

Департамент культуры Кировской области
Кировская ордена Почета государственная универсальная
областная научная библиотека им. А. И. Герцена

ЗЕЛЕНИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

Материалы
Всероссийской научной конференции
(Киров, 12 ноября 2013 года)

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ



ГЕРЦЕНКА
Киров, 2013

УДК 39
ББК 63.4
3 48

Редакционная коллегия: С. Н. Будашкина (составитель)
Н. П. Гурьянова
В. А. Поздеев (научный редактор)
М. С. Судовиков (научный редактор)

Зеленинские чтения (I ; 2013; Киров)

- 3. 48** Зеленинские чтения [Текст] : материалы Всерос. науч. конф. (Киров, 12 ноября 2013 г.) / Киров. ордена Почёта гос. универс. обл. науч. б-ка им. А. И. Герцена ; редкол.: С. Н. Будашкина (сост.) [и др.] ; науч. ред.: В. А. Поздеев, М. С. Судовиков. – Киров, 2013. – 296 с.

ISBN

Сборник материалов Зеленинских чтений включает новые работы исследователей Санкт-Петербурга, Москвы, Перми, Сыктывкара, Твери, Казани, Новосибирска, Н. Новгорода, Ижевска, Йошкар-Олы, Кирова и Кировской области по вопросам духовной культуры российских регионов, этнографии, наследия Д. К. Зеленина, истории Вятского края.

УДК 39
ББК 63.4

ISBN

© КОГБУК «Кировская ордена Почёта государственная универсальная областная научная библиотека им. А. И. Герцена», 2013

РАЗДЕЛ II ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ И ЛЕГЕНДЫ ОБ ИСПОЛНЕНИИ ЭПОСА В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ Д. К. ЗЕЛЕНИНА*

Н. В. Петров

I. В своей работе 1934 г. «Религиозно-магическая функция фольклорных сказок» Д. К. Зеленин, изучая легенды и запреты, показал, что рассказывание сказок (сказками Зеленин называл любые фольклорные произведения без дифференциации на жанры) подчиняется основной линии: в любом случае за всем многообразием форм повествования усматривается функция привлечения духов и демонов. Зеленин приводит разнообразное множество запретов (тексты народов Сибири, славянские легенды, турецкие и малазийские предания, загадки и проч.) в доказательство тезиса о том, что древнейшее повествование предназначено для ушей духа или демона, которые в свою очередь заменили «слушателя-животного»: охотник рассказывал сказки, чтобы вызвать симпатию животного¹. Идея учёного сама по себе довольно интересна и продуктивна: восстановить древнейшие функции рассказывания (прозаического изложения) текстов, описывающие существующие запреты, связанные с исполнением и накладываемые как на исполнителя, так и на аудиторию. Иными словами, Зеленин описывает *прагматический контекст исполнения*: время, место, ритуальные запреты и обязанности; поведение публики.

В своём исследовании я хочу показать, каким образом такой прагматический подход может быть применен к исследованию эпоса (прежде всего эпических поэм Центральной и Северной Азии) и какие предварительные выводы можно сделать в результате такого разыскания².

II. Любопытный диалог учёных В. М. Гацака и Л. Харвилахти с *кайчи* (сказитель, исполняющий героическое сказание горловым пением —

каем – часто под аккомпанемент щипкового инструмента – *топиура*) Эльбеком Калкиным – не самый лучший образец взятого интервью, где собиратели спрашивают о происхождении эпоса, во многом, однако, показательный: в этом тексте отчётливо прослеживаются мифологические представления, связанные с исполнением эпических произведений. «*Lauri Harvilahti*: What is your religion? *Elbek*: Among us – the real Altaians—the religion is a heathen one. *Lauri Harvilahti*: Where does the epic come from? Does it originate from—what do you think? *V. M. Gacak*: Who gave people the epic? *Lauri Harvilahti*: Does it come from a god, or the ancestors? What would you say? *Elbek*: I think it comes from, from the ancestors. Well, as heathens we worship the mountains ... poetically, the Altai Eezi. That is the spirit of the mountain. Altai Eezi may also, how to put it—I mean, transmit the epics [Harvilahti 2000: 218].

Несмотря на то, что в поле зрения фольклористов попадали, в основном, тексты эпических сказаний, они записывали и материал, квалифицируемый как второстепенный, дополняющий, записанный в результате случайного стечения обстоятельств. Поверья об исполнении эпоса и мифологические рассказы рассыпаны по сборникам полевых материалов, по подстрочным примечаниям в изданиях текстов архаического и классического эпосов, находятся в предисловиях и комментариях, в труднодоступных журнальных публикациях, в немногочисленных интервью со сказителями³.

Религиозно-магическая функция сакральных для традиционной культуры текстов проявляется в различных эпических традициях: от русской былины (в редуцированном виде)⁴ и до монгольского «Гэсэра».

В Сибири, например, зафиксированы обстоятельства исполнения былины Садко: её исполняли перед выходом на рыбалку, чтобы море было более спокойным⁵. Хакасы приглашали на похороны сказителя, который должен был рассказывать сказки о родовых предках, о прошлом, о богатырях⁶. Идя на охоту, тувинцы брали с собой сказителя, чтобы тот своим пением мог умиловить духов: «...Сказитель Дадар-оол Кыргыз из Улуг-Хемского района во время охоты любил исполнять богатырскую сказку «Караты-Хан с золотой дочерью» и считал, что именно она приносила ему удачу на охоте, что именно ее любила слушать дух-хозяйка тайги»⁷.

Запреты и предписания, связанные с исполнением эпоса, образуют своего рода круг текстов *эпической мифологии*. Наличие в той или иной традиции текстов эпических прескрипций определяется, во-первых, близостью фигуры шамана и фигуры эпического сказителя⁸ (иногда они практически не разделяются носителями традиции); во-вторых, ритуальной прагматикой эпоса (его исполнение во время обрядов жизненного цикла, календарных и охотничьих ритуалов). Само исполнение эпоса

всегда ориентирует сказителя и аудиторию на сакральную фигуру героя сказания, который внимательно слушает и строго наказывает сказителя за ошибки в исполнении, а аудиторию – за неправильное поведение при исполнении эпоса: Л. В. Гребнев упоминает поверье, бытовавшее среди тувинцев, согласно которому сказителя нужно было слушать внимательно и нельзя было прерывать: «Существовало даже поверье, что жизнь того, кто спит при рассказывании сказок, сократится»⁹.

Герой сказания постоянно присутствует при исполнении эпоса. В произведении «Свет Олак», переходя к другому персонажу, *кайчи* говорит: «А я со Свет Олаком остаюсь» («А мен Свет Оолакпа полбодурчам»). В сказании «Казыр Салгынма Кара Салгын» два *альпа* – богатыря расходятся в разные стороны, *кайчи* же, отправляясь только за одним из них, сообщает: «Я с Кара Салгыном остался!» («Мен Кдра Салгынма полубустым!»). В эпосе «Ак Плек» *кайчи* появляется уже в зачине: «В золотой дворец вошел» («Алтын өрге пас кирдим») ¹⁰.

В алтайской эпической традиции мир богатырей, героев сказаний существует с миром людей: всегда, когда сказитель *кайчы* исполняет горловым пением *кай* эпос *кай чорчок*, его слушает сам герой повествования, дабы сказитель спел правильно. В случае неправильного исполнения *кайчы* может быть наказан – богатырь «уносит» его в свой мир, что истолковывается как уход в иной мир, как смерть сказителя в мире живых людей ¹¹.

Таким образом, поверья и запреты, связанные с исполнением эпических произведений, актуализируют следующие идеи-мотивы: плохое исполнение сказания – приход духа-хозяина сказания – наказание сказителя – смерть сказителя. При безошибочном исполнении певцом сказания появляется герой сказания. Происходит овеществление бесплотного объекта. Ошибка сказителя также ведёт к появлению фигуры богатыря или духа сказания. Такое появление происходит ночью (шорские тексты). Причём, если сказитель поёт всё правильно и без ошибок, дух сказания появляется в момент исполнения, если же возникают ошибки, то ночью.

Разберём следующий пример. М. Н. Хангалов рассказывает: «Как-то раз один бурят в продолжение девяти суток рассказывал сказку про Абай Гесер Богдо-хана (обширная эпопея мифологического характера до 20000 стихов* – Г. П.). В конце сказки (то есть когда рапсод её уже кончил. – Г. П.) на небе появился верховой конь в полной сбруе и начал уже спускаться к рассказчику, но, к несчастью, рассказчик забыл (в одном месте сказки. – Г. П.) сказать о том, как Абай Гесер Богдо-хан положил на пень дерева верховой кнут. И вот невидимый человек (то есть голос духа) сказал тогда: “Хорошо сказана сказка, но только пропущен кнут”. Тотчас же конь, спускавшийся с неба, поднялся обратно

вверх». Ещё дёшево отделался этот рапсод, ибо Абай Гесер Богдо-хан очень грозный полубог!¹²

Появление богатыря из сказания или духа-хозяина помогает преодолеть дистанцию между прошлым нарратива и реальным настоящим в ситуации исполнения. В шорских рассказах мы найдём несколько вариаций мотива «хозяин сказания, который исполняет сказитель, наказывает сказителя за ошибку, допущенную в исполнении»: герои сказания, которое сказитель по каким-либо причинам не допел, наказывают сказителя: приходят ночью, избивают, ломают его инструмент, вскоре после чего сказитель умирает; чёрный человек с волосяной верёвкой наказывает сказителя за искажение имени эпического героя: приходит ночью, обматывает верёвкой сказителя, предрекает смерть. Вскоре после этого сказитель умирает; молодой и плечистый человек [богатырь] наказывает сказителя за искажение имени эпического героя: предсказывает гибель и ударяет сказителя волосяной верёвкой. В условиях угасания эпической традиции появляются тексты, где герой сказания следит за становлением молодого сказителя:

Молодой сказитель Аржан Кёзёрёков, постигавший в то время премудрости кая и сказительского мастерства, однажды сочинил сказание «Тензобий». Летом он полностью спел это сказание. Ночью к нему пришёл человек – богатырь – и чуть не побил его,.. но не побил. Сказал: «Сейчас сказителей очень мало. А ты – сказитель... Как тебя побить?.. Сказителей и так уже почти нет...» После этого Аржан повторно спел это сказание. Пел очень внимательно, аккуратно. Опять к нему пришёл богатырь, сказал Аржану: «Неплохо поёшь. Кое-что только забыл. Так и пой дальше, будь только внимательным»¹³.

Поле сближения верований и эпического нарратива ориентировано на специальный контекст взаимодействия сказителя с духом сказания, с одной стороны, и сказителя с аудиторией, с другой. Если исполнение – ритуально, тогда вокруг этого исполнения воспроизводятся мифологические тексты, знакомые практически всем носителям традиции и их аудитории и поддерживающие правильность исполнения. Если исполнение не ритуально, тогда мы наблюдаем практически полное отсутствие рефлексии, а, следовательно, и текстов, связанных с запретами на исполнение. В некоторых случаях фиксируются сказочные тексты, в которых фиксируются такие запреты. Например, тувинская сказка «Почему рассказчику не следует заставлять долго просить себя»: трое – «владыки знаний» хотя убить юношу, знающего много сказаний за то, что он не хочет их рассказывать даже во время свадебного мира¹⁴.

В Сравнительном указателе сюжетов восточнославянской сказки зафиксирован только один сюжет на сходную тематику: № 516* «Верный

слуга спасает барина от мести трёх коляд (сказок): барин, рассказывая в рождественскую ночь сказки, засыпает; его слуга подслушивает под окном разговор трёх коляд, решивших погубить заснувшего рассказчика»¹⁵.

III. Контекстуальная эпическая мифология связана, на мой взгляд, с наличием в культуре особого рода текстов, в которых описывается обретение сказительского мастерства. Наиболее показательны для исследования соотношения актуальной мифологии и эпоса *легенды о происхождении дара*¹⁶, которые в полной мере определяются наличием в культуре мифологических нарративов, связанных с запретами на исполнение эпоса. В легендах сказитель чаще всего во сне встречается с героем или героями эпоса, владельцем эпического сказания и в результате магических действий последнего получает способность к исполнению эпоса. В киргизских примерах сказания – это зёрна, которые всыпаются в рот будущему сказителю, или кумыс, которым угощают визионера:

«Однажды я отправился в Кочкор и по дороге уснул. Вдруг вижу во сне – едут три всадника с пиками, на конце которых горят огни. Один из них пронзил меня пикой. И понёс на ней. Пика прошла через меня, а конец её, как и раньше, продолжал гореть огнём. Всадники сказали мне, что такое наказание мне присуждено за то, что я не продолжаю дело отцов. Потом всадники стали готовить пищу. Я обратился к ним с вопросом. “Вы ведь чудо, а не действительные люди”. На это один из них ответил: “Я Семетей, а это Кюльчоро и Канчоро (герои эпоса)”. Я хотел было съесть приготовленную ими пищу, но её тут же съел Канчоро, из-за чего между ним и Кюльчоро завязалась драка. Наконец, Канчоро принёс новую еду – это было просо. Он всыпал мне зёрна в рот, и я проглотил их. Зёрна были джомоками-сказаниями. Он много их всыпал в меня. Очнулся я у себя дома больной. Болел долго. После выздоровления уходил в горы и там начал сам для себя рассказывать “Манас”, а через некоторое время сказывал его уже при большом стечении народа. Так я стал манасчи (певец-исполнитель Манаса. – *Н. П.*)»¹⁷.

«Однажды летом, возвращаясь с работ домой, на перевале Кызыл-Кыя я стреножил своего коня, а сам лёг на траву и заснул. Во сне я будто еду по перевалу Кызыл-Кыя, а навстречу мне вышел старик и повёл за собой. Наконец мы очутились возле табунов коней. Пройдя сквозь табун, мы подошли к большой юрте, куда и вошли. Там лежал на постели человек с очень грозным видом, я поздоровался, но он не ответил. Недалеко от убранный стопками постели стоял сосуд с кумысом. Старик, который привёл меня в юрту, подошёл к сосуду и налил мне кумыса. Я выпил залпом. “Вот этот человек называется Манасом, запомни”, – сказал он. Потом он вывел меня из юрты и повел к другой. Там сидел красивый, белолицый,

большеглазый человек, с виду тоже очень грозный, и там я выпил кумыса, а старик назвал имя этого человека – Алмамбет. Таким образом, этот старик завёл меня в 40 юрт, и в каждой я выпил кумыса. Когда я проснулся, был уже вечер. Вот с тех пор и стал сказывать эпос»¹⁸.

В тибетской легенде к будущей исполнительнице «Гэсэра» является сам Гэсэр – всадник на белом коне, который, выдернув десять волосков из гривы белого коня, завязал на них три узелка и положил на шею сказительнице. Этот текст обнаруживает почти полное сходство с текстами о получении шаманского дара, и я приведу его полностью:

«В Тибете есть женщина, очень хороший исполнитель эпоса. Имя её – Юй Мэй (р. в 1959 г.). Она может исполнять цикл о Гэсэре в 70 частях; записано пока только около восьмой части всех песен, что составляет 375 часов пения. Юй Мэй рассказывает, что в 1974 г., в 16 лет, она вместе с подругой пасла стадо; обе девушки заснули на пастбище. Подруга проснулась и попыталась разбудить Юй Мэй, но не смогла и пошла собирать стадо одна. Когда она вернулась, Юй Мэй на том месте уже не было. Оказывается, Юй Мэй приснились два озера: одно с чёрной, другое с голубой водой. Из озера с чёрной водой вышло чудовище, схватило её и потащило в озеро. Но в тот же миг из голубого озера появилась прекрасная молодая женщина. Она сказала чудовищу: “Эта девушка принадлежит государю Гэсэру. Как осмелился ты тащить её в чёрные воды? Я хочу, чтобы она поведала тибетскому народу историю о государе Гэсэре”. Каждое из двух волшебных существ пыталось утащить Юй Мэй к себе. Наконец, не сумев справиться с Юй Мэй, чудовище плюхнулось в чёрную пучину, окатив девушку сильно пахнущей струёй крови. Прекрасная молодая женщина пригласила Юй Мэй войти вместе в воды голубого озера. Но девушка ответила, что хочет вернуться домой, к матери. Тогда прекрасная молодая женщина взяла в руки пояс-платок – белый хадак, который Юй Мэй подарила ей, и надела на шею девушке. Она велела Юй Мэй омыться в голубой воде и облачиться в новые одежды, которые приготовила для неё. Затем достала серьги в виде колец из нефрита и вдела их в уши Юй Мэй. В тот же миг из голубого озера выехал всадник на белом коне: молодой человек в белом. Он выдернул десять волосков из гривы белого коня, завязал на них три узелка и положил на шею Юй Мэй. Он сказал: “Отныне ты одна из нас. Можешь возвращаться домой”. Не успела девушка повернуться, как женщина и всадник на белом коне исчезли. Юй Мэй потеряла дорогу домой, но священный орёл унёс её на небесное кладбище и положил на её плечо немного свежего мяса в знак жертвоприношения богу небес. Затем орёл улетел. И тут Юй Мэй проснулась. Солнце уже заходило; девушка побрела домой. На следующий день она заболела и

пробыла без сознания почти месяц. Тогда же ей привиделись государь Гэсэр и его воины, сражающиеся в жестокой битве. А, когда она очнулась, то уже могла рассказать людям сказание о Гэсэре. Юй Мэй поведала отцу, известному исполнителю эпоса о Гэсэре, о своём сне, и отец сказал ей: «Священное вдохновение, пребывающее во мне, перешло к тебе». Вскоре после этого он умер»¹⁹.

IV. Подведу некоторые итоги.

1. Шаман и сказитель в целом ряде нарративов в культурах Северо-Восточной Азии, в т. ч. у якутов и различных тюркских групп Алтая, среди тунгусских и некоторых палеоазиатских народов оказываются похожими по функциям. В 1908 г. Л. В. Штернберг писал про нивхов «Гиляцкий сказочник – исключительная натура – настоящий избранник богов. Недаром сказочниками, прежде всего, являются шаманы или их наследники. О знаменитых гиляцких шаманах обыкновенно, наряду со всевозможными сверхъестественными подвигами рассказывают, что они проводили целые дни в непрерывном рассказывании сказок и распевании импровизированных поэм»²⁰. В связи с этим тексты легенд о происхождении сказительского дара наследуют мотивы и сюжеты нарративов о происхождении дара шаманского.

2. Тексты о запретах и предписаниях, связанных с исполнением эпоса присутствуют на большей части территорий, где распространена героическая богатырская сказка – предшественница эпоса. По всей вероятности, время сложения этих текстов совпадает со временем сложения героического эпоса, причём как героический эпос заимствует сюжеты и мотивы из шаманских камланий, так и контекстуальная эпическая мифология наследует семантические элементы легенд о происхождении шаманского дара. Это подтверждается кажущимся очевидным сходством мотивов в текстах о посвящении в сказители и нарративах о наказании за неверное исполнение (и там, и там присутствуют мотивы протыкания, избивания, смерти, болезни).

4. Контекстуальная мифология эпоса оказывается мощным средством поддержки традиции, как для специалистов-исполнителей, так и для аудитории. Мифологические тексты о запретах на исполнение эпоса содержат знания о правильном или неправильном поведении певца/сказителя по отношению к хозяину стихии, с которым приходится иметь дело представителю данной профессии. Для подтверждения предписания или запрета возникают рассказы, соотносимые по структуре с быличками. Такие «былички» включают детальные приёмы убеждения, необходимые, чтобы гарантировать ненарушение правил исполнения и тем самым поддерживать сакральную функцию эпоса.

5. Следует отметить исключительную малочисленность таких текстов. И дело не в том, что они отсутствуют в принципе. Советские этнографы и исследователи архаических эпических традиций зачастую оказывались перед выбором: можно фиксировать эпические тексты, но нельзя записывать мифологические тексты, былички, «суеверия», связанные с актуальным бытованием мифологических рассказов об исполнении эпоса. Таким образом, самими собирателями противопоставляются эпос и мифологический нарратив. Такое же противопоставление есть и на уровне жанровых разновидностей этих текстов. Если эпос ориентирован на сакральное пространство и время, то мифологические рассказы эту сакральность разрушают – по крайней мере, дело обстоит так на материале русской эпической традиции. Что же касается эпических произведений, унаследовавших шаманскую картину мира (прежде всего алтайских и тюркских), то здесь мифологические тексты поддерживают понятие о сакральности эпоса, а противопоставление «актуальная мифология» и «эпос» практически отсутствует. Во многом малочисленность записанных текстов зависит от идеологических установок собирателей.

Таким образом, дальнейшее исследование о соотношении мифологических поверий, на фоне и на материале которых возникают рассказы о запретах на исполнение эпоса и распространение эпоса, позволит детально описать т. н. контекстуальную «эпическую мифологию» (мифологический контекст исполнения эпических произведений. Для правильной оценки роли мифологических моделей в процессе исполнения эпоса необходимо привлечь все возможные материалы по фольклору Сибири (прежде всего, по бурятским, тюркским и тунгусо-маньчжурским эпическим традициям).

Примечания

* Работа выполнена при поддержке Минобрнауки РФ в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы. Тема проекта – «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социокультурных контекстах конца XX-начала XXI века».

¹ Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Избранные труды : ст. по духов. культуре, 1934–1954. М., 2004. С. 19–44.

² Благодарю за помощь и ценные советы сотрудников ЦТФ РГГУ С. Ю. Неклюдова, Е. С. Новик, А. С. Архипову. Особенную благодарность выражаю Charles Stépanoff и всем сотрудникам Centre d'études mongoles et sibériennes в Париже. За помощь в организации поездки благодарю Франко-российский центр гуманитарных и общественных наук в Москве.

³ См., например, поверья об исполнении эпоса в работах: Бутанаева И. И. Традиции сказительского мастерства хакасских хайджи // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2008. № 3. С. 84–86 ; Санжеев Г. Д. Эпос северных бурят // Аламжи-Мерген : Бурятский эпос / стихотвор. пер. И. Новикова ; введ. ст. и коммент. Г. Д. Санжеева. М., 1936 ; Улагашев Н. У. Алтай-Бучай / ред. и вступ. ст. А. Коптелова. Новосибирск, 1941; Tuwinische Volksmärchen / Erika Taube. Berlin : Akademie-Verl, 1978.

⁴ В былинах зафиксировано поверье, крайне плохо отрефлектированное культурой севернорусских сказителей. Русские сказители в целом не являются профессиональными певцами былин (имеется в виду, что помимо исполнения эпических песен они имеют и другие занятия: рыболовство, охота, работа и пр.).

⁵ Это же поверье находит отражение в финальных частях былин: «Синему морю на утишенье, / Добрым людям на потешенье».

⁶ Трояков П. А. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов // Советская этнография. 1969. № 2. С. 24–32.

⁷ Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск, 1997. 584 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; т. 12). С. 16.

⁸ На родство шамана со сказителем указывал в своей работе К. Райхл, выводя эпическое сказительство из шаманского дара – см. Райхл К. Тюркский эпос: традиции, форма, поэтическая структура / пер. с англ. В. Трейстер ; под ред. Д. А. Функа. М., 2008.

⁹ Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос. М., 1960. С. 8.

¹⁰ Арбачакова Л. Н. Рольевые функции кайчи в шорских героических сказаниях // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3. Арбачакова Л. Н. Из опыта расшифровки шорских героических сказаний в исполнении В. Е. Таннагашева // Гуманитарные науки в Сибири. 2009. № 3. С. 86–89.

¹¹ Тюхтенева С. П. Земля моего сновидения // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 31–37.

¹² Цит. (без указ. источника) по кн.: Потанин Г. Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. СПб. : Изд. Имп. РГО, 1893. С. 115.

¹³ Ямаева Е. Е. Современные алтайские сказители // Как слово наше отзовется. Горно-Алтайск, 1998. С. 111. См. также примеры в работе Функ Д. А. Право на ошибку. Представление о запрете на искажение эпических сказаний у шорских сказителей // Труды отделения историко-филологических наук РАН. М., 2005. С. 268–283.

¹⁴ Таубе Э. Сказки и предания алтайских тувинцев. М., 1994. С. 186–197, 332.

¹⁵ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979. С. 148.

¹⁶ См. Жирмунский В. М. Легенда о призывании певца // Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. М., 1979. С. 397–407 ; Путилов Б. М. Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. М., 1997. С. 45–67.

¹⁷ Кыдырбаева Р. З. Сказительское мастерство манасчи. Фрунзе, 1984. С. 113–114. Рассказ записан со слов киргизского сказителя Джаныбая Коджекова.

¹⁸ Воспоминание манасчи Чоюке из книги: Кыдырбаева Р. З. Указ. соч. С. 113.

¹⁹ Лю Куйли. Народные певцы в современном Китае // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991. С. 173–178.

²⁰ Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Т. 1. СПб., 1908. С. 12.

ЕЩЁ РАЗ О «ЗАЛОЖНЫХ» УМЕРШИХ: НАРОДНЫЕ И ЦЕРКОВНЫЕ ПОМИНАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ*

С. Ю. Королёва, Е. М. Четина

Не будет преувеличением сказать, что изучение специфической категории умерших – т. н. «заложных» покойников (в славянской традиции умершие неестественной или преждевременной смертью. – *Ред.*) – выделенной и описанной в классических трудах Д. К. Зеленина¹, привело к появлению в славистике особого направления исследований. К настоящему времени учёными уточнены и существенно дополнены отдельные аспекты представлений о заложных. Описаны их связи с демонологическими существами и природными стихиями (Н. И. и С. М. Толстые, Л. Н. Виноградова, О. А. Седакова²); выделена особая категория умерших – т[ак] н[азываемые] «забудущие родители» (С. А. Штырков), значительно скорректирована семантика определения «заложный» применительно к народным представлениям (А. А. Панченко), поставлен вопрос об их связи с местными культурами «безымянных святых» (И. Левин)³. Намеченное Д. К. Зелениным изучение церковного влияния на народные верования и обряды нашло продолжение в работах историка А. И. Алексеева⁴. Труды эти мало известны этнографам и фольклористам; между тем, как нам кажется, приведённые в них сведения позволяют несколько иначе увидеть соотношение церковно-канонических практик и народных традиций, имеющих отношение к культуре заложных и зафиксированных в XIX–XXI вв.

Настоящая работа также посвящена взаимоотношениям церковно-книжного и фольклорного начала, связанным с народно-православными практиками поминания заложных; материалом послужили опубликованные источники и записи, сделанные авторами в 2000–2013 гг. в ходе полевых исследований Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ (рук. Е. М. Четина) на территории Коми-Пермяцкого округа Пермского края.

Касаясь вопроса об отношении к заложным покойникам со стороны церкви, Д. К. Зеленин отмечает его историческую изменчивость: по данным XIII в., представители духовенства настаивали на их погребении (что противоречило народным обычаям), но не совершали церковного отпевания и не служили панихид⁵. Примечательно, что в православном