

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ: ЦТСФ РГГУ

- О. Б. Христофорова. Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ 2
 С. Ю. Неклюдов. В начале был миф... А потом? 2
 Н. С. Душакова. Память запечатленная: предметы «старины»
 в нарративах старообрядцев 5
 В. В. Рябов. «Стояние Зои»: новые записи сюжета 8
 Е. Ф. Югай. Рассказы о причитаниях: вологодские записи 2015–2017 гг. 11
 Е. А. Литвин, Э. Морони. Едет Иисус Христос на карете: из итальянского фольклора 14

ФОЛЬКЛОР ГОРНОЗАВОДСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ

- Ю. А. Крашенинникова. Некоторые итоги экспедиционного обследования
 русских горнозаводских поселений Республики Коми в XXI в. 17
 П. А. Истомина. Скотоводческая магия в культуре заводского населения
 Республики Коми 20
 С. Г. Низовцева. Святочные гадания в русских заводских поселениях
 Республики Коми 24
 И. М. Егоров, К. А. Федосова. Полевые исследования локальных традиций
 Южного и Среднего Урала 28
 Экспедиционные материалы из с. Кага (Республика Башкортостан).
 Публикация К. А. Федосовой 30
 Экспедиционные материалы из деревень в среднем течении р. Чусовой
 (Свердловская область). Публикация И. М. Егорова 33

ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

- Е. Д. Бондаренко, О. Д. Сурикова. Книжка с картинками: иллюстрированный словарь
 народной речи П. А. и В. А. Поповых 35
 П. А. Попов, В. А. Попова. Словарь уральских слов и выражений.
 Публикация Е. Д. Бондаренко, О. Д. Суриковой 38
 О. А. Теуш. Наименования истока реки в диалектах Европейского Севера России 42

ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ

- С. Ю. Королёва. Коми-пермяцкий богатырь Пера. Фольклорный нарратив
 и локальный ландшафт 44
 С. Ю. Королёва, Е. М. Четина. Рассказы лупьинских коми-пермяков о чудах, Пере,
 Мизе и Стефане Пермском (полевые материалы 2014 г.) 47

АРХИВНАЯ ПОЛКА

- Н. Е. Плаксина, М. А. Тычков. Лист «Великопоженский скит» из собрания
 Государственного литературного музея: к вопросу о предполагаемом
 авторстве Б. В. Шергина 53

ЭКСПЕДИЦИИ

- А. А. Песецакая. Традиционные марийские моления *Сүрем*
 (с. Шоруныжа, Республика Марий Эл) 57

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Т. Г. Иванова. Народный календарь, православие, песенная культура... 61
 Р. Ю. Федоров. Мир белорусских местечек 63
 Н. Н. Рычкова. Песня в лицах: о чем поют жители Корчевской земли 65
 О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 67

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- С. В. Алпатов, С. П. Сорокина, Л. В. Фадеева, Т. В. Хлыбова.
 «Пётр Григорьевич Богатырёв и его время»: Научные чтения
 к 125-летию со дня рождения ученого 68

Издание осуществлено при финансовой
 поддержке Министерства культуры
 Российской Федерации

Главный редактор

О. В. Белова, доктор филол. наук;
 Институт славяноведения РАН

Редколлегия:

С. В. Алпатов, канд. филол. наук, доцент,
 Московский государственный универси-
 тет им. М. В. Ломоносова

М. В. Ахметова (зам. главного редакто-
 ра), канд. филол. наук, Государственный
 Российский Дом народного творчества
 им. В. Д. Поленова

Д. А. Баранов, канд. ист. наук, Россий-
 ский этнографический музей

Л. Н. Виноградова, доктор филол. наук,
 Институт славяноведения РАН

Е. А. Дорохова, канд. искусствоведения,
 Государственный Российский Дом на-
 родного творчества им. В. Д. Поленова

М. А. Енговатова, канд. искусствоведе-
 ния, профессор, Российская академия
 музыки им. Гнесиных

А. Б. Мороз, доктор филол. наук, профес-
 сор, Национальный исследовательский
 университет «Высшая школа экономики»

С. Ю. Неклюдов, доктор филол. наук,
 профессор, Российский государствен-
 ный гуманитарный университет

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, про-
 фессор, Институт славяноведения РАН,
 Национальный исследовательский уни-
 верситет «Высшая школа экономики»

И. А. Разумова, доктор ист. наук, Центр
 гуманитарных проблем Баренц-региона
 Кольского научного центра РАН

С. М. Толстая, академик РАН, Институт
 славяноведения РАН



ЦЕНТР ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ ФОЛЬКЛОРА РГГУ

Центр типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) — структурное подразделение Российского государственного гуманитарного университета, общеуниверситетский учебно-научный центр, совмещающий в своей деятельности учебно-педагогические и научно-исследовательские задачи. К первым относится реализация специализированной магистерской программы «Фольклористика и мифология» (направление «Филология»); участие в подготовке бакалавров и магистров по направлениям «Филология», «Социальная антропология», «Религиоведение»; подготовка аспирантов и докторантов по специальности «Фольклористика». В научно-исследовательские задачи ЦТСФ входит разработка фундаментальных проблем современной фольклористики — теоретических и методологических, а также прикладных.

К основным направлениям научной деятельности Центра (этим списком, впрочем, не исчерпываемой) относятся следующие:

- изучение традиционного и современного фольклора в структурно-функциональном и коммуникативном аспектах;
- рассмотрение мифологической картины мира в текстах устных культур и поэтики повествовательных жанров;
- историко-типологический анализ разнонациональных устных традиций, изучение исторической семантики фольклорно-мифологических мотивов / сюжетов / ритуальных практик и их региональных вариантов;
- исследование исторических соотношений устной и книжной культуры: палеофольклорных элементов письменных памятников, устных компонентов «третьей культуры» XIX–XX вв., фольклорных текстов, опирающихся на письменные источники, культурных прототекстов и их роли в формировании фольклора Нового времени;
- описание современных фольклорно-обрядовых традиций (мифологических

и квазинаучных представлений, ритуализованных практик, паремиологических текстов, городской песни, генезиса и функций современного анекдота);

- разработка принципов описания повествовательных структур устной словесности, систематизация и классификация на этих основаниях фольклорных текстов, в том числе с использованием компьютерных технологий, создание структурных сюжетно-мотивных указателей и их компьютерных версий, представляющих собой работающие модели, практически используемые фольклористами (в том числе в сети Интернет).

ЦТСФ как подразделение РГГУ был оформлен в 2004 г., но его история началась гораздо раньше: он возник на базе семинара «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика», который с середины 1990-х гг. действовал в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ, ныне носящем имя его первого директора Е. М. Мелетинского, и вокруг которого сложился постоянно обновляющийся коллектив фольклористов, преимущественно молодых, из разных городов России и зарубежья.

Формы деятельности ЦТСФ основываются, во-первых, на разрабатываемой здесь стратегии объединения академической и вузовской науки, а во-вторых, на опыте интеграции фольклорно-антропологических исследований, проводимых в столичных и региональных научно-педагогических центрах. ЦТСФ организует научные конференции и семинары с привлечением специалистов из российских и зарубежных исследовательских центров (с 2003 г. состоялось более 60 научных форумов); организует Летние школы по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии, которые в первую очередь ориентированы на студентов и аспирантов, специализирующихся в данных областях (начиная с 2003 г. состоялось 18 школ); проводит фольклорно-этнографические экспедиции (состоялось более ста). В Центре работает регулярный научный семинар

«Фольклор и постфольклор: структура, типология и семиотика», заседания которого проходят с сентября по июнь дважды в неделю (по понедельникам и средам).

Центр выпускает книжную серию «Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика» (награждена дипломом VII Общероссийского конкурса изданий для вузов «Университетская книга-2015»), несколько лет выходили подготовленные им книги в серии «Антропология/Фольклор» (издательство «О.ГИ»).

Общий список работ Центра включает более 700 наименований (в том числе более 70 монографий и сборников статей).

Результаты работы Центра размещаются на интернет-портале «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (<http://www.ruthenia.ru/folklore>), занимавшем второе по популярности место в существовавшем до апреля 2010 г. ведущем тематическом рейтинге российского Интернета Spylog (раздел «Филологические науки»). Кроме того, существуют страница ЦТСФ на сайте РГГУ (http://www.rsu.ru/education/section_228/section_8790/) и отдельная страница магистерской программы ЦТСФ (http://www.ruthenia.ru/folklore/ma_program/).

ЦТСФ имеет партнерские отношения с рядом российских и зарубежных научных центров. Его сотрудники участвуют в международных проектах и научных форумах, а в Центре (ранее — в предшествующем ему семинаре) проходят стажировку молодые фольклористы из США, Италии, Франции, Швейцарии, Нидерландов, Чехии, Украины, Молдавии, Казахстана, Киргизии, Китая и других стран.

В настоящую подборку включена статья научного руководителя ЦТСФ профессора, доктора филологических наук С. Ю. Неклюдова, а также работы молодых исследователей — стажеров ЦТСФ (Н. С. Душакова, Е. Ф. Югай, Э. Морони), аспирантов (Е. А. Литвин), магистрантов (В. В. Рябов).

О. Б. Христофорова,
доктор филол. наук,
Российский гос.
гуманитарный ун-т (Москва)

Сергей Юрьевич Неклюдов,

доктор филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т, Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ (Москва)

В НАЧАЛЕ БЫЛ МИФ... А ПОТОМ?

1. Прежде всего — несколько исходных дефиниций.

Под мифологией (мифологическим мышлением, мифом в широком смысле

слова) понимается древнейший в человеческой культуре способ освоения окружающей действительности и моделирования организующих ее системных отношений. Миф удовлетворяет потребность людей в целостном знании о мире в его природных и аксиологических измерениях, облегчает переживание кризисных состояний и организует жизнь общественного человека, регламентируя правила его

социального поведения. Миф в узком смысле слова — это совокупность жанровых разновидностей фольклора, включающая рассказы (как правило, с этиологическим финалом) о событиях давнего времени, положивших начало всеобщему раз и навсегда установленному порядку вещей.

Миф базируется на чувственном и интеллектуальном опыте архаического человека, формулирующего свои «первичные обобщения» и эпистемологические идеи разной степени отвлеченности через наглядные образы действительности (небесные светила, гора, река, дерево, птица, рыба, змея и т.д.). Это приводит к повышенному насыщению таких образов мифологическими значениями и к формированию на этой основе языка для описания структурных элементов картины мира (в том числе — концептуализации качества неоднородного пространства в его вертикальных и горизонтальных измерениях, с его «центрами» и «границами», областями «своими» и «чужими»), к «опредмечиванию» чувственно неуловимых сущностей (таких как «душа» или «судьба») и т.д. При этом надо учесть, что, хотя язык мифа обладает огромными потенциями символизации (а мир символов по своим значениям весьма мифологичен), само по себе мифологическое повествование обычно вполне конкретно. Соответственно мифологическая птица не «символизирует душу», но прямо является ею, «нить» — не аллегория судьбы, а ее воплощение. Символами подобные образы становятся лишь впоследствии, за пределами архаического мифа, изначально не содержавшего ни аллегорий, ни умозрительных идей, которые появляются в более сложных идеологических системах, составляя основу религиозных учений и репрезентирующего их религиозного искусства. Опыт изучения «живой» мифологии в общем подтверждает давно отмечавшуюся малую способность архаики к обобщениям¹. В фольклоре подобные задачи решаются путем использования избыточной синонимии устного дискурса, позволяющей постепенно раздвигать референциальные границы дейктического слова до объема обобщенного понятия².

События мифа имеют единичный и локальный характер. Так, полосы на спине бурундука «прочитываются» как след руки погладившего его бога или медведя³, а раздвоенный хвост ласточки объясняется неудачным выстрелом мифологического борца с «солнечным хаосом», который при этом становится степным сурком (тарбаганом) — в наказание или во исполнение собственного заклятия:

С востока на запад он стал пускать стрелы, шесть солнц сбил, только собрался вы-

пустить седьмую стрелу, как перед ним пролетела ласточка, стрела попала в хвост, а до солнца не долетела. Солнце зашло за гору. Стрелок перестал быть человеком, оторвал себе большой палец и стал тарбаганом. У тарбагана есть так называемое человеческое мясо. С тех пор у ласточки хвост раздвоенный, а день сменяется ночью⁴.

Таким же образом обстоит дело в подавляющем большинстве текстов.

Во всех подобных случаях исходно существует один-единственный бурундук, один-единственный тарбаган, одна-единственная ласточка и т.д. — первообразы существ (вещей, явлений), получивших некие новые признаки, далее воспроизводимые у всех последующих бурундуков, ласточек и тарбаганов, т.е. типовая множественность объектов и событий в наблюдаемом мире объясняется через их персональную и акциональную единичность в мифе. Строго говоря, в приведенном сюжете фигурирует не одна, а две ласточки, хотя и названные одинаково (*хараацай шувуу*): единственная, мифологическая (в основном корпусе рассказа) и любая особь данного орнитологического вида (в этиологическом финале). Однако мифологическая ласточка — не прама-терь всех ласточек (а мифологический бурундук — не праотец бурундуков), ничего подобного миф не сообщает⁵, говорится лишь, что *с тех пор* у ласточки (современной, каждой, обычной) хвост раздвоенный. Отношения членов подобной «перспективной проекции» скорее могут быть уподоблены не прямой генетической преемственности с наследственным закреплением благоприобретенного признака, а отношениям «концептуального прототипа» и серийного множества в современном производстве.

2. Будучи «первичной формой» смыслопорождения, миф располагает у истоков человеческой культуры, однако и в дальнейшем он продолжает свое многоплановое бытие, причем не только в бесписьменных «этнокультурных заповедниках», но также в традициях модернизированных индустриальных и постиндустриальных обществ. С одной стороны, он существует как, по-видимому, непреходящая психоментальная данность (что обуславливает вероятность и даже неизбежность реактуализации мифологической картины мира вследствие разнообразных архаизирующих социокультурных процессов). С другой стороны, его наследие сохраняет свою востребованность в качестве как текстопорождающих моделей, так и мифопоэтических структур фольклора и литературы.

Мифологическая модель — это некий «протофрейм», презумпции (семантические пресуппозиции) ко-

торого в принципе выводимы из мифологической картины мира или, по крайней мере, соответствуют ей, хотя, разумеется, надо учитывать и роль в ее формировании книжной словесности, насыщающей культурную традицию человека новейшего времени литературными, «авторскими» приобретениями, которые при этом оказывают обратное влияние на фольклорную среду.

Мифологическая картина мира представляет собой весьма устойчивый и по-своему эффективный способ концептуализации действительности, выработанный культурной традицией и базирующийся на установках коллективной психологии. Подобная картина мира — совсем не обязательно «ложная». Целый ряд практик, регламентируемых ею, при всей своей концептуальной антинаучности могут быть по-своему (и даже вполне) результативными — как, скажем, многие технологии «народной» или «традиционной» медицины, некоторые вполне «работающие» метеорологические (вообще «природные») приметы. Они рождаются из первичных обобщений, точнее, из устойчивых прогностических импликаций, зависимостей «события В» от предшествующего «события А» (согласно мифологической логике, такие временные отношения понимаются как причинно-следственные, «после» значит «в результате»). Эти импликации кодируются в системе образов данной этнической традиции, они текстуализуются, обретая структурную упорядоченность, необходимую для размещения в коллективной памяти, и далее живут своей жизнью. У разных народов и культур они будут, естественно, разными «по наполнению» (приметы туарега в этом плане не могут совпасть с приметами эскимоса), различаться может и степень «мифологичности» их кодирования — сообразно степени архаичности данной культуры, но механизмы их образования и функционирования принципиально однотипны.

Достоверность таких «зависимостей», видимо, не столь безусловна уже при их возникновении, процент несовпадений, скорее всего, изначально достаточно велик. С течением времени — тем более: происходят климатические изменения, трансформируется хозяйственная деятельность, запросами которой определяются многие приметы и практики; наконец, люди переселяются в другие регионы с другими условиями, унося с собой фольклорную традицию, включая и приметы. Как-то из них впоследствии отмирают или корректируются, но некоторые сохраняют относительную неизменность.

Опора на установления мифологической картины мира, усваиваемой, как усваивается родной язык, не требует ни особого труда, ни специальной подготовки, тогда как сомнение,

эксперимент и логическое заключение из опыта — это уже определенное усилие. Благодаря своему «базовому» характеру содержащиеся в мифе объяснительные и упорядочивающие связи гораздо «сильнее», чем соответствия observable опыту, который для носителя мифологического знания на самом деле ничего не опровергает, поскольку случаи совпадений «подтверждают» и «доказывают», а гораздо более многочисленные случаи несовпадений просто игнорируются как нерелевантные. На этом строится верификация любых мантических практик (гаданий, предсказаний, пророчеств); полное же разрушение подобной связи, «установленной» в рамках наивной картины мира, может быть интерпретировано эсхатологически — как признак нарушения «правильного миропорядка», даже как знак скорого конца света.

Мифологические модели могут полностью отделяться от мифологической традиции и функционировать как инструменты, во-первых, сохранения знаний, предоставляющие ячейки своей «эпистемологической матрицы» для заполнения соответствующим «жизненным материалом» (точнее, впечатлениями от него), и, во-вторых, текстуализации подобных впечатлений и памяти о них. Эта текстуализация предполагает оперирование набором устойчивых тем (топосов), структурируемых как поля вокруг определенных «семантических аттракторов» и тяготеющих к столь же устойчивым формам своего выражения.

Таковы, скажем, демонологические интерпретации бытовых обстоятельств и событий — болезни или смерти ребенка (испорчен «дурным взглядом», погублен злым духом), ночного удущья (производит домовый), засухи (следствие гнева небесных или локальных божеств) и т.д. Отсюда, однако, не следует, что используемые при этом текстопорождающие модели возникают именно в данных конкретных обстоятельствах — их генезис, как правило, уходит своими корнями в глубокую архаику, исторически чрезвычайно давнюю. Эти два уровня — ритуально-мифологический генезис самого объяснительного сюжета и его корреляция с реальным житейским происшествием — должны четко различаться. Следует также учесть, что возможно, с одной стороны, привлечение мифологической интерпретационной модели для объяснения уже совершившегося события, а с другой — ее «инструктивное» использование в качестве «руководства к действию». При этом оценки и переоценки самого события могут следовать одна за другой, сменяя друг друга.

Так, пожилая монголка Б. Саруул рассказала нам о некоем происшествии

из времен своей молодости. Когда ее ребенок был еще совсем маленький, по соседству прикочевали новые люди. Одна женщина из этой семьи забежала познакомиться, поцеловала ребенка, и он тут же зашелся в непрекращающемся плаче. Саруул тогда подумала: зачем новая соседка явилась, даже еще не поставив юрту? Оттого, наверное, и произошла порча. Свекровь трижды обошла юрту, держа чашку с водой (по солнцу и против солнца), выплеснула воду, и всё прошло. После этого, однако, Саруул усомнилась в своих подозрениях: нельзя дурно думать о людях — зло, вероятно, и произошло из-за того, что она плохо подумала о новой соседке⁶. Получается, что первая, «спонтанная» реакция оказалась не только более эмоциональной, но и более архаичной, построенной исключительно на магических зависимостях, на ассоциациях метафорического и метонимического типов (партиципации Леви-Брюля). По мере же устранения причины беспокойства, успокоения, снижения эмоционального фона включился рациональный механизм оценки ситуации, который обусловил религиозно-этическую рефлексию более высокого порядка — в соответствии с понятием о карме буддийского вероучения (праведные или греховные действия человека определяют его судьбу, испытываемые им страдания или наслаждения).

3. Топосы традиции имеют разный генезис и могут быть разделены на две группы. Топосы первой группы прямо и непосредственно восходят к фрагментам мифологической картины мира, к осмыслению некоторых обрядов, обычаев, типовых ситуаций ритуализованного быта. Подобную форму можно считать «первичной», она способна сохранять референтные связи с «исходным денотатом» — по крайней мере, пока он сам не утратит актуальность.

Другая группа (форма «вторичная») является продуктом символизации, метафоризации и прочих литературно-фольклорных преобразований «первичных» форм. Так, когда в бурятской хороводной песне танцующие поют: «Сухожилия ног укрепим, глиняные тела облегчим»⁷, — они, естественно, не связывают этот текст с глобально распространенным мифологическим мотивом, согласно которому человек был вылеплен демиургом из глины (Mot. A124.4.1), хотя данный образ наверняка восходит именно к нему⁸. Когда в монгольской песне говорится о «земле с потничек» (имеется в виду площадка для танцев⁹), то это сравнение, скорее всего, отражает мифологический мотив только что созданной и еще не выросшей земли (Березк.,

ВЗВ), однако поющие об этом, конечно, не подозревают. Соответственно миф можно рассматривать не только как арсенал мотивов и сюжетов для более поздних традиций, устных, книжных, изобразительных, но и как источник поэтических средств («мифопоэтика») — многие из их прототипов обнаруживаются в мифологических текстах еще не обретенными сугубо эстетических функций.

Переход к «вторичной» форме может сосуществовать с реальными практиками и казусами, соответствующими «мифологическому сценарию». Иногда происходит подстановка другого денотата, относящегося к «реалистической» картине мира, причем считать данный топос «тем же самым», но претерпевающим варианты модификации позволяет сохранение «исходной» символики мифологического прототипа — со всеми сопутствующими ему мотивами. Вот несколько примеров¹⁰.

Ветхозаветный образ «города-женщины/женщины-города», имеющих глубокие мифологические истоки («земля-женщина» → «своя территория — женщина» → «свой город — женщина» → «[любой] город — женщина» → «женщина — город» → «сватовство/брак = осада/взятие города» и т.д.) и соответствия в других культурных традициях, становится одной из устойчивых мифопоэтических метафор европейской словесности, но до сегодняшнего дня сохраняет ряд вполне архаических коннотаций и сюжетопорождающие потенции — как в фольклоре, так и в литературе.

К архаическому обычаю «гостеприимного гетеризма» (guest prostitution), когда хозяин предлагает гостю свою жену или дочь, восходит, по-видимому, сюжет «жена, сданная в аренду», однако далее тема развивается уже в рамках литературного процесса (переход к «вторичной» форме), который, впрочем, сосуществует с некоторыми реальными практиками и казусами (от парадоксальной формы адюльтера до некоторых сценариев брачных афер), соответствующими тому же сценарию, причем их описания, попадая на страницы мемуарной и документальной прозы, обычно испытывают прямое воздействие рассмотренной текстопорождающей модели.

Мифологический образ «хтонической бездны» в книжной (отчасти и в устной) традиции преобразуется в «рациональные» формы: «подземное кладбище», «склеп», «земляная тюрьма», «песчаная яма», сохраняющие во всех случаях признаки «царства смерти» и исходную хтоническую символику мифологического прототипа — со всеми сопутствующими ему мотивами (состояние героя между жизнью и смертью) и персонажами

(дух-хозяин хтонической бездны; опасная для героя обительница потустороннего мира).

На мифологизирующую языковую семантику и на некоторые фольклорные мотивы, получающие дальнейшее сюжетное разворачивание, опирается разработка топосов: «мертвенность» Луны + пятна на Луне как перемещенное туда существо (→ «мир мертвых на Луне» → «рай / ад на Луне» [с чертями, ангелами, святыми и грешниками] → «путешествие на Луну = попадание на тот свет [= смерть]» и т.д.). Однако далее на этой основе возникают темы, относящиеся уже к формам «вторичным» (связанные с семантикой Луны «обман», «ложь», «глупость», «безумие», с одной стороны, и включаемое в символику Луны «любственное томление» со всеми его производными — с другой). Тут мы имеем дело с сугубо «вторичными» формами, даже с формами «третьего порядка» («носы на Луне», «запах Луны», «Луна из сыра»), вообще утратившими всякую связь с мифологическими представлениями и образами, породившими их. Эта связь может быть выявлена лишь с помощью сложных семантических реконструкций, которые позволяют восстановить протекающие в традиции процессы символизации и смыслопорождения.

При затухании определенной темы она подчас приобретает сниженный характер и начинает интенсивно пародироваться. Впрочем, комическая, сатирическая, бурлескная разработка может сопровождать жизнь темы в традиции от зарождения до угасания, так что правильнее считать симптомами близкого завершения ее «жизненного цикла» не само снижение и пародирование, а исчезновение «высоких» и «серьезных» регистров разработки. Подлинной причиной исчезновения топоса из традиции скорее могут стать определенные события общественной и интеллектуальной жизни, которые

способны окончательно деактуализировать символический потенциал темы и связанные с ней фантазии.

Примечания

¹ См. в связи с этим: *Рифтин А. П.* Категории видимого и невидимого мира в языке: (Предварительный очерк) // Уч. зап. Ленинградского гос. ун-та. Сер. филол. Вып. 10. 1946. С. 136–152; *Кацнельсон С. Д.* Язык поэзии и первобытно-образная речь // Известия АН СССР. Отд. литературы и языка, 1947. Т. 6. Вып. 4 (июль — август). С. 301–316; *Дубровская Н. В.* Метафора отождествления как условно-метафорическая единица селькупского языка // Вестник Томского гос. ун-та. № 326. 2009. С. 12–15.

² См.: *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор. Л., 1986. С. 159.

³ *Mot. A2217.2, 2413.2; Березк., В69, «Полосатый бурундук» (Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883. С. 181; Хангалов М. Н. Легенды о животных и растениях // Хангалов М. Н. Собр. соч. Т. 3. Улан-Удэ, 1960. № 22).*

⁴ Д. Батболд, 20 лет, г. Арвайхээр, Убурхангайский аймак; зап. 23 авг. 2006 г.

⁵ Подобное скорее возможно в литературных редакциях аналогичных сюжетов, ср., например: «А так как этот кот-скорняк / Всем нашим кошкам — прадед, / Семейства кошек и собак / Между собой не ладят». Это перевод С. Маршака (1939) сказки Ованеса Туманяна «Пес и кот» (1886), в свою очередь представляющей собой переработку «народной легенды», которую поэт слышал у себя на родине в Лори и первоначально даже написал ее на местном диалекте (*Чуковский К. И* первой — первая любовь [О творчестве О. Туманяна] // Литературная Россия. 1969. 25 апр. С. 14–15). Фольклорный источник текста сомнений не вызывает (хотя другие его записи в Армении неизвестны), причем у Туманяна ни о каком «прадеде» речь не идет, сказано только, что с тех пор пес, как встретит кота, бросается на него; благодарю проф. А. Петросяна за эти разъяснения (личное письмо от 25 июня 2018 г.). Таким образом, автор сохраняет характерный для

устной версии тип фольклорной этиологии, Маршак же вводит в нее логическое дополнение, «рационально» объясняющее детям «наследственную» причину вражды собак к кошкам.

⁶ Б. Саруул, 73 года, сомон Эрдэнэ-Цагаан, Сухэбаторский аймак; зап. 7 авг. 2008 г.

⁷ *Дугаров Д. С.* Исторические корни белого шаманства. М., 1991. С. 93.

⁸ «Таким образом, Веселовский думает, что если певец сопоставляет человека и дерево, то он их путает или их путала его бабушка» (*Шкловский В. О* теории прозы. М.; Л., 1925. С. 30). В известном смысле, да, «бабушка» путала, а при определенных обстоятельствах такое может происходить и с самим «певцом».

⁹ «На площадке [размером] с потник будем кружить и танцевать...» (Большой академический русско-монгольский словарь: В 4 т. / Под общ. ред. А. Лувсандэндэва, Ц. Цэдэндамба; Отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М., 2001–2002. Т. 1. С. 342).

¹⁰ Их подробный анализ см.: *Неклюдов С. Ю.* Темы и вариации. М., 2016. (Литература как традиция; 1). С. 135–332, 423–464.

Сокращения

Березк. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>).

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

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Семиотические идеологии» и логика смыслопорождения в фольклорных текстах / культурных практиках» ЛТФ ШАГИ ИОН РАНХиГС.

Наталья Сергеевна Душакова,
канд. ист. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

ПАМЯТЬ ЗАПЕЧАТЛЕННАЯ: ПРЕДМЕТЫ «СТАРИНЫ» В НАРРАТИВАХ СТАРООБРЯДЦЕВ

Во время одной из экспедиций к старообрядцам в с. Старая Добруджа (Республика Молдова, август 2016 г.) местная жительница встретила меня около калитки со словами: «А у меня до сих пор стоит русская печь. Пойдем, покажу и расскажу, как мы раньше-то жили». На следующий

день в том же селе после другого интервью информант, провожая меня, остановился во дворе:

Идите сюда. Здесь у меня хозяйственное всё. Сейчас, я свет включу. Там у меня в смысле как... кладовка! Здесь банки-склянки разные, как говорится. А здесь рус-

ская печь. Вот здесь. Вот, можете фотографировать, если хотите, пожалуйста. Здесь мы хлебушек печём. [До сих пор печете?] Да! Да. Особенно пасочку печём. Жена здесь берёт, что надо, сделает. Это, как сказать... русская печка [САТ].

В обоих случаях вопросов о печи я не задавала, информанты демонстрировали ее по собственной инициативе. А. Т. сам предложил мне ее сфотографировать. В этот момент информант сам решил, что мне показать, чтобы сформировать у меня нужное представление о своей культуре (и, конечно, о себе как ее представителе).

Антропологи и фольклористы нередко встречаются в экспедициях инфор-