revues.org/2579> (Accessed 18 Feb. 2025).
- Petrova, N.S. (2016), "Folklorism in the animated movies of the 2000s", in Kurguzova, N. and Alekseevskii, M., comp., *Fol'klorny tekst v sovremennom kul'turnom kontekste: traditsiya i ee pereosmyslenie: Sbornik statei po materialam mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Folklore text in a modern cultural context: tradition and its rethinking. Proceedings of the International Scientific Conference], Orlovskii gosudarstvennyi universitet imeni I.S. Turgeneva, Oryol, Russia, pp. 85–94.
- Robinson, C. (2006), *Estonian animation: Between genius and utter illiteracy*, John Libbey, Eastleigh, UK.
- Vail, P. and Genis*, A. (1998), *60-e. Mir sovetskogo cheloveka* [The 60s. The world of the Soviet man], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Дария А. Агеева, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; adar11ag@yandex.ru

Information about the author

Dariya A. Ageeva, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; adar11ag@yandex.ru

Научный журнал
Вестник РГГУ
Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»
№ 6
2025

Дизайн обложки
Е.В. Амосова

Корректор
П.М. Смоктунова

Компьютерная верстка
Н.В. Москвина

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской,
Миусская пл., д. 6, стр. 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ ФС77-74270 от 09.11.2018 г.
Периодичность 12 раз в год

Подписано в печать 17.07.2025
Выход в свет 24.07.2025
Формат 60 × 90 ¹/₁₆
Уч.-изд. л. 8,5. Усл. печ. л. 8,8
Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 2200

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6
www.rsuh.ru