

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

4
2020

VESTNIK RGGU. Seriya "Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya"
RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series
Academic Journal

There are 10 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:

10.01.00 Philology:

10.01.01 Russian literature

10.01.03 Foreign literature

10.01.08 Literary Theory. Textology

10.01.09 Folkloristics

10.02.00 Linguistics:

10.02.14 Classical philology, Byzantine and Modern Greek Studies

10.02.01 Russian language

10.02.02 Languages of the Russian Federation

10.02.19 Theoretical linguistics

10.02.20 Historical-comparative, typological and contrastive linguistics

24.00.00 Culturology:

24.00.01 Cultural history and theory

24.00.03 Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects

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. Culturology" 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, Miusskaya Sq., Moscow, 125993

e-mail: vestnik_rgg@mail.ru

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»
Научный журнал

Выходит 10 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:

10.01.00 Литературоведение:

10.01.01 Русская литература

10.01.03 Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы)

10.01.08 Теория литературы. Текстология

10.01.09 Фольклористика

10.02.00 Языкознание:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

10.02.01 Русский язык

10.02.02 Языки народов Российской Федерации (с указанием конкретного языка или языковой семьи)

10.02.19 Теория языка

10.02.20 Сравнительно-историческое типологическое и сопоставительное языкознание

24.00.00 Культурология:

24.00.01 Теория и история культуры

24.00.03 Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов

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: 125993, Москва, Миусская пл., 6
электронный адрес: vestnik_rgg@mail.ru

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

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

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

O.L. Akhunova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

S.I. Baranova, Dr. of Sci. (History), The Moscow State Integrated Art and Historical Architectural and Natural Landscape Museum-Reserve, Moscow, Russian Federation

L.V. Belovinskiy, Dr. of Sci. (History), professor, Moscow State Art and Cultural University, Moscow, Russian Federation

V.V. Gudkova, Dr. of Sci. (art studies), State Institute for Art Studies, Moscow, Russian Federation

N.P. Grintser, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

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

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

I. Rzepnikowska, Dr. of Sci. (Philology), Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland

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

I.I. Isaev, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

G.I. Kabakova, Dr. of Sci. (Philology), Universite de Paris-Sorbonne, Paris, France

N.V. Kapustin, Dr. of Sci. (Philology), professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation

V.I. Kimmelmann, PhD., Bergen University, Bergen, Norway

J.D. Clayton, PhD., University of Ottawa, Ottawa, Canada

I.V. Kondakov, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

G.Ye. Kreidlin, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

L.I. Kulikov, Cand. of Sci. (Philology), PhD., Ghent University, Ghent, Belgium

M.N. Lipovetskiy, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Colorado, Boulder, USA

- D.M. Magomedova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, 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), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- S.Yu. Neklyudov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, 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
- E.Yu. Protasova*, Dr. of Sci. (pedagogy), University of Helsinki, Helsinki, Finland
- R.I. Rozina*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- J. Sadowski*, Dr. of Sci. (History), Jagellonian University, Krakow, Poland
- A.Yu. Sorochan*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Tver State University, Tver, Russian Federation
- Ya.G. Testelets*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.I. Togoyeva*, Dr. of Sci. (History), Institute of General History RAS, Moscow, Russian Federation
- V.I. Tyupa*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- A.A. Kholikov*, Dr. of Sci. (Philology), Moscow State Lomonosov University, Moscow, Russian Federation
- O.B. Khristoforova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I.O. Shaytanov*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- S.A. Yatsenko*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Executive editor of the issue

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:

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

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

О.Л. Ахунова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

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

Л.В. Беловинский, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

В.В. Гудкова, доктор искусствоведения, Государственный Институт искусствознания, Москва, Российская Федерация

Н.П. Грицнер, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

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

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

И. Желниковска, доктор филологических наук, Университет Николая Коперника, Торунь, Республика Польша

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

И.И. Исаев, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Г.И. Кабакова, доктор филологических наук, университет Сорбонны, Париж, Франция

Н.В. Капустин, доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация

В.И. Киммельман, PhD., Берген, Королевство Норвегия

Д.Д. Клейтон, доктор филологических наук, Оттавский университет, Оттава, Канада

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

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

Л.И. Куликов, кандидат филологических наук, PhD., Гентский университет, Гент, Королевство Бельгия

- М.Н. Липовецкий*, доктор филологических наук, профессор, Университет Колорадо Болдер, США
- Д.М. Магомедова*, доктор филологических наук, профессор, 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, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.Ю. Неклюдов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Подлесская*, 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
- Е.Ю. Протасова*, доктор педагогических наук, Хельсинкский университет, Хельсинки, Финляндская Республика
- Р.И. Розина*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Я. Садовский*, доктор исторических наук, Ягеллонский университет, Краков, Республика Польша
- А.Ю. Сорочан*, доктор филологических наук, доцент, Тверской государственный университет, Тверь, Российская Федерация
- Я.Г. Тестелец*, доктор филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.И. Тогоева*, доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Российская Федерация
- В.И. Тюпа*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.А. Холиков*, доктор филологических наук, 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
- И.О. Шайтанов*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.А. Яценко*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск:

Ю.Н. Наумова (РГГУ)

Contents

Genres and texts of traditional folklore

- Sergei Yu. Neklyudov*
Cancelled “hex” as an event, as a ritual, and as a text 10
- Daria S. Glebova*
To copy or to tell? On retelling and variation
in the manuscript tradition of *Bjarnar saga Hítðælakappa* 28
- Maria-Valeria V. Morris*
The dragua of Albania. Concerning the typological peculiarities
of the character in the context of Balkan tradition 45
- Dariya K. Dolgova*
The lyrical song “Nightingale of solov’yushko”.
Source, variants, interpretations 58

Post-folklore in the network space

- Darya A. Gorbunova*
The body and the city. Perceptions of an urban space
in body positive blogs on Instagram 71
- Tatyana A. Mirvoda*
Children’s “invocation of spirits” on the Internet.
Features of the tradition 83
- Irina S. Dushakova*
Media framing of the survey results
on the attitude of Russians towards J. Stalin 111

Reviews

- Natalia S. Dushakova*
Ritual lamentations on the folklore map of Russia.
Book review: Yugay, E.F. (2019), “Petition to the other world:
Vologda funeral lamentations in the 20th century”,
Indrik, Moscow, Russia 127
- Elizaveta M. Vlasova*
Book review: Alieva, A.I. (2017), “Renounced” pages of the history
of Russian Academic Caucasus Studies of the late 19th – early 20th centuries.
A.S. Uvarov’s and P.S. Uvarova’s Caucasian heritage,
Gorky Institute of World Literature, RAS, Moscow, Russia 132

Содержание

Жанры и тексты традиционного фольклора	
<hr/>	
<i>Сергей Ю. Неклюдов</i> Отмененная «порча»: событие – ритуал – текст	10
<i>Дарья С. Глебова</i> Переписать или пересказать? О пересказе и вариации в рукописной традиции <i>Vjarnar saga Hitdælakappa</i>	28
<i>Мария-Валерия В. Моррис</i> Албанские драгуа: немного о типологическом своеобразии персонажей в контексте балканской традиции	45
<i>Дария К. Долгова</i> Лирическая песня «Соловей-соловьишко»: источник, варианты, интерпретации	58
<hr/>	
Постфольклор в сетевом пространстве	
<hr/>	
<i>Дарья А. Горбунова</i> Тело и город: представление о городском пространстве в бодипозитивных блогах в «Инстаграме»	71
<i>Татьяна А. Мирвода</i> Детские вызывания духов в Интернете: особенности традиции	83
<i>Ирина С. Душакова</i> Медиафреймирование результатов опроса об отношении россиян к Сталину	111
<hr/>	
Рецензии	
<hr/>	
<i>Наталья С. Душакова</i> Ритуальные плачи на фольклорной карте России. Рецензия на кн.: <i>Югай Е.Ф.</i> Челобитная на тот свет: вологодские причитания в XX веке. М.: Индрик, 2019. 527 с.	127
<i>Елизавета М. Власова</i> Рецензия на кн.: <i>Алиева А.И.</i> «Отреченные» страницы истории российского академического кавказоведения конца XIX – начала XX в.: кавказоведческое наследие А.С. и П.С. Уваровых. М.: ИМЛИ РАН, 2017. 816 с.	132

УДК 398.3

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

Отмененная «порча»: событие – ритуал – текст

Сергей Ю. Неклюдов

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

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

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

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

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

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

Sergei Yu. Neklyudov

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

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

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

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

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

1.

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

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

Текст А.

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

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

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

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

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

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

Текст В.

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

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

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

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

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

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

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

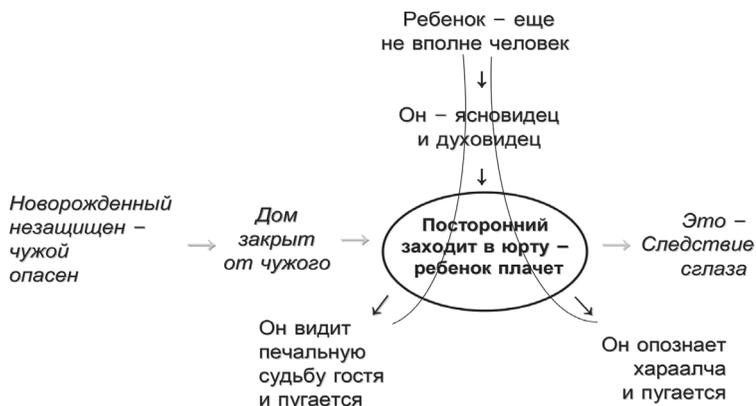
³ Полный текст интервью см.: Мифо-ритуальные традиции Монголии [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm#497> (дата обращения 01 мая 2020).

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

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

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

Схематически это можно представить следующим образом:



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Текст С.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² Это соответствует распространенным представлениям, согласно которым демон может проникнуть в дом только в том случае, если хозяин сам впустил (приведет, принесет) его, как, скажем, Фауст, который приводит с собой Мефистофеля в облике пуделя (Гёте. Фауст. Ч. I. Сц. 2–3), или Кристабель из одноименной баллады Кольриджа, которая сама вносит в дом ведьму Джеральдину; таким образом, жертва сама доставляет в свое защищенное жилище опасного для нее персонажа либо потворствует подобной доставке, либо это делают ее близкие (АаГл 954; СУС – 333С*; Мот. К312, К312.1, К312.2; Березк. L60, M46a).

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В результате возникает следующая логическая цепочка:

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

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

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

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

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

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

Обновленная логическая цепочка выглядит следующим образом:

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

Информанты

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

Informants

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

Сокращения

- Березк. – Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения 01 мая 2020).
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост.: Л.Г. Барак, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979.
- AaTh – The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC, № 3) / S. Thompson (transl. and enlarged). Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, № 184).
- Mot – Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

Abbreviations

- Berezk. – Berezkin Yu.E., Duvakin E.N. “*Thematic classification and distribution of folklore and mythological motives by areas. Analytical catalog*”, [Online] Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics, available at: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (accessed 5 January 2020).
- SUS – Comparative Index of the storyplots. East Slavic tale / L.G. Barag, I.P. Berezovsky, K.P. Kabashnikov, N.V. Novikov (comp.). Leningrad. Nauka, 1979.
- AaTh – The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC, № 3) / S. Thompson V. (transl. and enlarged). Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, № 184).
- Mot – Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

Литература

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

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

References

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

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Переписать или пересказать?
О пересказе и вариации в рукописной традиции
Vjarnar saga Hítðælakappa

Дарья С. Глебова

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия
darsgleb@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается проблема вариации в рукописной традиции одной из древнеисландских родовых саг – «Саги о Бьёрне, герое из долины Хит» (*Vjarnar saga Hítðælakappa*). Обычно две основные версии саги рассматривали как сокращенную и пространную редакции. Однако их сравнение показывает, что при большом объеме идентичного текста большинство разночтений является равноправной вариацией, а тенденции к сужению одной из версий не наблюдается. Это позволяет предположить, что тексты соотносятся как два равноправных пересказа-изложения протографа. Такой ракурс дает возможность не только пересмотреть существующую оценку одной из версий как сокращения, но и увидеть за этими пересказами живую традицию древнеисландских рассказчиков, вступивших в культуру книжности. В рамках исследования механики такого пересказа в работе дается обзорный анализ вариационных разночтений, а также предлагается метод их классификации и подсчета.

Ключевые слова: вариация, саги об исландцах, пересказ, изложение, средневековая рукописная традиция, трансмиссия средневековых текстов

Для цитирования: Глебова Д.С. Переписать или пересказать? О пересказе и вариации в рукописной традиции *Vjarnar saga Hítðælakappa* // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 4. С. 28–44. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-28-44

To copy or to tell?
On retelling and variation in the manuscript tradition of
Bjarnar saga Hítðælakappa

Daria S. Glebova

*Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, darsgleb@gmail.com*

Abstract. This article explores the variation in the manuscript tradition of one of the Old Icelandic family sagas – “The Saga of Björn, a hero from the Heath Valley” *Bjarnar saga Hítðælakappa*. Usually, the two main versions of the saga are seen as a summary and a longer version. However, their comparison shows that, while there is a huge amount of the identical text, most of the discrepancies are equal variations, and there is no tendency to narrow one of the versions. Those features allow suggesting that the versions relate to each other as two equal retellings (paraphrases) of the text predecessor. That perspective makes it possible not only to revise the existing assessment of one of the versions as an abridgment, but also to see behind those retellings the living tradition of Old Icelandic storytellers who entered the new written culture. As a part of the research into the mechanics of such retelling the paper offers the overview analysis of the variation discrepancies and the method of their counting and classification.

Keywords: variation, Sagas of Icelanders, retelling, paraphrasis, medieval manuscript tradition, medieval text transmission

For citation: Glebova, D.S. (2020), “To copy or to tell? On retelling and variation in the manuscript tradition of *Bjarnar saga Hítðælakappa*”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 28-44, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-28-44

Введение

После работ М. Перри и А. Лорда количество исследований отражения устного исполнения в письменном тексте древнеисландских саг заметно увеличилось. Сейчас существует большая традиция поиска и анализа устных черт в их структуре и нарративе. Рассматривали формулы и их бытование в сагах [Глазырина 2011; Rancović 2016; Sävborg 2018], искали устные черты на уровне структуры¹ и сегментации повествования

¹ *Andersson Th.M.* The Icelandic Family Saga: An Analytic Reading. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

саги². В этот ряд кажется возможным поставить и саму по себе древнеисландскую рукописную традицию, которая стоит на границе устного и письменного миров. Как и средневековая рукописная традиция в целом, она не существует вне устной культуры: при отсутствии яркого авторского начала средневековый книжник осознанно или неосознанно мог вмешиваться в переписываемый текст [Неклюдов 2009, с. 22]. Это свойство проявляется не только в возможности осуществить полноценную идеологическую редактуру при переписывании текста предшественника, но также и в возможности варьировать переписываемое³.

Примером такой вариации является соотношение двух версий древнеисландской родовой саги о поэтах – «Саги о Бьёрне, герое из долины Хит» (*Bjarnar saga Hítðlakappa*; XIII в.)⁴. В работе я попробую показать, во-первых, что в этом случае речь идет не о сокращающей/распространяющей редакции, а о равноправных версиях одного источника; во-вторых, что эти версии напоминают пересказ (изложение); в-третьих, описать механику такого пересказа. С одной стороны, это необходимо для решения узкой проблемы текстологической оценки соотношения версий, которая, как представляется, до сих пор вызывает вопросы. С другой стороны, слово «пересказ» (*summary, retelling*) часто фигурирует в работах о сагах в целом и о «Саге о Бьёрне» в частности, но при этом не уточняется. Однако его прояснение необходимо для более точного описания характера вариации в любой рукописной традиции, ведь за пересказом может скрываться как сокращающее повествование, отбра-

² *Clover C.J. Scene in Saga-Composition // Arkiv för nordisk filologi. 1974. № 89. P. 57–83; Кузьменко Ю.К. Некоторые синтактико-стилистические особенности периода в древнеисландской прозе // Очерки по историческому синтаксису германских языков. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. С. 140–151. См. также библиографию перечисленных работ.*

³ Ср. знаменитый тезис Б. Серкилини о том, что вариация является основным и фундаментальным свойством рукописной культуры, что отличает ее от культуры книгопечатной [Serquiglini 1999, p. 32].

⁴ Вариации в рукописных традициях древнеисландских саг как самостоятельное явление все чаще оказываются в центре внимания. Во многом такой интерес обычно связан с подготовкой издания, когда исследователи оказываются один на один с сотнями вариантов, которые практически невозможно рассортировать как первичные и вторичные, так как они являются либо синонимичными, либо одинаково ценными и характерными для повествовательной традиции. В таком случае остается анализировать варианты сами по себе, а также особенности каждой из версий (см.: *Óskarsdóttir S., Lethbridge E. Njáls saga Editions and Textual Variance // New Studies in the Manuscript Tradition of Njáls saga. The historia mutila of Njála / E. Lethbridge, S. Óskarsdóttir (ed.). Kalamazoo, 2018. P. 8–22*).

сывающее все лишнее, так и близкое к тексту изложение. Наконец, на примере «Саги о Бьёрне» можно попробовать нащупать границу между устным и письменным пересказом – возможно ли это в случае рукописной традиции?

Постановка проблемы: текстология «Саги о Бьёрне» и «почти то же самое»

«Сага о Бьёрне» условно делится на две части – норвежскую и исландскую. Первые 10 глав посвящены путешествию скальда Бьёрна Арнейгссона в Норвегию, его конфликту с другим скальдом Тордом Кольбейнссоном и встрече с конунгом Олавом Харальдссоном. Основной коллизией первой части является любовное столкновение Бьёрна и Торда – последний обманом уводит у Бьёрна его нареченную, Оддню. Олав Харальдссон мирит героев, и затем они возвращаются в Исландию – история их взаимоотношений разворачивается в остальных главах⁵. Норвежская часть сохранилась в двух версиях. Одна отразилась в смешанном сборнике AM 551 d α, 4to, XVII в. (далее – А) – в этом списке и его производных норвежская история Бьёрна и Торда дополняется продолжением их распри в Исландии и завершается смертью Бьёрна после долгого конфликта с Тордом. Именно этот список обычно лежит в основе всех изданий и переводов саги⁷. Другая версия норвежской части сохранилась в традиции королевских саг: в рукописи, являющейся одной из компиляций на основе «Отдельной саги о Олаве Святом», *Væjarbók á Rauðasandi*⁸ (AM 73 b, fol., 1370–1400 гг.). В *Væjarbók* сразу после возвращения Бьёрна в Исландию (10 глава

⁵ Для удобства номера глав даны по изданию *Íslenzk Fornrit III* (см.: Bjarnar saga Hítðælakappa / Sígurður Nordal, Guðni Jónsson gafu út. Íslenzk Fornrit III. Reykjavík, 1938. Bls. 111–211). Разделение на главы есть не во всех списках, а если есть, то не всегда совпадает.

⁶ Самый древний список саги, AM 162 F, fol., датируется XIV в. (далее на стемме: М). От него, однако, сохранился лишь небольшой фрагмент. Он, а также несколько десятков бумажных списков, сделанных с А, остаются за рамками этого исследования.

⁷ Все остальные бумажные списки саги, доходящие до завершения саги в Исландии, вероятнее всего, были сделаны именно с А. Подробный анализ рукописной традиции «Саги о Бьёрне» был проведен Дж. Саймоном (*Simon J.C. A Critical Edition of Bjarnar saga Hítðælakappa*. Unpublished PhD thesis. London: University of London, 1966. Vol. I–II).

⁸ *Katalog over Den Arnamagnæanske Håndskriftsamling / K. Kålund* (udg.). Copenhagen, 1888–1894; *Sagas of Icelandic Bishops: Fragments of Eight Manuscripts / Stefán Karlsson* (ed.). Copenhagen, 1967.

по *ÍF III*) рассказ завершается комментарием составителя рукописи о том, что в саге рассказывается еще о многом, но это уже не имеет отношения к саге об Олаве Святом.

Такое параллельное бытование саги в отдельном виде и в качестве части королевской саги не является необычным. Однако в рукописной традиции «Саги о Бьёрне» эти традиции оказались смешаны. Проблема в том, что список *A* дефектен – в нем явно утрачено начало (все начинается *in medias res*, в разгаре норвежских приключений Бьёрна), а также небольшой фрагмент в районе гл. 14–15. Заместить последнюю лакуну невозможно, а вот в качестве открывающих глав обычно берется фрагмент из версии *Bæjarbók* – подобная практика ведется со времен переписчиков Ауртни Магнуссона (XVII–XVIII вв.) и соблюдается во всех изданиях саги до сих пор⁹. Таким образом, читатель обычно знакомится с норвежской частью «Саги о Бьёрне» по конструкции из двух ее версий.

Очевидно, что при таких обстоятельствах вопрос о соотношении версий является первоочередным, так как важно понимать, насколько версия *Bæjarbók* близка к версии, отразившейся в *A*. Большой удачей является то, что версии имеют небольшой параллельный фрагмент – от середины гл. 5 до конца гл. 10: если 5,5–10 главы соотносятся одним образом, вероятно, и 1–5,5 главы соотносились также.

Так, по мнению Р. Бура, автора издания саги с самым подробным критическим аппаратом, версия *Bæjarbók* независима от версии *A*¹⁰. При этом, несмотря на свою независимость, версии различаются не очень сильно: Бур осторожно описал версию *Bæjarbók* как близкую по смыслу, повествование которой иногда «значительно отличается» от *A*, а иногда бывает немного «многословнее»¹¹. Увы, Бур не указал, в чем заключаются значительные отличия, поэтому о характере различий между версиями по его введению судить невозможно.

Дело, однако, осложняется тем, что версия *Bæjarbók* может быть фрагментом более длинной саги. На это указывает комментарий составителя в гл. 1, что он опускает некоторые эпизоды из жизни Бьёрна и Торда до событий, относящихся к поездке Бьёрна в Нор-

⁹ Обычно в изданиях текст *A* сочетается с фрагментом копии *Bæjarbók* по AM 71, fol., XVIII в. (см.: Boer R.C. Bjarinar saga Hítðælakappa. Halle: Max Niemeyer, 1893) и по AM 488, 4to, XVII в. (см.: Bjarinar saga Hítðælakappa / Síгурður Nordal, Guðni Jónsson gafu út. Íslenzk Fornrit III. Reykjavík, 1938. Bls. 111–211).

¹⁰ Boer R.C. Bjarinar saga Hítðælakappa. Halle: Max Niemeyer, 1893. S. x.

¹¹ “Der sinn ist im ganzen derselbe; der wortlaut weicht bedeutend ab; mitunter ist die erzählung etwas in die länge gezogen” (см.: Boer R.C. Bjarinar saga Hítðælakappa... S. x) / «Смысл в целом такой же; формулировка значительно отличается; порой повествование немного затягивается».

вегию: «Но потому не описываю я стычки, которые происходили между Бьёрном и Тордом, пока Бьёрн не уехал к Скули, что они не имеют отношения к этой саге» [Перевод «Саги о Бьёрне» здесь и далее мой. – Д. Г.]¹².

Возникает вопрос, насколько масштабными могли быть пропуски в версии *Bœjarbók*. По мнению Бура, оценить потери невозможно¹³. По мнению Дж. Саймона, в версии *Bœjarbók* норвежская часть расширяется деталями, необходимыми для рассказа об Олаве Святом, однако подробного сравнения *Bœjarbók* с А Саймон не приводит, предлагая читателю самому ознакомиться с версиями, приведенными им в приложении¹⁴. Наконец, Э. Финли во вступлении к английскому переводу саги просто называет краткую версию сокращенным пересказом: «Фрагмент “Саги о Бьёрне”, охватывающий ранние путешествия героя и включающий службу у конунга Олава, дает представление о содержании начала саги в оригинале, но, очевидно, является сокращенным пересказом, а не копией»¹⁵.

В результате оценки исследователей оказываются прямо противоположными – многословное и значительно отличающееся повествование в *Bœjarbók* по Буру и «сокращающий пересказ» (summary) по Финли. Учитывая отсутствие подробного анализа вариации у предшественников, остается не очень ясным, как именно составитель «Саги об Олаве» адаптировал «Сагу о Бьёрне» под свои нужды – возможно, он честно сократил только те места, которые отметил своим комментарием (т. е. стычки Бьёрна с Тордом до его сватовства и отплытия в Норвегию и все, что происходило после возвращения Бьёрна в Исландию), а все остальное копировал по принципу «близости по смыслу», что отметил Бур. Кроме того, не ясно и само по себе близкое соотношение версий – необходимо понять, какой процесс за ним стоит и что мы имеем в виду, когда говорим о пересказе в контексте этой рукописной традиции, а не о копии.

¹² “En því get ek eigi þeira smágreina, sem milli fóru þeira Bjarnar ok Þórðar, áðr Björn kom til Skúla, at þær heyra ekki til þessari sögu” (см.: Bjarnar saga Hítðælakappa / Sígurður Nordal, Guðni Jónsson gafu út. Íslenzk Fornrit III. Reykjavík, 1938. Bls. 112). «К этой саге» – очевидно, имеется в виду повествование об Олаве Святом в *Bœjarbók*. Сходным комментарием рассказ о Бьёрне и Торде завершается.

¹³ Boer R.C. Bjarnar saga Hítðælakappa... S. x.

¹⁴ Simon J.C. A Critical Edition of Bjarnar saga Hítðælakappa... P. 26–27.

¹⁵ “The extract from *Bjarnar saga*, covering the hero’s early travels abroad and including his service of King Olaf, gives an indication of the content of the original opening of the saga, but is clearly a summary rather than a copy” [Выделение мое. – Д. Г.] [The Saga of Bjorn... 2000, p. xlvi].

Сравнение версий

Материал

Так как от древнейшего списка *Bœjarbók* остался лишь небольшой фрагмент, для работы с норвежской частью истории Бьёрна и Торда необходимо иметь дело с бумажными копиями *Bœjarbók*¹⁶. Сама АМ 73 b, fol. сгорела во втором копенгагенском пожаре 1795 г. и дошла до нас лишь в нескольких листах, не содержащих «Сагу о Бьёрне»¹⁷. Однако до пожара с нее были сделаны бумажные копии. В качестве текста, отражающего *Bœjarbók*, в этом исследовании, вслед за изданием Бура, был использован АМ 71, fol., XVIII в. (на стемме: 71). Для выявления индивидуальных вариантов использовался список АМ 73 a fol. (далее – 73 a)¹⁸: в анализе вариации учитывались только случаи, когда 71 и 73 a совпадают против А. В свою очередь, для проверки А использовалась вторая часть списка АМ 488, 4то, XVII в.¹⁹ Версию *Bœjarbók* для краткости далее в тексте я буду называть О, версию списка 551 и ему подобных – А.

¹⁶ Обычно в изданиях текст А сочетается с фрагментом копии *Bœjarbók* по АМ 71, fol., XVIII в. (*Boer R.C. Bjarnar saga Hítðælakappa*. Halle, 1893; далее – О) и по АМ 488, 4то, XVII в. (*Bjarnar saga Hítðælakappa / Síгурður Nordal, Guðni Jónsson gafu út. Íslenzk Fornrit III. Reykjavík, 1938. Bls. 111–211; далее – В*). Последняя является любопытным примером: утерянное начало саги в А уже во времена Аургни Магнуссона реконструировалось по *Bœjarbók*. Поэтому в стеммах этот список разделяется на две части – часть по *Bœjarbók* отмечается как В₁, а по А – как В₂. Кроме АМ 488, 4то, такую структуру имеют и другие копии саги в рукописях, сделанных Асгейром Йоунссоном (АМ 488, 4то; Stockholm Papp., fol. 38; АМ 157 b., fol.; JS 7, fol.) в период с 1688 по 1707 гг. (см.: *Simon J.C. A Critical Edition of Bjarnar saga Hítðælakappa...* P. 50).

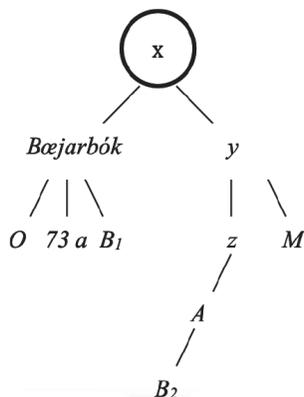
¹⁷ *Simon J.C. A Critical Edition of Bjarnar saga Hítðælakappa...* P. 24.

¹⁸ Копии *Bœjarbók* содержат механические ошибки, но в целом различаются между собой мало. По наблюдениям Дж. Саймона, 73 a содержит меньше ошибок и по своей форме является копией, близкой к факсимиле (ср. тот же взгляд в: *Den store saga om Olav den Hellige: efter pergamenthåndskrift i Kungliga biblioteket i Stockholm nr. 2 4to med varianter fra Andre Håndskrifter / Ugitt av Oscar Albert Johnsen, Jón Helgason. B. I–II. Oslo, 1941. S. 986*). Поэтому для контроля О используется именно этот список.

¹⁹ В 488 лакуна в начале была замещена фрагментом по *Bœjarbók*, а остальное переписано с А. Поэтому в стеммах этот список разделяется на две части – часть по *Bœjarbók* отмечается как В₁, а по А – как В₂. Кроме АМ 488, 4то, такую структуру имеют и другие копии саги в рукописях, сделанных Асгейром Йоунссоном в период с 1688 по 1707 г. (*Simon J.C. A Critical Edition of Bjarnar saga Hítðælakappa...* P. 50).

Рис. 1

Упрощенная стемма «Саги о Бьёрне»
по изданию Р. Бура



Соотношение рукописей, упомянутых в тексте данной работы, см. на рис. 1²⁰.

Такое контролируемое сравнение велось на протяжении параллельного фрагмента (главы 5,5–10): в *O* это 3050 слов (по 71), в *A* – 2955 (по 551). Уже по количеству слов можно заметить, что соотношение между версиями не похоже на явное сокращение/расширение – версия королевской саги, правда, немного длиннее, но незначительно. Чтобы получить представление о соотношении версий, приведем далее описание видов различий. Подробный анализ языка соотношения основан на материале трех глав (от середины гл. 5 до середины гл. 8): в *O* они занимают 1996 слов, в *A* – 1972 слова. Этот фрагмент охватывает встречу Бьёрна с драконом во время путешествия с конунгом Кнутом, известие о смене конунгов в Норвегии, стычку на островах и ограбление Торда, мировую между Бьёрном и Тордом, которую проводит конунг Олав Харальдссон²¹. В числе различий не учитывалась орфографическая вариация, инверсия (“*drekinna dauðr niðr*” (*O*) / “*drekinna niður dauður*” (*A*)), а также все случаи, когда *O* и *73 a* не совпадают.

²⁰ После Бура стемму уточняли еще дважды, однако на представление о соотношении *Bæjarbók* и *A* эти уточнения не влияют. Подробнее о соотношении списков «Саги о Бьёрне» см. во введениях к основным изданиям саги: *Boer R.C.* *Vjarnar saga Hítðælakappa...* S. xii–xiv; *Vjarnar saga Hítðælakappa...* Bls. xcvi–xcvii; *Simon J.C.* *A Critical Edition of Vjarnar saga Hítðælakappa...* P. 19–149).

²¹ Оставшийся фрагмент, который покрывает рассказ о пребывании Бьёрна при Олаве, обмене подвязками с конунгом в бассейне и о возвращении Торда и Бьёрна в Исландию (*O* – 1047 слов, *A* – 994), имеет тот же характер различий, но при этом содержит больше тонких содержательных отличий, описание которых требует отдельной работы.

Форма вариации

Идентичный текст. В первую очередь стоит отметить, что версии правда очень похожи. Большая часть текста в них идентична – то есть используются те же самые словоформы, которые стоят на тех же местах: на всем фрагменте (главы 5,5–10) в *O* в вариации участвует около 1353 слов из 3050 (44,3%), а в *A* – около 1244 из 2955 (42%)²². Однако внутри массива идентичного текста отдельные его части варьируют, как элементы кристаллической решетки: решетка остается той же, а некоторые ее составляющие могут меняться на похожие. Ср. на примере (1), который передает ситуацию, наблюдаемую на всем избранном фрагменте (здесь и далее в примерах из «Саги о Бьёрне» вариация выделяется жирным шрифтом, а добавления – курсивом; также курсивом выделяются части слов, скрытые аббревиатурами):

1: 19/6–7²³

Таблица 1

O	A
<p>Eptēr <u>1</u>fund þeira Biarnar og Þorðar, atti Biörn stefnum við <u>2</u>lið sitt, og <u>3</u>sagðeft vilia <u>4</u>finna Oláf konung, og <u>5</u>koma af ser Reide hanns fyrir fiär upptóku þessa.</p> <p>Букв. перевод: «После <u>1</u>встречи их, Бьёрна и Торда, встретился Бьёрн <u>2</u>с людьми его и <u>3</u>говорил, [что] хочет <u>4</u>встретиться [с] Олавом конунгом и <u>5</u>снять с себя гнев его за грабеж этот».</p>	<p>Eptir <u>1</u>þetta ätti Biörn stefnum við <u>2</u>Auðun félaga sin(n). Og <u>3</u>kuaðft vilia <u>4</u>fara til fundar við Oláf konung, og <u>5</u>vil eg eigi Reyði hanns yffer mier fyrir kaup manna Rän.</p> <p>Букв. перевод: «После <u>1</u>этого встретился Бьёрн <u>2</u>Аудуну, товарищем его. И <u>3</u>сказал, [что] хочет <u>4</u>ехать на встречу с Олавом конунгом и <u>5</u>“не хочу я гнева его на себе за ограбление купцов”».</p>

В приведенном примере появляется 5 случаев вариации разных типов: 1, 4 – синонимия с распространением одного из вариантов, 2 – разная информация, 3 – одиночная синонимия, 5 – повествовательная вариация: смена прямой и косвенной речи + синонимия фразы.

²² В 73 а и 488 соотношение вариации и идентичного текста распределяется соответственно.

²³ «Адрес» примеров из «Саги о Бьёрне» дается по изданию Р. Бура, где есть нумерация строк.

Распространение/сокращение текста. Попробуем описать характер такой вариации, рассеянной внутри идентичного текста. Главным образом стоит отметить, что в ней не выделяется частого для средневековых рукописей стилистического распространения/сокращения текста²⁴. На это указывает почти одинаковый объем фрагментов, указанный выше – часто встречаются клаузы, которые есть только в одной из версий, при этом заметного расширительного «перекоса» в одну из сторон не наблюдается. Вместо простого случая расширения или сужения текста исследователю на самом деле приходится иметь дело с большим объемом *синонимичной вариации* – равноправных чтений, которые не являются ошибочными по отношению к другой версии²⁵ и при этом не вносят кардинально нового смысла. Они проявляются на уровне морфологии и синтаксиса, а также на уровне семантики – встречаются как одиночные синонимы, так и параллелизм целой фразы. Рассмотрим эти уровни разночтений подробнее.

Морфологические и синтаксические варианты

Среди морфологических и синтаксических вариантов выделяется несколько заметных групп. Одна из них – это вариация в организации периода речи, которая часто тянет за собой и другие разночтения. Было замечено, что саги оперируют не столько предложениями, сколько сверхфразовыми, ритмико-синтаксическими единствами²⁶. Структуру этих единств – или периодов – подробно описал Ю.К. Кузьменко, который отметил, что у саги есть синтаксические средства для начала нового периода (например, формулы-зачины или обстоятельства времени) и для присоединения информации внутри периода (например, препозиция глагола или «мягкое начало» с помощью союза)²⁷.

В версиях «Саги о Бьёрне» часто вариация проявляется именно в этих средствах организации периода, см. пример (2). Так, период

²⁴ Ср., например, случаи «Саги об Эйрике Рыжем» в рукописи Hauksbók или «Видения Гюльви» в версиях Codex Regius и Codex Uppsaliensis, где редакторы существенно сокращают протограф [Sävborg 2013, p. 249–255].

²⁵ Maas P. Textual Criticism. Oxford, 1958. P. 6.

²⁶ Heusler A. Altisländisches Elementarbuch. Heidelberg, 1913. S. 199.

²⁷ См. подробнее: Кузьменко Ю.К. Некоторые синтактико-стилистические особенности периода в древнеисландской прозе // Очерки по историческому синтаксису германских языков. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. С. 142–150. См. также обзор исследований о периоде в сагах в [Циммерлинг 2004, с. 21–25].

может начинаться с субъекта действия в именительном падеже, а может начинаться с обстоятельства времени (1). Варьирует и завершение периода: в одной версии последняя клауза может присоединяться к остальным с помощью «мягкого начала» (соединительный союз) и инверсии глагола, а в другой – одной только инверсией (2). Таким образом, структура периода сохраняется, но для его выстраивания используются разные средства в рамках существующих в системе языка вариантов²⁸.

2: 12/19–21

Таблица 2

O	A
<p>¹ <u>Biörn tók</u> í spord Drekans annarre hende, <u>enn annare</u> hiö hann fyrir aptan vængina og tok þar í sundúr, ² <u>datt þá</u> drekinн daúdur niður /</p> <p>¹ <u>Бьёрн</u> <u>взялся за</u> хвост дракона одной рукой, а другой рубанул вдоль крыльев, и разошлось там на части ² <u>– рухнул</u> тогда тот дракон вниз мертвым (O).</p>	<p>¹ <u>Syðann</u> grypur Biörn í [gegnum] spordinn drekanн annari hendi, <u>enn annari</u> hiö hann fyrir aftan vængina, og giekk þar í sundur, ² <u>og fiell</u> drekinн niður dauður /</p> <p>¹ <u>Затем схватил Бьёрн</u> драконий хвост одной рукой, а другой рубанул вдоль крыльев, и разошлось там на части, ² <u>и полетел</u> дракон мертвым вниз (A).</p>

Другая вариация. Схожая стратегия подбора синонимичных вариантов внутри одной системы заметна и в других изменениях на уровне морфологии или синтаксиса. Некоторые варианты встречаются в различениях чаще. Например, особенно заметна смена между формами претерита и презенса глаголов²⁹: ^{14/2} for sva friett (O) / fer sú friett (A) (*fara*, ехать: 3sg.pret./3sg.pres; 27 случаев из 32 – претерит в O на месте презенса в A³⁰). Также бросается в гла-

²⁸ Судя только по анализу различений, можно заметить, что составитель O предпочитает «мягкое начало» при сцеплении клауз в периоде: из 27 случаев мягкое начало предпочитается в O 18 раз, в то время как в A всего 9. Однако без анализа всех периодов в пересекающемся фрагменте, а не только отличающихся, говорить о стилистической стратегии кажется преждевременным.

²⁹ Подробнее о явлении см.: *Смирницкая О.А.* Чередования глагольных временных форм в «сагах об исландцах» // Вестник МГУ. Серия «Филология». 1976. № 2. С. 15–26.

³⁰ Еще в двух случаях в претерит или перфект в O соответствует плюсквамперфекту в A, и только в трех случаях в O стоит презенс на месте прете-

за распределение прямой речи и косвенной: ^{18/5} Þórður mællti, eg vil giarna bata (sic!) þetta með góðra manna ráðe (O) / Þórður bauð honum yfferboetun (A) – «Торд сказал: “Я готов заплатить виру, если кто-то нас рассудит”» / «Торд предложил ему виру» (в 7 случаях из 8 – прямая речь в O на месте косвенной в A).

Другие варианты, наоборот, встречаются одинаково часто. Например, выбор формы анафорической связи (26 случаев): существительное с артиклем или повтор имени vs местоимение, ^{12/18} ýfer manninn (O) / yfer hann (A) (над человеком / над ним); ^{12/21} gaf honum (O) / gaf Birni (A) (дал ему / дал Бьёрну); или варианты с артиклем и без него (^{18/2} hallda vinattú við mig (O) / hallda við mig vináttuna (A) (дружба / дружба (+ опр. art.)).

Семантические варианты

Рассмотрение отдельных примеров морфологической и синтаксической вариации вне контекста позволяет описать основные виды вариации, но все же не характер соотношения версий в целом. В этом помогает анализ семантических вариантов.

Одиночные синонимы. В «Саге о Бьёрне» есть фрагменты, где в идентичном тексте разреженно встречаются одиночные синонимы (^{12/18} “ok kastaði skildi” (O) / “og brá skýlldi” (A) – «и выбросил» / «бросил щит»). Одиночная синонимия может распространяться: выраженное одним словом в одной версии может выражаться несколькими словами в другой (12/19: “hremdi hann í gegnum skiólldinn mjók fva” (O) / “hremði hann næfta í gegnum skiólldinn” (A) – «так близко» / «рядом»; 14/5: “þá var” (O) / “í þann tyna var” (A) – «тогда» / «в то время»). Кроме того, из-за выбора синонима может меняться грамматическая форма связанного с ним слова (^{16/5} “við aúðún” (O) / “til Auðunar” – Acc./Gen.); у синонимичных глаголов может быть разная сочетаемость с предлогами, или они могут требовать другого оборота.

рита в A. Верным представляется наблюдение исследователей, что часто вариация между претеритом и презенсом в глаголах типа segja (говорить) или svara (отвечать) происходит из-за того, что в рукописях эти глаголы обычно сохраняются в виде аббревиатур (ср. обзор исследований по этой теме в [Zeevaert 2018]). Однако показательным представляется общее предпочтение форм претерита в версии O: даже если дело в аббревиации, любопытно, что книжник все время раскрывает аббревиатуру похожим образом, в пользу претерита.

Такая разреженная вариация синонимов может объясняться особенностями переписывания текста, когда писец читает небольшой фрагмент, запоминает его и затем переписывает по памяти. Так, например, копируют «Сагу об Эйрике Рыжем» секретари знаменитого Хаука Эрлендссона в его рукопись, известную как *Hauksbók* (AM 544 4to): при большом объеме идентичного текста иногда проскальзывает одиночная синонимия, семантическая или морфо-синтаксическая. Ср. пример (3), цит. по [Sävborg 2013, p. 253] с выделениями автора и нашим дословным переводом синонимичных мест.

3:

Таблица 3

Hauksbók, AM 544 4to	Skálholtbók 557 4to
<p>Þorgeirr hét maðr; <u>hann</u> bjó at Þorgeirsfelli (Торгейром звали человека; <u>он</u> жил у Горы Торгейра). Hann var auðigr at fé ok hafði verit leysingi. Hann átti son, er Einarr hét; hann var vænn maðr ok vel mannaðr; <u>hann</u> var ok skartsmaðr mikill (...<u>он также был</u> большой щегол). Einarr var í siglingum <u>meðal</u> landa (Эйнар бывал в плаваниях <u>между</u> землями), ok tóksk <i>honum</i> þat vel; var <i>hann</i> jafnan sinn vetr hvárt á Íslandi eða í Nórégi.</p>	<p>Maðr hét Þorgeirr <u>er</u> bió at Þorgeirsfelli (Человека звали Торгейром, <u>который</u> жил у Горы Торгейра). Hann var vellauðigr at fé ok hafði verit leysingi. Hann átti son, er Einarr hét; hann var vænn maðr ok vel mannaðr ok skartsmaðr mikill (...<u>и</u> большой щегол). Einarr var í siglingu landa <u>í milli</u> (Эйнар бывал в плавании <u>промеж</u> земель) ok teksk þat vel, var jafnan sinn vetr hvárt á Íslandi eða í Nórégi.</p>

Группы синонимов и параллелизм. Однако в случае версий «Саги о Бьёрне» синонимы распределяются не так, как в примере (3), а как в примере (1), приведенном в начале разбора, – то есть они не отделены друг от друга большим количеством идентичного текста, а наоборот, находятся очень близко. Более того, они могут даже выстраиваться в параллельные цепочки из синонимов, где практически все слова будут соответствовать друг другу не только семантически, но и позиционно. Ср. наиболее яркий пример подобного параллелизма: ^{13/15-16} ¹ *Svá* er sagt ₂ *meðann* Björn var ₃ *í hernaðe* (O) – «Сказано, в то время как Бьёрн был в походе...» / ¹ *Ög* a þú *meili* ₂ er Björn var ₃ *vr landi* (A) – «В тот момент, когда Бьёрн был за пределами страны...». Здесь вариативная часть состоит из формулы-зачина (сказано / в тот момент), наречия времени (в то время / когда) и существительного с предлогом со значением «в отъезде» (в походе / за пределами страны). Такой параллелизм напоминает вариацию в эпической поэзии, хотя сравнению с ней мешает прозаич-

ческая форма саги³¹. Частью подобной близкой и параллельной синонимии чаще всего оказываются и морфологические/синтаксические варианты.

Конечно, не всегда синонимы распределяются параллельно, так как часто изменения происходят из-за смены синтаксического оборота. Иногда они меняются местами под влиянием выбранного переписчиком синтаксического оборота. Ср. пример (4), где все синонимы следуют параллельно, кроме позиций (3) и (4), меняющихся под влиянием синонимичных синтаксических оборотов – прямое дополнение («узнает о смерти своего дяди») vs придаточное предложение («получает весть о том, что его дядя умер»):

4: 14/9–10

Таблица 4

O	A
at <u>1</u> Þorðúr <u>2</u> frietter <u>3</u> andlät Hröa hinns aúðga móðúrbróður <u>4</u> Sins / что <u>1</u> Торд <u>2</u> узнает <u>3</u> о смерти Хрои Богача, <u>4</u> его дяди матери (O).	að <u>1</u> Þ. K. <u>2</u> spýr þau tyðindi, að Hior (sic!) hin aúðgi Modúrbroðir <u>4</u> hans <u>3</u> var andaður / что <u>1</u> Торд Кольбейнссон, <u>2</u> получает весть о том, что Хрои Богач, <u>4</u> его дядя по матери, <u>3</u> умер (A).

Важно, что позиционный параллелизм сохраняется даже в случаях, когда избирается совсем иная стилистическая стратегия. Ср., например, описание Аудуна Лоскута, с которым Бьёрн ходит в викингские походы в примере (5):

5: 13/1–2

Таблица 5

O	A
... við <u>1</u> þann mann er Aúdún het, og kalladur bakfkike, <u>2</u> hann <u>3</u> var vikverskúr at súmú kýne, enn Danfkúr at súmú / ... с тем человеком, которого звали Аудун, по прозвищу Лоскут – он был частью по роду из Вика, а частью датчанином (O).	... við <u>1</u> Aúðun Bakfkika <u>3</u> vykverskann mann, enn danfkann að sumu kýni / ... с Аудуном Лоскутом, человеком из Вика, но по роду частично датчанином (A).

³¹ Представляется, что в данном конкретном примере подобная вариация возникает из-за формульной природы зачинов, их склонности к варьированию. Подробнее о формулах в сагах и структуре вариации в них см. [Sävborg 2018]. Параллелизм здесь напоминает изоморфизм фраз в поэтических формах эпоса, когда каждый элемент одной строки семантически, морфологически и синтаксически соответствует другой строке – такое часто встречается, например в «Старшей Эдде» (см.: *Мелетинский Е.М.* Эдда и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968. С. 62).

В данном примере версия *A* оказывается более сжатой, чем версия *O*. Это происходит за счет выбора разных речевых стратегий: более многословной конструкции с *maðr hét...* («человека звали») противостоит скупое упоминание по имени (1); отсутствует повторное упоминание Аудуна через местоимение *hann* («он»), задающее размеренный ритм комментария (2) и формирующее другую синтаксическую конструкцию («Аудун – он был» vs «с Аудуном, человеком из Вика, но...») (3). Упомянутые варианты встречаются в сагах повсеместно и не являются ошибочными – скорее всего, в таких случаях речь идет о стилистическом предпочтении в конкретном моменте повествования.

Заключение

Таким образом, «пересказ» является верным определением для соотношения между версиями «Саги о Бьёрне», однако его сложно назвать сокращающим или распространяющим. Скорее можно говорить о пересказе-изложении, то есть максимально близком переложении текста-источника, когда вариация практически всегда является равноправной и распределяется внутри идентичного текста по параллельным позициям. В таком случае представляется, что составителю *Væjarbók* стоит верить: вполне возможно, что он вырезал ровно те фрагменты, о которых специально упомянул, а остальное – пересказал.

Такой пересказ вызывает вопрос о том, как именно он мог происходить – в рамках устной традиции или письменной. Форма такого пересказа – большое количество идентичного текста ($\approx 60\%$), а также то, что сага не является поэтическим ритмизованным текстом, который проще закрепляется в памяти (как висы или строфы «Эдды»), – заставляет склоняться к письменному происхождению пересказа, т. е. к тому, что перед нами изложение. Причины использования подобной формы изложения являются предметом дальнейшего исследования. Представляется, что это след переписчиков, которые позволяют себе и пересказывать, и стилистически править прямо в процессе копирования. Такой вариант не противоречит древнеисландской культурной ситуации, где устная традиция была очень сильна и на протяжении длительного времени существовала параллельно с зарождающейся книжной культурой – возможно, перед нами переписчики, которые скорее рассказывают, чем копируют или редактируют.

Благодарности

Статья выполнена в рамках исследования при финансовой поддержке фонда «Современное естествознание» в рамках конкурса «Молодые ученые в гуманитарных науках» (март – август 2018, сентябрь 2018 – февраль 2019).

Acknowledgements

The article is a part of the research that was supported by the *Modern Natural Science Fund* within the competition *Young Scholars in the Humanities* (March 2018 – August 2018, September 2018 – February 2019).

Литература

- Глазырина 2011 – *Глазырина Г.В.* Формула *svá er sagt* в «Книге об исландцах» Ари Мудрого // Висы дружбы: Сб. статей в честь Т.Н. Джаксон. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2011. С. 101–114.
- Неклюдов 2009 – *Неклюдов С.Ю.* Традиции устной и книжной культуры // Слово устное и слово книжное / Сост. М.А. Гистер. М.: РГГУ, 2009. С. 15–33.
- Циммерлинг 2004 – *Циммерлинг А.В.* В поисках устного текста // Слово в перспективе литературной эволюции: к 100-летию М.И. Стеблин-Каменского / Отв. ред. О.А. Смирницкая. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 21–42.
- Cerquiglini 1999 – *Cerquiglini B.* In Praise of the Variant: A Critical History of Philology / Betsy Wing (transl.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999. 112 p.
- Rancović 2016 – *Rancović S.* In the Refracted Light of the Mirror Phrases *sem fyrr var sagt* and *sem fyrr var ritat*: Sagas of Icelanders and the Orality-Literacy Interfaces // Journal of English and Germanic Philology. 2016. № 115 (3). P. 299–332.
- Sävborg 2013 – *Sävborg D.* Snorra Edda and the Uppsala Edda // Snorri Sturluson – Historiker, Dichter, Politiker / H. Beck, W. Heizmann, Jan van Nahl (eds.). Berlin; Boston, 2013, pp. 247–266.
- Sävborg 2018 – *Sävborg D.* The Formula in Icelandic Saga Prose // Saga-Book. 2018. № XLII. P. 51–86.
- The Saga of Bjorn... 2000 – The Saga of Bjorn, Champion of the Men of Hitardale / A. Finlay (transl., introd.). Enfield Lock: Hisarlik Press, 2000. 103 p.
- Zeevaert 2018 – *Zeevaert L.* The Historical Present Tense in the Earliest Textual Transmission of *Njáls saga*: An Example of Synchronic Linguistic Variation in Fourteenth-Century Icelandic *Njáls saga* Manuscripts // New Studies in the Manuscript Tradition of *Njáls saga*. The *historia mutila* of *Njála* / E. Lethbridge, S. Óskarsdóttir (ed.). Kalamazoo, 2018. P. 149–178.

References

- Cerquiglini, B. (1999), *In Praise of the Variant: A Critical History of Philology*, Wing B. (transl.), Johns Hopkins University Press, Baltimore, USA.
- Finlay, A. (ed.) (2000), *The Saga of Bjorn, Champion of the Men of Hitardale*, Hisarlik Press, Enfield Lock, UK.

- Glazyrina, G.V. (2011), "The Formula *svá er sagt* in the 'Book of Icelanders' by Ari the Wise", in Gvozdetskaia, N.Yu. (ed.), *Visy družby: sb. statei v chest' T.N. Dzhakson* [Praises of friendship. The collection of articles in the memory of T.N. Jackson], Universitet Dmitriya Pozharskogo, Moscow, Russia, pp. 101-114.
- Neklyudov, S.Yu. (2009), "Traditions of the Oral and Book Culture", in Gister, M.A. (comp.), *Slovo ustnoe i slovo knizhnoe* [The Oral Word and The Written Word], Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, pp. 15-33.
- Rancović, S. (2016), "In the Refracted Light of the Mirror Phrases *sem fyrr var sagt* and *sem fyrr var ritat*: Sagas of Icelanders and the Orality-Literacy Interfaces", *Journal of English and Germanic Philology*, vol. 115, no. 3, pp. 299-332.
- Sävborg, D. (2013), "Snorra Edda and the Uppsala Edda", in Beck, H., Heizmann, W. and Nahl, van J. (eds.), *Snorri Sturluson – Historiker, Dichter, Politiker*, De Gruyter, Berlin; Boston, Germany; USA, pp. 247-266.
- Sävborg, D. (2018), "The Formula in Icelandic Saga Prose", *Saga-Book*, vol. XLII, pp. 51-86.
- Tsimmerling, A.V. (2004), "In Search for the Oral Text", in Smirnitckaya, O.A. (ed.), *Slovo v perspektive literaturnoi evolyutsii: k 100-letiyu M.I. Steblin-Kamenskogo* [The Word in Literary Evolution. Essays for the 100 anniversary of M.I. Steblin-Kamensky], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia, pp. 21-42.
- Zeevaert, L. (2018), "The Historical Present Tense in the Earliest Textual Transmission of *Njáls saga*: An Example of Synchronic Linguistic Variation in Fourteenth-Century Icelandic *Njáls saga* Manuscripts", in Lethbridge, E. and Óskarsdóttir, S. (eds.), *New Studies in the Manuscript Tradition of Njáls saga. The historia mutila of Njála*, Medieval Institute Publications, Kalamazoo, USA, pp. 149-178.

Информация об авторе

Дарья С. Глебова, аспирант, Институт славяноведения РАН, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32А; darsgleb@gmail.com

Information about the author

Daria S. Glebova, postgraduate student, Institute for Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32A, Leninskii Av., Moscow, Russia, 119991; darsgleb@gmail.com

Албанские драгуа: немного о типологическом своеобразии персонажей в контексте балканской традиции

Мария-Валерия В. Моррис

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ, Москва, Россия, maire.morris87@gmail.com*

Аннотация. В статье проводится полемика с «доримской» интерпретацией генезиса образов драгуа в албанском фольклоре. Мифологический персонаж – гонитель градовых туч, который вступает в противостояние с персонажем, наводящим эти тучи, и тем самым защищает «свою» территорию от града и бури, является фигурой, чрезвычайно распространенной во всех славянских, а также соседствующих неславянских (в частности, для балканского кластера – в албанской) традициях. В статье исследуются функционально-типологические параллели между албанскими *драгуа* и сопоставимыми мифологическими персонажами из сербохорватской традиции – змайевитыми/аловитыми людьми – и доказывается, что специфика албанской традиции заключается не в некоем изначально специфическом инварианте, напрямую наследующем доримскую архаику, но в инкорпорации образов драгуа в позднейшую литературную традицию. В ходе этой инкорпорации драгуа «теряют» одну из своих ключевых типологических особенностей, характерных для устной народной традиции, – а именно мотив выхода души драгуа из тела для участия в сражении с демоническим противником – и становятся вписаны в актуальный социополитический контекст как персонификации албанского патриотического духа – что, в свою очередь, основывается на собственном албанскому устному героическому эпосу, как и иным балканским традициям, уподобление культурного героя мифологическому персонажу – гонителю градовых туч.

Ключевые слова: Сербия, Албания, драгуа, дранге, ала, град, метеорологическая магия, Балканы, «Горная лютня»

Для цитирования: Моррис М.-В.В. Албанские драгуа: немного о типологическом своеобразии персонажей в контексте балканской традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 4. С. 45–57. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-45-57

The dragua of Albania.
Concerning the typological peculiarities
of the character in the context of Balkan tradition

Maria-Valeria V. Morris

*Russian Presidential Academy for National Economy and Public Administration
Moscow, Russia, maire.morris87@gmail.com*

Abstract. The paper polemizes with the “pre-Roman” interpreting the genesis of the *dragua* images in Albanian folklore. The mythological character – a chaser of hailstorms by confronting another character who is, in turn, leading the hailstorm, and thus protects his “own” territory from the hail and tempest, is a very popular figure in all Slavic (as well as in neighboring non-Slavic – Albanian, for example, as far as the Balkans are concerned) traditions. The paper considers the functional and typological parallels between the Albanian *dragua* (*drangoni*) and comparable mythological characters from Serbian and Croatian tradition – the *zmajevity/alovity people*, and claims that the peculiarities of Albanian tradition are not in some initially specific invariant directly stemming from the pre-Roman tradition but in the incorporation of the images of *dragua* (*drangoni*) into the later literary tradition. With that incorporation, *dragua* lose one of their key typological characteristics in the oral folk tradition – namely, the motif of their souls leaving their bodies to combat the demonic adversary – and enter the timely sociopolitical context as some personification of Albanian patriotism – what, in turn, is based on a comparison (typical both for Albanian oral heroic epic and for other Balkan traditions) of a cultural hero to a mythological character – the chaser of the hailstorms.

Keywords: Serbia, Albania, dragua, drangue, hala, hailstorm, meteorological magic, Balkans, “The Highland Lute”

For citation: Morris, M.-V.V. (2020), “The dragua of Albania. Concerning the typological peculiarities of the character in the context of Balkan tradition”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 45-57, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-45-57

В нарративах об отгоне бури, градовых туч и тому подобных буйств стихии нередко встречается мотив противостояния двух фигур – защитника, чья функция, собственно, и заключается в отгоне стихии, и персонажа, управляющего градовыми тучами (который, в свою очередь, стремится наслать ненастье). При этом как в роли защитника, так и в роли противника может выступать либо магический специалист, либо мифологический (демонологический) персонаж. Глядя на распространенность подобных текстов в балканских традициях – как в славянских, так и в неславянских,

легко предположить, что в данном случае мы имеем дело с различными вариантами одного и того же инварианта сюжета о таком противоборстве; однако не является ли этот инвариант сам по себе контаминацией изначально различных сюжетов?

Чтобы попробовать ответить на этот вопрос, мы сравним образ драгуа в албанской традиции, который «единолично» отвечает в ней за избавление от бури и града, а точнее, от демонического существа, несущего бурю и град, с его сербохорватскими сотоварищами и по функции и генезису – аловитыми/змайевитыми людьми.

Сначала следует сказать, что, к примеру, наиболее близкая к балканской карпатская традиция отличается от последней тем, что такой вариант сюжета о противостоянии, в котором в роли защитника от стихии выступает демонологический персонаж, в ней не встречается – в отличие от албанского дранге/драгуа, как и от сербохорватского аловитого человека, карпатский хмарник (если его функции не берет на себя вообще любой представитель локального сообщества, владеющий необходимыми апотропеями) – всегда магический специалист, который, пусть и имеет некоторые мифологические черты, осмысляется как человек, а не демон. Можно, конечно, вспомнить о том, что хмарниками в карпатской традиции порой выступают двоедушники – люди с двумя душами, человеческой и демонической, которая, вне зависимости от воли носителя, покидает его тело, когда он спит, и причиняет всевозможный вред, в том числе и наводит градовую тучу. Этот факт пригодится нам чуть позже, когда мы упомянем о выходе души драгуа / аловитого человека из тела, но все же природа двоедушника как таковая все равно остается сугубо человеческой.

Таким образом, «коллег» драгуа, разделяющих с ними демонические черты в большей степени, нежели в случае «человеческого» магического специалиста, по самой своей природе с неизбежностью наделенного лиминальностью, в карпатской традиции не встретить, в то время как в традиции балканской магические специалисты без демонических черт также представлены [Толстой 2003, с. 229–231].

Рассмотрим сначала особенности албанских драгуа.

Само слово *dragua/drangua* восходит к латинскому *draco* (асс. *drasonem*)¹, что также было подкреплено впоследствии итальянским *dragone* и, по мнению Дойи, греческим *drakoi*. Впрочем, по мнению некоторых албанских фольклористов, заимствование здесь является сугубо лингвистическим и не может означать тождества либо ге-

¹ Çabej E. Studime etimologjike ne fushe te shqipes – Etudes d'etymologie albanaise. Vol. 3 (C–D). Tirana: Akademia e Shkencave, 1987. P. 300–302.

нетической преемственности самих этих мифологических персонажей [Doja 2005, p. 452–454]. В любом случае основная функция драуга заключается в том, чтобы сражаться с кулшедрой, хтоническим драконоподобным существом, несущим всевозможную разруху и стихийные бедствия, в частности – бурю и град.

Драуга – всегда мужского пола, в то время как кулшедра – всегда женского². Драуга невозможно стать, можно только родиться; рождаются они «в сорочке» (или, как это описывается порой, с маленькими крылышками или перышком под мышкой), и знает об этом только мать драуга. Она обязана хранить тайну того, кем является ее сын, ведь если кто-либо, пусть даже он сам, узнает о его природе, то он лишится своей неуязвимости, которой иначе обладает [Doja 2005, p. 452], или вовсе умрет в тот же миг³. Поэтому оболочка, в которой родился драуга, тщательно прячется его матерью – если ее кто-либо найдет, драуга также грозит смерть [Doja 2005, p. 452]. Никто также не должен говорить драуга «Чтоб у тебя руки отсохли», – потому что в его руках, а точнее, в крылышках под мышкой, также содержится сила, дарующая ему жизнь, и в результате такого проклятия драуга погибнет [Elsie 2001, p. 75].

С мотивом тайны, окружающей рождение драуга и определяющей саму его жизнь, связан и основной предметный апотропей, которым он впоследствии будет оперировать в своей демоноборческой карьере – его колыбель. Именно она во многих текстах служит драуга щитом, и он не отправляется на бой с кулшедрой без собственной колыбели [Doja 2005, p. 452]. В качестве наступательного оружия драуга использует в основном гром и молнию, швыряет в кулшедру огромные валуны, но может также воспользоваться в бою рожоном, плугом, граблями, шестом, мельничными жерновами (что отсылает нас к защитной семантике хлеба, весьма распространенной в славянских традициях – в том числе и в обрядах отгона градовых туч [Толстой 2003, с. 131–139]). Драуга может также обладать чертами оборотня – являться в облике змеи, барана, быка, петуха. Физически он также может обладать нечеловеческими чертами (неочевидными, впрочем, на первый взгляд) – у дранге могут быть змеи в животе, пять или семь сердец [Doja 2005, p. 454].

Эти явно демонологические черты, а также онтологический характер противостояния дранге и кулшедры – мужское против женского, космос против хаоса, доброжелательная к носителям традиции сила против хтонической угрозы – в числе прочего легли в

² *Durham M.E.* High Albania and its customs in 1908. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London, 1910. P. 456.

³ *Durham M.E.* High Albania. Edward Arnold. London, 1909. P. 213.

основу своеобразной интерпретации генезиса образа драуга/дранге албанскими фольклористами (в частности, Альбертом Дойей). Как предполагает Дойя, полная антиномия дранге и кулшедры может представлять собой чисто иллирийский, доримский слой албанской мифологии; драуга в таком понимании, вслед за Ламбертцем, трактуются как албанский вариант древнегреческих гигантов, а борьба драуга с кулшедрой, для наблюдателей принимающая вид бури, прямо наследует гигантомахии либо древнегреческим текстам о великанах-пеласагах – при этом важно, что типологически драуга не схожи с греческими героями-*dracoi* и ближе именно к более архаичным образам [Doja 2005, p. 455].

В самом деле, довольно соблазнительной представляется мысль принять за истину эту версию о еще палеоиндоевропейском (полу) божественном герое, противостоящем хтоническому змею (воздержимся здесь от реминисценций «основного мифа», которые ни к чему хорошему нас ожидаемо не приведут). Альберт Дойя приводит в качестве дополнительных аргументов параллели со скандинавской мифологией – в частности, выход души драуга из тела на бой с кулшедрой он уподобляет берсеркангу Одина в «Саге об инглингах»: «Один мог менять свое обличье. Тогда его тело лежало, как будто он спал или умер, а в это время он был птицей или зверем, рыбой или змеей и в одно мгновение переносился в далекие страны по своим делам или по делам других людей»⁴ – и иным примерам оборотничества в скандинавской традиции, в том числе связанным и с рождением «в сорочке» [Doja 2005, p. 455].

Однако чтобы с уверенностью утверждать, что действительно перед нами специфический иллирийский субстрат, переживание палеоиндоевропейского фольклора, специфическое для албанской традиции и отличающееся от схожих текстов в традициях соседствующих, мы должны – как уже говорилось выше – сравнить вышеперечисленные мотивы, характерные для текстов о драуга, с текстами об аловитых/змайевитых людях.

Перейдем же к рассмотрению южнославянских представлений об аловитых людях.

Сюжет о герое, наделенном демоническими чертами, который сражается с демоническим противником и тем самым отводит градые тучи и/или бурю, как отмечает А.А. Плотникова, универсален для балканского ареала – как для славянских, так для неславянских традиций. (X)ала, с которой сражается змайевитый/аловитый человек, представляет собой, как и кулшедра, змееподобное чудовище – невероятно прожорливое, отвратительное, обладающее

⁴ Стурлусон С. Круг земной. М.: Наука, 1980. С. 14.

поистине чудовищной мощью, несущее с собой бурю и непогоду, и неизменно женского пола; она также воплощает собой все злое и враждебное, а сражающийся с ней отчасти демонический герой выступает, таким образом, в роли культурного героя (следует, впрочем, отметить, что на границах ареала распространения данного сюжета герой-драконоборец, сражающийся с алой, уступает место «дружественной» але, сражающейся с чужой, враждебной, но не отличающейся от нее типологически) [Плотникова 2004, с. 223–224]. При этом одна из этимологий самого наименования «ала» также возводится к греческому языку – к *χαλάζι*, то есть «град» [Бјелетић 2002, с. 75].

Во всех текстах о подобного рода противостоянии встречаются следующие мотивы:

- герой обладает невероятной силой, позволяющей ему отбиваться от противника, даже если тот швыряет в него валунами, скалами, стволами деревьев и пр.;
- обстоятельства рождения героя чудесны – он может быть сыном демонического персонажа (см. далее), может рождаться «в сорочке» – и тогда оболочка наделяется апотропеическими свойствами;
- герой летит на битву с противником, выйдя из тела, при этом со стороны это выглядит так, будто он улегся спать либо лежит замертво, а душа его, покидая тело и отправляясь на бой, может также принимать облик змеи [Раденковић 2001, с. 449; Толстой 2003, с. 232–233];
- героем может быть не только человек, но и животное;
- герой может также обладать способностями к оборотничеству – хорватские и словенские кресники, вступая в бой между собой, оборачиваются быками (при этом кресник-защитник, как правило, белый бык, а «вражеский» кресник – черный; впрочем этот пример не совсем релевантен для нашего очерка, так как в данном случае герой сражается не с алой, а с себе подобным), словенский облачар сражается с «вражеским» облачаром также в обличье белого быка (на сей раз враг оборачивается быком зеленым) [Раденковић 2001, с. 450–451];
- наконец, герой может выступать в роли культурного героя вообще, а битва с демоном один на один – трансформироваться в битву целых воинств подобных героев, но принадлежащих к различным локальным сообществам [Плотникова 2004, с. 223].

Основное различие в рамках балканского ареала относительно данного сюжета А.А. Плотникова проводит в области сугубо языковой – если в Западной Сербии и далее на запад наименования

таких персонажей семантически связаны с бурей, градом, ветром – иными словами, с той самой стихией, с которыми персонаж вступает в схватку (здухач, ветровник, градобранитель, облакогонец), наподобие наименований, свойственных, в частности, карпатскому кластеру (ср. с хмарник, градивник, буричник, облакопрогонник), то в восточной части ареала, к которой относится также и Албания, наименование мифологического персонажа отсылает, так или иначе, к змею или дракону (змайевитые люди, аловитые люди – от змая или алы, которые драконообразны и представляют собой «коллег» албанской кулшедры, и опять же drangos).

Выходит, никакого специфически албанского своеобразия в реализации этого сюжета не существует? С нашей точки зрения оно, безусловно, имеется, но представляет собой элемент более поздний и относящийся не к типологии персонажей, а скорее к прагматике бытования текстов о них.

Неудивительно, что подавляющее большинство интересующих нас нарративов – либо былички, либо телеологические тексты. Ввиду специфической коммуникативной ситуации (исследователь-аутсайдер получает от носителей традиции объяснение базовым явлениям, что обуславливает уместность телеологического нарратива) по формальным признакам последние составляют, например, подавляющее большинство упоминаний о драгуа в работах Дарем:

Дважды во время сильных ливней мои спутники мне говорили, что это бьются кулшедра и дранге (дрангони). Кулшедра – чудовище женского пола, стремящееся уничтожить человечество ураганами и бурями, а дрангони – существо мужского пола, которое дает ей сдачи. Дрангони могут становиться мужчины и животные мужского пола, а женщины, змеи и прочие ядовитые создания – кулшедрами⁵.

Однако встречаются также инкорпорации драгуа/аловитых людей в мифографические нарративы, и здесь мы обратимся к уже упомянутому выше мотиву: функции героя – защитника от градовых туч как культурного героя и «вписывания» его в социополитический контекст.

Во-первых, следует отметить, что персонажи – драгуа/аловитые люди – довольно часто выступают в заметных в традиции ролях; иногда к ним приписываются почитаемые святые, а иногда, напротив, святым придается лишь функциональное сходство с ними –

⁵ *Durham M.E.* High Albania and its customs in 1908. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London, 1910. P. 456.

а именно противостояние демоническим силам либо враждебному магическому специалисту. Так, св. Савва Сербский молитвой прогоняет бурю, наведенную князем-колдуном-вукодлаком [Лома 2013, с. 1068]. Св. Илья, св. Георгий, архангел Михаил выступают в роли облакопрогонников и в албанской, и в сербохорватской традиции [Раденковић 2001, с. 445–446], что неудивительно, учитывая связь образа св. Ильи-Пророка в народном христианстве с громом, молнией, грозой, подвиг св. Георгия как победителя дракона и роль св. Архангела Михаила как предводителя небесного воинства – героя-воителя, «по должности» призванного сокрушать мечом хтонические силы.

Исторические личности в балканской мифографии также нередко наделяются мифологическими чертами драгуа/аловитого человека. Так, Вук Гргуревич, сербский правитель второй половины XV в., описывается как змайевитый человек и внебрачный сын волшебного змея, что и позволяет ему, в свою очередь, одержать верх над «вредным» змеем [Лома 2013, с. 1066]. В албанской традиции этому корреспондирует, в частности, представление о том, что Скандербег был драгуа:

Он был неуязвим: ни пуля, ни меч не могли его пронзить, потому что он родился в оболочке, «в сорочке», как и все драгуа. Родился он с крыльями в подмышке, как и все драгуа. Родился он с родимым пятном в форме меча на руке и с крыльями в подмышке.

Когда Скандербег был в Булките, отправился он на охоту недалеко от деревни. Псы его бежали впереди; когда он их нагнал, то увидел, что они борются с кулшедрой. Так что Скандербег поднял эти вот валуны и запустил ими в кулшедру и убил ее на месте. А валуны эти и сейчас лежат в месте под названием Рраса э Доривет и называются «Валуны Скандербега» [Doja 2005, p. 454–455].

Однако в дополнение к мифологизации национальных героев драгуа может служить и как эпитет, служащий описанию силы/красоты героя. Так, в «Песнях воинов пограничья» – памятнике устного героического эпоса Северной Албании XVII–XVIII вв. – так говорится о герое Муйо, которого несколько раз угощают своим грудным молоком заны – албанский аналог западноевропейских фэйри, посредством чего он обретает невероятную силу:

И такую ему силу дал на этот раз Всевышний,
Что казалось, что обрел он силу драгуа отныне.
Муйо тот валун тяжелый снова обхватил руками
И поднял его по плечи, удержал побольше тонны.

Поглядев на это, заны так друг другу говорили:
«Не дадим испить мы больше Муйо молока грудного,
Если мы ему позволим еще раз груди отведать,
То раздавит он, пожалуй, даже шар земной в лешешку»
[Elsie 2004, p. 7].

Онтологический противник драгуа – кулшедра – в свою очередь, служит иносказанием для враждебных персонажей:

Но не мать то оказалась,
А чудовище – враг драгуа [Elsie 2004, p. 79].

Королева-мать Котора в этой песне, конечно же, является исключительно человеком, но поскольку сцена описывает, как она обманом проникает в покои дочери, что приводит к изгнанию той из дома и многим несчастьям, сравнение с кулшедрой подчеркивает коварство персонажа. Однако «Песни воинов пограничья» сами являются изначально заимствованием из сербохорватской традиции – обретая за века достаточное своеобразие, они тем не менее не могут претендовать на исключительную оригинальность и обособленность внутри балканского кластера.

Однако образ специфически албанского героя драгуа все же обретают – не столько в устной традиции, сколько в мифографии. В первой половине XX столетия именно «Песни воинов пограничья» послужили основным источником для написанной поэтом, переводчиком и священником-францисканцем Гергем Фиштой «Горной лютни» – поэмы, основанной на североалбанском фольклоре, которая опиралась не только на устный эпос, но и на иные фольклорные жанры, в частности былички и предания о драгуа. И здесь мы видим решение их образа, существенно отличающееся от общебалканского.

Так, 16-я песнь поэмы – «Кулшедра» – рассказывает нам о, собственно, семиголовой кулшедре, которая хочет отомстить драгуа. Объединившись, отряд драгуа под черно-красными албанскими знаменами (причем среди драгуа представлены как мусульмане, так и христиане) одерживает над ней победу, а затем пирует с орами, наблюдавшими за битвой с ближайшей горы. (Отметим также, что один из дранге – наполовину зана, что отчасти предсказуемо отсылает нас к уже упоминавшимся выше «Песням воинов пограничья».) Для каждого из драгуа даются его имя, фамилия, место его рождения и воспитания, что опять же неудивительно в контексте упомянутого выше мотива репрезентации посредством драгуа ingroup по отношению к outgroup, уместного практически для всех

нарративов о противостоянии персонажа – защитника от градовых туч персонажу – персонификации ненастья.

Однако несколько моментов здесь идут вразрез с вариантами, устоявшимися в устной традиции и общими для всего балканского ареала.

Во-первых, драгуа в «Горной лютне» уже не выходят из тела, в отличие от устной традиции (о выходе драгуа из тела как универсалии для балканского ареала см.: [Плотникова 2004, с. 223]), а летают физически, зримо и очевидно. Во-вторых, вместо семантически нагруженных апотропеев (сельскохозяйственный инвентарь, наделенный защитной семантикой хлеба, в роли оружия и собственными колыбелями в роли щита) либо деревьев/валунов, подчеркивающих их первоизданную силу, они пользуются в основном «нормальным» человеческим оружием:

Мусульмане, христиане,
Из долин и с гор высоких
Взмыли в воздух, развернули
Красно-черные знамена,
Топоры с собою взяли,
Алебарды с гарпунами
Длинными, а с ними клещи,
Цепи и крюки стальные,
Якоря венецианских
Корабельщиков работы
[Elsie, Mathie-Heck 2005, p. 134].

Процесс расправы с кулшедрой также описан весьма реалистично и технологично; иными словами, схватка со зловредным чудовищем подается не как столкновение извечных противостоящих друг другу сил логоса и хтоноса и даже не как стычка двух конкурирующих мифологических персонажей, одна сторона в которой связывается с носителями традиции, а другая, соответственно, выступает вражеской. Инкорпорация образов драгуа в мифографической поэме Фишты, будучи очищена от примет «иномирности» персонажей, вписывается в сугубо человеческий контекст, который довольно скоро становится контекстом политическим.

От использования *dragua* в качестве универсального эпитета для героя в начале поэмы (героя, отметим, который опять же выступает на стороне албанцев) и «знакомства» читателя с армией дрангони под албанскими знаменами Фишта переходит к противостоянию двух драгуа многочисленному черногорскому отряду в семнадцатой песни поэмы. В отличие от указанного, в частно-

сти А.А. Плотниковой и Л. Раденковичем, мотива сражения змееподобных героев с вражеским войском, где войско состоит из им же подобных и нарратив представляет собой «расширенное и дополненное издание» варианта о сражении пары планетников/облакопрогонников/кресников, здесь мифологические персонажи противостоят вполне профанному – и политически ангажированному – противнику. Подобного рода прием – включение автором в мифографию либо в подчиненный определенному концепту авторский труд, опирающийся тем не менее на фольклорную традицию, мифологических персонажей, которые служат выражению той или иной политической идеи (в данном случае – албанской патриотической идеи) – не нов; из ярких примеров из иных традиций можно вспомнить, в частности, включение мифографического материала о захватах Ирландии в программный труд Джеффри Китинга⁶. Китинг, как и Фишта, также был действующим клириком, однако насколько католическая концепция вселенскости и сопутствующая перmissивность по отношению к вернакулярным практикам могла влиять на составление подобных текстов, это уже, безусловно, другой вопрос. Следует отметить, впрочем, что такого рода опыты зачастую были вполне укоренены в реальной фольклорной традиции и разделяли ее поэтику, что справедливо как для «Основ знаний об Ирландии» Китинга, превосходно знавшего ирландскую книжную фольклорную традицию и получившего не только классическое богословское, но и традиционное ирландоязычное образование, так и для «Горной лютни».

Вывод же, который занимает нас в контексте настоящей статьи, состоит в том, что если возможно говорить о доримском слое албанской мифологии применительно к драгуа, то он будет не собственно албанским, а типичным для всего балканского кластера; это, конечно же, не исключает возможного наличия в генезисе образа драгуа иллирийского пласта, но с уверенностью указать на него посредством сугубо типологического анализа, на наш взгляд, не представляется возможным. Однако включение мифологических персонажей – защитников от градовых туч в социополитический контекст, с сопутствующими изменениями некоторых из их атрибутов, действительно можно считать здесь специфичным мотивом, но свойственным не (архаичной) устной народной традиции, а в большей степени «программной» мифографии начала XX столетия.

⁶ См., например: Foras Feasa ar Éirinn le Seathrún Céitinn, D.D. The History of Ireland by Geoffrey Keating, D.D. / Ed. by Comyn D., Dinneen P.S. Vol. I. Irish Texts Society. London, 1908. P. 205–209, где добывание будущих регалий шотландской короны приписывается Туата Де Дананн, и др.

Литература

- Бјелетић 2002 – *Бјелетић М.* Духовна култура Словена у светлу етимологије: јсл. (х)ала / Jerzy Rusek, Wiesław Boryś, Leszek Bednarczuk (red.). *Dzieje Słowian w świetle leksyki*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2002. P. 75–82.
- Лома 2013 – *Лома А.* Свети Сава и облакогонци // Зборник радова Византолошког института. 2013. № 50/2. С. 1041–1079.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. 786 с.
- Раденковић 2001 – *Раденковић Л.* Митолошки господари градоносних облака. Словенске паралеле / Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001. Београд, 2001. С. 445–453.
- Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. 624 с.
- Doja 2005 – *Doja A.* Mythology and Destiny // *Anthropos. International Review of Anthropology and Linguistics*. 2005. № 100 (2). P. 449–462.
- Elsie 2001 – *Elsie R.* A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture. London: C. Hurst & Co. Publishers, 2001. 357 p.
- Elsie 2004 – *Elsie R.* Songs of the Frontier Warriors. Waukonda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers, 2004. 414 p.
- Elsie, Mathie-Heck 2005 – *Elsie R., Mathie-Heck J.* The Highland Lute. London: Bloomsbury Academic, 2005. 487 p.

References

- Doja, A. (2005), “Mythology and Destiny”, *Anthropos. International Review of Anthropology and Linguistics*, no. 100 (2), pp. 449-462.
- Elsie, R. (2001), *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture*, C. Hurst & Co. Publishers, London, UK.
- Elsie, R. (2004), *Songs of the Frontier Warriors*, Bolchazy-Carducci Publishers, Waukonda, IL, USA.
- Elsie, R. and Mathie-Heck, J. (2005), *The Highland Lute*, Bloomsbury Academic, London, UK.
- Bjeletic, M. (2002), “Spiritual culture of the Slavs in the context of etymology: (h)ala”, in Jerzy, R., Wiesław, B. and Leszek, B. (eds.), *Dzieje Słowian w świetle leksyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, Poland, pp. 75-82.
- Loma, A. (2013), “Saint Sava and cloudchasers”, *Zbornik radova Vizantologskog instituta*, no. 50/2, pp. 1041-1079.
- Radenkovich, L. (2001), “Mythological commanders of hail-bringing clouds. Slavic parallels”, *Zbornik Etnographskogo muzeya u Beogradu 1901–2001*, Beograd, Serbia, pp. 445-453.
- Plotnikova, A.A. (2004), *Etnolingvističeskaya geographia Yuzhnoy Slavii* [Ethnolinguistic geography of the South Slavia], Indrik, Moscow, Russia.
- Tolstoi, N.I. (2003), *Očerki slavyanskogo yazychestva* [Essays on Slavic Paganism], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Мария-Валерия В. Моррис, кандидат юридических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1; maire.morris87@gmail.com

Information about the author

Maria-Valeria V. Morris, Cand. of Sci. (Law), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 82, Vernadskogo Av., Moscow, Russia, 119571; maire.morris87@gmail.com

Лирическая песня «Соловей-соловьешко»: источник, варианты, интерпретации

Дария К. Долгова

*Санкт-Петербургская государственная консерватория
им. Н.А. Римского-Корсакова, Санкт-Петербург, Россия
barkazuhina@yandex.ru*

Аннотация. Часто в основе поэтического и музыкального авторского творчества лежат народные мотивы. Но возможны и обратные процессы, когда авторский текст порождает ряд фольклорных версий. Показательным в этом отношении является стихотворение Н.Г. Цыганова «Неволя», написанное в стилистике народной лирики. Это произведение породило ряд фольклорных текстов. В свою очередь, варианты этих песен послужили материалом для композиторских обработок. В результате на протяжении существования текста возникли его различные версии, а также разные произведения, основанные на исходном тексте. Так, на стихотворение Н.Г. Цыганова написал одноименный хор С.В. Рахманинов. На основе близких вариантов народной песни, записанных в Воронежской области, В. Захаров и С.С. Прокофьев написали свои обработки.

Целью работы является изучение лирической протяжной песни «Соловей-соловьешко», истории ее возникновения, распространения и бытования. Для этого необходимо установить особенности песенного типа, сопоставив варианты, записанные на различных территориях. Сравнение ритмических, композиционных и ладовых моделей позволит выявить инвариант песни, на основе которого можно будет проследить новую жизнь этой песни в обработках русских композиторов.

Ключевые слова: фольклор, лирическая песня, обработки русских народных песен

Для цитирования: Долгова Д.К. Лирическая песня «Соловей-соловьешко»: источник, варианты, интерпретации // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 4. С. 58–70.
DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-58-70

The lyrical song “Nightingale of solov’yushko”. Source, variants, interpretations

Dariya K. Dolgova

*The N.A. Rimsky-Korsakov Saint-Petersburg State Conservatory,
Saint-Petersburg, Russia, barkazuhina@yandex.ru*

Abstract. Often the folk motifs are the basis for the author’s poetic and musical work. But reverse processes are also possible when the author’s text generates a number of folklore versions. As an example, the poem “Bondage” was written by N.G. Tsyganov in the style of folk lyricism and it gave rise to a number of folklore texts. Different variants of those songs in turn served as material for composer’s arrangements. As a result, throughout the existence of the text its different versions have originated as well as different works based on the same source text. So to the poem of N.G. Tsyganov Sergei Rachmaninoff wrote his choir of the same name. Also V. Zakharov and S. Prokofiev wrote their arrangements based on close versions of folk songs which were recorded in the Voronezh region.

The aim of the work is to study the lyrical plangent song “Nightingale-solov’yushko”, including its origin history, spread and existence. To do so it is necessary to set the features of the song type by comparing the options recorded in different territories. The rhythmic, compositional and fret models comparison allows to reveal the invariant of the song. On that basis it may be possible to trace the new life of the song in the Russian composers works.

Keywords: folklore, lyrical song, arrangements of Russian folk songs

For citation: Dolgova, D.K. (2020), “The lyrical song ‘Nightingale of solov’yushko’. Source, variants, interpretations”, *RSUH/RGGU Bulletin, “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 58-70, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-58-70

Лирическая песня «Соловей-соловьишко» широко распространена в фольклорных традициях России. Она известна с различными зачинами – «Соловей, соловьишко, что ты не поешь?», «Что же ты, соловьишко, невесел сидишь?», «Соловей-соловьишко, смутен невесел», «Зеленая рощица, что ты не цветешь». В основе поэтического текста всех вариантов лежит авторский текст. Известно, что стихотворение «Неволя» было написано в 1832 г. Николаем Цыгановым в жанре так называемой «русской песни».

В.Е. Гусев в антологии «Песни и романсы русских поэтов» пишет: «Разъезжая по России, Цыганов слушал и собирал народные песни, предания и поверия. Особую ценность, по свидетельству его

друга драматурга Ф.А. Кони, представляло собрание волжских разбойничьих песен, которые Цыганов не успел издать»¹.

Собственные стихотворения поэта написаны в стилистике народной лирики. К сожалению, при жизни его сочинения также не были опубликованы. Лишь в 1834 г. посмертно был выпущен сборник его стихотворений (Цыганов умер в 1832 г.), в котором можно увидеть и «Что же ты соловьюшко».

Известно, что многие из песен он импровизировал, сопровождая себя на гитаре. В.Е. Гусев приводит сведения о том, что эти песни «заучивались его друзьями или записывались и расходились в многочисленных списках анонимно»².

Произведения Цыганова еще при жизни стали действительно петься, очень скоро оторвались от имени своего создателя, вошли в быт, а вскоре приобрели и подлинно всенародную известность, стали народными песнями. Такие песни, как «Что ты, соловеюшко...», «Я посею, молоденька...», «Течет речка по песочку...», собиратели фольклора продолжают записывать и в наши дни, не всегда зная, что эти тексты имеют своего автора, – пишет В.Е. Гусев³.

Таким образом, можно полагать, что не только поэтический текст известных вариантов песни «Соловей-соловьюшко», но и напев восходят к сочинению Цыганова. Если это предположение верно, то в таком случае варианты песен из разных регионов России должны быть близкими по структурным и мелодическим параметрам.

Целью работы является изучение лирической протяжной песни «Соловей-соловьюшко», истории ее возникновения, распространения и бытования. Для этого необходимо установить особенности песенного типа, сопоставив варианты, записанные на различных территориях. Среди них – варианты из южнорусских областей (Воронежской, Курской), где эта песня получила широкое распространение. Для оценки степени устойчивости песенного типа были привлечены территориально удаленные варианты из Вологодской области. Сравнение ритмических, композиционных и ладовых моделей позволит выявить инвариант песни, на основе которого можно будет проследить новую жизнь этой песни в обработках русских композиторов. Для анализа были выбраны следующие образцы:

¹ Песни и романсы русских поэтов / Сост., вступ. ст. и примеч. В.Е. Гусева. М.; Л.: Советский писатель, 1965. С. 444.

² Там же. С. 445.

³ Там же. С. 12.

1) «Салавей, саловьюшник», песня записана М.Е. Пятницким в 1910 г. в селе Козловке Бобровского района Воронежской области⁴;

2) «Соловей-соловьишек», песня записана А.В. Рудневой в деревне Нижний Кисляй Лосевского района Воронежской области от колхозного хора под руководством Королевой⁵;

3) «Соловей-соловьишко», песня записана С. Поповой в поселке Александровский Чигольского района Воронежской области от колхозниц М.А. Евстратовой, Е.М. Долгушиной, В.Ф. Поповой, А.Р. Лебедевой и А.И. Прокофьевой⁶;

4) «Соловей мой, смутный», песня записана в 1954 г. в селе Селино Дмитриевского района Курской области от группы певиц, запевала П.А. Павлова⁷;

5) «Что же ты, соловьишко...», песня записана в 1937 г. в деревне Воротишино, Мясинского района Вологодской области от М.Н. Пудовой, А.И. Гусевой, П.П. Синициной, А.Ф. Пудовой, А.Ф. Гусевой и П.П. Зиминной⁸.

Песня с рассматриваемым поэтическим текстом распространена и на других территориях России (см., например, варианты из Псковской⁹ и Белгородской¹⁰ областей). Так, вариант, записанный в Куньинском районе Псковской области, опирается на ту же слогоритмическую модель, однако напев, имея общие мелодические обороты, воплощает узкообъемную ладовую структуру (тетрахорд в квинте), типичную для лирических песен западнорусских традиций. Таким образом, сюжет приспособляется к политекстовым напевам, бытующим на тех территориях.

Большинство образцов содержат в зачине, как и стихотворение Н. Цыганова, вопрос соловью («*Что же ты корму не клюешь? Вешаешь головушку, песни не поешь?*»). Исключение составляет ва-

⁴ Концерты М.Е. Пятницкого с крестьянами: статьи, очерки, рецензии, ноты и тексты песен / Сост. В.В. Пасахалов. М.: Р. Кенца, 1914. С. 33.

⁵ Русские народные песни Воронежской области / Под ред. Н.В. Нариманидзе. М.; Л.: Музгиз, 1939. С. 31.

⁶ Там же. С. 33.

⁷ Руднева А.В. Народные песни Курской области / Под ред. С. Аксюка. М.: Советский композитор, 1957. С. 89.

⁸ Народные песни Вологодской области: сб. фонографических записей / Под ред. Е.В. Гиппиус, З.В. Эвальдс. Л.: Музгиз, 1938. С. 39.

⁹ Народная традиционная культура Псковской области: обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра. В 2 т. Псков: Издательство Областного центра народного творчества, 2002. Т. 2. С. 307.

¹⁰ Народное музыкальное творчество: хрестоматия / Отв. ред. О.А. Пашина. СПб.: Композитор, 2008. С. 194.

риант из Курской области, в котором начальная часть изложена от третьего лица. Далее в авторском тексте упоминается «рощица», отсутствующая в рассматриваемых вариантах. Продолжение стихотворения основано на сопоставлении мотивов, связанных с образами «золотой клетки» и «зеленой ветки». Их можно обнаружить и в большинстве этнографических вариантов. Окончание стихотворения (последние две строфы) не нашло воплощения ни в одном из известных вариантов (см. таблицу в конце статьи).

В трех вариантах после вопроса соловью следует его ответ («Клевал бы я зернышки, да воленьки нет, запел бы я песню, да голову нет»). Вологодский и один из воронежских текстов содержат в себе контаминации. Воронежский вариант воплощает мотив «неволи» через образ богатыря, «скованного желами». Вологодский вариант в своем продолжении содержит текст балладного характера.

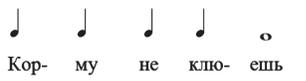
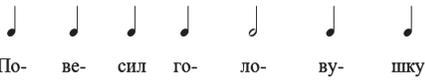
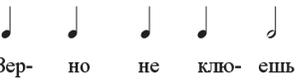
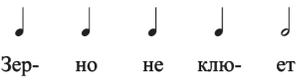
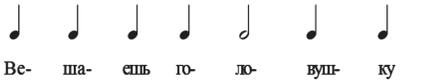
Таким образом, идеи параллелизмов и сравнений, заложенные в литературном тексте, нашли яркое воплощение и развитие в народной поэзии. Рифма в текстах рассматриваемых вариантов сохраняется (правда, с периодическими нарушениями).

В следующих двух таблицах сравнивается ритмическое и композиционное строение названных выше вариантов (в таблицах дан уже обобщенный стих, позволяющий выявить его структуру).

Первая строка

	Первое полустишие	Второе полустишие
1	 Со- ло- вей- со- ло- вью- шек	 Что ты не ве- сел
2	 Со- ло- вей- со ло - вью - шек	 Че го не ве- сел
3	 Со - ло - вей со - ло - вью - шек	 Не ве- сел си- дишь
4	 Со- ло- вей мой смут- ный,	 Сму- тен, не ве- сел
5	 Что же ты со- ло- вью- шко	 Не ве- сел си- дишь

Вторая строка

	Первое полустишие	Второе полустишие
1	 Па- ве- сил го- ло- ву- шку	 Кор- му не клю- ешь
2	 По- ве- сил го- ло- ву- шку	 Зер- но не клю- ешь
3	 По- ве- сил го- ло- ву- шку	 Зер- но не клю- ешь
4	 Го- ло- ву- шку по- ве- сил,	 Зер- но не клю- ет
5	 Не ве- сел си- дишь	 Кор- му не клю- ешь
	 Ве- ша- ешь го- ло- вуш- ку	

Из схемы видно, что в основе всех вариантов лежит двустрочная строфа, в которой каждая строка имеет силлабический стих со слогочислительным показателем 7+5¹¹. Ее ритмическую формулу, наиболее отчетливо проявившуюся во вторых строках (первые строки содержат сольный зачин, в связи с чем их ритмическое строение более разнообразно), можно представить в следующем виде:



Инвариантная модель слогоритма

Во всех анализируемых образцах ощущается тяготение к многоголосию гармонического склада, несмотря на то что варианты песен принадлежат разным региональным традициям (южнорусская и севернорусская), в которых исторически складывались различные типы многоголосия. Данный факт позволяет сделать пред-

¹¹ Данная структура является общераспространенной и характерна для различных песенных жанров – лирических, свадебных, хороводных песен.

Из таблицы видно, что все воронежские (№ 1–3) и курский (№ 4) варианты не имеют существенных различий в композиционном строении. Вологодский (№ 5) содержит ряд отличий, связанных с расширением масштабов композиции за счет повторов слоговых групп.

Таким образом, рассмотренные выше варианты можно объединить понятием песенного типа на основе единства:

- сюжета и содержания собственно поэтического текста;
- композиционного строения (двустрочная строфа неповторного строения или с цепным повтором);
- ритмической формулы, опирающейся на силлабический стих со слогочислительным показателем 7+5;
- сложнотональной системы;
- характерных мелодических оборотов;
- склада (сочетание разнофункционального двухголосия и гармонического склада) и фактуры (аккордовая).

Интересен тот факт, что сочинение Цыганова получило широкое распространение не только в народных традициях, но и в творчестве русских композиторов. Одним из первых обратился к этому стихотворению Александр Дюбюк, написавший в 1844 г. на его основе сочинение для голоса и фортепиано.

Женский хор С.В. Рахманинова (1896 г.) написан также на текст Цыганова. Он имеет трехчастную форму, в крайних разделах которой можно усмотреть некоторые параллели с рассмотренными выше вариантами народных песен. Обращает на себя внимание слогоритм, имеющий сходство с выявленной инвариантной моделью:



Инвариантная модель слогоритма

Хор С.В. Рахманинова

Кроме того, можно заметить сходство в общем волнообразном движении мелодии. Конечно, данные факты не позволяют делать заключения о влиянии на композитора бытовавшего в народе напева. Скорее они еще раз говорят об органичности поэтического текста, объединяющего их.

Рассмотренный вариант из Курской области лег в основу одной из частей известной кантаты Г.В. Свиридова «Курские песни». Истории создания «Курских песен» посвящена одноименная статья Анны Васильевны. В ней исследовательница отмечает «бережное отношение композитора к мелодическому материалу, который он старался сохранить в изначальной чистоте и красоте»¹².

Один из вариантов песни лег в основу обработки Сергея Сергеевича Прокофьева из его опуса 104. Основной проблемой ее рассмотрения является отсутствие сведений о записи, послужившей материалом для обработки. Ее композиция представляет собой трехчастную форму с контрастной серединой и варьированной репризой. Собственно, «Зеленая рощица» является темой крайних разделов. Согласно монографии И.В. Нестьева, песня была записана М.Е. Пятницким в селе Усмань Воронежской губернии в 1916 г. Позднее она была расшифрована Е.В. Гиппиусом, через которого и попала к Прокофьеву.

Сравнение обработки песни «Зеленая рощица» из ор. 104¹³ Прокофьева с этнографическими вариантами напева позволит сделать предположения об особенностях записи, которой композитор владел при создании сочинения. Композитор использует только первую строфу поэтического текста: «Зеленая рощица, что ж ты не цветешь? Молодой соловьюшек, что ты не поешь?» (интересно, что мотив рощицы присутствовал и в стихотворении Цыганова, но не был использован ни в одном из рассмотренных выше этнографических вариантов), в связи с чем принадлежность песни к рассматриваемому песенному типу на первый взгляд может показаться неочевидной. Единственный известный образец, имеющий, как и песня Прокофьева, зачин «Зеленая рощица» – обработка, выполненная В. Захаровым для хора им. Пятницкого. Это дает возможность предположить, что она и сочинение Сергея Сергеевича восходят к одному этнографическому источнику. В примечаниях к образцу указывается, что песня была записана от певцов хора в 1932 г. и «на первых концертах исполнялась воронежскими певца-

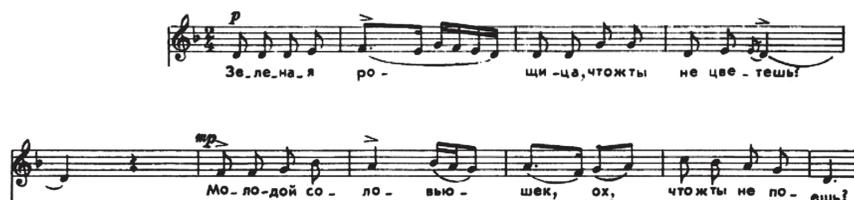
¹² Руднева А.В. Курские песни // Книга о Свиридове: размышления, высказывания, статьи, заметки / Сост. А.А. Золотов. М.: Советский композитор, 1983. С. 149.

¹³ Обработки русских народных песен для голоса с ф-п., ор. 104.

ми». Продолжение поэтического текста обработки Захарова близко стихотворению Цыганова.

Вариант песни, послуживший основой для обработки Прокофьева, по всем вышеперечисленным критериям не переходит границу «порога вариативности» описанного песенного типа. Он имеет:

- двустрочную строфу неповторного строения;
- силлабический стих со слогочислительным показателем 7+5;
- сложнотактовую систему с малотерцовым сопоставлением главных опор;
- ряд характерных мелодических оборотов (повторения одной ноты в начале, далее волнообразное движение от первой ступени к четвертой и обратно, ход от четвертой ступени к первой в конце, преобладание поступенного нисходящего движения).



Обработка С.С. Прокофьева (вокальная партия)

В результате можно сделать вывод о довольно точном цитировании материала Прокофьевым. В композиционном и мелодическом отношениях используемый им напев оказывается наиболее близким вариантам из Воронежской области. Диапазон песни, отсутствие широких распевов и преобладание поступенного движения позволяют сделать предположение о том, что этнографический образец, положенный в основу обработки, был записан от женского ансамбля. Таким образом, песня, изначально принадлежавшая сфере мужской лирики, становится в обработке композитора лирической композицией для женского голоса.

Использование народных мотивов в авторском поэтическом и музыкальном творчестве – явление довольно типичное. Более необычным оказывается обратный процесс, когда авторский текст порождает ряд фольклорных версий. Оба этих явления можно наблюдать по отношению к стихотворению «Неволя», написанному в стилистике народной лирики. Варианты народных песен, основанные на нем, послужили материалом для композиторских обработок.

Стихотворение Н. Цыганова	Запись М.Е. Пятницкого	Запись из Воронежской области
<u>Что ты, соловьюшко,</u> <u>Корму не клюешь?</u>	<u>Соловей, соловушко,</u> <u>Что ж ты не весел.</u>	<u>Соловей-соловюшек,</u> <u>Чего же да ты невеселенький.</u>
<u>Вешаешь головушку,</u> <u>Песен не поешь?</u>	<u>Повесил свою головушку,</u> <u>Корму не клюешь.</u>	<u>Повесил ты головушку,</u> <u>Да зерно да ты не клюешь.</u>
– Пелось соловьюшко В рощице весной...	<u>Клевал бы я ваши зернушки,</u> <u>Да воленьки все нет.</u>	<u>Соловья то размаленького,</u> <u>Хотят уловить.</u>
<u>Вешаю головушку</u> <u>В клетке золотой!</u>	<u>Пел бы я вот ваши песенки,</u> <u>Ой, да голосу все нет.</u>	<u>В золотую клеточку</u> <u>Да хотят его посадить.</u>
<u>На зеленой веточке</u> <u>Весело я жил...</u>		<u>Золотая клеточка,</u> <u>Все сушит она меня.</u>
<u>В золотой же клеточке</u> <u>Буду век уныл!..»</u>		<u>А зеленая веточка</u> <u>Да веселит она меня.</u>
– <u>Зеленой ли веточке</u> <u>К песням причитать?</u>		<u>Да был то я в мире</u> <u>Да первый я богатырь.</u>
<u>В золотой же клеточке</u> <u>Соловью ль молчать?</u>		<u>А теперь и я осторожечке,</u> <u>Сижу да я все один.</u>
– <u>Зеленая веточка</u> <u>Сердце веселит;</u>		<u>Скованный я желеми,</u> <u>Скован да я по рукам.</u>
<u>Золотая ж клеточка</u> <u>Умереть велит!..</u>		<u>Громкие да те железа,</u> <u>Да вьются они по ногам.</u>
<u>Подружка на веточке</u> <u>Тужит обо мне,</u>	<u>Вопрос соловью</u> <u>Ответ соловья</u>	
<u>Стонут малы деточки...</u> <u>До пенья ли мне?</u>	<u>Намерение поймать соловья</u> <u>Золотая клетка</u>	
– <u>Отперто окошечко</u> <u>К рощице твоей, –</u>	<u>Зеленая веточка</u> <u>Контаминация</u>	
<u>Будь счастлив, мой</u> <u>крошечка,</u>		
<u>Улетай скорей!</u>		

Запись из Воронежской области	Запись из Курской области	Запись из Вологодской области
<u>Соловей, соловьишко,</u> <u>Не весел ты сидишь.</u>	<u>Соловей мой смутный,</u> <u>Да смутен, не весел.</u>	<u>Что же ты соловьишко,</u> <u>Невесел да сидишь?</u>
<u>Повесил ты головушку,</u> <u>И зерно ты не клюешь.</u>	<u>Он головушку повесил,</u> <u>Зерно не клюёт.</u>	<u>Вешаешь свою головушку,</u> <u>Корму, милый, не клюешь.</u>
<u>Склевал бы я зернышко,</u> <u>Да волошки нет.</u>	<u>Ой, клевал я зерен,</u> <u>Да волошки нет.</u>	<u>Разве тебе, соловьишко,</u> <u>Клетка наша не мила.</u>
<u>Запел бы я песенку,</u> <u>Да голосу уже нет.</u>	<u>Пропел бы я песни,</u> <u>Да голосу нет.</u>	<u>Не мила мне ваша клеточка,</u> <u>С золотым да шестом.</u>
<u>Берегись, брат соловушко,</u> <u>Хотят тебя изловить.</u>	<u>Сольвья-то малого,</u> <u>Да хотят уловить.</u>	<u>Лучше дайте мне веточку,</u> <u>С зеленым да листом.</u>
<u>В золотую клеточку,</u> <u>Хотят тебя посадить.</u>	<u>В золотую клетку</u> <u>Хотят посадить.</u>	<u>Зеленая моя веточка,</u> <u>Сердце моя веселит.</u>
<u>Золотая клеточка,</u> <u>Сушит она и крушит.</u>	<u>Золотая клетка</u> <u>Все сушит меня.</u>	<u>Золотая ваша клеточка,</u> <u>Помереть она велит.</u>
<u>Зеленая веточка,</u> <u>Эх, она веселит.</u>	<u>Зеленая ветка</u> <u>Веселит меня.</u>	Что ж ты грустен, добрый молодец, Ненаглядный милый мой.
		Если любишь раскрасавицу, Сведайся, милый, с тоской.
		Я люблю, люблю красавицу, Что же она-то молчит.
		Все-то ретивое сердечушко Сушит во мне и крушит.
		Точно змея-то лютая Грудь мою-то сосет.
		Все-то осенни темны ноченьки Спать она мне не дает.
		Брось ты думу думать молодец
		Брось ты, милый, позабудь.
		Ты склони свою головушку На мою на белу грудь.

Разнообразие интерпретаций исходного текста позволяет проследить различные уровни его взаимодействия с музыкальными компонентами. Единство ритмического воплощения авторского текста говорит, с одной стороны, о его органичности. С другой стороны, определенное мелодическое сходство позволяет делать предположения о том, что совокупность дошедших до нас вариантов – это и есть некогда симпровизированная мелодия Цыганова.

Информация об авторе

Дария К. Долгова, Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н.А. Римского-Корсакова, Санкт-Петербург, Россия; 190000, Россия, Санкт-Петербург, ул. Глинки, д. 2; barkazuhina@yandex.ru

Information about the author

Dariya K. Dolgova, The N.A. Rimsky-Korsakov Saint-Petersburg State Conservatory, Saint-Petersburg, Russia; bld. 2, Glinka Str., Saint-Petersburg, Russia, 190000; barkazuhina@yandex.ru

Постфольклор в сетевом пространстве

УДК 392:004

DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-71-82

Тело и город: представление о городском пространстве в бодипозитивных блогах в «Инстаграме»

Дарья А. Горбунова

*Национальный исследовательский Томский государственный университет
Томск, Россия, darya.a.gorbunova@gmail.com*

Аннотация. Настоящее исследование посвящено дискурсу телесности в бодипозитивных блогах на русском языке в социальной сети «Инстаграм». Бодипозитивность – это набирающее популярность социальное течение и медийный тренд, распространяющий идею толерантного отношения к своей и чужой внешности и телу. В данной статье рассматривается то, как в публикациях блогеров, последователей общественного феминистского движения бодипозитив, и комментариях к ним читателей осмысливается тема взаимодействия тела и пространства, в частности пространства города, в контексте теоретических представлений о социализации тела, разработанных в трудах Р. Барта, Ж. Бодрийяра, понятий политика тела М. Фуко и пассивное тело Р. Сеннета. Анализируя публикации в «Инстаграм» методами дискурс- и контент-анализа, мы выделяем несколько наиболее часто упоминаемых мест или пространств, в которых тело в дискурсе бодипозитивизма становится актуальным/актуализованным, а значит, вызывает ощущение психологического дискомфорта и депривации и, как следствие, требует каких-либо манипуляций с собой или заставляет человека действовать по-другому, как правило, вразрез с его волей: это происходит в местах общественного питания и отдыха на воде, в общественном транспорте, в магазинах одежды и на улицах города вообще.

Ключевые слова: бодипозитив, бодипозитивный, тело, телесность, городское пространство, социальные сети, блог, «Инстаграм»

Для цитирования: Горбунова Д.А. Тело и город: представление о городском пространстве в бодипозитивных блогах в «Инстаграме» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 4. С. 71–82. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-71-82

© Горбунова Д.А., 2020

The body and the city. Perceptions of an urban space in body positive blogs on Instagram

Darya A. Gorbunova

*National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia
darya.a.gorbunova@gmail.com*

Abstract. The present study is dealing with a discourse of the corporeity in Russian body positive blogs in Instagram. “Body Positivity” it is a growing social movement and the media trend spreading the idea of a tolerant attitude to your appearance and body and to bodies and appearance of others. The present article is concerned with the comprehension of a body and urban spaces (particularly the city space) interactions in blog posts and commentaries to them. The comprehension is made within theoretical conceptualizations of body socialization in works of Rolan Bart and Jean Baudrillard, as well as of Michel Foucault’s concepts of body policy and Richard Sennet’s one of passive body. The present study provides a discourse and content analysis of body positive posts on Instagram by that the author figures out a list of the most common places/spaces where a body becomes actual or actualized what means the body perception causes psychological discomfort and deprivation. As a result, people often feel like they need an action or manipulation with their bodies to be taken against their will. Usually, it happens in food services, public beaches, and swimming pools, shopping centers, in public transport and in the city streets.

Keywords: the body positive, body positive, body, corporeity, urban space, social media, blog, Instagram

For citation: Gorbunova, D.A. (2020), “The body and the city. Perceptions of an urban space in body positive blogs on Instagram”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 71-82, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-71-82

Теоретический контекст

К телу, как антропологическому, философскому и культурологическому феномену, обращались многие исследователи культуры и человека, среди которых антрополог М. Мосс, философы М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр, философ и культуролог М.М. Бахтин, философы и исследователи культуры Р. Барт, М. Фуко, Ж. Бодрийяр. Историей и философским осмыслением телесности в городах западной цивилизации занимался социолог и урбанист Р. Сеннет.

Настоящее исследование лежит в области социальной антропологии и социологии телесности, которые изучают как «роли тела

в процессах социального взаимодействия (и как экспрессивной формы, и как объекта манипуляций, связанных с утверждением власти и авторитета)», так и «роли социальных процессов в конструировании тела и воплощении в нем системы социальных отношений» [Фролова 2003, с. 1070].

Отношения власти и тела были осмыслены в трудах Мишеля Фуко, выдвинувшем понятия политики тела и биополитики, близкие к объяснительным стратегиям последователей бодипозитива: «общий рецепт отправления власти над людьми: „сознание“ как поверхность для надписывания знаков власти, использующей семиотику как инструмент; подчинение тел посредством контроля над мыслями; анализ представлений как принцип политики тела» [Фуко 2015, с. 149].

Ричард Сеннет, американский и британский социолог и урбанист, исследовал историю взаимосвязи тела и городского пространства в книге «Плоть и камень: тело и город в западной цивилизации» [Sennett 1994]. Говоря о теле современного человека, Сеннет называет его тело пассивным, а центральным ориентиром в понимании взаимосвязи городского пространства и телесного взаимодействия называет минимизацию контакта с окружающим миром: «Сегодня порядок означает отсутствие контакта» [Sennett 1994, р. 21]. В исследовании Сеннета утверждается, что «пространственные отношения человеческих тел имеют большое значение в том, как люди реагируют друг на друга, как они видят и слышат друг друга, касаются ли они или находятся на расстоянии» [Sennett 1994, р. 17].

Современный человек, по Сеннету, десенсибилизирован в пространстве пассивным опытом безопасного движения на скорости (в автомобиле и т. п.) и не менее «скоростным» потреблением сублимированных эмоций с экранов телевизора. Сеннет осмысляет разрыв между реальным контактом тел и тем, что современные люди потребляют с экранов мониторов и телевизоров, приводя в пример разницу между изображением и реальным сексуальным опытом любовников: «Не много фильмов показывают двух пожилых голых людей, занимающихся любовью, или голых толстых людей» [Sennett 1994, р. 16]. В этом смысле последователи движения бодипозитив, благодаря своей деятельности, в частности публикациям визуального контента в социальных сетях, являются некими автостопщиками на высокоскоростной трассе «наркотического» потребления визуального контента: они тормозят внимание подписчиков, заставляя их вернуться к реальности.

Методология исследования

Объектом настоящего исследования является общественное феминистское движение – бодипозитив (бодипозитивизм). Бодипозитив (неологизм, калька с английского *body positive*) – это общественное движение, адепты которого отстаивают право людей выглядеть так, как они выглядят, не будучи осуждаемыми, борются с навязанными стандартами красоты. Движение бодипозитив берет свое начало в 1960-х гг. от движения *fat acceptance*, возникшего в ответ на рост дискуссий, направленных против жира [Cohen и др. 2019], но само движение под названием “The Body Positive” создали К. Собчак (Connie Sobczak), автор книги “*Embody: Learning to Love Your Unique Body (and quiet that critical voice!)*” и психотерапевт Э. Скотт (Elizabeth Scott) в 1996 году¹.

В настоящее время движение бодипозитив активно представлено в виртуальном пространстве социальных сетей. Особенное место занимает социальная сеть «Инстаграм», отличительной чертой которой является первичность визуальной компоненты: «Инстаграм» создан для визуальной демонстрации, в том числе для демонстрации своего тела. Новейшие исследования показывают, что «социальные сети, ориентированные на демонстрацию внешности, несомненно, ассоциируются с интернализацией² идеала худобы, самообъективацией, телесной неудовлетворенностью и беспорядочным пищевым поведением у женщин» [Cohen и др. 2019]³.

В качестве эмпирического объекта исследования выбраны блоги на русском языке в социальной сети «Инстаграм», посвященные теме бодипозитива, принятия собственного тела и вопросам феминистского отношения к телесности, сексуальности и здоровью, демонстрации и восприятию собственного тела. На данный момент мы насчитываем около 27 популярных активно ведущихся блогов, начиная с Туси (@tysya), автора социального проекта #сомнойвсё-так, и Ники Водвуд, популярной блогера-феминистки со 148 тысячами подписчиков, до Екатерины (@kj_dtv) с шестью с половиной

¹ About Us [Электронный ресурс] // The Body Positive. URL: <https://www.thebodypositive.org/about#About-Us> (дата обращения 15 декабря 2019).

² Интернализация – процесс превращения внешних реальных действий, свойств предметов, социальных форм общения в устойчивые внутренние качества личности через усвоение индивидом выработанных в обществе (общности) норм, ценностей, верований, установок, представлений и т. д. Интернализация [Электронный ресурс] // Энциклопедия социологии. 2009. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/socio/1324/ИНТЕРНАЛИЗАЦИЯ> (дата обращения 15 декабря 2019).

³ Перевод автора.

тысячами подписчиков и др. Критерием отбора блогов является достаточно большое количество подписчиков (от 3–4 тысяч) и то, что блоги активны. Эти блоги могут быть целиком посвящены теме бодипозитива, а могут частично освещать это движение публикациями в духе бодипозитивизма.

Для подготовки настоящей статьи были выбраны тексты 16 публикаций и 1530 комментариев к ним в общей сложности, опубликованные в промежутке между 2018 и 2020 гг., отобранные по тематическому принципу: тема публикаций затрагивала аспекты нахождения в каком-либо пространстве, актуализирующем телесность: места общественного питания, купания, общественный транспорт, магазины, улицы города и общественные городские места. Публикации были проанализированы методами дискурс- и контент-анализа. Был произведен количественный анализ публикаций с изображением еды в блогах Екатерины (@kj_dtv) и Екатерины (@ekaterinaxiii).

Исследование

Одна китайская студентка рассказывала о своих самых первых впечатлениях о поездке в Россию: причиной культурного шока были зеркала, в аэропорту зеркала висели так высоко, что она могла видеть только верхнюю часть своего лица (глаза, брови и лоб). Она подумала, что русские люди очень высокие. Так пространство аэропорта оказалось тем, что, используя термин А. Мол, осуществляет телесность и делает явной, выпуклой и ощутимой культурно-антропологическую разницу между телами [Мол 2017]. Ни эта студентка, ни многие из нас не задумывались раньше о том, что средний рост китайцев и русских может настолько отличаться.

Предположим, что есть некие городские пространства, в которых тело, обычно не осознаваемое человеком, вдруг становится для него актуальным (заметным). Наиболее очевидный пример – это недоступные для людей с особыми потребностями места: входы с порогами и крыльцом, эскалаторы становятся непреодолимым препятствием для инвалидов на коляске. Так, телесность, вступая в контакт с пространством, проигрывает, и человек оказывается физически ограничен. Города недоступны для людей с проблемами опорно-двигательного аппарата, перемещающихся на колясках.

Интересно рассмотреть городские пространства, в которых человек без особых потребностей, не рефлексирующий (не обращающий внимание) свою телесность в естественном повседневном существовании, внезапно оказывается в ситуации, в которой его тело

становится для него заметным, значимым, вызывающим проблему. Такими пространствами, на наш взгляд, становятся пространства городского храма (необходимо снять или надеть головной убор, обувь или юбку и пр.); лестницы или эскалаторы (человек может обнаружить, что ему трудно подниматься по лестнице из-за одышки, кто-то может испытывать страх эскалатора); общественный туалет (его наличие или отсутствие может стать проблемой); бассейн и пляж (тело становится заметным и требует манипуляций от обладателя тела, к примеру, оно покрывается дополнительной одеждой); кафе, рестораны и прочие места общественного питания, в которых человек и еда, которую он ест, оказываются доступны взглядам окружающих; магазины и городские улицы.

Еще одним топосом, в котором тело другого человека становится настолько заметным, что может породить проблемы, является морт или кладбище: невозможность похоронить родственника рядом с другими ранее умершими родственниками порождает вынужденную необходимость кремации, например.

Так пространство выполняет функцию некоего переключателя: телесность актуализируется при попадании человека в определенные общественные пространства (в местах общественного питания и купания, в местах для занятия спортом или в общественном транспорте, в магазине одежды и пр. мы вдруг можем обнаружить, что мы слишком толстые или слишком худые, слишком нестандартные).

Кафе и рестораны

«Мне бывает стыдно есть на людях»⁴, – пишет одна из блогеров Екатерина. Одними из общественных городских мест, в которых тело актуализируется и заставляет менять привычный сценарий поведения, являются места общественного питания и места, где еда покупается: кафе, рестораны, продуктовые магазины.

Описываются ситуации, в которых авторы блогов не могут есть то, что им хочется, в таких количествах, в каких им хочется, и когда им хочется. Желание связывается с чувством стыда и приводит к отказу от покупки каких-либо продуктов, либо заказываются не те блюда, которые действительно хочется съесть, либо, наоборот (в случае с худым телом), съедается больше, чем хотелось бы, человек ест или не ест против воли, желая избежать эксплицитного или имплицитного давления окружающих, вызванного видом тела

⁴ Здесь и далее сохранена орфография авторов комментариев.

того, кто рассказывает: «...каждый мой прием пищи сопровождался чувством стыда, что я в принципе ем», – пишет Екатерина (@kj_dtv). В комментариях к публикации читаем:

Если я оказываюсь в большой компании людей за столом и не хочу есть, все начинают громко уговаривать меня съесть хоть что-нибудь, аргументируя это тем, что «ты такой дрыщ». <...> Поэтому у меня есть страх того, что на мою фигуру обратят внимание сидящие за столом, и я ем, даже если не хочу;

«Буквально сегодня пыталась спокойно поесть в школе, но в итоге осталось голодной, потому что все считали нужным высказать свое мнение о моей еде ♀».

Анализируя дискурс высказываний на эту тему, выделим повторяющуюся лексику с корнем -стыд- и парафразы с тем же значением («стыдно кушать», «прием пищи сопровождался чувством стыда», «должна стыдиться», «не смотреть в глаза худым людям»).

Интересно появление религиозной темы, актуализирующей противопоставление духовного телесному: «противное чувство, будто я получила благословение на еду и вообще на существование от окружающих, раз в кафе заказала супчик, а на десерт съела яблочко»; «я должна <...> питаться святой водой». Витальная потребность в еде или банальная социальная практика – совместный дружеский прием пищи вне дома – становится моральной мукой, психологическим или физическим страданием.

Дискурс бодипозитивизма вытаскивает на поверхность, придает огласке контролирующую и регулирующую функцию отношений общества и индивида. Политика тела по Фуко, приводимая в действие, схожа с функциональной схемой, по которой работает религия в обществе: религиозный догмат запрещает либо предписывает то, что нужно есть, общество, находящееся во власти семиотического дискурса политики тела, «регулирует», кому и сколько нужно есть.

Определенной частью публикаций на тему публичного приема пищи в бодипозитивных блогах часто является демонстрация самой еды: 5% визуального контента блогера @ekaterinaxiii составляют фотографии с изображением еды (10 публикаций из 582), примерно 10–15% в блоге @kj_dtv (примерно 160 публикаций из 1627). В реабилитации еды на публике бодипозитивные блогеры творят новую мифологию (Р. Барт): демонстрация еды становится почти вызовом, неким публичным актом, одновременно психологическим актом разрешения себе есть, есть открыто то, что хочется. Практика поедания приобретает символический характер:

культурный знак стигматизированного тела (худое или толстое) становится амбивалентным, превращая тело во «вкушающее, ощущающее вкус мира» [Бахтин 1990, с. 141].

Пляж и бассейн

Новый слой фетшейминга вскрылся передо мной. <...> Наблюдают картину на пляже. Девочка лет 6 стоит рядом с мамой, обе – в купальниках, и дочка дубасит маму по животу со словами: «Тебе надо меньше есть! Ты толстая! У тебя живот трясётся!», – пишет Арина Винтовкина (@vintovkina_reserv).

Еще одно место, в котором дискурс телесности становится актуализован, условно можно назвать местом для купания: пляж на морском курорте, бассейн, загородный пруд или городская набережная.

Люди не хотят раздеваться публично и не делают это либо надевают не ту одежду, которую им хотелось бы (прикрывают купальник более широкой одеждой, например), короткие переходы из раздевалки в душевую бассейна и обратно совершаются только после того, как женщина обернет полотенце вокруг себя.

В комментариях к публикации находим: «Мой сын всегда предельно честен. Это обескураживает и еще, дает необыкновенную трезвость в моментах. Бывает, говорит – мама, ты как то не очень... Пляж, все сплошь из фитнеса и толщины в пол моей ноги, и я сама себя такой ощущаю – не очень».

Лексема «стыд» повторяется, в том числе и в виде кальки с английского языка – шейминг (стыдить): «слой фетшейминга». «Мы <...> пропитаны ощущением, что нас определяет то, как выглядят наши тела. В воздухе буквально разлит стыд за складочки, выпуклости, “лишние килограммы”».

Транспорт

Транспорт как один из топосов городского пространства – место, в котором собирается вместе множество людей на ограниченной площади, наравне с театрами, кинотеатрами и пр., – тоже становится объектом дискуссий в бодипозитивных блогах в «Инстаграме».

С одной стороны, тело другого становится заметнее в условиях общественного транспорта и побуждает другого к действиям, например заставляет «сжиматься»: «А, если мне тесно в метро сидеть, например, рядом с полным человеком?) И приходится сжиматься на сидении».

«Я вешу около 115 кг. В спектре дискриминации по весу, я тоже имею привилегии! Например, у меня больше привилегий, чем у персоны, которая весит больше меня. Потому что мне не нужно второе место в самолёте», – пишет блогер Екатерина (@ekaterinaxiii).

Мы проанализировали публикацию и весь корпус комментариев к посту (216 комментариев) с помощью контекстного анализа, выявив тезаурус дискриминации и стигматизации, обнаружив, что словесное выражение дискриминации по признаку большого веса преобладает. Тело заявляет о себе на физическом уровне: например, оно не может вместиться в спроектированное «стандартное» сиденье самолета, транспорт и места его остановок (автобусы, поезда) спроектированы таким образом, что в него невозможно поместиться (нет пандусов для инвалидных колясок и т. п.). Это приводит к тому, что люди отказываются пользоваться общественным транспортом, перестают перемещаться по городу и вне его, перестают путешествовать и передвигаться.

Магазины одежды

В магазинах одежды телесность заявляет о себе как индикатор включенности в систему или исключенности из системы общественного представления о теле: у посетителей магазинов складывается ощущение, что их тел (худых или толстых) не существует.

Исключаются тела большего, чем какой-либо (46–48–50) размер, тела более высокого роста, либо одежда каких-то размеров проигрывает в разнообразии и качестве:

1) Ох, обожаю как устроены все магазины со шмотками. Если ты худая, то сможешь найти себе любую вещь на свой вкус. <...> Но если размер выходит за рамки 46, то на, возьми серо-буро-малиновый бесформенный мешок <...> иногда складывается чувство, что толстых людей вообще не существует с их точки зрения.

2) Мне до сих пор сложно найти одежду своего размера в магазине.

3) С размерами в популярных магазинах просто беда! Крайний размер – 48 или 50.

4) После рождения ребенка ничего не нахожу в магазинах из того, в чем бы мне было удобно и мне шло.

5) Подскажите магазины, где продают одежду на модельные фигуры? Мой рост 175, параметры 80–65–88, в магазинах на высоких и худых одежды нет!

6) У меня ХУ внешность, а носить все равно нечего. Да, подиумная хай-фашн одежда мне бы пошла, а из обычного магазина – увы. Так же мучаюсь, как и все.

Технология исключения порождает рефлексию о нетипичности своего тела («ходишь по магазинам и думаешь “что ж я такая нетипичная!”»), приводящую к разочарованию, и опять же побуждает к действиям: «Всплакну и иду шить себе очередные “два шва-четыре дырки”».

Магазин становится тем городским пространством, через которое может транслироваться философия бренда, производители одежды «разговаривают» с покупателями через плакаты на стенах, следуют актуальной тенденции к разнообразию и бодипозитивности: «...у меня рот непроизвольно открылся от удивления когда в моем малосенькой городке на большом постере который висел у них в магазине у модели (девушки) было видно волоски на ногах и какие то неровности и пушок на лице».

Анализируя публикации @wonderzine_mag и @nixelpixel на тему рекламной кампании @befree_fashion под хештегом #модазначитразнообразие (февраль 2020), в которой представлены модели разнообразных типажей: полная, пожилая, альбинос, с витилиго, мулатка, азиатка, люди с особыми потребностями, – мы обнаруживаем, что попытка бренда манифестировать разнообразие в индустрии моды сталкивается с несоответствием представленного размерного ряда в магазинах данного бренда: «надеюсь они вместе с хорошим лукбуком завезут в свои магазины еще и вещи не только для худых людей))))))»); «Лицемерная реклама, как по мне. <...> Какая-нибудь толстая девчонка, как я, например, увидит ролик, вдохновится, зайдет в магаз и увидит то же, что и прежде, ни одной вещи не натянет на свой 48–50 и тупо снова разочаруется». Таким образом, магазин является пространством, в котором тело реальное сопоставляется с виртуальным позитивным образом тела (рекламная кампания, множая миф о теле разнообразном), в этом сопоставлении и столкновении тело реальное выносится за скобки, оказывается исключенным.

Улица

«Утешала себя тем, что толстая и непривлекательная (даже в контексте толстоты: ни груди большой, ни бедер/попы), а потом однажды вечером возвращалась домой и ко мне стал приставать алкаш. <...> насилие не про внешний вид», – читаем в комментариях к публикации @ekaterinaxiii.

В существующем объективном дискурсе тело толстое означает непривлекательность (в том числе сексуальную непривлекательность) и пересекается с понятием о безопасности: толстой, значит

некрасивой, быть безопасно, а худой и красивой – опасно. Дискурс телесной красоты пересекается с дискурсом насилия: «убеждаю себя в том, что я сама все напридумывала и “да кому я такая толстая и страшная вообще нужна”». И это пересечение дискурсов возникает именно в пространстве улицы, подъезда, городского парка или подворотни: «Были случаи домогательства и не раз, при моем-то весе больше 125 кг. <...> недавно <соседка> спросила, не встречаюсь ли я с этим убаемом из парка. Типа если я толстая, то должна опускаться до него»; «У меня с раннего детства установка, что толстых и некрасивых (коей я себя всю жизнь считаю) не насилуют, не утаскивают в кусты, не засовывают в машины и т. п.».

Таким образом, если насилие случается и подвергается огласке, то общественное мнение транслирует представление о том, что толстая или пожилая, например, женщина не может быть подвержена насилию. Так, парадоксально, тело конвенционально некрасивое лишает его носителя шанса на защиту общества и возмездие: такое тело исключено из дискурса справедливости и правосудия.

Проанализировав упоминания некоторых общественных мест с точки зрения актуальности телесности, мы можем увидеть, что в этих местах срабатывают механизмы, описанные М. Фуко как политические технологии тела. Почти во всех описанных случаях осуществления или актуализации телесности в пространстве результатом является отказ от практики, отказ действовать.

Тело делается послушным на уровне «тонкого принуждения» и самой «механики тела» [Фуко 2015]: люди совершают или не совершают действия (едят больше или меньше, надевают больше или меньше, отказываются от передвижения, одеваются не так, как они хотели бы или шьют одежду и т. п.).

Высказывания блогеров на тему бодипозитива фиксируют и осмысливают воздействие на них политических или социокультурных технологий подчинения, киберактивизм, а именно активная, зачастую пропагандистская общественная деятельность в интернете, на наш взгляд, позволяет блогерам поднимать вопросы противодействия этим механизмам подчинения и управления, обратного присвоения себе собственного тела.

Литература

-
- Бахтин 1990 – *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 541 с.
- Мол 2017 – *Мол А.* Множественное тело. Онтология в медицинской практике / Пер. с англ. группы Cube of Pink (МГУ); под науч. ред. А. Писарева, С. Гавриленко. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 254 с.

- Фролова 2003 – *Фролова Ю.Г.* Социология тела // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов и др. Минск: Книжный дом, 2003. С. 1070–1072.
- Фуко 2015 – *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 2015. 383 с.
- Cohen и др. 2019 – *Cohen R., Irwin L., Newton-John T. and Slater A.* #bodypositivity: A content analysis of body positive accounts on Instagram // *Body Image*. 2019. Vol. 29. P. 47–57.
- Sennett 1994 – *Sennett R.* *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. New York; London: W.W. Norton & Company, 1994. 431 p.

References

- Bakhtin, M.M. (1990), *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Rennansa* [Works of Francois Rabelais and folk culture of the Middle Ages and Renaissance], Khudozhestvennaya literatura, Moscow, Russia.
- Cohen, R., Irwin, L., Newton-John, T. and Slater, A. (2019), “#bodypositivity: A content analysis of body positive accounts on Instagram”, *Body Image*, no. 29, pp. 47-57.
- Frolova, Yu.G. (2003), “Sociology of body”, in Gritsanov, A.A. (comp.), *Sotsiologiya: Entsiklopediya* [Sociology: Encyclopedia], Knizhnyi dom, Minsk, Belarus.
- Foucault, M. (2015), *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tyur'my* [Discipline & Punish: The Birth of the Prison], Naumov, V. (transl. from French), Borisova, I. (ed.), Ad Marginem, Moscow, Russia.
- Mol, A. (2017), *Mnozhestvennoe telo. Ontologiya v meditsinskoj praktike* [The Body Multiple: Ontology in Medical Practice], Group Cube of Pink (MGU) (transl. from Engl.), Pisarev, A. and Gavrilenko, S. (ed.), Gile Press, Perm', Russia.
- Sennett, R. (1994), *Flesh and Stone: the Body and the City in Western Civilization*, W.W. Norton & Company, New York, London, USA.

Информация об авторе

Дарья А. Горбунова, Национальный исследовательский Томский государственный университет, Томск, Россия; 634050, Россия, Томск, пр-т Ленина, д. 36; darya.a.gorbunova@gmail.com

Information about the author

Darya A. Gorbunova, National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia; bld. 36, Lenin Av., Tomsk, Russia, 634050; darya.a.gorbunova@gmail.com

Детские вызывания духов в Интернете: особенности традиции

Татьяна А. Мирвода

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
Москва, Россия, tatyanamirvoda@yandex.ru*

Аннотация. Данная работа имеет целью представить актуальную на 2020 г. картину бытования в русскоязычном сегменте интернета явлений, восходящих к отечественной устной традиции детских вызываний и в совокупности образующих ее современный сетевой аналог, выявить преемственные и оригинальные черты в их поэтике и особенностях бытования и установить общие закономерности и тенденции развития сетевой традиции в целом.

В источниковую базу нашего исследования вошла общедоступная страница фольклорного архива ННГУ им. Н.И. Лобачевского с текстами «вызывалок», получившими широкое распространение в интернете; 13 разделов форумов, запечатлевших воспоминания взрослых людей о бытовавших в их детстве вызываниях; 14 групп в социальных сетях «ВКонтакте» и «Одноклассники», публикующих способы вызовов; 15 сборников инструкций вызовов, выложенных в онлайн-сообществе Wattpad; 19 каналов и 13 отдельных видео на YouTube, посвященных разыгрыванию ритуалов, а также презентации существующих способов вызовов; материалы категории «Вызов духов» сайта страшных историй 4STOR.ru.

Собранные и рассмотренные нами публикации текстов и видеозаписей, связанных с традицией детских вызываний, охватывают периоды с 2005–2020 и с 2014–2020 гг. соответственно. Сам отбор материала и фиксация наблюдений за развитием в русскоязычном сегменте интернета традиции вызываний были начаты нами в 2013 и 2016 гг. соответственно.

Ключевые слова: культура детства, детский фольклор, современная детская мифология, детские вызывания, детские страшные истории, страшилки, криппипаста, интернет-фольклор

Для цитирования: Мирвода Т.А. Детские вызывания духов в Интернете: особенности традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 4. С. 83–110. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-83-110

Children's "invocation of spirits" on the Internet. Features of the tradition

Tat'yana A. Mirvoda

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia,
tatyanamirvoda@yandex.ru*

Abstract. The work aims to present a current (on 2020th) picture of the existence in the Russian-language segment of the Internet of phenomena that are based on Russian oral tradition for the children's "invocation of spirits" and that together are forming its modern network equivalent; to identify the continuity and original features in their poetics and specifics in their existence, and to establish general patterns and trends in the development of the network tradition as a whole.

The author's research source base includes a public page of the folklore archive in the Lobachevsky University (UNN) with texts of "invocation of spirits", widely distributed in the Russian-language segment of the Internet; 13 sections of forums that captured the memories of adults about their participation in children's "invocation of spirits"; 14 groups in the social networks "Vkontakte" and "Odnoklassniki", publishing methods of "invocation of spirits"; 15 collections of instructions for "invocation of spirits" posted in the online community Wattpad; 19 channels and 13 separate YouTube videos dedicated to performing rituals, as well as presentations of existing methods for invocation of spirits; materials in the "invocation of spirits" category at the site of scary stories 4STOR.ru

The author collected and reviewed the publications of texts and videos related to the children's tradition of "invocation of spirits" that cover the periods from 2005–2020 and from 2014–2020, respectively.

Also respectively in 2013 and 2016 she began selecting the material itself and fixing observations on the development of children's tradition "invocation of spirits" in the Russian-language segment of the Internet.

Keywords: culture of childhood, children's folklore, modern children's mythology, children's invocation of spirits, children's scary stories, strashilki (chills), creepypasta, Internet folklore

For citation: Mirvoda, T.A. (2020), "Children's "invocation of spirits" on the Internet. Features of the tradition", *RSUH/RGGU Bulletin, "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 4, pp. 83-110, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-83-110

Несмотря на внешне довольно внушительное количество работ, посвященных детским вызываниям, как отечественных¹, так и зарубежных исследователей² из разных научных областей (фольк-

¹ См. раздел «Литература».

² См. раздел «Литература».

лористики, культурологии, антропологии, социологии и психологии), они представляются нам одним из наименее изученных феноменов детского фольклора и одновременно детской мифологии второй половины XX – начала XXI в. Такое мнение продиктовано наличием большого количества остающихся неразрешенными вопросов, уже ставших общими местами в научной практике изучения вызываний. Это прежде всего, что отмечает также и А.Ю. Козловская [Козловская 2017, с. 77; Козловская 2018, с. 89], отсутствие ясного понимания границ и состава означаемого данным термином явления у самих исследователей и, как следствие, отсутствие единого определения самого понятия «вызывания» и четкого представления об их месте в общей системе жанров (детского) фольклора.

Так, в зависимости от восприятия исследователей, вызывания относят то к игровому [Langlois 1978, p. 6], [Урванцева 2003, с. 55], то к обрядовому [Bronner 1988, p. 168; 266], [Топорков 1998, с. 23], [Белоусов 1998, с. 13], [Борисов 2002, с. 214], [Мутина 2002, с. 14; 2005, с. 308], [Дандес 2003, с. 231], [Tucker 2005], [Баснига 2012, с. 97], то к игровому и обрядовому фольклору одновременно [Осорина 1983, с. 28; 1999, с. 123], [Детский фольклор 2002, с. 44], [Козловская 2017, с. 79], а также в качестве специфической разновидности детских страшных историй – рассказов о вызываниях – к всеобъемлющей категории детской мифологии [Зуева, Кирдан 2002, с. 348], [Чередникова 2002] или «фольклору сверхъестественного» [Tucker 2008, p. 42], представляющему собой «обворожительный набор легенд и ритуалов» [Tucker 2008, p. 115], [Кнарр 1976, p. 272], [Janecsek 2014]. При этом всеми отечественными исследователями сам термин «вызывания» используется не только применительно к соответствующим ритуалам, но и для обозначения инструкций и сведений о них, а также всех остальных нарративов, связанных с этим явлением.

Кроме того, вероятно, по причине прочной привязки вызываний к детским страшным историям многие исследователи словно бы игнорируют существование вызовов нейтральных или одаривающих персонажей, героями страшных рассказов не ставших – если в научных работах, выполненных в России и странах СНГ [Пішчык 2011], [Буйських 2014], еще можно встретить примеры соответствующих текстов и их обзорную характеристику (хотя предпочтение все равно отдается раскрытию образа Пиковой Дамы и анализу связанных с ним нарративов), то, например, в англоязычных публикациях на данный момент досконально проанализированы только опасные персонажи [Козловская, 2018, с. 87]: Мэри Вёрт [Bronner 1988, p. 168], Мэри Джейн [Кнарр, Кнарр 1976, p. 272],

Мэри Уэйлс [Langlois 1978, p. 13], Мэри Лу, Мэри, Черная Молли и Кровавая Черная Мадам, Белая Мадам, Грязная Мадам, Жуткая Мадам, по сути, являющиеся вариациями одного персонажа – Кровавой Мэри (Англия и США; Чехия [Janecsek 2014]) и Чёрной Мадмы (Швеция) соответственно [Tucker 2008, p. 114–115].

Совершенно не было уделено внимание географии вызываний и возможным связям между конкретной областью и наиболее известными среди ее жителей персонажам. До сих пор не существует указателей вызываний. Наконец, в принципе отсутствуют описания проведения ритуалов вызываний, сделанные собирателями на основании наблюдений за ними воочию – на данный момент все имеющиеся у нас в распоряжении сведения о подобных обрядовых практиках базируются только на их мифологизированных описаниях и рефлексии самих их участников.

Мы склонны интерпретировать детские вызывания как независимую от детских страшных историй обрядовую практику в составе одноименной традиции. То есть предлагаем различать «вызывания-собственно обрядовые практики» и «вызывания-традицию» (категория, содержащая в себе предыдущую).

Вызывание же как обрядовая практика (подразумевается смысловое и функциональное единство дополняющих друг друга компонентов) включает в себя ритуал, инструкцию и знания о вызываемом существе и возможных последствиях контакта с ним, почерпнутые из мифологизированных рассказов в вызываниях.

Вызывания как традиция (по сути, набор разножанровых компонентов общей тематики, каждый из которых может функционировать как в связи с другими, так и сам по себе) включают вызывания – обрядовые практики (в значении выше), собственно ритуалы вызываний и инструкции или мифологизированные описания вызываний. При этом с ней тесно взаимосвязаны разного рода нарративы, возникшие по следам обрядов вызываний: мемораты об участии в них и последствиях этого, легенды о вызываемых существах, страшные истории с завязанным на ритуале вызова сюжетом.

Тексты, формирующие сетевую традицию детских вызываний

В отечественной сетевой традиции детских вызываний присутствуют все упомянутые формы, на основании чего можно сделать вывод о ее преемственности по отношению к аналогичной устной. Но поскольку Интернет предоставляет гораздо больше инструментов для творческого самовыражения, мы имеем и больше жанрово-

видовых форм представления материала, как вербальных (крипипасты-фанфики на мотив «как я / мы вызывали», памятки³, руководство по обращению/общению с вызываемыми существами⁴, игры⁵ и гадания с духами), так и невербальных (аудиозаписи инструкций⁶, псевдодокументальные видеозаписи проведения ритуалов, видеопрезентации типа «Топ 10 Вызовов Кровавой Мэри Снятых На Камеру»⁷, игровые фильмы-сценки и юмористические скетчи по мотивам вызываний⁸).

Помимо принадлежности разным жанрам, присутствующие в Сети элементы традиции детских вызываний могут относиться к разному дискурсу: 1) материалам устной традиции, извлеченным из фольклорных архивов⁹ и научных публикаций и перепечатанным в подборках соответствующей тематики на других интернет-ресурсах¹⁰; 2) воспоминаниям ностальгирующих по доинтернетовскому детству посетителей взрослых форумов¹¹ (кого и как раньше вызывали, что при этом чувствовали, каков был результат; истории о печальном или веселом опыте других вызывавших); 3) произведениям актуального, преимущественно детского и подросткового творчества, публикуемым как на узкоспециальных (микроблоги, страницы и группы в социальных сетях и онлайн-сообществах, посвященные вызываниям), так и на обще-

³ ElinaTagtgren455. Как попасть в другой мир на лифте [Электронный ресурс] // Wattpad. URL: <https://goo.su/0vn7> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁴ Alisa_Blek. «Бонус. Почему дух не пришел» [Электронный ресурс] // Wattpad. URL: <https://is.gd/hCrgFX> (дата обращения 26 января 2020).

⁵ an_impossible_dream. ИГРА С ТИШИНОЙ [Электронный ресурс] // Wattpad. URL: <https://goo.su/0Vn4> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁶ Бабка Матершинница [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vna> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁷ Видео «Топ 10 Вызовов Кровавой Мэри Снятых На Камеру» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0VNA> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁸ Скетч «Вызвали Пиковую Даму В Доме В Лесу» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vNb> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁹ Вызывалки [Электронный ресурс] // Фольклорный архив Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского. URL: <https://goo.su/0VNb> (дата обращения 23 апреля 2020).

¹⁰ Вызываем духов [Электронный ресурс] // Форум «Добавим немного гламура». URL: <https://goo.su/0vnC> (дата обращения 23 апреля 2020).

¹¹ А вы когда-нибудь вызывали духов? [Электронный ресурс] // Сетевое издание «WOMAN.RU». URL: <https://www.woman.ru/psycho/medley6/thread/3872510/> (дата обращения 21 апреля 2020).

специальных ресурсах (группы, паблики, порталы и сайты гаданий, страшных историй¹², крипипасты¹³, мистики, ужасов т. п.).

При этом тексты, относящиеся к разным дискурсам, могут присутствовать как на несвязанных интернет-площадках, так и на одном ресурсе, объединенные общим постом или рубрикой¹⁴. Поэтому и мы в данной статье все материалы, связанные с вызываниями и представленными в Сети, рассматриваем в совокупности как сетевую традицию вызываний, не маркируя отдельно в каждом случае тип их дискурса.

Тем более что все относящиеся к данной традиции явления часто подаются в одной связке (публикуются вместе в рамках одного поста, одной группы, одного сайта) либо со страшными историями¹⁵, либо с гаданиями¹⁶, заговорами и разного рода обрядами, что напоминает бытование аналогичных материалов в устной традиции.

Поскольку в нашем представлении разного рода нарративы (истории, легенды, былички), созданные по мотивам вызываний,

¹² Вызов духов [Электронный ресурс] // Страшные истории. URL: <https://4stor.ru/duhov/> (дата обращения 21 апреля 2020).

¹³ Крипипаста – феномен, возникший в 2000-х гг. в англоязычном интернете и получивший свое название в 2006 г.; в русскоязычном Интернете как осмысленное течение существует с 2007 г., наибольший пик популярности пришелся на 2011–2015 гг., после которых использование данного термина резко пошло на убыль, так как большинство ресурсов, прежде позиционировавших себя адептами и хранителями настоящей крипипасты, стали отказываться от данного обозначения в пользу более конкретных жанровых или тематических рубрик. В настоящее время употребляется преимущественно детьми и подростками, создавшими фэндом «Крипипаста» и активно сочиняющими фанфики, страшные истории и способы вызова его персонажей, а также самих персонажей. По причине все еще довольно широкого употребления в различных контекстах данного термина самими интернет-ресурсами и пользователями для него пока не сформировано четкого определения. Мы выявили три наиболее распространенных его употребления: в качестве обозначения 1) определенного жанра страшных историй, возникших в Сети; 2) традиции распространения в Интернете страшных текстов любых жанров и любого происхождения; 3) всех текстовых и мультимедийных форм, каким-либо образом коррелирующих со страшным. В данной работе термин «крипипаста» преимущественно употребляется нами в самом широком его значении. Для передачи самого узкого значения используется обозначение «истории-крипипасты».

¹⁴ Пиковая Дама и Матный Гномик [Электронный ресурс] // Livejournal. URL: <https://is.gd/R4L24m> (дата обращения 26 января 2020).

¹⁵ Вызовы духов [Электронный ресурс] // ВКонтакте. URL: <https://goo.su/0VnE> (дата обращения 26 января 2020).

¹⁶ Вызов духов, гадания [Электронный ресурс] // ВКонтакте. URL: <https://goo.su/0Voа> (дата обращения 26 января 2020).

непосредственно к данной традиции не относятся, хоть и тесно с ней взаимосвязаны, в настоящей статье мы не будем подробно останавливаться на их рассмотрении и перейдем непосредственно к инструкциям (руководствам, способам) вызываний, представленным в интернете.

Пожалуй, на данный момент больше всего инструкций сосредоточено на Wattpad, а также в группах, в том числе закрытых, различных социальных сетей. Периодически они также всплывают в пользовательских комментариях к видео. На старых форумах встречаются описания и способы проведения вызываний, оставленные еще самими носителями устного варианта данной традиции. Неопределенное количество инструкций разбросано и по страницам многочисленных ресурсов со страшными историями и крипипастой (одних только русскоязычных сайтов нам известно более 60).

Исходя из того, что большинство рассмотренных нами сетевых публикаций описаний и способов вызываний (независимо от типа их дискурса) сделаны людьми женского пола¹⁷ (например, в комментариях под статьей о детских страшилках¹⁸ соотношение упоминаний вызываний мужчинами и женщинами 1:12 соответственно, тогда как количество оставивших комментарии посетителей обоих полов одинаковое; среди отобранных для рассмотрения на Wattpad случайным образом профилей подростков, собирающих инструкции вызываний в сборники, соотношение мальчиков и девочек оказалось 2:11), мы предполагаем, что их собиранием и распространением в Интернете, как и в устной традиции [Bronner 1988, p. 168], [Дандес 2003], [Борисов 2002], [Буйських 2014], [Jansek 2014], больше увлечены девочки. Даже парни, делясь в Сети своим опытом вызываний, указывают, что поучаствовать в этом их пригласили именно девушки¹⁹, поскольку они всем этим занимались и знали, кого и как вызывать.

В представленных в Интернете инструкциях вызываний фигурируют самые разные персонажи, начиная с образов, заимствованных из традиционной демонологии (Домовой, Водяной, Русалка, Чёртик, Гном, Покойник, Призрак, Демон, Кикимора) и детской мифологии прошлого века: «оживших» карт (Пиковая дама, Пико-

¹⁷ Что мы установили на основании соответствующих имен и никнеймов, а также фотографий и упоминаний себя в женском роде.

¹⁸ Детские страшилки [Электронный ресурс] // Сайт «Энциклопедия нашего детства». URL: <https://goo.su/0vNH> (дата обращения 23 апреля 2020).

¹⁹ Павлуша [Электронный ресурс] // Форум «MLove.ru». URL: <https://is.gd/nCdtoq> (дата обращения 26 января 2020).

вый валет, Червовая дама, Бубновая дама, Дама трэф), «коронованных» персонажей (Тёмный принц, Жвачный король, Король сладостей, «представителей» профессий (Мясник, Пекарь, Лесоруб, Собачник, Гробовщик), героев мультфильмов (Карлсон, Золушка, Белоснежка, Русалочка, Винни-Пух, Пятачок), знаменитостей (Цой, Чехов, Пушкин) и заканчивая персонажами из фильмов ужасов (Крик, Оно, Бабадук, Самара Морган, Анабель, Зомби), компьютерных игр (Бэн-утопленник, Херобрин, Фредди и другие аниматроники), аниме (Манаки Мукаидо, Грелль, Люцифер, Канеки Кен, Саске Учиха, Нацу Драгонил, Ято) и современной сетевой мифологии – криппипасты (Слендермен, Оффедермен, Трендермен, Ловермен²⁰, Рейк, Джефф-убийца, Джен-убийца, Безглазый Джек, Смеющийся Джек, Тики Тоби, Момо, Смайл Дог, Клокворк, Тек-Тек, Зеро).

Но на данный момент сложно сказать, являются ли присутствующие в Сети инструкции вызовов духов, известных еще со времен эпохи без Интернета, реконструкциями ранее существовавших в устной традиции материалов или же представляют собой отражение ее актуального состояния.

Гораздо проще установить, какие из руководств вызовов одних и тех же персонажей перешли в Интернет из устной традиции, а какие возникли непосредственно в нем – последние обычно гораздо длиннее (вплоть до нескольких абзацев; тогда как способы, пришедшие из устной традиции, умещаются в один абзац) и имеют ярко выраженную структуру, образованную (маркированным) списком необходимых предметов > четко обозначенной последовательностью подробно перечисленных действий > предупреждениями / пожеланиями удачи / запугиваниями (типа «лучше не вызывайте, потому что вы, скорее всего, умрете») от создателя инструкции и / или описанием исхода и возможных последствий вызова. В то время как способы, пришедшие из устной традиции, даже список необходимых предметов редко выносят отдельно – сразу переходят к перечислению необходимых действий; а если же и выносят, то в нем обычно содержится всего несколько пунктов.

Тогда как сетевые руководства представляют собой достаточно однородные тексты, в устной традиции в основном приходится иметь дело со смешанными формами, которые корректнее назвать мифологизированными описаниями вызываний: помимо инструкции они включают в себя сведения о вызываемом существе, а иногда подобное описание еще и плавно переходит в рассказ о связанном с данным ритуалом случае. В сетевых историях о вызываниях,

²⁰ И это не вариации одного и того же персонажа.

пытающихся влести в свое повествование готовую инструкцию, обычно отсутствует плавный переход от одного к другому, из-за чего подобное слияние кажется чем-то искусственным и сразу бросается в глаза²¹.

Перепечатаваемые в Интернете инструкции от воспроизводимых по памяти также отличаются присутствием в них обращений к читателю, иногда довольно эмоциональных (капсом, с восклицательными знаками), и ироничной манерой изложения²². При этом последняя, на наш взгляд, необязательно является показателем веры или неверия ее сочинителя в саму практику вызовов или же существование сверхъестественного. И уж точно она не является признаком такого же ироничного отношения к традиции вызываний со стороны всех ретрансляторов сетевых руководств, поскольку дети и подростки, непосредственно не являющиеся авторами подобных конкретных инструкций, скорее всего эту иронию до определенного момента вообще не воспринимают, а просто коллекционируют все найденные или чем-то приглянувшиеся им тексты, без необходимости в них особо не вчитываясь. В пользу этого утверждения свидетельствует сам факт бессистемного собирания детьми крайне разношерстного материала, без какой-либо последующей его градации – так в одном сборнике «вызываний» одновременно оказываются не только способы вызовов самых разных существ, как содержащие, так и не содержащие иронию, но и игры, гадания, обряды, заговоры, страшные истории и фанфики. Нам кажется, что прослеживающаяся ирония свидетельствует лишь о чувстве юмора самого творца текста и направлена прежде всего в сторону вызываемого существа, а также читателей этой инструкции как потенциальных действующих лиц уже нарисовавшегося в воображении автора инструкции фанфика по ее мотивам. К этому предположению нас подвел сам факт знакомства с фанфиками по крипипасте, поскольку они также пишутся преимущественно в иронической манере, и ирония в них направлена на всех действующих в них персонажей. При этом авторы фанфиков, независимо от использования ими иронии, обычно пребывают в некоей одержимости тем вымышленным миром, о героях которого они постоянно норовят писать. Однако насколько это коррелирует непосредственно с верой в него – для нас вопрос открытый. Что же касается написанных в подобной манере инструкций вызовов, то их можно рассматривать

²¹ Как мы КрипиПасту вызывали. ТОМ 1 [Электронный ресурс] // Wattpad. URL: <https://is.gd/NucUrR> (дата обращения 26 января 2020).

²² Напр.: Инструкции в подборке neimon [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://is.gd/5ТОСf7> (дата обращения 23 апреля 2020).

в некотором роде и как фанфики, поскольку они также проистекают из увлеченности их авторов крипипастой, ставшей фэндомом, как и фанфики публикуются по заявкам, а их создатели, как и создатели фанфиков, иногда называют их главами и между ними периодические оставляют прямые обращения к читателям, касающиеся их работы над сочинением, собиранием или проверкой вызовов. Кроме того, уже есть прецеденты, когда инструкции вызываний пишутся на заказ²³.

Поскольку в настоящий момент многие из юных пользователей с головой вовлечены в этот процесс создания демотиваторов, фан-артов, комиксов, инструкций вызовов и фанфиков об одних и тех же сетевых злодеях (Слендермене, Джеффу-убийце, Рейку), представляющих их во всех мыслимых и немыслимых ситуациях (чаще житейских, нежели страшных), можно резюмировать, что *крипипаста*, вбирая в себя все традиционные представления о таинственном, мистическом и паранормальном, также *приняла на себя функцию творца новой детской мифологии*²⁴ и одновременно сама *выступает в роли таковой*.

Причем если в устной традиции общими для мифологии страшилок и вызываний являются только два персонажа (Пиковая дама и Чертик), то в Сети есть руководства по вызыванию буквально каждого антигероя историй-крипипаст.

Однако если в устной традиции персонажи вызываний проникли в страшилки в результате своей популярности, то в интернетлоре ситуация сложнее: сначала появились истории-крипипасты, затем – инструкции по вызыванию их персонажей, а после – страшные истории²⁵, завязкой в которых является проведение ритуала вызывания, а развязкой – попытка изгнания враждебного существа.

Интересно также, что в англоязычном сегменте Интернета, где возникли первые истории-крипипасты, в том числе обо всех ее самых популярных персонажах, руководств по их вызыванию нами до сих пор обнаружено не было, хотя и неоднократно встречались инструкции по вызову персонажей несетевого фольклора: Кровавой Мэри и Пиковой дамы, а также Чертика и Гномика-сладкоежки²⁶. Последние

²³ Как вызвать героев аниме [Электронный ресурс] // ВКонтакте. URL: <https://goo.su/0vqr> (дата обращения 23 апреля 2020).

²⁴ По аналогии с открытой М.П. Чередниковой [2002] в конце прошлого века «современной детской мифологией», нашедшей отражение в страшилках.

²⁵ Напр.: Как мы вызвали Слендера [Электронный ресурс] // Страшилка. URL: <https://is.gd/TKcHNF> (дата обращения 26 января 2020).

²⁶ Scary for Kids [Электронный ресурс]. URL: <https://is.gd/rPtsp3> (дата обращения 26 января 2020).

три персонажа, очевидно, почерпнуты из русского фольклора, однако неизвестно, было ли это сделано посредством Интернета или же напрямую из устной традиции.

В большинстве представленных в Сети инструкций для вызова злодеев из историй-крипипаст, а также героев аниме в основном фигурируют те же предметы, что и в инструкциях устной традиции: зеркало, (родниковая, морская) вода, свечи (спички и зажигалка), угощение (подарок), нитки, игла и ножницы, помада. Однако помимо них в сетевых руководствах встречаются и реалии, для детской устной традиции прежде нехарактерные: нож(ик) (или другие колюще-режущие предметы, такие как лезвие, осколок стекла, скальпель, топор), кровь (вызывающего или из мяса), внутренние органы животных и волос(ы) (вызывающего или просто определенного качества (каштановые, черный, светлый, мужской)), компьютер, какой-либо гаджет.

Требования к обстановке проведения ритуала, фиксируемые сетевыми руководствами, преимущественно те же, что и в их устных аналогах: ритуал нужно проводить в темное время суток (вечером / ночью / в полночь), при слабом освещении, в одиночку / в малой группе, без взрослых, в уединенном / на данный момент пустующем помещении (квартире, ванной, подъезде, подвале, крыше, заброшке и т. п.).

В инструкциях вызовов персонажей из историй-крипипаст и аниме активно задействуется и «магия рисования» [Чередникова 2002, с. 70], [Урванцева 2003, с. 56]: бумага, маркеры, ручка, краски, мел или цветные карандаши в большинстве списков указываются как обязательные. При этом строго прописывается количество и размер бумаги, цвета рисующих принадлежностей, среди которых чаще всего фигурирует красный, а затем черный (как и в устной традиции). Далее по убыванию частоты идут синий и зеленый. Упоминания в качестве обязательных других цветов пишчих принадлежностей в инструкциях вызова антигероев из историй-крипипаст нам пока не встречались (хотя, например, в способах вызываний героев аниме также фигурируют голубой и розовый цвета). С помощью названных принадлежностей могут рисовать вызываемых персонажей или их эмблемы и символику, а также защитные круги и обереги, делать спиритическую разметку (обычно представляет собой размещенные по кругу буквы, цифры и ответы да / нет), писать зазывательные или заклинательные фразы. Для вызова персонажей историй-крипипаст их пишут преимущественно на английском (и на японском для героев аниме), хотя есть и варианты, действующие русский перевод. При этом в качестве заклинательных также встречается использование фраз на латыни или в виде абракадабры.

Всего же мы выявили две формы зазываний-обращений к вызываемым существам: 1) устную, когда произносится формула «[Такой-то] дух приди, меня / жизнь мою забери!» (повторяется три раза, либо пока не надоест или дух не придет) – таким образом можно обратиться практически к любому вызываемому существу; и 2) графическую, которая, в свою очередь, бывает двух разновидностей: а) вывешивание из отдельных листочков со словами фраз «Я не хочу спать!» (таким образом в основном вызывают Джеффа-убийцу и Джейн Вечную) и «Как ты умер?» (так вызывают Бена-Утопленника); б) рисование, также обычно на нескольких листочках, вызываемого существа, его символики или места обитания и их последующее развешивание по дому / подъезду / лесу (чаще всего таким образом вызывают Слендермена). При этом обсценная лексика во время самого ритуала, по замечаниям некоторых испытателей и наблюдателей, духами не приветствуется. Если только она не прописана в инструкции как обязательная.

Важно отметить, что сам факт существования и популярности в Сети текстов инструкций вызываний укрепляет предположение о том, что вовсе необязательно их знание ведет за собой проведение ритуала [Кулешов 2001]. Они интересны детям сами по себе, в том числе и как жанровая форма. Это подтверждается и тем, что рядом с руководствами по вызову духов часто наличествуют инструкции иной направленности – по превращению в кого-либо (Барабашку, фею, кошку), перемещению в конкретное время (прошлое) или в другую реальность (в криппасту, аниме [данный тип перемещений особенно популярен среди пользователей]²⁷, книгу, игру, в сон другого человека), порабощению демона или заведению фамильяра, осуществлению желаемого (встреча с кем-либо из духов во сне, видение вещего сна, получение какой-либо вещи или денег), обретению магических способностей (предсказывать будущее, видеть сквозь стены, перемещаться в пространстве) и т. д. На основании этого инструкции, размещенные в Сети, можно даже рассматривать как самодостаточное явление в ряду прочих магических практик – гаданий, заговоров и различных обрядов.

Руководства или инструкции вызываний, а также истории и фанфики по их мотивам, судя по числу просмотров и непрерывному возникновению в Интернете соответствующих публикаций, групп и сборников, остаются востребованными и в наши дни. Однако при этом в социальных сетях и онлайн-сообществах отчетливо прослеживается следующая тенденция: при регулярном появле-

²⁷ Как попасть в Мир Аниме... [Электронный ресурс] // ВКонтакте. URL: <https://is.gd/skdWkn> (дата обращения 26 января 2020).

нии новых групп и блогов, посвященных публикациям инструкций вызовов, также регулярно прекращают свою активность старые, функционировавшие при этом всего от одного месяца до трех лет. Тот факт, что их вели подростки, позволяет сделать вывод о том, что они просто переросли это граничащее с верой в него увлечение сверхъестественным.

Другой существенный пласт текстов, коррелирующих с сетевой традицией детских вызываний, представляют размещенные под видео с проведением ритуалов вызываний комментарии. Сейчас мы рассмотрим только комментарии, оставленные целевой аудиторией данного контента – детьми младше 14 лет.

На основании анализа содержания (выражение переживаний по поводу увиденного (типа «это было жутко», «я испугалась») и опасений за проводивших ритуал, обращения к его участникам с просьбами впредь быть осторожнее; обсуждения запечатленных на видео примет того, что дух приходил; споры о правдивости видео) и языковых особенностей (многочисленные ошибки разного рода, эмоциональная, сумбурная речь и не всегда внятное формулирование мыслей, когда одна из них перетекает в другую без каких-либо знаков пунктуации или иных разделов) данных комментариев, можно установить, что их авторами являются дети и подростки, при этом многие из них воспринимают эти инсценировки всерьез, действительно веря в то, что дух приходил и жизнь вызывавших была под угрозой.

Иногда в подобных комментариях зрители также сами выдают свой возраст:

Ириночка, как я тебя заметила твой видео ты мне сразу понравилась, я школьница мне 9 лет я родилась в 2010 году у меня фамилия Воркова,я всегда подписана на твой канал, Ириночка я тебя люблю и всегда буду любить,☐☐☐♥,ты классная, ты королева мистики, я тебе желаю чтоб было у тебя 1000000000000000подписчиков²⁸!

Света мне тоже 9 лет и я тоже родилась 2010 году²⁹

Кому 12 и меньше лайк под мой комент³⁰

²⁸ Света Воркова [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vmd> (дата обращения 23 апреля 2020).

²⁹ Елена Чудинова [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vmd> (дата обращения 23 апреля 2020).

³⁰ Hellow LIKEE [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0VMB> (дата обращения 23 апреля 2020).

уточняют детали, вероятно, собираясь провести ритуал самостоятельно:

а свечку обязательно синию, когда ее вызывать и можно не дома³¹?

высказывают замечания, касающиеся чистоты проведения ритуала:

начн ем с того что ее не так вызывают ! и нужно натягивать нитки на дверных про емах ну или где получится , и только когда она об эти нитки спотыкается она начинает материться³².

и учат тому, как следовало сделать:

Слухай, я знаю, что я сейчас скажу глупость,но все же, и так снимай пожалуйста ночью, я знаю, что это опасно, но результат лучше, потому что демоны и духи более активные. И заведи себе домашнее животное (лучше кошку). Так же ставь камеру на место вызова. И слова вызова например: «Красный ангел приди, меня с собой забери» и т. д. Лучше произносить на латыни, ефрите, взависимости от легенды, где проживает (где зародилась легенда о духе)³³.

или делятся своим опытом проведения ритуала вызывания такого же духа:

Это не бред Я вызывал В подъезде просто зайдите в подъезд и 3 раза бабка матершинница приди ее дух передо мною пролетел она наорала на меня ИДи нах*й п***юк **аный^{34 35}.

Однако чаще всего в своих комментариях дети оставляют просьбы вызвать какого-то конкретного персонажа, нередко там же делясь известными им способами или целой инструкцией. В свою очередь комментарии, сообщающие коротенькие способы вызовов, очевидно не являющиеся копипастом (в противовес громоздким

³¹ Маша Жаворонкова [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vMB> (дата обращения 23 апреля 2020).

³² MoLar A.V.G. [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0Vo9> (дата обращения 23 апреля 2020).

³³ Комментарий пользователя Адский пузырь [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://is.gd/Lr4PZ0> (дата обращения 26 января 2020).

³⁴ Игровой канал "Black Wolf" [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0voC> (дата обращения 26 января 2020).

³⁵ Звездочки поставлены мной [Мирвода Т.А.]

инструкциям), позволяют сделать предположение о том, что устная традиция детских вызываний также не исчезла и продолжает параллельно существовать:

Ирина визового потом Чарли.

- 1) бумага.
- 2) карондошы.
- 3) напиши да и нет сначала + на всю бумагу.
- 4) потом положи карондошы на бумагу.
- 5) потом вызывает³⁶.

Вызовы СамаруДог. Спаретическая доска, Стакан Воды, Зеркало,. Воду поставь в центр доски. А зеркало на себя поставь и ты будишь зашешена. Но биригись на всякий случай она опасна открывает руку и кусает шею³⁷.

Как видно на основании процитированных комментариев, из них можно получить довольно большое количество сведений, характеризующих, как нам кажется, в не меньшей степени и устную традицию вызываний, причем именно детскую.

Традиция детских вызываний на русскоязычном YouTube

Предположительно с 2014 г. (именно этим годом датированы самые ранние из найденных нами на YouTube публикаций соответствующего контента) Интернет регулярно пополняется документальными (снимаемыми детьми³⁸, подростками и даже взрослыми³⁹), псевдодокументальными (разыгрываемые блогерами-подростками 13–15 лет и молодежью 16–24 лет) и откровенно постановочными (либо созданными взрослыми с привлечением в качестве актеров детей 8–14 лет⁴⁰, либо полностью самостоятельно ими срежиссиро-

³⁶ Комментарий пользователя Nastyi Kan [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vmd> (дата обращения 23 апреля 2020).

³⁷ Комментарий пользователя Liza Fox [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vml> (дата обращения 23 апреля 2020).

³⁸ Вызывание Чарли [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0VOe> (дата обращения 23 апреля 2020).

³⁹ Вызываю денежного гномика ОДНА [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0VOF> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁴⁰ Канал «Нерета Страшилки» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://is.gd/YknhSp> (дата обращения 23 апреля 2020).

ванные и сыгранные⁴¹) видеозаписями проведения обрядов вызываний, гаданий и игр с духами, а также видеопрезентациями, представляющими собой либо закадровое озвучивание бытующих в Интернете мифологизированных описаний вызываний⁴², либо однотипные подборки от каналов-обозревателей всего подряд вроде «5 ДУХОВ КОТОРЫХ ОПАСНО ВЫЗЫВАТЬ НА ХЕЛЛОУИН»⁴³, помимо способов вызовов иногда касающихся легенд о вызываемых существах, а также историй о последствиях их вызова. Но чаще всего в подобных видео не только воспроизводятся одни и те же рассказы и способы вызовов одних и тех же персонажей, но и даже используется одинаковый иллюстративный материал.

Не смотря на преобладание откровенно постановочных видео, встречаются и довольно естественные, создаваемые обычными детьми 8–12 лет. Правда, многие из них скорее просто стремятся подражать своим “кумирам”⁴⁴, о чем свидетельствуют даже названия их каналов («КАРАТЕЛИ ДУХОВ»⁴⁵ (отсылка к «Каратели дотки»⁴⁶), «вызов духов и страхи шоу»⁴⁷ (отсылка к «Страхи ШОУ»⁴⁸)), нежели на самом деле желают прикоснуться к потустороннему и поделиться этим. При этом некоторые из них даже не доводят свои ритуалы до конца, что, впрочем, характерно и для устной традиции [Чередникова 2002, с. 68]. Тем не менее независимо от результатов проведения запечатленных в данных видео ритуалов, до определенного момента они представляют собой реальную попытку их творцов проверить, получится ли у них вызвать духа, руководствуясь известными им из популярных видео способами (в связи с чем можно заключить, что воплощаемые каким-либо об-

⁴¹ Канал “Irina Yasinskaya” [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0Vog> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁴² Как вызвать пиковую даму [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0VOG> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁴³ 5 духов которых опасно вызывать на Хеллоуин [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0VOh> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁴⁴ Вызывания призрака Чарли... Игра началась! [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vok> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁴⁵ Канал «Каратели духов» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0Vgq> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁴⁶ Канал «Каратели дотки» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://is.gd/АуВVCE> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁴⁷ Вызов духов и страхи шоу [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vgR> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁴⁸ Канал «Страхи ШОУ» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vr1> (дата обращения 23 апреля 2020).

разом видеоблогерами способы вызываний сами становятся воспроизводимой традицией). Подобные видео, а также каналы, содержание которых исчерпывается одним или несколькими такими видео или же вообще одним названием, сообщаящим о том, что это канал с вызываниями или таковым будет, появляются на YouTube практически каждый день.

Помимо классификаций данных видео по уже затронутым параметрам – содержание (словесное воспроизведение инструкций и легенд о вызываемых существах, видеофиксация проведения ритуала, игровая короткометражка по мотивам вызываний), качеству (сняты и смонтированы профессионально или «на коленке»), степени достоверности (полностью достоверные, достоверны до определенного момента(ов), все сыграно), «профессионализму» создателей (долго и регулярно занимаются съемкой вызовов или же только начали), а также их возрасту и полу – все присутствующие на YouTube видео (не каналы) с вызываниями можно разделить на воспроизводящие фольклорную традицию, и тем самым встраивающиеся в нее как ретрансляторы фольклорных знаний, и на представляющие собой свободный полет фантазии их создателей на мотив темы «вызывания».

Воспроизводящие фольклорную традицию детских вызываний видео не только базируются на общераспространенных представлениях о мифологических персонажах, но и стремятся исполнить ритуал в соответствии с руководствами-инструкциями, которые, в свою очередь, были: присланы подписчиками; найдены и отображены в Сети самими создателями видео; известны им по их собственному опыту носителя аналогичной устной традиции. Нередко творцы подобных видео также пытаются связать воспроизводимые или описываемые ими обряды с какой-либо «легендой» о вызываемом персонаже или происхождении такого способа вызывания. Эта «легенда», в свою очередь, обычно реконструируется на основании разрозненных сведений, почерпнутых их разных источников: инструкций (в значении список необходимых для проведения ритуала предметов и четкий перечень действий в определенной последовательности) и мифологизированных описаний (инструкция + сведения о проявлениях духа в процессе ритуала, а также его характере и возможных последствиях контакта с ним) данных вызовов, а также из рассказов о чьем-либо реальном опыте вызываний и страшных историй на мотив вызываний.

Контент, воспроизводящий устную фольклорную традицию детских вызываний в виде, более близком к представлению о ней у исследователей, присутствует преимущественно на каналах, специа-

лизирующихся на съемке псевдодокументальных видео проведения ритуалов: «Потусторонние»⁴⁹, «Каратели дотки (вызов духов)», «Охотник за демонами»⁵⁰, «JEFF THE KILLER»⁵¹, Morgan⁵² и др.

Интересно, что по нескольку первых видео на упомянутых и аналогичных каналах, посвященных проведению ритуалов вызовов, носят разоблачающий характер – вроде бы все сделали по инструкции, но дух не пришел. Таковы, например, видео с вызовами Бабки-матерщинницы⁵³, Гномика, исполняющего желания⁵⁴ и Мучного гнома⁵⁵ (собственно, которые мы и относим к типу «документальные видео», упомянутому выше). Однако по мере роста популярности каналов, к которым относятся приведенные примеры, на них все активнее проявляли себя и духи. Об этом можно судить по их немного более поздним видео, например с вызовами Пьяного ежика⁵⁶, Денежного гномика⁵⁷ и Гномика в ванной⁵⁸, в которых дух так или иначе, но уже дал о себе знать. С тех пор видео с неудачными вызываниями появлялись редко – вероятно, для поддержания статуса «документального» проекта.

Во временной перспективе на разном материале одних и тех же каналов, специализирующихся на псевдодокументальной съемке ритуалов вызовов, отчетливо прослеживается эволюция в отношении создателей подобного контента к обрядам вызываний (сначала верили в возможность вызова духа с помощью существующих в традиции руководств и поэтому делали все честно, однако из-за

⁴⁹ Канал «Потусторонние» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://is.gd/fLcrGJ> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁵⁰ Канал «Охотник за демонами» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://is.gd/5AlI1w> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁵¹ Канал «JEFF THE KILLER» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://is.gd/cu8zry> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁵² Канал «Morgan» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0v4a> (дата обращения 21 апреля 2020).

⁵³ Видео «Вызываем бабку-матерщинницу» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://is.gd/ySkryf> (дата обращения 26 января 2020).

⁵⁴ Видео «Вызываем гномика, исполняющего желания» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vg3> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁵⁵ Видео «Вызываем мучного гнома» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0VG2> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁵⁶ Видео «Вызываем пьяного ежика» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://is.gd/Datxih> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁵⁷ Видео «Вызываем денежного гномика» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0VG5> (дата обращения 23 апреля 2020).

⁵⁸ Видео «Гномика в ванной» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0vg6> (дата обращения 23 апреля 2020).

отсутствия реальных результатов стали их имитировать) и их подходе к разыгрыванию ритуалов:

I. честный вызов по инструкции, дух не пришел, значит – духа не существует / ошибка в инструкции / не соблюли какие-то условия / духу что-то не понравилось >

II. честный вызов по инструкции / импровизация в рамках известных способов, имитация успеха ритуала – приход духа (выявление примет его присутствия по колебаниям свечи, мерцанию света, странным теням, непонятого происхождения звукам, неполадкам с техникой >> буквальное появление «духа» в виде переодетого актера или актера, имитирующего вселение в него) / возникновение подарка от духа >

III. честный вызов по инструкции, но уже имитация неуспеха ритуала ради поддержания достоверности остальных проведенных ритуалов вызовов.

Однако несмотря на факт имитации успеха в данном типе проводимых на камеру ритуалов, фиксирующие подобные практики видео нам представляются полноправной составляющей фольклорной традиции детских вызываний и одновременно крипипасты (вызываются ее персонажи, контент в целом связан с мистикой и ужасами, может быть отнесен к интернет-фольклору), поскольку создающие их дети, подростки и молодежь делают все это по собственной инициативе своими силами. То есть снимают эти видео в естественных условиях, при этом, скорее всего, не репетируя заранее, и проводят ритуалы так, как сами считают это правильным, по самостоятельно выбранным инструкциям вызовов интересующих именно их персонажей. При этом наравне с вызовами персонажей из историй-крипипаст фигурируют и вызовы персонажей несетевого мифологии, реализуемые посредством способов, известных преимущественно только самим создателям видео. Кроме того, в большинстве заснятых ритуалов используются закрепившиеся в традиции предметы (вода, свечи, зеркало), приемы (магия рисования или задабривание угощением), речевые формулы, произносимые или изображаемые установленным образом (например, три раза властным тоном повторяется зазывающая фраза «[Дух такой-то], приди!») и способы прерывания ритуала (занавешивание зеркал, уничтожение рисунков, включение света). Также для псевдодокументальных видео с ритуалами вызываний в целом более характерна установка на строгое соблюдение общих правил проведения вызываний (ночью или в темноте, в уединенном месте, типа заброшки, без посторонних (взрослых)), которые грубо нарушаются и стремящимися подражать любимым видеоблогерам детьми 8–12 лет, и взрослыми постановщиками «фильмов»

с вызываниями, любящих снимать все при ярком свете дня. При этом, как и в устной традиции, наиболее строгие предписания инструкций, типа не разговаривать или не выражаться, постоянно нарушаются. Однако чем больше естественных нарушений в соблюдении заявленного порядка и образа действий в видеофиксациях ритуалов, тем они ближе к аналогичным обрядам вызываний в живой традиции, независимо от того, был после инсценирован приход духа или нет.

По сути, подобные видео представляют собой зафиксированные во всей своей полноте обряды вызываний – мы наглядно видим, как инструкции реализуют себя в ритуале, а само проведение ритуала (а также сымитированные в этой связи приметы прихода духа) демонстрирует собой существование определенных представлений о магии и сверхъестественном, а также о потустороннем мире и его обитателях.

По эвристической ценности такая фиксация материала сопоставима с искусственной инсценировкой обряда носителями традиции по просьбе собирателя. Благодаря представленным в Сети видеозаписям мы можем наблюдать за ходом ритуалов вызываний и анализировать их, при этом нисколько не мешая исполнителям и никак не влияя на их проведение, поскольку проводятся они в естественных условиях и по инициативе самой среды, а не по указке собирателя.

Связанные с вызываниями видео другого типа, которые выше мы обозначили как «откровенно постановочные», представляют собой плод воображения взрослого человека, эксплуатирующего (предположительно ради наживы) детей-актеров и персонажей и мотивы детской фольклорной традиции вызываний. Для подобных видео характерна установка на зрелищность, в результате чего общие предписания к проведению ритуалов вызываний не соблюдаются, используются предметы из разных инструкций вызовов разных существ и для отечественной традиции нехарактерные (например, доска Уиджа). Помимо чуть более искусных видеосъемки, монтажа и актерской игры, данные видео выделяются сыгранностью их участников и обязательным появлением «духа» в виде загримированного актера.

Сами по себе подобные видеоматериалы, конечно же, уже не могут быть предметом рассмотрения фольклористики. Однако иначе дело обстоит с сопутствующими им комментариями, отражающими реакцию на данный контент детей и фиксирующими их веру в реальность увиденного.

Интересно, что на большинстве подобных каналов параллельно создаются экранизации страшилок и историй-криппипаст, что так-

же отсылает нас к устной традиции, где вызывания бытуют в тесной взаимосвязи со страшными историями.

Несмотря на существующие различия между рассмотренными выше типами, связанные с темой вызываний видео, в особенностях их бытования прослеживаются и некоторые общие тенденции и закономерности.

Поскольку в поисках вдохновения и нового материала создатели видеозаписей ритуалов вызываний также смотрят и друг друга, в их видео уже появились общие места (что также роднит данную традицию с фольклорной).

Например, при существовании огромного выбора вызываемых персонажей и способов их вызываний ютьюберы в обязательном порядке вызывают Пиковую Даму, Чаки, Духа, Гномика, Чарли, Джеффа-убийцу, Кровавую Мэри, Самару Морган, Слендермена, Бабадука и т. п., причем преимущественно одними и теми же способами (многие при вызове Пиковой Дамы даже лестницу рисуют абсолютно одинаковую).

Что частично коррелирует с набором персонажей, вызывания которых на YouTube ищут чаще всего, – на данный момент, согласно результатам, высвечивающимся в строке поиска YouTube при наборе запроса «вызывания», это Пиковая Дама, Чарли, Кровавая Мэри и Чаки⁵⁹, а также духи, призрак, аниматроники, Фредди и Сатана⁶⁰.

При этом, однако, на каждом канале всегда присутствует и по паре вызовов более редких «экземпляров»: Пугала, Шишиги, Лунтика, Красного Ангела, Мёртвых костей, Анастасии, Скелета, Бони, Каштымского карлика, Ахриела и т. д.

⁵⁹ Согласно данным, полученным 24.04.20, с 2017 г. список «лидеров» оставался практически неизменным, разве что Чарли, Кровавая Мэри, Чаки и Бабадук периодически менялись местами. Так, в списке, зафиксированном 19.04.18, лидировали Пиковая дама, Чарли и Бабадук, а в списке от 26.01.20 – Пиковая дама, Бабадук и Кровавая Мэри. Однако сейчас Бабадука, похоже, потеснили Фредди и Сатана.

⁶⁰ Приводимые результаты представляются нам достоверными, поскольку для их получения на каждом из этапов отслеживания этих результатов с нашей стороны были приняты все меры по предотвращению влияния на них истории запросов, посещений и просмотров самого автора. Во-первых, мы никогда не искали на YouTube вызываний конкретных персонажей, а ограничивались только общими запросами «вызов», «вызывание» и «вызывания». Во-вторых, будучи с самого начала в курсе того, что выдаваемые результаты зависят от истории действий в профиле, все наши запросы мы проводили только в режиме инкогнито, не заходя в личный профиль. В-третьих, полученные результаты также перепроверялись через режим инкогнито с других устройств и других IP-адресов.

Кроме того, как уже понятно по названиям, все авторы видео с ритуалами вызовов не отдадут предпочтения какому-либо типу персонажей и охотно обращаются за материалом сразу ко всем имеющимся источникам – к традиционной, детской и сетевой (крипипаста) мифологиям, а также к разного рода ужасам массовой культуры.

По причине этого на каналах, специализирующихся на съемке вызываний, также присутствуют видео с заимствованными из детского американского фольклора (вероятно, представленными на англоязычном YouTube и обнаруженные на волне интереса к крипипасте) страшными играми (с духами): «Портал в Астрал», «Звонок в ад / дьяволу / на номер 666», «Прятки в одиночку / с демоном», «Полуночная игра», «Оживление игрушки / Вселение демона в тело куклы», «Лифт в ад / рай» и др.

При этом производители подобных видео обычно не указывают источник, откуда взяли тот или иной способ вызывания того или иного духа. Иногда только упоминают, что либо нашли инструкцию в Интернете, либо способ известен им еще с детства, поскольку раньше они тоже проводили и участвовали в обрядах вызываний – подобные признания уже сами по себе очень ценны для фольклористики, поскольку являются свидетельствами бытования вызываний в устной традиции 00–10-ых годов, практически не исследованной на данный момент.

Также, как и в устной традиции, герои данных видео периодически называют вызывания гаданиями, что не удивительно, поскольку некоторые из вызываемых ими существ не только отвечают на вопросы, но и могут предсказывать будущее. Хотя в действительности функционирование вызываний в едином контексте с гаданиями и прочими девичьими магическими практиками наглядно продемонстрировал только один из рассмотренных каналов, закономерно принадлежащий девушке-блогеру⁶¹.

В общей массе видеозаписей ритуалов вызываний также наметилась тенденция пренебрежения инструкциями вызовов: нестрогое соблюдение условий проведения ритуала, нарушение последовательности заявленных действий, замена обязательных предметов другими по своему усмотрению или же вообще полное импровизирование без опоры на конкретную инструкцию. Подобное наблюдается и на каналах блогеров, изначально старавшихся при проведении ритуала вызова придерживаться известной им инструкции, которые впоследствии перешли на импровизацию в жанре экшн.

⁶¹ Канал Лии Надэль [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0Vos> (дата обращения 23 апреля 2020).

Кроме того, практически все проводящие ритуалы вызовов на камеру блогеры мужского пола со временем начинали уделять все больше внимания инсценировке появления духа и сопутствующим спецэффектам и все меньше сообщению сведений о нем и перечислению необходимых предметов. То есть с ростом популярности канала все больше отходили от фольклорной традиции.

Блогеры-девушки пока в этом отношении более постоянны и в своих видео не только озвучивают список необходимых предметов, но и проговаривают ход проведения планируемого ритуала. Однако среди рассмотренных нами 13-ти каналов известных блогеров, занимающихся псевдодокументальной съемкой ритуалов вызова, женских каналов всего три, причем вызывания не являются основным направлением их творческой деятельности, хотя созданные ими видео на данный момент по числу просмотров уже обогнали большинство созданных парнями.

При этом если 6 из 10 блогеров-парней начали свою «карьеру медиумов» в возрасте 13–15 лет, то блогеры-девушки начали снимать свои вызовы только после 16 лет. Подключились они к этому также позднее – в 2016 г.

Интересно также, что в сфере откровенно постановочных видео с вызываниями женский пол, наоборот, преобладает: если судить по главным героям данных видео, то из шести специализирующихся на инсценировке вызываний каналов только на одном это мальчишки. Еще три канала, на которых также присутствуют скетчи на тему вызываний, также принадлежат девушкам.

Кроме того, в противовес ситуации 2014–2017 гг., все популярные и занимающиеся в данный момент съемкой вызовов блогеры старше 20 лет, тогда как раньше это были подростки 13–15 лет. Видимо, после волны успеха в 2015–2016 гг. на YouTube их кустарно сделанных видеофиксаций все остальные решили тоже попробовать словить хайп на успешном материале – тогда, собственно, и возникли упомянутые выше постановочные каналы, а также самый популярный среди коллег и все еще активный в настоящее время канал «Потусторонние».

Несмотря на то что новые видео, посвященные вызываниям, по-прежнему появляются на YouTube каждый день, у нас сложилось впечатление, что интерес к видеозаписям вызываний по сравнению с 2016–2017 гг. заметно снизился. Об этом свидетельствует несколько факторов. Во-первых, как мы уже косвенно упомянули, в сфере псевдодокументальных записей вызываний в настоящее время нет популярных блогеров-подростков. Это легко установить по тому, что в топе каналов с вызываниями до сих пор висят те же каналы, что и 5 лет назад. Во-вторых, каналы некогда популярных

блогеров-подростков MrCreepyPasta⁶² и «RED Вызов духов»⁶³ вообще полностью закрыли доступ к своим видео с ритуалами вызовов и перестали их снимать, после чего удалили из своих профилей практически всю информацию о себе. В-третьих, с 2019 г. перестали выкладывать видео на данную тему и другие каналы, создававшиеся подростками – Каратели дотки, Охотник за демонами 18+, Morgan, MAKER⁶⁴, а также канал «Потусторонние». В-четвертых, на каналах, режиссируемых взрослыми, за последние два года также перестали появляться видео, разыгрывающие ситуацию вызываний. Наконец, в-пятых, самые просматриваемые видео с вызываниями были созданы еще до 2018-го года.

При этом тот факт, что многие из ранее востребованных авторов видео с проведениями вызываний, которым на тот момент было по 13–15 лет, уже несколько лет как вообще перестали этим заниматься, а некоторые даже закрыли доступ к своему контенту, это можно расценивать как свидетельство того, что они занимались этим не (только) ради денег и славы, а потому что это действительно было им интересно и они, вероятно, даже верили в то, что делают. Однако с возрастом они эту веру также, как и их ровесники-создатели сборников инструкций, очевидно, переросли. Что лишь подтверждает тот факт, что все еще живучим и оставшимся в том же тематическом русле является канал «Потусторонние», созданный 20-летними ребятами, хотя и они не снимали ритуалы вызываний уже больше года, а перешли на пранк вызываемых ими ранее существ по телефону и смс.

Таким образом, начавшаяся на русскоязычном YouTube именно в 2014 г. (скорее всего, это связано с увлечением особенно популярной в те годы крипипастой) волна выкладывания видеозаписей проведения обрядов вызываний, достигшая своего апогея в 2016–2017 гг., после стала ослабевать (как и интерес к крипипасте), однако до сих пор не угасла, о чем свидетельствует регулярное появление новых видео, создаваемых маленькими детьми, а также интерес аудитории к старым, что выражается не только в просмотрах, но и появлении новых комментариев к ним.

Изучение описанных видеозаписей, посвященных вызываниям, представляется крайне перспективным направлением исследо-

⁶² Канал MrCreepyPasta [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0v41> (дата обращения 27 мая 2018).

⁶³ Канал «RED Вызов духов» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0v48> (дата обращения 27 мая 2018).

⁶⁴ Канал «MAKER» [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://goo.su/0VOW> (дата обращения 21 апреля 2020).

ваний как сетевого, так и несетевого фольклора, поскольку важно не только с позиций наблюдения за живым исполнением ритуалов и анализа комментариев производящей и потребляющей данный контент среды, но также может помочь восполнить пробелы в научном знании как о современном, так и предшествующем этапе развития устной традиции.

Многообещающим также видится сравнение существующих в Сети инструкций вызываний определенных персонажей с их устными аналогами; установление строгости соблюдения пунктов руководств в видеофиксациях ритуалов; сопоставление заснятых разными людьми ритуалов вызовов одних и тех же персонажей (выбранный способ вызывания, используемые предметы, общие условия проведения, поведение самих вызывающих, строгость следования выбранной инструкции в целом и т. п.).

Литература

- Баснина 2012 – *Баснина А.П.* Мифологическая картина мира в детской обрядовой культуре (на материале «вызываний») // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 2 (19–2). С. 95–101.
- Белоусов 1998 – *Белоусов А.Ф.* От составителя // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М.: Ладомир; АСТ, 1998. С. 5–14.
- Борисов 2002 – *Борисов С.Б.* Мир русского девичества. 70–90 гг. XX в. М.: Ладомир, 2002.
- Буйських 2014 – *Буйських Ю.* Освоєння міфологічного дискурсу дитячою міською субкультурою: медіумічні практики // Народна творчість та етнологія. 2014. № 2. С. 64–74.
- Дандес 2003 – *Дандес А.* Кровавая Мэри в зеркале: ритуал и половое созревание // Фольклор: Семиотика и/или психоанализ: Пер. с англ. / Сост. А.С. Архипова. М.: Восточная литература, 2003. С. 231–250.
- Детский фольклор 2002 – *Детский фольклор* / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. М.Ю. Новицкой, И.Н. Райковой. М.: Русская книга, 2002.
- Зуева, Кирдан 2002 – *Зуева Т.В., Кирдан Б.Л.* Русский фольклор. М.: Наука, 2002.
- Козловская 2017 – *Козловская А.Ю.* Детская коммуникация по поводу сверхъестественного: между игрой и реальностью // Иллюзорные миры и медиумические практики в пространстве культуры: Тезисы и материалы Всероссийской конференции с международным участием. Москва, РАНХиГС, 1–2 декабря 2017 / Сост. и ред.: Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М.: Дело, 2017. С. 75–81.
- Козловская 2018 – *Козловская А.Ю.* Детские «вызывания» на «YouTube»: конструирование правдоподобности сверхъестественных практик в онлайн-коммуникации // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 1. С. 81–106.

- Кулешов 2001 – *Кулешов Е.В.* Персонажи вызываний: проект указателя (тезисы к конференции) [Электронный ресурс] // Материалы семинара «Сюжет-мотив-текст: проблемы структурно-семантических указателей фольклорных сюжетов» (6–8 апреля 2001 г., Москва). URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kuleshov3.htm> (дата обращения 23 апреля 2020).
- Мутина 2002 – *Мутина А.С.* Жанры современного русского детского фольклора на территории Удмуртии: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. Удмурт. ин-т истории, языка и литературы. Ижевск, 2002. 23 с.
- Мутина 2002 – *Мутина А.С.* «Катится изюминка...»: Современный русский детский фольклор Удмуртии. Ижевск: Ижев. респ. типография, 2005. 589 с.
- Осорина 1983 – *Осорина М.В.* Детский фольклор: зачем он нужен // Знание – сила. 1983. № 4. С. 28–31.
- Осорина 1999 – *Осорина М.В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. Спб.: Питер, 1999.
- Пішчык 2011 – *Пішчык Л.* Дзіцячыя «магічныя выкліканні» ў сучасным фальклоры // Фальклор і сучасная культура: матэрыялы III Міжнар. навук.–практ. канф., 21–22 крас. 2011 г., Мінск. У 2 ч. Ч. 2 / Рэдкал. І.С. Роўда. Мн.: Выдавецкі цэнтр БДУ, 2011. С. 148–149.
- Топорков 1998 – *Топорков А.Л.* Пиковая дама в детском фольклоре // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М.: Ладомир; АСТ, 1998. С. 15–55.
- Урванцева 2003 – *Урванцева Н.Г.* Архетип зеркала в детской магии // Евгений Владимирович Гиппиус: К 100-летию со дня рождения: Мат. Всерос. науч. конф. 1–3 ноября 2003 г. / Отв. ред. Т.В. Краснополяская. Петрозаводск, 2003. С. 55–57.
- Чередникова 2002 – *Чередникова М.П.* «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). М.: Лабиринт, 2002.
- Bronner 1988 – *Bronner S.J.* American Childrens Folklore. Little Rock: August House, 1988.
- Janecek 2014 – *Janecek P.* Bloody mary or krvavá mář? Globalization and Czech children's folklore // Slovak Ethnology. 2014. Vol. 2 (62). P. 221–243.
- Knapp, Knapp 1976 – *Knapp M., Knapp H.* One Potato, Two Potato: The Secret Education of American Children. New York: Norton, 1976.
- Langlois 1978 – *Langlois J.* Mary Whales, I believe in you: myth and ritual subdued. // Indiana Folklore. 1978. Vol. 9.1. P. 5–33.
- Tucker 2008 – *Tucker E.* Children's Folklore: A Handbook. Westport, CT: Greenwood, 2008.

References

- Basnina, A.P. (2012), “Mythological picture of the world in children’s ritual culture (on the basis of ‘invocations’)”, *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*, vol. 2, no. 192, pp. 95-101.
- Belousov, A.F. (1998), “From the author-originator”, in Belousov, A.F. (ed.), *Russkiy shkol'nyy fol'klor. Ot “vyzvaniy” Pikovoy damy do semeinykh rasskazov* [Russian school folklore. From the “invocating” the Queen of Spades to family narratives], Ladomir, AST, Moscow, Russia, pp. 5-14.

- Borisov, P.B. (2002), *Mir russkogo devichestva. 70–90 gg., 20 v.* [The world of Russian girlhood. The 70th–90th of 20th century], Ladomir, Moscow, Russia.
- Bronner, S.J. (1988), *American Childrens Folklore*, August House, Little Rock, USA.
- Buis'kikh, U. (2014), "Mastering the mythological discourse by children's urban sub-culture. Mediumistic practices", *Narodna tvorchist' ta etnologiya*, vol. 2, pp. 64-74.
- Cherednikova, M.P. (2002), "*Golos detstva iz dal'nei dali...*" (*Igra, magiya, mif v detskoy kul'ture*) ["Voice of childhood from a distant far distance..."] (Play, magic, myth in children's culture)], Labirint, Moscow, Russia.
- Dandes, A. (2003), "Krovavaya Meri v zerkale: ritual i polovoye sozrevaniye", in Arkhipov, A.S. (comp.), *Fol'klor: Semiotika i/ili psikhooanaliz: Per. s angl.* [Ritual and puberty. Folklore. Semiotics and / or psychoanalysis. Transl. from English], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Janecek, P. (2014), "Bloody Mary or Krvavá Mář? Globalization and czech children's folklore", *Slovak Ethnology*, vol. 2, no. 62, pp. 221-243.
- Knapp, M. and Knapp, H. (1976), *One Potato, Two Potato: The Secret Education of American Children*, Norton, New York, USA.
- Kozlovskaya, A.Yu. (2017), "Children's communication about the supernatural. Between the play and the reality", in Petrov, N.V. and Khristoforova, O.B. (eds.), *Illyuzornye miry i mediumicheskie praktiki v prostranstve kul'tury: Tezisy i materialy Vserossijskoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem* [Illusory worlds and mediumistic practices in the space of culture. Theses and proceedings of the All-Russian Conference with international participation, RANEPa, 1–2 December 2017], Delo, Moscow, Russia, pp. 75-81.
- Kozlovskaya, A.Yu. (2018), "Children's 'invocation of spirits' on YouTube. Constructing the plausibility of supernatural practices in online communication", *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, vol. 1. P. 81-106.
- Kuleshov, E.V. (2001), "Characters of summons. Project of index (theses for the conference)", [Online] *Materialy seminara "Sjuzhet-motiv-tekst: problemy strukturno-semanticheskikh ukazatelej fol'klornyh sjuzhetov"* [Materials of the seminar "Plot-motif-text. Issues of structural-semantic indexes for folklore plots"], Moscow, Russia, 6–8 April 2001, available at: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kuleshov3.htm> (Accessed 12 November 2019).
- Langlois, J. (1978), "Mary Whales, I believe in you: myth and ritual subdued", *Indiana Folklore*, vol. 9.1, pp. 5-33.
- Mutina, A.P. (2002), *Genres of modern children's folklore in the territory of Udmurtia*, Abstract of Ph.D. dissertation, Folklore, Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Izhevsk, Russia.
- Mutina, A.P. (2005), "*Katitsya izyuminka...*": *Sovremennyyi russkiy detskiy fol'klor Udmurtii* ["The raisin slides...": Contemporary Russian children's folklore of Udmurtia], Udmurtskii institut istorii, yazyka i literatury, Izhevsk, Russia.
- Novitskaya, M.Yu. and Raykova, I.N. (ed., intr. and comment.) (2002), *Detskiy fol'klor* [Children's folklore], Russkaya kniga, Moscow, Russia.
- Osorina, M.V. (1983), "Children's folklore. Why it is needed", *Znanie – sila*, vol. 4, pp. 28-31.
- Osorina, M.V. (1999), *Sekretnyy mir detey v prostranstve mira vzroslykh* [Secret children's world in the space of adult's world], Piter, St. Petersburg, Russia.

- Pishchyk, L. (2011), "Children's 'magic invocations' in modern folklore", *Fol'klor i sučasnaya kul'tura: materyyaly III Mizhnar. navuk. –prakt. kanf., U 2 ch., CH. 2* [Folklore and Contemporary Culture: Proceedings of the Third International Scientific and Practical Conference in two parts], part 2, Minsk, 21–22 April 2011, Minsk, Belarus, pp. 148-149.
- Toporkov, A.L. (1998), "The Queen of Spades in Children's Folklore", in Belousov, A.F. (ed.), *Russkiy shkol'nyy fol'klor. Ot "vyzyvaniy" Pikovoy damy do semeinykh rasskazov* [Russian school folklore. From the "invocating" the Queen of Spades to family narratives], Ladomir, AST, Moscow, Russia, pp. 15-55.
- Tucker, E. (2008), *Children's Folklore: A Handbook*, Greenwood, Westport, CT, USA.
- Urvanceva, N.G. (2003), "The archetype of mirror in children's magic", *Yevgeniy Vladimirovich Gippius: K 100-letiyu so dnya rozhdeniya: Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii* [Evgeny Vladimirovich Gippius: On the occasion of his 100th birthday. Proceedings of the All-Russian Scientific Conference], Petrozavodsk, 1–3 November 2003, Petrozavodsk, Russia, pp. 55-57.
- Zueva, T.V. and Kirdan, B.P. (2002), *Russkii fol'klor* [Russian folklore], Nauka, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Татьяна А. Мирвода, кандидат филологических наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 51; tatyanamirvoda@yandex.ru

Information about the author

Tatyana A. Mirvoda, Cand. of Sci. (Philology), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bldg. 51, bld. 1, Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119991; tatyanamirvoda@yandex.ru

Медиафреймирование результатов опроса об отношении россиян к Сталину

Ирина С. Душакова

*Институт международного права и экономики им. А.С. Грибоедова
Москва, Россия, dusacova@gmail.com*

...Позиции Сталин – великий
вождь или Сталин – великий
злодей выявились давно, время
меняет лишь их соотношение в
массовом сознании...

«Ведомости» от 22.04.2019

Аннотация. На примере медийных текстов, апеллирующих к результатам опроса, проведенного в марте 2019 г. Левада-Центром об отношении россиян к личности Сталина и его роли в истории страны, в статье прослеживается, какие инструменты используются русскоязычными СМИ при подаче информации, представляющей общественное мнение. Исследование проводится в рамках фрейм-аналитического подхода, в варианте, наиболее близком к риторическому его направлению, связанному с убеждением. Анализ текстов, отразивших результаты опросов общественного мнения в день их публикации, показывает, что фреймирование результатов опросов оказывается связано в первую очередь с фреймированием объекта опроса, заложенным опросной компанией, а также с рутинными практиками работы медийных изданий. Такие ограничения могут быть до некоторой степени сняты различными стратегиями фреймирования: выбор информации, которая будет освещена, выбор фокуса материала, привлечение эксперта для комментария, сокращение сюжетов до оценочных ярлыков, а также специфические для работы с опросными данными приемы по объединению разных групп ответов под одной общей категорией и поиску максимальных и минимальных показателей не обязательно по такому же вопросу, приводимых для сравнения и создания эффекта динамики.

Ключевые слова: медиафреймирование, опрос общественного мнения, Левада-Центр, Сталин, историческая память

Для цитирования: Душакова И.С. Медиафреймирование результатов опроса об отношении россиян к Сталину // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 4. С. 111–126. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-111-126

Media framing of the survey results on the attitude of Russians towards J. Stalin

Irina S. Dushakova

*Griboedov Institute of International Law and Economy,
Moscow, Russia, dusacova@gmail.com*

Abstract. Based on the media texts that refer to the results of a survey conducted in March 2019 by Levada Center on the attitude of Russians to Stalin's personality and his role in the history of the country, the author analyzes the tools that are used by Russian-language media in reporting information that represents public opinion. The study is conducted in the framework of the frame-analytical approach, in the variant closest to its rhetorical direction associated with persuasion. The analysis of the texts reflecting the results of opinion polls shows that the framing of the results of the polls turns out to be primarily associated with the framing of the survey object established by the polling company, as well as with the routine work of media production. Such restrictions can be eliminated to some extent by various framing strategies: selecting the information to be covered, choosing the focus of the issue, engaging an expert for a comment, shortening plots to rating labels, and tricks specific to working with the survey data on combining different groups of answers under one general category and the search for maximum and minimum indicators not necessarily for the same issue, cited for comparison and the effect of dynamics.

Keywords: media frames, public opinion polls, Levada Center, Stalin, historical memory

For citation: Dushakova, I.S. (2020), "Media framing of the survey results on the attitude of Russians towards J. Stalin", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 4, pp. 111-126, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-111-126

Введение

Ссылаясь на М. Монтеня и А. Линкольна, Дж. Гэллап обосновывал ценность опросов общественного мнения их ролью в становлении истинной демократии [Гэллап, Рэй 2017, с. 33–41], поскольку историю демократии, по его мнению, можно представить именно как постоянный поиск ответа на вопрос «о чем думает человек из народа» [Гэллап, с. 30]. Одним из важнейших звеньев в цепочке, описываемой основателем данного метода, является представление этих результатов широкой аудитории через СМИ.

Со стороны современных СМИ, однако, картина выглядит несколько иначе. Информация нуждается в «упаковке» и донесении в той форме, в которой она окажется интересной и понятной чита-

телю [см., например, Altheide, Snow 1992]. Для подачи информации зачастую используются понятные, кажущиеся аудитории очевидными схемы – (медиа) фреймы [Entman 1991].

Этот разрыв между предполагаемой ролью СМИ в донесении информации и необходимостью не только информировать, но и увлечь аудиторию вызывает вопрос о том, как это работает на практике.

На примере опроса, проведенного в марте 2019 г. Левада-Центром, мы проследим, какие инструменты используются в медийном пространстве при подаче информации, представляющей общественное мнение и, на первый взгляд, относящейся к полю исторической памяти. Анализ обозначенного кейса мы проведем на материалах 8 текстов, опубликованных 16 апреля опросной компанией и популярными СМИ на русском языке в качестве реакции на проведенный опрос. Данный кейс интересен непривычным для используемого подходом материалом, поскольку в нем нет открытого конфликта или элементов предвыборной гонки, когда наличие как минимум двух противоположных точек зрения предзадано самой ситуацией. Здесь мы говорим о передаче научной информации, которую принято считать более объективной.

Обратившись к текстам, мы увидим, как современные российские СМИ определяют политическую обстановку в России, апеллируя к результатам опроса. Этот процесс во многом основывается на бинарной оппозиции в оценке личности Сталина и проводимой им политики. Отталкиваясь от предзаданной опросом оценки личности этого деятеля, медийные площадки, передавая информацию в нужной им форме, выбирают часть данных опроса, сопровождают данные комментариями экспертов, а также сокращают аналитические сюжеты до оценочных ярлыков.

Теоретические подходы и объект фреймирования

Исследования У. Липпмана в 1922 г., а также исследования, проведенные Glasgow Media Group, уже с середины 70-х гг. XX в. показали, что тот жанр медийного сообщения, который интуитивно считается самым нейтральным, – новости – не является ни нейтральным, ни непредвзятым [Glasgow Media Group 1976; 1985]. Когда медийная площадка передает контент, она неизбежно совершает выбор темы и информационного повода, способа его представления, формата и пр. Зачастую одно и то же событие может быть представлено – фреймировано – совершенно разными спо-

собами [Entman 1993; Doing News Framing Analysis... 2010 и др.]. Под фреймированием в данном случае мы понимаем «принципы отбора, акцентирования и презентации, состоящие из мелких негласных правил о том, что существует, что происходит и что имеет значение» [Gitlin 1980, p. 6].

Как справедливо указывал Р. Энтман, выявление фреймов подачи информации в медиа должно основываться на сравнительном анализе текстов, поскольку зачастую то, как освещен информационный повод, представляется аудитории «естественным», а сложная и не всегда осознаваемая работа медийных площадок по выбору слов и интерпретационных рамок для этого повода не привлекает внимания читателя [Entman 1991, p. 6]. Если же исследователь работает со случаями, когда медиапотребителю предлагаются конкурирующие способы интерпретации происходящего, то фреймирование темы (issue framing) оказывается «одним из наиболее ценных инструментов в арсенале тех, кто хочет подтолкнуть публику в определенном направлении», и является, по сути, попыткой «определить альтернативы и направления темы, чтобы сделать наиболее вероятным согласие аудитории с предложением политики, которую предпочитает элита» [Cassino 2007, p. 128].

Таким образом, из широкого поля фрейм-анализа наш подход в рамках данной статьи оказывается наиболее близким к риторическому его направлению, связанному с убеждением [Kuipers 2010, p. 289]. Связь убеждения и фреймирования в одной из работ довольно лаконично обозначил Дж. Лакофф: «Люди мыслят фреймами... Правда должна соответствовать фреймам, чтобы быть принятой. Если факты не соответствуют фреймам, фрейм остается, а факты отваливаются» [Lakoff 2004, p. 17]. В этом же направлении с текстами, в том числе медийными, работал Т.А. ван Дейк, утверждавший, что фреймы являются одной из важнейших составных частей, образующих «репрезентации общего характера, которые используются для интерпретации поступающей конкретной информации: ситуаций, событий, действий или дискурса» [ван Дейк 2000, с. 141].

Проблемным представляется определение объекта фреймирования – результатов опроса о Сталине и его политике в медийном поле. Из-за тематики задаваемых Левада-Центром вопросов объект можно отнести к исторической памяти, поскольку данный опрос напрямую касается оценки исторического прошлого России. Такое допущение отвечало бы на критику, связанную, во-первых, с институциональным измерением медиа, во-вторых, с «популярным» характером медийной продукции. Так, Ю. Сафронова, ссылаясь на

М. Зирольда, в отношении институционального характера медийного поля отмечает:

не следует забывать, что в создании и потреблении медийной продукции участвуют разнообразные институты власти, корпорации, коммерческие организации, руководствующиеся собственной логикой, в частности, решая вопрос о том, «кто имеет право на память» [Сафронова 2019, с. 177].

В отношении же характера медийной продукции основные возражения исследователей памяти сводятся к тому, что «масс-медиа формируют память о коллективном опыте на примере отдельных знаменитостей» [Сафронова 2019, с. 177–178].

Однако нельзя не принимать во внимание обширную критику, относящуюся к опросам со стороны социологов. Продолжая традицию классической критики П. Бурдьё в его (позже опубликованном) докладе «Общественное мнение не существует», современные российские исследователи говорят об опросах как «эпистемических машинах» [Куракин 2009], как «экспериментах под внешним управлением» [Юдин 2014], типологизируют ошибки массовых опросов [Рогозин 2014], выделяют основные линии критики «фабрикации общественного мнения» [Титков 2017] и т. д.

Не имея возможности остановиться в рамках данной статьи на методологической корректности проведенного опроса, мы сфокусируемся на том, что происходит с этими результатами в текстах СМИ, принимая во внимание всю обозначенную сложность в определении объекта медийного фреймирования.

Первые источники: пресс-выпуск Левада-Центра и текст «РБК»

16 апреля 2019 г. на официальном сайте Аналитического центра Юрия Левады был опубликован пресс-выпуск «Динамика отношения к Сталину». В сообщении были приведены результаты опроса общественного мнения среди россиян в возрасте от 18 лет об отношении к личности Сталина, к роли Сталина в жизни страны и к жертвам той эпохи¹.

На странице Центра приводится краткая аналитическая преамбула, которая преимущественно и легла в основу материалов СМИ,

¹ Динамика отношения к Сталину. 16.04.2019 [Электронный ресурс] // Левада-Центр. URL: <https://www.levada.ru/2019/04/16/dinamika-otnosheniya-k-stalinu/> (дата обращения 15 января 2020).

вслед за ней приводятся точные формулировки вопросов и распределение ответов.

В преамбуле обозначены 7 аналитических сюжетов: (1) «суммарные оценки положительного отношения жителей России» – о том, что сумма ответов, маркирующих положительное отношение к И. Сталину, достигла максимального показателя за годы исследования; (2) три периода в оценке личности Сталина: начало 2000-х, когда положительное и отрицательное мнение о И. Сталине примерно равны, нейтральное отношение в период 2008–2014 гг., снижение негативных оценок с 2015 г.; (3) такие же периоды в отношении его заслуг перед страной; (4) установление положительной оценки личности Сталина и его заслуг перед страной в качестве новой социальной нормы; (5) положительная оценка личности и роли Сталина распространена среди голосовавших за разные политические силы, не только за КПРФ, но и за В. Жириновского, и за В. Путина; (6) возраст не дифференцирует оценки в отношении Сталина (но группа от 18 до 24 лет чаще безразлична); (7) все меньше человек поддерживает идею неоправданности жертв в период его правления. Далее приводятся точные формулировки вопросов и ответы на них, зачастую в сравнении с данными прошлых лет. Так, опрос включал в себя следующие вопросы:

1. Как вы лично в целом относитесь к Сталину? Респондентам были предложены следующие варианты ответа: с восхищением / с уважением / с симпатией / безразлично / с неприязнью, раздражением / со страхом / с отвращением, ненавистью / я не знаю, кто такой Сталин / затруднились ответить или не дали ответа. Ответы представлены по годам начиная с 2001 г.

2. Как вы считаете, какую роль сыграл Сталин в жизни нашей страны? Респонденты выбирали из следующих вариантов: целиком положительную / скорее положительную / скорее отрицательную / резко отрицательную / затруднились ответить. Как и в случае с предыдущим вопросом, данные об ответах представлены по 11 срезам начиная с 2001 г. и заканчивая 2019 г.

3. Распределение по двум осям: на одной оси представлены варианты ответов на первые два вопроса, один за другим, по второй оси – политические предпочтения отвечавших (вопрос «За кого проголосовали на выборах 18 марта 2018 года?» с вариантами – за Павла Грудинина / за Владимира Жириновского / за Владимира Путина) и их возраст (разбит на группы 18–24 / 25–39 / 40–54 / 55+).

4. Как вы думаете, оправданы ли человеческие жертвы, которые понес советский народ в сталинскую эпоху (великими целями и результатами, которые были достигнуты в кратчайший срок)? Этот вопрос задавался в двух формулировках: с частью, включающей

текст в скобках, и без нее. Отвечавшие могли выбрать из следующих вариантов ответа: определенно да / в какой-то мере да / нет, их ничем нельзя оправдать / затруднились ответить. В отношении этого вопроса и двух формулировок необходимо сделать небольшое пояснение: изначально на странице Левада-Центра не было данных о том, что формулировка вопроса была сокращена, были только приведены цифры с ответами. Позже, после нескольких дней острой реакции в социальных сетях, Центр добавил данные о том, что в 2019 г. был проведен методический эксперимент, в ходе которого около 50% опрошенных слышали полную формулировку вопроса, вторые 50% – в ее усеченном виде. Поскольку в данной статье мы останавливаемся на первом дне медийной реакции, этот сюжет не находит отражения в нашем материале.

В медийных текстах ссылались преимущественно на аналитическую преамбулу, а не на данные, приведенные в таблицах с распределением, потому в тексте мы подробнее остановимся именно на этой вводной части.

Среди обозначенных в преамбуле сюжетов смешаны статистические и оценочные данные. Так, фиксация распределения оценок по возрасту или по политическим предпочтениям респондентов – это более нейтральное представление результатов, чем утверждение о том, что устанавливается новая социальная норма, определение которой может проводиться не на основе результатов опросов. Кроме того, сильную интерпретативную рамку содержит определение последнего из приводимых ими выводов (стиль сохранен): «Поддержка мнения о неоправданности (по сути – о признании преступлений) “человеческих жертв, которые понес советский народ в сталинскую эпоху” постепенно снижается»². Таким образом, изначальный для СМИ источник уже содержит в себе интерпретативный потенциал, обозначающий непризнание неоправданности жертв эпохи как признание преступлений, а рост суммарной положительной оценки как установление новой социальной нормы.

Ранним утром того же дня «РБК» со ссылкой на Левада-Центр публикует материал по данным этого опроса под заголовком «Уровень одобрения Сталина россиянами побил исторический рекорд». Этот текст становится источником для ряда других заметных изданий, которые готовят свои материалы, ссылаясь на «РБК». Так текст этого издания наряду с пресс-выпуском Левада-Центра од-

² Динамика отношения к Сталину. 16.04.2019 [Электронный ресурс] // Левада-Центр. URL: <https://www.levada.ru/2019/04/16/dinamika-otnosheniya-k-stalinu/> (дата обращения 15 января 2020).

ним из первых задает интерпретативную рамку. Помимо цифр с результатами в данном тексте приводится мнение двух экспертов.

В целом текст «РБК» последовательно повторяет с небольшими изменениями пресс-выпуск Левада-Центра. Важным отличием текста «РБК» является то, что интерпретация результатов опроса приводится как комментарий эксперта из опросной компании – К. Пиппи, что делает подачу информации менее манипулятивной, чем на сайте Левада-Центра, где интерпретация никак не отделена от статистических данных. Другим интересным отличием является некоторая смена фокуса в сюжете (6) с недифференцируемыми по возрасту ответами: если Левада-Центр просто фиксирует отличие одной из возрастных групп, то «РБК» добавляет к этому данные по низкой осведомленности молодежи о деятельности Сталина в 2018 году. Связь между этими статистическими данными никак не обозначена.

Последний сюжет из преамбулы пресс-выпуска Левада-Центра включен в тексте «РБК» в аналитический раздел «Мифологизация Сталина», в которой эксперт из Института социологии РАН Л. Бызов связывает «рекордную любовь россиян к Сталину с политизацией и расколом общества, что приводит к более радикальным оценкам истории»³. По мнению привлеченного для комментария эксперта,

фигура Сталина начинает восприниматься как символ справедливости и альтернатива нынешней власти, которая оценивается как несправедливая, жестокая и не заботящаяся о людях. Это чисто мифологический образ Сталина, очень далекий от реальной исторической фигуры [Титков 2017].

В этой части текста объясняется, почему россияне считают жертвы той эпохи оправданными. При этом, как и в пресс-выпуске, можно заметить переключение с формулировки вопроса на формулировку «по сути, о признании сталинских репрессий», что связано неочевидным образом. Ближе к концу раздела, однако, к жертвам репрессий добавляются погибшие в Великой Отечественной войне:

Прошлогодний опрос Левада-центра показал, что количество россиян, которые считают, что в большом количестве погибших в СССР во время Великой Отечественной войны виновато сталинское руководство, уменьшилось в четыре раза по сравнению с 1991 годом [Титков 2017].

³ Уровень одобрения Сталина россиянами побил исторический рекорд. 16.04.2019 [Электронный ресурс] // РБК. URL: <https://www.rbc.ru/politics/16/04/2019/5cb0bb979a794780a4592d0c> (дата обращения 15 января 2020).

Обращает на себя внимание то, что за этими во многом идентичными текстами стоят два базовых допущения. Первое, если описать его в терминах приведенной в эпиграфе цитаты, «Сталин – великий злодей», второе – отношение к Сталину отражает современное состояние общества и позволяет судить об его отношении к нынешней власти, а также это оказывается связанным с расколом общества и политизацией.

*После «РБК»: «Медуза»,
«РИА Новости», «Коммерсантъ»*

В течение того же дня со ссылкой на «РБК» выпустили материалы многие другие издания, среди которых «РИА Новости», «Коммерсантъ», «Медуза».

Материал «Медузы»⁴ если и содержит базовую посылку «Сталин – злодей» (что можно заметить по переключению от «идеи неоправданности жертв в период его правления» к «преступлениям в сталинскую эпоху»), то перехода к оценке современной политики издание не совершает и экспертов для комментария не привлекает. Освещая только сюжеты (1) и (7), «Медуза» тем не менее обозначает некоторые приводимые показатели как пиковые: в отношении суммарной положительной оценки роли Сталина в стране – как максимальный показатель «за все время проведения опросов», а также отношение к личности Сталина «с уважением» – как максимальный показатель с 2001 г. Важно добавить, что в материалах РБК динамика ответов на данный вопрос приводится в виде таблицы с ответами начиная с 2001 года.

Во многом как и «Медуза», «Коммерсантъ» дает сокращенный вариант результатов опроса, останавливаясь лишь на трех сюжетах: о суммарной положительной оценке Сталина (1), о корреляции оценок Сталина с нынешними политическими предпочтениями (5) и об отношении к (не)оправданности жертв в эпоху сталинского правления (7). Как и в предыдущем рассмотренном нами тексте, «Коммерсантъ» не приглашает экспертов для комментария, однако в качестве дополнительной информации сообщает об акции сталинистов, которая прошла 5 марта того же года. Вместе с обращением к сюжету (7), сокращенному до вопроса о репрессиях, это позволяет выявить базовую посылку «Сталин – великий злодей», которая

⁴ «Левада-Центр»: уровень одобрения Сталина среди россиян достиг рекордных 70%. 16.04.2019 [Электронный ресурс] // Meduza. URL: <https://meduza.io/news/2019/04/16/levada-tsentr-uroven-odobreniya-stalina-sredi-rossiyan-dostig-rekordnyh-70> (дата обращения 15 января 2020).

связывает результаты опроса о прошлом с настоящим через апелляцию к «альтернативному импровизированному пикету граждан, чьи близкие погибли или пострадали в результате советской политики в 1924–1953 годах»⁵.

Иной фрейминг использует «РИА Новости». Информационное агентство приводит данные об отношении россиян к Сталину, затрагивая лишь один сюжет из семи обозначенных в качестве результатов опроса. В роли эксперта в данном тексте выступает Д. Песков, пресс-секретарь Президента РФ, который транслирует позицию Кремля. Комментарий пресс-секретаря оказывается максимально нейтральным и не содержит обсуждения результатов опроса, поскольку с ними еще не ознакомились⁶. Далее «РИА Новости» совершает два важных шага, которые приводят к принципиально иной трактовке роли Сталина в истории и иным представлениям о его поддержке россиянами. «РИА Новости» выделяет в своем материале блок «Успехи СССР в сталинское время», в котором в качестве эксперта приглашают заместителя председателя ЦК КПРФ, а в заключительной части текста (т. н. «бэк» информационного материала) описывает инициативы КПРФ в регионах по установке памятников И. Сталину. В этом блоке медиапотребителю предложен фрейм Сталина – великого вождя, а также упоминается сложное положение СССР на международной арене из-за наложенных на молодое советское государство санкций. Кроме того, подобное фреймирование противоречит аналитическому сюжету (5) о поддержке личности Сталина независимо от политических предпочтений среди нынешних партий РФ. Сюжет (5) в текст новости не попадает, а аудитории данной площадки предлагается связь между представителями КПРФ и поддержкой И. Сталина.

*Без «РБК»: «Новая газета»,
«ТАСС», «Интерфакс»*

Ряд изданий, отреагировавших на результаты опроса в тот же день, ссылались напрямую на опросную компанию.

Как и в материалах из прошлой группы, тексты, для которых источником служит пресс-выпуск Левада-Центра, затрагивают не

⁵ «Левада-Центр»: одобрение Сталина россиянами достигло рекорда. 16.04.2019 [Электронный ресурс] // Коммерсантъ. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3945712?id1717518> (дата обращения 15 января 2020).

⁶ Опрос показал рекордный уровень одобрения Сталина в России. 16.04.2019 [Электронный ресурс] // РИА Новости. URL: <https://ria.ru/20190416/1552739294.html> (дата обращения 15 января 2020).

все обозначенные опросной компанией сюжеты. Так, «Новая газета»⁷ не включает в свой материал сюжет о новой социальной норме (4), а также о распределении ответов среди голосовавших за разные политические силы (5) и между возрастными группами (6). При этом автор материала добавляет данные опроса Левада-Центра, проведенного в декабре 2018 г., о количестве россиян, сожалеющих о распаде СССР. Такое введение дополнительного сюжета фреймирует результаты интересующего нас опроса как ностальгию по советскому прошлому, в том числе и по эпохе Сталина. Базовой посылкой в отношении Сталина является вариант «Сталин – великий злодей», что считается по тому же переходу от формулировки о «неоправданности жертв» к формулировке «преступления», что и у «Медузы».

Способ фреймирования результатов опроса, предложенный «ТАСС»⁸, наиболее близок к тому, который мы проследили в материале «РИА Новости»: в тексте приводятся результаты опроса лишь о суммарном положительном отношении (1), однако основным информационным событием, судя по структуре текста [ван Дейк 2000, с. 228–267], здесь является реакция Кремля, которую транслирует пресс-секретарь Президента РФ Д. Песков. Выявить за этим текстом отношение к личности Сталина не представляется возможным (к анализу других текстов «ТАСС» мы намеренно не обращаемся).

Близкая по степени нейтральности подача материала встречается у «Интерфакс»⁹: освещая сюжеты (1) и (7), издание тем не менее избегает переформулировок заданных опросной компанией вопросов, не привлекает для комментариев экспертов, не приводит дополнительные сюжеты.

⁷ «Левада-Центр»: 70% россиян положительно оценивают роль Сталина в жизни страны. 16.04.2029 [Электронный ресурс] // Новая газета. URL: <https://novayagazeta.ru/news/2019/04/16/150907-levada-tsentr-70-rossiyan-polozhitelno-otsenivayut-rol-stalina-v-zhizni-strany> (дата обращения 15 января 2020).

⁸ В Кремле не комментируют выводы социологов о росте симпатий россиян к Сталину. 16.04.2019 [Электронный ресурс] // ТАСС. URL: <https://tass.ru/obschestvo/6339062> (дата обращения 15 января 2020).

⁹ Впервые в XXI веке роль Сталина положительно оценило большинство россиян. 16.04.2019 [Электронный ресурс] // Интерфакс. URL: <https://www.interfax.ru/russia/658340> (дата обращения 15 января 2020).

*«Преступления и доверие»:
как источник влияет на оценочные ярлыки*

Как уже было отмечено, сокращение формулировки вопроса о неоправданности жертв во время сталинского правления в большинстве изданий сводилось к довольно оценочному ярлыку «репрессия» или «преступление». Только «РИА Новости», обращаясь к данному сюжету, включило результаты опроса в контекст разносторонних побед великой державы.

Однако это не единственный оценочный ярлык, играющий важную роль во фреймировании результатов данного опроса. Еще один – это способ сокращения содержания сюжета (1) о суммарном положительном отношении к личности Сталина и его роли в истории страны. Первая группа рассмотренных нами медийных текстов, ссылающихся на «РБК», использовала для него ярлык «доверие», более того, этот ярлык выносился в заголовок материала. При сравнении материалов «РБК» с пресс-выпуском Левада-Центра более нейтральной видится подача «РБК», поскольку аналитические данные в этом тексте преподнесены в виде комментария эксперта, а не как очевидная истина. В отношении сокращенного обозначения сюжета (1) «РБК» выбрало оценочную категорию «доверие», которая в вариантах ответов на вопросы об отношении к Сталину не встречалась. Этот ярлык в последующем был заимствован в заголовки тех изданий, которые в качестве источника указывали «РБК».

Вторая группа рассмотренных нами текстов несколько аккуратнее обобщала данные, упоминая рост симпатий («ТАСС») и положительную оценку («Новая газета», «Интерфакс»).

Интересно, что влияние заголовка, растиражированного под влиянием «РБК», можно проследить и в более длинной цепочке медийной трансмиссии. Так, «Газета.ru»¹⁰, использующая ярлык «доверие» в заголовке, в качестве источника указывает площадку РИА ФАН, которое, в свою очередь, ссылается на «РБК».

Некоторые итоги

Проведенный анализ текстов показал, что медийные издания фреймировали результаты опросов общественного мнения, используя такие инструменты, как:

¹⁰ Все выше и выше: рейтинг одобрения Сталина побил рекорд. 16.04.2019 [Электронный ресурс] // Газета.ru. URL: https://www.gazeta.ru/politics/2019/04/16_a_12304015.shtml (дата обращения 15 января 2020).

- фокусировка информационного повода (от выбора сюжета, выносимого в заголовок или освещаемого/освещаемых в тексте, до переключения внимания с результатов опроса на реакцию Кремля);
- привлечение экспертов для аналитического освещения полученных в ходе опроса результатов (от сюжета о связи положительной оценки Сталина с КПРФ и идей о СССР как о сильной державе до сюжета о росте положительного отношения к Сталину как показателе роста недоверия к нынешним властям);
- сокращение аналитических сюжетов, предложенных опросной компанией, до оценочных ярлыков («репрессии», «преступления» вместо «неоправданных жертв» и «доверие» вместо «суммарного положительного отношения»).

Базовая посылка «Сталин – великий злодей» была заложена в рамках самого опроса, что делало изменение этой части фрейма гораздо более сложным и требовало избирательного освещения результатов (как мы увидели на примере «РИА Новости»). Посылка «отношение к Сталину отражает современное состояние российского общества» может быть связана с рутинной для медийного поля необходимостью обосновывать актуальность публикуемых материалов.

Таким образом, фреймирование результатов опросов оказывается связано с фреймированием объекта опроса, заложенным в нем самом, с общими положениями работы медийных изданий. Такие ограничения могут быть до некоторой степени сняты различными стратегиями фреймирования: выбор пунктов, которые будут освещены, выбор фокуса материала, привлечение эксперта для комментария, сокращение сюжетов до оценочных ярлыков, а также специфические для работы с опросными данными приемы по объединению разных групп ответов под одной общей категорией и поиску максимальных и минимальных показателей не обязательно по такому же вопросу, приводимых для сравнения и создания эффекта динамики.

Благодарности

Статья подготовлена при поддержке программы Oxford Russia Fellowship 2019–2020.

Acknowledgements

The article was prepared under the Oxford Russia Fellowship program of 2019–2020.

Литература

- ван Дейк 2000 – *ван Дейк Т.А.* Язык. Познание. Коммуникация. Благовещенск: БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 2000. 308 с.
- Гэллуп 2017 – *Гэллуп Дж., Рэй С.Ф.* Пульс демократии. Как работают опросы общественного мнения / Пер. с англ. В.Л. Силаевой. М.: ВЦИОМ, 2017. 255 с.
- Куракин 2009 – *Куракин Д.* Массовые опросы как «эпистемическая машина»: социология в стиле «киберпанк» // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 3. С. 92–101.
- Рогозин 2014 – *Рогозин Д.М.* Насколько корректен телефонный опрос о Крыме: апостериорный анализ ошибок измерения // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2014. № 2 (120). С. 4–25.
- Сафронова 2019 – *Сафронова Ю.А.* Историческая память. Введение: учебное пособие. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. 220 с.
- Титков 2017 – *Титков А.С.* Фабрикация общественного мнения: где искать ловушку // Фальсификации и ошибки в фольклористике и культурной антропологии: Сб. тезисов и материалов XVII Международной школы-конференции / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев, Н.Н. Рычкова. М.: РГГУ, 2017. С. 169–174.
- Юдин 2014 – *Юдин Г.Б.* Эксперимент под внешним управлением: риторика и презентация крымского «мегаопроса» // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2014. № 2 (120). С. 53–56.
- Altheide, Snow 1992 – *Altheide D.L., Snow R.P.* Media Logic and Culture: Reply to Oakes // International Journal of Politics, Culture and Society. 1992. Vol. 5. Issue 3. P. 465–472.
- Cassino 2007 – *Cassino D. Entman Robert M.* Projections of Power: Framing News, Public Opinion, and U.S. Foreign Policy. Chicago: University of Chicago Press, 2004 // The Journal of Conflict Studies. 2007. Vol. 27. № 1. P. 128–130.
- Doing News Framing Analysis... 2010 – *Doing News Framing Analysis: Empirical and Theoretical Perspectives / D'Angelo P., Kuypers J.A.* (eds.) New York: Routledge, 2010. 376 p.
- Entman 1991 – *Entman R.M.* Framing US Coverage of International News: Contrasts in Narratives of the KAL and Iran Air Incidents // Journal of Communication. 1991. Vol. 41 (4). P. 6–27.
- Entman 1993 – *Entman R.M.* Framing: Towards Clarification of a Fractured Paradigm // Journal of Communication. 1993. Vol. 43 (4). P. 51–58.
- Gitlin 1980 – *Gitlin T.* The Whole World Is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1980. 340 p.
- Glasgow University Media Group 1976 – *Glasgow University Media Group.* Bad News. London: Routledge, 1976. 310 p.
- Glasgow University Media Group 1985 – *Glasgow University Media Group.* War and Peace News. Milton Keynes; Philadelphia: Open University Press, 1985. 355 p.
- Kuypers 2010 – *Kuypers J.A.* Framing Analysis from a Rhetorical Perspective // Doing News Framing Analysis: Empirical and Theoretical Perspectives / Ed. by D'Angelo P., Kuypers J.A. New York: Routledge, 2010. P. 286–311.
- Lakoff 2004 – *Lakoff J.* Don't Think of an Elephant! Know Your Values and Frame the Debate: The Essential Guide for Progressives. Vermont: Chelsea Green Publishing, 2004. 144 p.

References

- Altheide, D.L. and Snow, R.P. (1992), "Media Logic and Culture: Reply to Oakes", *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 5, issue. 3, pp. 465-472.
- Cassino, D. (2007), "Entman R.M. Projections of Power: Framing News, Public Opinion, and U.S. Foreign Policy. Chicago: University of Chicago Press, 2004", *The Journal of Conflict Studies*, vol. 27, no.1, pp. 128-130.
- D'Angelo, P. and Kuypers, J.A., (eds.) (2010), *Doing News Framing Analysis: Empirical and Theoretical Perspectives*, Routledge, New York, USA.
- Entman, R.M. (1991), "Framing US Coverage of International News: Contrasts in Narratives of the KAL and Iran Air Incidents", *Journal of Communication*, vol. 41, no. 4, pp. 6-27.
- Entman, R.M. (1993), "Framing: Towards Clarification of a Fractured Paradigm", *Journal of Communication*, vol. 43, no. 4, pp. 51-58.
- Gallup, G. and Rae, S.F. (2017), *Pul's demokrati. Kak rabotayut oprosy obshchestvennogo mneniya* [The Pulse of Democracy. The Public-Opinion Poll and How it Works], VTSIOM, Moscow, Russia.
- Gitlin, T. (1980), *The Whole World Is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left*, University of California Press, Berkeley, USA.
- Glasgow University Media Group, (1976), *Bad news*, Routledge, London, UK.
- Glasgow University Media Group, (1985), *War and Peace News*, Open University Press, Milton Keynes, UK; Philadelphia, USA.
- Kurakin, D. (2009), "Mass Surveys as an 'Epistemic mashine': Sociology in 'Cyber Pank style'", *Russian Sociological Review*, vol. 8. no. 3, pp. 92-101.
- Kuypers, J.A. (2010), "Framing Analysis from a Rhetorical Perspective", in D'Angelo, P. and Kuypers, J.A. (eds.), *Doing News Framing Analysis: Empirical and Theoretical Perspectives*, Routledge, New York, USA, pp. 286-311.
- Lakoff, J. (2004), *Don't Think of an Elephant! Know Your Values and Frame the Debate: The Essential Guide for Progressives*, Chelsea Green Publishing, VT, USA.
- Rogozin, D.M. (2014), "How correct is the telephone survey about Crimea. A posteriori analysis of measurement errors", *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, no. 2 (120), pp. 4-25.
- Safronova, Yu.A. (2019), *Istoricheskaya pamyat'. Vvedenie: uchebnoe posobie* [Historical memory. Introduction. Textbook], Izd-vo Evrop. un-ta v Sankt-Peterburge, St. Petersburg, Russia.
- Titkov, A.S. (2017), "Fabrication of public opinion. Where to look for a trap", in Arkhipova, A.S., Neklyudov, S.Yu., Nikolaev, D.S. and Rychkova, N.N. (eds.), *Fal'sifikatsii i oshibki v fol'kloristike i kul'turnoi antropologii. Sb. tezisov i materialov XVII Mezhdunarodnoi shkoly-konferentsii* [Falsifications and Errors in Folklore Studies and Cultural Anthropology. Collection of Abstracts and Materials of the 17th International School-Conference], Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, pp. 169-174.
- Van Dijk, T.A. (2000), *Yazyk. Poznanie. Kommunikatsiya* [Language. Knowledge. Communication], BGK im. I.A. Boduena de Kurtene, Blagoveschensk, Russia.
- Yudin, G.B. (2014), "An experiment under external control. Rhetoric and representation of the Crimean 'mega-poll'", *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, no. 2 (120), pp. 53-56.

Информация об авторе

Ирина С. Душакова, аспирант, Институт международного права и экономики им. А.С. Грибоедова, Москва, Россия; 111024, Россия, Москва, шоссе Энтузиастов, д. 21; dusacova@gmail.com

Information about the author

Irina S. Dushakova, postgraduate student, Griboedov Institute of International Law and Economics, Moscow, Russia; bld. 21, Entuziastov Highway, Moscow, Russia, 111024; dusacova@gmail.com

Рецензии

УДК 393.05(049.32)

DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-127-131

Ритуальные плачи на фольклорной карте России

Рецензия на кн.: Югай Е.Ф. Челобитная на тот свет: вологодские причитания в XX веке. М.: Индрик, 2019. 527 с.

Наталья С. Душакова

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ, Москва, Россия, dushakova@list.ru*

Аннотация. В рецензируемой книге похоронные и поминальные причитания рассматриваются как форма коммуникации с потусторонним миром. Автор анализирует контекст исполнения ритуальных плачей, содержание и структуру обрядовых текстов, формулы и порядок их соединения в текстах (семантику и синтагматику), в четвертой главе останавливаясь на том, как работают причитания. Исследование основано на богатых архивных и полевых материалах, которые собирались в Вологодской области с начала XX в. до 2018 г. Многочисленные экспедиционные истории в монографии проявляют тонкую авторскую рефлексивность над собственной полевой работой. Тексты причитаний, записанные в экспедициях разных лет, вынесены в Приложение к книге. Анализируя обрядовые тексты, автор обращает внимание на особенности языка, на то, какие элементы и формулы сохранялись дольше других. На ритуальные плачи Елена Югай смотрит как на «остаточное явление» в современности. С одной стороны, такой подход обедняет взгляд на актуальные процессы. Но с другой – автор приглашает к размышлению о том, почему похоронные и поминальные причитания постепенно уходят в прошлое и что приходит на их место.

Ключевые слова: похоронные и поминальные причитания, коммуникативное событие, текст, формула, мотив, локальная традиция, полевое исследование, Вологодская область

Для цитирования: Душакова Н.С. Ритуальные плачи на фольклорной карте России. [Рец.]: Югай Е.Ф. Челобитная на тот свет: вологодские причитания в XX веке. М.: Индрик, 2019. 527 с. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 4. С. 127–131. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-127-131

© Душакова Н.С., 2020

Ritual lamentations on the folklore map of Russia

Book review: Yugay, E.F. (2019), "Petition to the other world: Vologda funeral lamentations in the 20th century", Indrik, Moscow, Russia

Natalia S. Dushakova

*Russian Presidential Academy for National Economy and Public Administration
Moscow, Russia, dushakova@list.ru*

Abstract. The reviewed book considers the funeral lamentations as a form of communication with the other world. The author analyzes the context of ritual lamentations, the content and structure of ritual texts, formulas and the order of their combination in texts (semantics and syntagmatics), in the fourth chapter considering how lamentations work. The study is based on rich archival and field data that were collected in the Vologda region from the beginning of the 20th century to 2018. Numerous stories from the expeditions demonstrate subtle author's reflection on her field work. Texts of lamentations recorded in expeditions of different years are published in the Appendix to the book. Analyzing ritual texts, the author draws attention to the peculiarities of the language, to which elements and formulas were preserved longer than others. Elena Yugay considers ritual lamentations as a "residual phenomenon" in modern times. On the one hand, this approach impoverishes the view of current processes. But on the other hand, the author invites us to reflect on why funeral lamentations are gradually fading into the past and what comes in their place.

Keywords: funeral and commemorative lamentations, communicative event, text, formula, motif, local tradition, field research, Vologda region

For citation: Dushakova, N.S. (2020), "Ritual lamentations on the folklore map of Russia [Book review]: Yugay, E.F. (2019), 'Petition to the other world: Vologda funeral lamentations in the 20th century', Indrik, Moscow, Russia'", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 4, pp. 127-131, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-127-131

В книге Елены Югай похоронные и поминальные причитания, которые в Вологодской области называют причетами, рассматриваются как форма коммуникации с потусторонним миром. Соответственно, структура монографии подчинена логике анализа коммуникативного события. Автор последовательно анализирует контекст исполнения ритуальных плачей (их место в обряде и в нарративах о самих причитаниях), содержание и структуру обрядовых текстов, формулы и порядок их соединения в текстах (семантику и синтагматику), в четвертой главе останавливаясь на том,

«как работают причитания». Ключевым положением монографического исследования выступает единство «структуры, семантики и прагматики текстов причитаний – таких, какими они были в середине XX в.» (с. 34).

Работа основана на богатых архивных и полевых материалах, которые собирались с начала XX в. до 2018 г. О своих экспедициях 2010–2018 гг. Елена Югай рассказывает очень живо, словно приглашая читателя вместе пройтись по деревням и пообщаться с местными жителями, заглянуть к ним в гости. Несмотря на то что, казалось бы, о причитаниях страшно спрашивать, их тяжело слушать, автор отмечает, что «на поверку часто оказывается, что эта нелегкость больше связана с опасениями собирателя, чем с закрытостью информанта: и причет гармоничен в своей целостности и ритмичности, и вспоминается он легко – если повезло найти ту, кто регулярно плачет на могиле, – и к смерти отношение у тех, кто умеет причитать, другое. Если при вопросе о похоронах близких у собеседницы на глазах выступают слезы и невозможно что-то еще спросить, скорее всего, она ничего не знает о причитаниях» (с. 25). Многочисленные экспедиционные истории в монографии проявляют тонкую авторскую рефлексию над собственной полевой работой и приоткрывают двери в миры жителей Вологодской области.

Высокую ценность представляет Приложение к книге, в которое вынесены тексты похоронных и поминальных причитаний, записанные в экспедициях разных лет (с. 401–518). К подборке причетов из Вологодской области составлен указатель мотивов, в котором выделено три группы: мотивы, 1) связанные с умершим, 2) связанные с сиротами и причитальщицей, 3) связанные с установлением контакта между миром живых и миром умерших. Кроме того, в рамках проектов, выполненных в Центре типологии и семиотики фольклора РГГУ, Еленой Югай была разработана база данных «Русские причитания» с мультимедийным подкорпусом (подробнее см. с. 34).

Очерчивая географические границы своего исследования, автор одновременно проблематизирует понятие локальности. Вслед за Б.Н. Путиловым Е. Югай проводит границу между локальным и региональным. Она подчеркивает, что границы локальных традиций для разных текстов и практик могут варьироваться, в том числе в рамках одной деревни. Выделение микролокальных вариантов автор условно проводит по районам, предлагая в качестве альтернативной единицы микролокального деления для анализа причитаний группу деревень, относящихся к одному кладбищу.

Анализируя тексты, исследовательница обращает внимание на особенности языка, на то, какие элементы и формулы сохранились

дольше других. Елена Югай отмечает, что «тексты причитаний одновременно и доступны живым слушателям, и включают в себя элементы антиязыка, понятного слушателям потусторонним. Этими элементами выступают усложнение языковых единиц, их удвоение» (с. 380).

На ритуальные плачи автор смотрит как на «остаточное явление» в современности, например когда ставит задачу рассмотреть, «как же выглядели причитания внутри похоронного и поминального обряда, когда они не были остаточным явлением, как сейчас, и в чем было их назначение» (с. 45). С одной стороны, можно было бы сказать, что такой подход обедняет взгляд на актуальные процессы. Но с другой – в книге нет тех lamentаций об исчезающей традиции, о которых говорил Дж. Вилс (с. 25). Из некогда актуальных представлений и практик автор выводит маркеры традиции и говорит уже о памяти или о том, что происходит там, «где традиция ушла» (например, с. 328).

Во Введении к монографии исследовательница проводит смелое сравнение: «Магические правила в традиционном обществе имеют что-то общее с бюрократией городской жизни. Чтобы отправить жалобу или запрос, человек выбирает строгую форму, он знает, как должен выглядеть бланк и где должна стоять печать, чтобы этот запрос достиг адресата, не заблудился на мистических тропах, по которым ходят официальные бумаги, не ушел к неверному адресату» (с. 9). Чтобы успешно выполнить все свои функции, текст причитания должен быть конвенциональным, произнесенным правильно, с использованием распознаваемых формул. Для иллюстрации положения о том, что границы допустимой импровизации в текстах причитаний строго охраняются сообществом, автор приводит рассказ М.А. Вавиловой о деревенских похоронах: «И вот причитальщица завела: „Понесли ладу милую, на высоком на тракторе“. “Что она городит?” – зашушукались женщины. “Вот такое отношение к импровизации”, – резюмировала Маргарита Александровна» (с. 345).

Здесь, как поясняет автор, слушатели не приняли новую формулу. Означает ли это, что событие перехода души на тот свет это конкретное причитание не создало (то есть не выполнило свою функцию) и запрос не достигнет адресата, а «заблудится на мистических тропах»? Или все же знаний и авторитета причитальщицы (им посвящен отдельный параграф третьей главы «Портреты последних плакальщиц») в этом случае достаточно для передачи сообщения по назначению?

Несмотря на то что монография посвящена вологодским традициям, по ней можно изучать далеко не только их. Книга объясняет,

как функционируют ритуальные плачи в культуре, что собой представляют тексты причитаний и из чего они состоят, кто участвует в обряде, какие условия должны соблюдаться при произнесении причитаний. Вместе с автором есть возможность поразмышлять над тем, почему похоронные и поминальные причитания постепенно уходят в прошлое и что приходит на их место.

Информация об авторе

Наталья С. Душакова, кандидат исторических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; dushakova@list.ru

Information about the author

Natalia S. Dushakova, Cand. of Sci. (History), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; dushakova@list.ru

Рецензия на кн.: *Алиева А.И.*
«Отреченные» страницы истории
российского академического кавказоведения
конца XIX – начала XX в.: кавказоведческое наследие
А.С. и П.С. Уваровых. М.: ИМЛИ РАН, 2017. 816 с.

Елизавета М. Власова
Москва, Россия, elmvasova@gmail.com

Аннотация. В рецензии описывается проделанная Аллой Ивановой Алиевой археографическая работа по аккумуляции и анализу документов, описывающих творческий путь четы Уваровых на Кавказе. Отмечается важность первого переиздания кавказских дневников Прасковьи Сергеевны Уваровой для современных исследователей фольклорной и религиозной традиции народов Восточного и Южного Причерноморья на рубеже XIX и XX вв. В тексте процитированы наиболее любопытные, на взгляд автора, рецензии, цитаты и приведены результаты первичного анализа нескольких устойчивых мифологических сюжетов из путевых записей графини.

Ключевые слова: кавказоведение, А.С. и П.С. Уваровы, мифологические сюжеты, путевые записи

Для цитирования: Власова Е.М. [Рец.]: Алиева А.И. «Отреченные» страницы истории российского академического кавказоведения конца XIX – начала XX в.: кавказоведческое наследие А.С. и П.С. Уваровых. М.: ИМЛИ РАН, 2017. 816 с. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 4. С. 132–136. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-132-136

Book review: Alieva, A.I. (2017),
“Renounced” pages of the history of Russian Academic
Caucasus Studies of the late 19th – early 20th centuries.
A.S. Uvarov’s and P.S. Uvarova’s Caucasian heritage,
Gorky Institute of World Literature, RAS, Moscow, Russia

Elizaveta M. Vlasova
Moscow, Russia, elmvasova@gmail.com

Abstract. The review describes the Alla Aliyeva’s archaeographic work on the accumulation and analysis of documents depicting the creative path of the Uvarov couple in the Caucasus. Attention is focused on the importance of the

first reprint of the “Caucasus. Travel diaries of Praskovya Uvarova” for scholars who research the folklore and religious tradition for peoples in the Eastern and Southern Black Sea regions at the turn of the 19th and 20th centuries. In the text the most curious, in the opinion of the author of the review, quotations are cited and the results of the initial analysis of several stable mythological plots from the countess’s travel records are presented.

Keywords: Caucasus Studies, Aleksei Uvarov and Praskov’ya Uvarova, mythological plots, travel diaries

For citation: Vlasova, E.M. (2020), [Book review]: Alieva, A.I. (2017), “‘Renounced’ pages of the history of Russian Academic Caucasus Studies of the late 19th – early 20th centuries. A.S. Uvarov’s and P.S. Uvarova’s Caucasian heritage, Gorky Institute of World Literature, RAS, Moscow, Russia”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 132-136, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-4-132-136

Монография подробно освещает творческий путь, просветительскую и организационную работу графа Алексея Сергеевича Уварова и его супруги графини Прасковьи Сергеевны на Северном Кавказе и Закавказье со второй половины XIX в. вплоть до октябрьской революции (см. также: [Алиева 2017, с. 8–13]); в приложении опубликовано первое за сто лет переиздание трех очерков П.С. Уваровой об экспедициях к раннесредневековым памятникам региона. Одна из целей монографии – обратить внимание современных историков на роль супругов в разработке методологии археологического изучения Кавказа и в выделении из востоковедческих исследований кавказоведения как самостоятельной субдисциплины. В советской историографии их вклад не был в достаточной мере оценен.

В книге подробно описывается массив документов, характеризующих консолидацию местных исследователей в связи с публикацией трудов V Археологического съезда в Тифлисе (1881 г.) и подготовкой программы всестороннего археологического изучения Кавказа¹. Анализ делопроизводственной документации и сопровождающей ее переписки между П.С. Уваровой, с одной стороны, и членами Предварительного и Распорядительного комитетов съезда – с другой, дает читателю возможность представить процесс становления академического кавказоведения как отдельной исследовательской школы – как он отразился в корреспонденциях основных его участников.

¹ Программа для исследования древностей Кавказа, составленная Императорским Московским археологическим обществом // Древности. М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Совко, 1889. Т. XIII. Вып. 1. Приложение. С. 1–20.

Особое место в монографии отведено авторским проектам П.С. Уваровой «Христианские памятники», «Могильники Северного Кавказа», «Коллекция Кавказского музея»², а также запискам из экспедиций на Кавказ в 1879–1895 гг. В приложении приводится полное переиздание этих дневников по трехтомнику «Кавказ. Путевые заметки Прасковьи Уваровой»³, и если историографическая часть монографии ориентирована прежде всего на узкий круг специалистов, то путевые заметки Прасковьи Сергеевны увеличивают потенциальную аудиторию издания до широкого круга гуманитариев. Эти тексты содержат воспоминания автора о шести археологических экспедициях: к осетинским могильникам – в преддверии V Тифлисского съезда МАО (1879 г.), к памятникам христианской архитектуры Черноморской губернии и Западной Грузии (1886 и 1888 гг.), к святым местам Абхазии, Аджарии, Кахетии и Рачи (1890 г.), Пшавии и Сванетии (1895 г.), Гелати и Гурии (1901 г.). Хотя жанр путевых заметок о труднодоступных регионах пользовался на рубеже XIX и XX вв. особенной популярностью⁴, дневники П.С. Уваровой выгодно отличаются от разных журналистских статей научной компетентностью их автора. Даже по прошествии века эти три тома остаются самым подробным русскоязычным путеводителем по памятникам картвельской культовой архитектуры.

Во введении к первому тому сама графиня пишет, что не преследовала цели описать быт жителей Кавказа, экспедиционный дневник для нее – инструмент фиксации внутренних наблюдений, которые посещают археолога в дороге и в процессе раскопок. Тем не менее в начале каждого раздела она методично фиксирует свои впечатления о внешнем виде, быте и характере представителей каждого субэтноса, с которыми ей приходится встречаться.

² Уварова П.С. Могильники Северного Кавказа графини Уваровой // *Материалы по археологии Кавказа*. Вып. 8. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1900; Уварова П.С. Коллекция Кавказского музея. Т. 5: Археология. Тифлис, 1902; Уварова П.С. Христианские памятники // *Материалы по археологии Кавказа*. Вып. 4 / Под ред. гр. Уваровой. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1894.

³ Уварова П.С. Кавказ. Путевые заметки. Ч. 1. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1887; Уварова П.С. Абхазия, Аджария, Шавшетия, Посховский участок. Путевые заметки. Ч. 2. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1891; Уварова П.С. Рача, Горийский уезд, горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки. Ч. 3. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1904.

⁴ См., например: *Ган К.Ф.* Путешествуя в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей (летом 1987) // *Кавказский вестник*. 1900. № 4. С. 62–67; *Пухтер З.* Кавказ наших дней 1923–1924. М.: Жизнь и знание, 1924. 165 с.

Для фольклористов ценно, что в дополнение к кратким этнографическим зарисовкам графиня нередко цитирует локальные топонимические предания и ритуальные предписания, например:

Здесь [речь идет о регионе Хевсурети в Восточной Грузии] существует мнение, что «Копало» есть название древнего мифического богатыря у пшавцев, который освободил страну от драконов, разорвавших ее в древние времена. Местные же поселяне, сопровождавшие нас в поездке, указывая капище и окружавшие его камни, рассказывали, что камни эти остались от того времени, когда хевсурские великаны дрались с пшавскими, меч камни через горы... Рассказчики-поселяне ничего не знали ни о драконах, ни о великанах, пригвожденных к горным вершинам.

Святылище очень уважаемо народом, и женщинам строжайше воспрещено к нему подходить (с. 719).

Иногда подобные наблюдения побуждают ее делать некоторые предположения в русле сравнительной мифологии:

Местный владелец Лакербай рассказывал нам, что в ущелье р. Бзыби был найден, тому назад года четыре, совершенно случайно, железный гроб, обложенный дубовыми досками и железными обручами; в гробу – кости огромных размеров и железный меч почти в два аршина длины. Не искать ли в подобном способе погребения намек или скорее канву для былины о Святогоре? (с. 473).

Книга может служить отправной точкой для целого ряда углубленных сравнительно-исторических исследований по антропологии религии и фольклористике. Собранный в ней уникальный материал позволит понять, какие элементы панкавказской устной традиции, связанной с религиозными практиками, оказываются более устойчивыми в условиях продолжительной антирелигиозной пропаганды, а затем гегемонии ортодоксального христианства на государственном уровне.

Литература

Алиева 2017 – Алиева А.И. Судьба кавказоведческого наследия А.С. и П.С. Уваровых в XX в. // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Т. 11. № 3. 2017. С. 8–13.

References

Alieva, A.I. (2017), "The fate of the Caucasian Scientific heritage of A.S. Uvarov and P.S. Uvarova in the 20th century", *Izvestiya Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, vol. 11, no. 3, pp. 8-13.

Информация об авторе

Елизавета М. Власова, независимый исследователь, Москва, Россия;
elmvasova@gmail.com

Information about the author

Elizaveta M. Vlasova, independent researcher, Moscow, Russia; elmvasova@gmail.com

Дизайн обложки

Е.В. Амосова

Корректор

А.А. Леонтьева

Компьютерная верстка

Е.Б. Рагузина

Подписано в печать 30.04.2020.
Формат 60×90¹/₁₆
Уч.-изд. л. 8,8. Усл. печ. л. 8,6.
Тираж 1050 экз. Заказ № 1107

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggi.ru
www.knigirggi.ru