

Российский государственный гуманитарный университет  
Центр типологии и семиотики фольклора  
Гуманитарные чтения РГГУ–2015

Научная конференция

**«Осколки» в традиции:  
как культура утрачивает свои элементы?**

18 марта 2015 года

**ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ**



Москва: ЦТСФ, 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Доронин Д.Ю.</i> Разбитое зеркало Будды: «осколки» буддийской традиции в городской и сельской версиях алтайской мифоритуальной системы	3
<i>Иванова А.А.</i> О теоретическом потенциале фрагментарных вариантов в контексте полевого интервью	4
<i>Левинтон Г.А.</i> Несколько заметок к традициям и их эволюции (деградации)	5
<i>Левкиевская Е.Е.</i> Что остается в результате разрушения былички?	6
<i>Макаров С.С.</i> Промысловая мифология у якутов: вчера и сегодня	9
<i>Наумова Ю.Н.</i> «Собачья» рубашка для младенца, или об одном «забытом» обряде казахов	11
<i>Неклюдов С.Ю.</i> Неполнота и экономия текста	13
<i>Неклюдов С.Ю.</i> Обречен ли царевич?	14
<i>Новиков Ю.А.</i> Следы архаических традиций в дефектных екстах былин	14
<i>Носов Д.А.</i> Сказка о старике Боронтое: об одном устойчивом сюжете в фольклоре монгольских народов	15
<i>Петров Н.В.</i> Осколки былинной традиции: что остается, когда традиция исчезает?	16
<i>Радченко Д.А.</i> «Бог был, Бог есть, Бог будет»: флуктуация религиозных мотивов в «святых письмах»	19
<i>Христофорова О.Б.</i> Новое из осколков: механизмы синкретизации в афро-христианских культурах	21
<i>Чвырь Л.А.</i> Об угасании традиционной культуры в Средней Азии	25

Доронин Д.Ю.  
(Институт этнологии и антропологии РАН, Москва)

**Разбитое зеркало Будды:  
"осколки" буддийской традиции в городской и сельской версиях алтайской  
мифоритуальной системы**

Метафора "осколков" в традиции чрезвычайно релевантна трансформационным процессам в мифологических системах тюркских народов Алтая. Обзор материалов регулярных синхронических исследований алтайской мифологии, первые из которых проводились миссионерами Алтайской духовной миссии, демонстрирует значительные изменения полноты её ритуального и сюжетного фонда с конца XIX в. до наших дней. Однако научных работ, в которых бы анализировались основные пути этих новейших изменений написано очень мало [Арзютов 2013; Тюхтенева 2009: 128–136]. В качестве основного направлением этих трансформаций обычно называют *постепенное уменьшение числа божеств* с передачей их функций одному алтайскому божееству – *Алтайдын ээзи, Алтай-Кудая* [Тюхтенева 2009: 133]. Это подтверждается и моими исследованиями: современные информанты пожилого возраста уже не обладают такой полнотой сведений о родовых божествах, которая фиксировалась этнографами в первой трети XX в. [Токарев 1947]. Наиболее устойчивые элементы алтайской мифоритуальной системы, сохранившиеся с начала XX в., касаются её центральных номинаций: *Ак Жан*, *Бурхан/Бырман*, *Алтай Кудай*, *Жайык* (божества), *жарлыкчы* (жрец, пророк), *мүргүль* (обряд), *тагыл* (жертвенник), *кыйра* (жертвенная лента) и пр., различно интерпретируемые в городской и сельской вариантах алтайской традиции. Жизнеспособность буддистских "осколков" современной алтайской мифоритуальной системы парадоксальным образом обеспечивается напряжённым противостоянием её разных версий.

*Литература*

- Арзютов 2013 – Арзютов Д.В. Алтайский ритуальный ковёр и создание гетеротопии // Антропологический форум – Online. 2013. №18. С. 85–133.
- Токарев 1947 – Токарев С.А. Пережитки родового культа у алтайцев // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия / Отв. ред. С.П. Толстов. М.–Л., 1947. Т.1. С. 139–158.
- Тюхтенева 2009 – Тюхтенева С.П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX веке. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009.

## **О теоретическом потенциале фрагментарных вариантов в контексте полевого интервью**

Классический фольклор, основанный на устном типе коммуникации, в настоящее время переживает необратимый процесс редукции жанровой парадигмы и репертуара. По мере приближения к «точке невозврата» всё явственнее обнажаются принципы, механизмы и модели, способствующие запоминанию и воспроизведению фольклорных текстов.

Базовым материалом доклада станут фрагментарные тексты, регулярно фиксируемые в контексте полевого интервью, но редко попадающие на страницы фольклористических изданий и мало отрефлексированные в научном отношении. Обозначим их условно как «поисковые» и «разрушенные». Первые обыкновенно предваряют исполнение полного варианта: такого рода припоминания служат своего рода «трамплином» для его дальнейшего «правильного» развертывания (подобную ситуацию мы имеем в случае неуверенности информанта в своем владении традицией). Вторые являются собой неудачную попытку исполнения (нередко в неподходящем контексте по настоятельной просьбе собирателя). И в том, и в другом случае фрагментарные тексты осознаются исполнителями как ущербные и не достойные фиксации.

При их рассмотрении мы будем отталкиваться от идеи многоуровневой системной организованности корпуса текстов, известных конкретным локальным фольклорным традициям: «авантекст – текст – сверхтекст». В «живых» традициях «работают», взаимодействуют все уровни. Показательно с этой точки зрения фольклорное знание «профессиональных» исполнителей – общепризнанных сказителей, сказочников, певцов, знахарей, способных не только обходиться без «поисковых» вариантов, но и, используя текстопорождающий «арсенал» трех уровней, создавать эндемические или контаминированные версии, квалифицируемые исследователями как «творческие».

Затухание традиции, как правило, начинается с потерь на сверхтекстовом уровне (поскольку именно с ним связано формирование в сознании носителей инвариантных матриц устной традиции и аттракторов культурной памяти) и завершается авантекстовым (когда в памяти сохраняются отдельные фрагменты текста, как правило, формульного типа). В разных жанрах этот процесс протекает с разной степенью интенсивности, что в докладе будет продемонстрировано на примере нескольких жанров, противостоящих по признакам сюжетный / бессюжетный, художественный / утилитарный, прозаический / песенный, обрядовый / необрядовый и др.).

### Несколько заметок к традициям и их эволюции (деградации)

1. Вопрос о распаде, деградации традиции предстает в двойной или двоякой перспективе. С одной стороны, чисто диахронический подход, ориентированный на реконструкцию прошлых состояний традиции (текстов и систем, говоря языком структурализма 1960-х годов) не может не рассматривать процесс эволюции, и вообще существование во времени, как деградацию: если целью является реконструкция, то все, что удаляет нас от нее, что мешает видеть, какова была первичная структура – все это «плохо». С другой стороны, выясняется, что изменение традиции может оказаться мнимым. Такова ситуация с *belief tales* в русской традиции: в 1960-е годы меня как студента учили, что демонологические представления относятся к прошлому, и нынешнее великорусское население Советского союза во все это давно не верит. С окончанием (временным) советской власти эти утверждения были либо забыты, либо эксплицитно опровергнуты. Я до сих пор не знаю – как-то не потрудились проверить, кто именно врал: собиратели фольклора (или авторы обобщающих работ) обманывали своих читателей или информанты обманывали собирателей. В свое время меня предостерегал от слишком доверчивого отношения к таким утверждениям В.Н. Топоров и на мое удивление: «Информанты говорят...» – он ответил: «А что им еще говорить?».

2. Какие жанры в самом деле исчезают из живой традиции (если оставить за скобками мнение тех, кто отрицает самое существование традиций вообще): да, вероятно, в XXI в. нельзя записать былинку, а можно ли повествовательные духовные стихи (так называемые, старшие)? Как человек, всю жизнь избегавший полевой работы, спрошу коллег, а можно ли записать сказку?

3. Очень любопытно, что проблема эволюции оказывается в какой-то тесной связи не то с эволюционистскими идеями, не то со спецификой ближайшей к нам традиции – и фольклорной и фольклористической. Вот любопытный пример. Геда Язон в книге 1977 года (*Heda Jason. Ethnopoetry: Form Contest Function. Bonn: Linguistica biblica, 1977, p. 10*) говорит, что жанры категория неисторическая. «Как кажется, только в двух случаях можно проследить историческое развитие. Несюжетный жанр анекдота с пуантом (*non-narrative genre of joke with a punch line*) кажется, является новым развитием в современном индустриальном обществе, возможно оно является отростком новеллы о жулике (*swindler novella* – теммин введенный Язон для отличия от мифологических трикстерских сюжетов). Второй случай – это русские исторические песни, которые может быть развились из жанра эпоса (Путилов 1960) В обоих случаях, документация скудна и факт развития из одного жанра в другой остается под сомнением». Я высказывал предположение, что современный анекдот восходит не к сказке об обмане (этому противоречит определение анекдота как ненарративного жанра), а к анекдотам (в смысле Аарне) об остроумных ответах (Thompson J1250–J1499. *Clever verbal retorts [repartee]*). Несколько иначе это рассматривает Арво Крикман (<http://www.ruthenia.ru/folklore/krikmann2.pdf>).

4. Сейчас мы, несомненно, могли бы увеличить число примеров новых форм, однако – как и вообще с явлениями, получившими название постфольклора, неясно: надо ли их рассматривать как новые явления, восходящие (или не восходящие) к старым жанрам (скажем страшилки *из* быличек, жестокие романсы *из* баллад) или считать, что это те же самые жанры в новом контексте (в новой синхронии).

### **Что остается в результате разрушения былички?<sup>1</sup>**

Рефлексии по поводу степени сохранности/разрушенности традиции, «осколков» ранее существовавших, но ныне распадающихся или распавшихся сюжетов принадлежат сознанию собирателей и исследователей, т.е. взгляду «извне», а не самой традиции, носители которой воспринимают ее состояние как данность и не способны (или малоспособны) рассматривать свою культуру в диахронии. Имея дело с совокупностью нарративов, с той или иной степенью полноты воспроизводящих определенную мифологическую информацию (сюжет, мотив), исследователь сравнивает эти тексты с неким гипотетическим инвариантом, сформированным в головах исследователей на основе знания данной традиции и родственных ей традиций. Проблема «полноты/ущербности» функционирующей в актуальной традиции информации плохо верифицируема, поскольку по отношению к живой традиции трудно выработать сколь-нибудь объективные, строгие показатели «норм» и «стандартов», определявших бы степень ее сохранности, полноты и развитости. Проблема сохранности/разрушенности традиции, помимо своей прямой зависимости от нашего знания диахронии (состояния традиции в предшествующие периоды) и диалектологии (синхронного состояния традиции по отношению к родственным традициям соседних ареалов) напрямую зависит еще от двух аспектов. Во-первых, от тщательности и глубины полевого обследования данного ареала и сбора максимально возможного корпуса текстов с данным сюжетом. Носители традиции в разной степени владеют существующей в ней информацией, поэтому опрос максимального числа информантов дает нам некоторую (хотя и неполную!) гарантию объективности наших представлений о данной культуре. Неравномерность владения культурной информацией разными членами социума актуализирует проблему коллективной и индивидуальной памяти и их роли в сохранении и передаче информации в сообществе. В одних случаях «осколки» информации в индивидуальной памяти могут быть результатом забывчивости отдельного человека или его плохого знакомства с традицией и компенсироваться хорошей сохранностью этого фрагмента знания в памяти других членов сообщества. В других случаях эти «осколки» в индивидуальной памяти могут быть единственным сохраняющимся реликтом информации, уже утраченной коллективной памятью.

Во-вторых, проблема полноты/неполноты информации, содержащейся в конкретных нарративах, непосредственно зависит от прагматического аспекта – от особенностей коммуникации собирателя с разными информантами и от тех иллокутивных задач, которые подразумевают разные носители традиции в различных ситуациях общения с собирателями. Иными словами, часто носитель традиции выстраивает свое сообщение об определенном мифологическом событии тем, а не другим способом не потому что не знает большей информации, а потому что ее сообщение на задано целями конкретной коммуникации. Этот вполне очевидный аспект исследуемой проблемы

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590). «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

требует отдельного рассмотрения – в настоящем исследовании мы будем касаться его только косвенно.

Очевидно, что «разрушение» определенного участка мифологической системы может идти разными путями, находиться на разных стадиях, а результаты этого «разрушения» по-разному воплощаются в конкретных текстах. Одна из задач, которую должны поставить перед собой исследователи традиционной культуры, – максимально полно и подробно выявить и описать типологию форм и стадий забвения мифологической информации в традиции. Типология может строиться на том, каким путем идет процесс забывания и какие языковые элементы оказываются наиболее устойчивыми. Это позволит увидеть, какие части в структуре былички являются «слабым звеном», а какие можно считать «опорными точками» в формировании и воспроизводстве сюжета.

В настоящей работе на примере двух мифологических сюжетов мы сравним два способа утраты традицией мифологической информации, отличающихся друг от друга разными механизмами утраты ее релевантных элементов. Один из них условно можно назвать постепенным «угасанием» сюжетной линии, второй – ее «обрушением», приводящим к распаду ее структуры.

В первом случае речь идет о полесских представлениях о вихре как атмосферном явлении, в котором крутятся, играют, справляют свадьбу мифологические существа – черти, ведьмы, колдуны. Это достаточно устойчивое представление в полесской традиции 70-80-х гг. XX в. воплощается в трех типах текстов, степень информационной полноты каждого из которых зависит от их жанровых особенностей. В наиболее полном виде этот сюжет представлен в быличках с устойчивым набором релевантных элементов: человек бросает в крутящийся вихрь нож (топор, безмен); вихрь улетает, унося инструмент. Через некоторое время этот человек ночует в чужом доме, где обнаруживает свой нож (топор, безмен), а хозяин дома объясняет, что он был ранен этим ножом, когда вместе с другими демонами летел в вихре, признавая тем самым свою к ним причастность: «Лэтиў вихор... Наставь ножа [навстречу вихрю], то на ножэ остаецця кроў. То люди летят, шо пэрэкидаюцца ў чэрты. Колдуны ето робили. Ото летиў вихор. Один кинуў на вихра сокирку и не стало еи, полетела з вихром. Через нескульки лет поехаў ў другэе сэло, ночоваў [в одной хате]. Глянуў пуд лаўку — лежить его сокирка. «Чого моя сокирка у вас?». — «А куда кидал?». — «На вихра». — «Шо ж ты мне зробиў!» А ў того дида одрублена пята» (с. Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл., 1984 г.).

Второй тип текстов тяготеет к тому, что можно назвать фабулатом: в таком тексте информация подается через рассказ об индивидуальном случае (человек бросает в вихрь нож, нож оказывается в крови, делается вывод о ранении демона), однако в нем утрачены последние звенья сюжета, в которых человек обнаруживает свой нож в чужом доме и этим раскрывает демоническую сущность его хозяина: «Лэциў вихор. Жэншчына шчо-то робыла на двори з ножом. Кынула на вихор той нож. Подняла ножа, а на ножы кроў. Прысниўса потом ей сон — чорт говорыць ей: «Нас було дванаццать братоў, а ты одного покалечыла» (с. Засимы Кобринского р-на Брестской обл., 1985 г.). Третий тип текстов о вихре представляет собой поверье, мифологическая информация в котором свернута в устойчивые формулы. Эти формулы могут функционировать как самостоятельные тексты, а могут служить пропозицией к быличке (как в первом примере): «Вихорь крутыть, говорят: кинь нож — кровь потэчэ. Это чорт, та вон не один летить, воны граюцца» (с. Верхний Теребежов Столинского р-на Брестской обл., 1984 г.). Таким образом

мифологическая информация «сворачивается» до уровня формулы (почти фразеологизма) с очень устойчивой структурой, основой которой является последовательная цепочка предикатов, сохраняющих узловые элементы сюжетной линии (в вихре крутится нечистая сила – человек бросает нож, на ноже остается кровь демонов) позволяющих «развернуть» информацию в более подробный и информативный текст. При полноценном состоянии традиции между поверьем и быличкой/фабулатом существуют регулярные отношения, позволяющие «сворачивать» и «разворачивать» информацию в зависимости от потребностей коммуникативной ситуации. Эти отношения хорошо видны в микротрадициях ряда полесских сел, в которых сохраняются все три указанных типа текстов.

Во второй половине XX в. наметилась тенденция к угасанию этого фрагмента мифологической системы, в которой на большей части полесской территории происходит постепенное сужение информативного поля. Это выражается во-первых, в вымывании из традиции быличек и фабулатов о вихре при сохранении устойчивых формул-поверий, в которых капсулируется ключевая информация; во-вторых, в прекращении регулярных отношений между поверьем и быличкой/фабулатом, в результате чего мифологическая информация перестает «разворачиваться» из поверья в более полные типы текстов. Однако предикативная структура формул о вихре позволяет сохранить узловые элементы мифологической информации, которые важны для безопасности человека при встрече с этим явлением. Таким образом, «угасание» фрагмента традиции ведет к уменьшению качественной информации о мифологическом объекте, но удерживает стратегически важное для человека знание о нем, закрепленное в виде логически выстроенной устойчивой цепочки предикатов.

Рассмотрим второй способ разрушения традиции, который условно можно назвать «обрушением» сюжета. Примером может служить следующий текст, записанный в украинском переселенческом анклав в Саратовской обл.: «А один раз, ну, поунали пасть свиней, [...] и начали баловаться, там и ребята были, и дивчата, и, уоворит [бабушка], речка была такая большая, а они пасли овец и вдруу увидели – какой-то козлёнок, это на середине речки, она нам такое рассказывала. Мы подумали, што там это, што козлёнок это ихний, а на самом деле это виденье было» (Р.А. Недосекина, 1957 г.р., п. Самойловка Самойловского р-на Саратовской обл., 2013 г.). Как можно судить по ряду признаков (людям показывается детеныш домашнего животного, а потом он оказывается на середине водоема), данный текст является «обломком» весьма частотного в украинской, белорусской и польской традициях сюжета о том, как демон (черт, страх, водяной демон *torielec*) в облике домашнего животного (чаще всего молодого) морочит человека: человек долго и безуспешно пытается его поймать, но по определенной странности в его поведении, наконец, понимает, что имеет дело с демоном. Сюжет имеет несколько вариантов в зависимости от того, с каким персонажем он связан в конкретном регионе – чертом, страхом или водяным демоном. В последнем случае странность, по которой человек опознает в животном демона, проявляется в том, что животное внезапно прыгает в водоем или оказывается посреди водоема или запруды далеко от человека. Подчеркнем, что текст с остатками такого сюжета – пока единственный, записанный в этом анклав. Информантка слышала его от своей бабушки в более полной форме, но к моменту записи могла вспомнить только в таком виде. Добавим также, что никаких поверий о водяном демоне в данной традиции не обнаружено, поэтому представленный

текст в полной мере является «осколком» как популярного сюжета, так и (как можно предположить) ранее существовавших в этой традиции представлений о водяном демоне.

Чтобы понять, какая информация оказалась в этом тексте разрушенной, сравним его с двумя польскими быличками с данным сюжетом: «Отец мой видел топельца в облике жеребенка. Было это еще перед I Мировой войной. Сидел он как-то возле пруда на гребле. Видит, как бежит жеребенок. Отец подумал, что он убежал у кого-то из хлева, и нужно его поймать. Пошел за ним. Вдруг жеребенок прыгнул в воду, и возник страшный шум, так, что у отца волосы поднялись на голове» (вост. Польша, Pełka, 1987:91). Во второй быличке демон предстает в облике свиньи: «Было это 37 лет назад. Вечером я возвращался от соседа домой. Вдруг мне дорогу преградила свинья. Взял я палку, и уже недалеко был мой дом, поэтому хотел пригнать ее к себе во двор. Но когда я хотел ее удержать, она не давалась и выскальзывала. Гонял я ее какое-то время, так, что почувствовал усталость. Смотрю, а она сидит прямо над водой и далеко от села. Тут до меня дошло, что это топелец, который в облике свиньи таким способом хотел меня затянуть в воду» (вост. Польша, Pełka, 1987:90).

Как можно видеть, в тексте из Самойловки оказалась разрушенной вся значимая для человека информация об отношениях человека и демона, которая выражается в сумме предикатов (как человек заблуждается, принимая демона за козленка, и как освобождается от заблуждения, увидев ключ к разгадке - странность в поведении животного), поскольку подверглась забвению предикативная часть сюжета (человек безуспешно гоняется за животным, животное оказывается в водоеме, человек прозревает). В приведенном тексте остаются всего три релевантных элемента, позволяющих исследователю опознать первоначальный сюжет при сравнении «осколка» с полноценными текстами с данным сюжетом: дескрипция (козленок), ключ, указывающий на разгадку (козленок посередине реки) и суждение, связывающее дескрипцию и подлинную сущность персонажа («на самом деле это виденье было»). В данном примере предикативная часть почти полностью вымывается, а сохранившаяся дескрипция помогает исследователю реконструировать первоначальный сюжет, но оказывается бесполезной для сохранения значимой информации внутри самой традиции.

Представленные здесь два разных механизма распада мифологической системы показывают, что в ее конкретных частях оказываются задействованными разные процессы, воздействующие на различные элементы текста. Сохранение информации в виде устойчивых предикатных формул даже при общем ослаблении объема мифологического знания и утраты его в форме быличек позволяет надолго сохранять его основную суть (здесь уместно сравнение с продолжающимся светом угасшей звезды). Во втором случае, когда сохраняется именная часть текста (в виде дескрипций, обозначающих персонаж), но подвергается забвению предикативная часть, сюжет полностью «обрушивается», как обрушиваются несущие конструкции здания, а оставшаяся в тексте информация обесмысливается и становится малозначимой для традиции, что ведет к ее быстрому вымыванию из общего фонда культурного знания.

### *Литература*

Pełka 1987 – Pełka L. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.

### **Мифология промысла у якутов: вчера и сегодня**

Промысловый алгыс представляет собой один из немногих якутских ритуалов, традиция отправления которых, по-видимому, не прерывалась до сегодняшнего дня. Соотнесение современных представлений, артикулирующихся в предписаниях, запретах, нарративах, касающихся охоты и рыболовства, с данными этнографических описаний начала и середины XX века позволяет говорить об особенностях изменения этой традиции во времени. В докладе будут рассмотрены актуальные мифологические представления о промысле в свете научных описаний традиции, составленных в прошлом. Целесообразность подобной работы продиктована необходимостью обобщить имеющиеся описания частных локальных вариантов обряда, а также дополнить их фактами современного состояния традиции.

Материалами исследования послужили, с одной стороны, этнографические описания, а также записи устных заклинаний (алгысов), обращенных к духам, покровительствующим охоте, и интервью с современными носителями традиции, собранные в январе 2015 г. в Чурапчинском улусе (районе) Якутии — с другой.

Первое упоминание духов (якут. иччи) охоты относится к первой трети XVIII [Линденау 1983: 37]. Более подробные записи и тексты алгысов начинают появляться с 1916 г. [Ионов 1916]. Диахронический срез, доступный рассмотрению, таким образом, занимает около ста лет. Время документирования материала определило выделение трех хронологических этапов: 1) 1910-е гг., 2) 1940-е гг., 3) с 1986 г. по настоящее время. Территориально записи охватывают практически все зоны расселения якутов: центральные (Таттинский, Мегино-Кангаласский, Амгинский), вилюйские (Сунтарский), северные (Абыйский, Момский, Оленекский), а также Кобяйский и Верхоянский районы.

В мифологии промысла могут быть условно выделены следующие уровни:

1. Представления об иччи — духах, контролирующих промысел.
2. Представления о зверях как объектах промысла.
3. Предписания и запреты, регламентирующие поведение человека на промысле.

Анализ показывает, что наименее устойчивыми оказываются представления первого уровня. Материалы показывают, что ранее промысловая (охотничья и рыболовная) обрядность представляла собой комплекс ритуалов, имевших различную ситуативную и календарную приуроченность (обряды, совершаемые при добыче крупного зверя, при установке рыболовных сооружений, в случае длительной неудачи в охоте, болезни охотника и т.д.). Из текстов алгысов выводимы мифологические представления, имевшие разнообразные локальные варианты. За время, доступное нашему наблюдению, происходит затемнение смысла, а затем и утрата целого пласта мифологических

представлений о разнообразии духов, покровительствующих промыслам. Среди основных факторов, обусловивших этот процесс, можно выделить, с одной стороны, изменение технологий промысла, замещение одних способов добычи зверя другими, а также распространение грамотности, печати, а позднее и медиа, с другой. Последнее обстоятельство приводит к генерализации представлений о духе охоты и возникновению единого культа Байаная, который зачастую распространяется и на рыболовство. Значительно устойчивее «правила», регламентирующие поведение человека, занимающегося промыслом, и его домочадцев: запреты, связанные с ритуальной нечистотой, запреты, обращенные к женщине, обычай устраивать угощение духам на привале и др.

В то же время, в исследуемой традиции замечено возникновение инноваций — новых представлений, касающихся угощения духа (запрет давать алкоголь), собственно охоты (запрет убивать рыжих лисиц), а также судьбы охотника (бездетность «большого охотника» связывается с обилием смертей, причиняемых им зверям). Таким образом, обнаруживается тенденция к некоторому упрощению промысловой мифологии и обрядности и обогащение ее новыми элементами — с другой.

#### *Литература*

Ионов 1916 – *Ионов В.М.* Дух-хозяин леса у якутов // Сборник МАЭ при Императорской Академии Наук. Т. IV.1. Петроград, 1916.

Линденау 1983 – *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан, 1983.

*Наумова Ю.Н.*  
(УН ЦТСФ РГГУ, Москва)

#### **«Собачья» рубашка для младенца, или об одном «забытом» обряде казахов**

Элементы традиционной культуры, в силу разных причин утратившие свою значимость в обряде и в результате получившие статус «факультативных», в конечном счете «отрываются» от него и либо трансформируются и примыкают к другим элементам традиции, либо забываются навсегда. В результате подобных изменений и разрушений обряд может «сворачиваться» до одного ритуального действия или формулы, а в некоторых случаях до одного названия важного ритуального предмета, как это произошло в одном из обрядов младенчества у казахов.

В казахском обряде *Қырқынан шығару* (обряд сорокодневия), который проводится на сороковой день после рождения ребенка, важным ритуальным действием является смена первой рубашки младенца. После первого купания новорожденного одевали в рубашку, которая у казахов имеет название *ит көйлек*, что дословно значит ‘собачья рубашка’, и до сорокового дня ее не снимали. Отличительной особенностью «собачьей» рубашки от последующей повседневной одежды ребенка являлся ее покрой и процесс изготовления, который имел ритуальное значение.

Рубашку шили из единого отреза материи, цветной или белой, в некоторых случаях ее перешивали из одежды всеми уважаемого пожилого человека, прожившего долгую жизнь. Подол не подшивали. Если в семье умирали дети, «собачью» рубашку шили из сорока лоскутов, собранных из сорока домов. Она имела туникообразный покрой: отрез материи складывали пополам и на стиге разрывали часть по горизонтали для головы, разрез по вертикали для ворота не делали. Подобный покрой рубашки соответствует покрою погребального савана казахов, проживающих в Китае и вернувшихся недавно в Казахстан.

Современные обряды младенческого цикла за последние десятилетия претерпели существенные изменения. Однако в экспедициях в Северо-Восточный и Центральный Казахстан нам удалось зафиксировать сохранившиеся представления о ритуальном значении «собачьей» рубашки не только в контексте младенческого обрядового цикла, но и в народной медицине, в ритуально-магических практиках.

В настоящее время первую рубашку для младенца казахи не шьют, а покупают в специальных магазинах, и называют ее так же – «собачья». На вопрос собирателей, почему она носит такое название, практически ни один информант не смог дать ответ. Опрашиваемые пытались интерпретировать данное наименование, так или иначе связывая его с представлениями о собаке, закрепленными в традиции и реализующимися в других обрядах младенчества и детства (первое положение в колыбель, обряд имянаречения).

Такое наименование первая рубашка для новорожденного получила не случайно. В этнографических работах более раннего периода находим подробное описание обряда, который предшествовал положению ребенка в колыбель. Перед тем как надеть рубашку на ребенка, ее набрасывали на голову щенка или собаки (иногда заворачивали в нее щенка). Единой мотивировки это действие не имело, по разным записям его целью было 1) отогнать злых духов, так как собака нечистое животное; 2) перевести все беды и несчастья, предназначенные ребенку, на собаку; 3) наделить ребенка плодовитостью, как у собаки. Во всех этих мотивировках важным моментом является прямой контакт рубашки с самой собакой, однако в некоторых случаях это обрядовое действие «усекалось» – собаку заводили в дом и перед ней надевали рубашку на ребенка либо показывали ее собаке, перед тем как надеть.

Данные обрядовые действия, при которых непосредственный контакт рубашки с собакой не производился, а после присутствия собаки вовсе стало необязательным, по-

видимому, можно считать переходными состояниями на пути «сворачивания» обряда до одного лишь вербального упоминания этого животного.

*С.Ю. Неклюдов*  
(УН ЦТСФ РГГУ, Москва)

### **Неполнота и экономия текста<sup>2</sup>**

Как известно, структурно неурегулированные фольклорные тексты, которые ориентированы на сообщение определенной информации (мифологической, квазиисторической, микрогеографической, социальной, бытовой и пр.), зачастую излагаются отрывочно, лакунарно, с обозначением лишь доминантных тем и опущением как факультативных подробностей, так и некоторых элементов, обеспечивающих логическую связность текста. Это не всегда объясняется разрушением «культурной памяти» или индивидуальной забывчивостью собеседника / исполнителя. Если учесть, что информация в фольклоре в очень многих случаях является не сообщаемой заново, а подтверждаемой, эту «неполноту» текста можно истолковать как выражение своего рода «экономности» традиции; речь, таким образом, может идти об определенном типе дискурсивной практики.

Семантическая достаточность подобного эллиптированного текста определяется наличием в его составе набора сигналов, необходимых для реконструкции слушателем «сообщения» во всей содержательной полноте. Однако не редки коммуникативные ситуации (это может быть и беседа информанта с собирателем), когда данные для такой реконструкции у партнеров по диалогу отсутствуют, а заполнение текстовых лакун возможно лишь при обращении к более широкому полю той же традиции (диалектной, региональной, этнической). По-видимому, считать текст действительно разрушенным и в рамках «материнской» традиции не подлежащим восстановлению, следует только в тех случаях, когда его прочтение и интерпретация возможны исключительно при привлечении широких типологических параллелей, выходящих за пределы рассматриваемой культуры.

---

<sup>2</sup> Работа выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590). «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

### **Обречен ли царевич?<sup>3</sup>**

Речь в докладе пойдет о проблеме сюжетной реконструкции древнего текста, сохранившегося в единственном списке и в незаконченном виде. В качестве материала для рассмотрения взята древнеегипетская сказка, обычно называемая «Обреченный царевич» (или «Обреченный сын фараона»). Вместе с несколькими другими произведениями («Поучения Иоппы», стихи о любви, песни Харпера) она дошла до нас в составе «Папируса Харрис 500», хранящегося в Британском Музее и палеографически датируемого эпохой XIX династии, точнее, царствованием Рамсеса II или немного позже (XIII в. до н. э.), временем египетских завоеваний в Палестине, Сирии и соседних странах. Насколько можно судить по неплохо сохранившемуся фрагменту, это – повествование сказочного типа, которое представляет собой рассказ о предсказанной смерти и о попытках избежать ее, имеющий достаточное количество параллелей в мировом фольклоре (AaTh 934). Наличие этих параллелей дает основание для типологической реконструкции финала излагаемой здесь истории. Главная интрига заключается в том, что существует две полярно противоположных «нарративных возможности»: (1) герою удастся избежать предначертания судьбы или же (2) все предпринимаемые усилия оказываются напрасными. Основания для выбора той или иной сюжетной стратегии следует искать в самом сохранившемся фрагменте; обсуждение этих оснований и будет предложено в докладе.

*Новиков Ю.А.*  
(Литовский эдукологический университет)

### **Следы архаических традиций в дефектных текстах былин**

Дефектные тексты былин и их пересказы редко записывались собирателями и еще реже использовались исследователями фольклора как материал для анализа. Между тем в них сохранилось немало деталей и фактов, позволяющих судить о состоянии и эволюции эпической традиции в прошлом, о бытовании забытых позднее сюжетов и их модификаций, об использовании сказителями ставших раритетами эпических формул,

---

<sup>3</sup> Работа выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590). «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

имен собственных, лексических средств, нестандартных подробностей повествования. Об этом свидетельствует анализ дефектных вариантов, записанных от многих эпических певцов, в том числе и от признанных мастеров народной поэзии (Т. Рябинин, П. Калинин, Н. Прохоров, Колодозерский старик и другие). Некоторые оригинальные детали, которые считаются специфическими приметами региональных традиций или даже новациями отдельных исполнителей, на проверку оказываются общерусскими или свойственными произведениям разных жанров фольклора.

*Носов Д.А.*

(Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург)

**Сказка о старике Боронтое:  
об одном устойчивом сюжете в фольклоре монгольских народов**

В фольклоре монголов и бурят в XIX – XX вв. фиксировался устойчивый кумулятивный сюжет о старике, который хитростью предотвращает вред от посланников гневного божества, а затем избегает кары от самого божества. Он привлекал внимание собирателей и издателей фольклора тем, что содержит образы мифологических божеств: Хормусты-тенгрия у монголов и Эсэгэ-малан-тенгрия у бурят. В зависимости от региона, в котором записывались варианты сказки, различались атрибуты и образы помощников божеств, что давало материал для сравнительного анализа и реконструкции бурятской и монгольской мифологии. Фольклористы, в свою очередь, получили благодаря интересу к этому сюжету значительный материал для изучения бурятской и монгольской сказочных традиций, а также их сравнения.

Анализ монгольских записей сказки показывает, что поздние тексты, в отличие от ранних, содержат более развернутые образы, подробно объясняющие происходящее в ней. Это может косвенно свидетельствовать о вымывании традиционных представлений из народной памяти на протяжении XX в. и постепенного исчезновения традиции рецепции фольклорного текста у монголов. Проблема отсутствия слушателей, подготовленных к восприятию произведений устного народного творчества, прежде всего больших жанровых форм – эпоса и сказки, отмечалась в ходе интервьюирования монгольских, калмыцких и бурятских исполнителей во второй половине XX – начале XXI в. Это могло создавать базу для распада традиционных сюжетов на отдельные элементы, которые теряли свою традиционную семантику и приобретали развлекательный характер. То же самое происходило и с целыми историями.

Также было отмечено, что в ранних записях встречаются несколько вариантов развития сюжета, в публикациях конца XX в. представлена лишь одна сюжетная линия о хитром старике, избегающем гнева верховного божества. Это может свидетельствовать как о исчезновении традиционного корпуса историй о старике Боронтое, так и о возможных попытках фольклористов создать «канонический» текст данной сказки. Поиск «эталонов» сказочных сюжетов был одной из основных задач исследователей родного устного народного творчества в Монголии во второй половине XX в. Подобная установка, положенная в основу большинства публикаций сказок, изданных в стране в это время, позволяет увидеть скорее некое идеальное представление исследователей о сказочной традиции, нежели ее реально состояние в рассматриваемый период.

Современные исследователи фольклора в Монголии фиксировали факты заимствования исполнителями текстов из печатных изданий, в том числе академических. Это позволяет предположить, что одним из факторов, влиявших на уменьшение корпуса сюжетов о хитром старике, была именно позиция составителей сборников по выявлению идеальных текстов данной сказки.

*Петров Н.В.*  
(УН ЦТСФ РГГУ, Москва)

### **Осколки былинной традиции: что остается, когда традиция исчезает?<sup>4</sup>**

Былина практически все время своего существования объявлялась жанром умирающим, однако полностью исчезла лишь в XXI веке. Исследователи время от времени указывали на признаки «распада» русского эпоса (прозаическая форма, краткие варианты, смешение разносюжетных персонажей и локусов), при этом выделяя приёмы, которые позволяют сказителям сохранить подобие былинного исполнения. Один из замечательных полевиков, которому посчастливилось увидеть реальное бытование былин, А. М. Астахова, замечает: «При передаче былин с чисто прозаическим складом речи замечается желание удержать подобие былинной конструкции стиха при помощи дактилических окончаний» [Астахова 1927: 86-87]. П. Г. Богатырев [1931: 130], суммируя наблюдения Астаховой, перечисляет формальные попытки «удержания жанра» былины:

- 1) стремление удержать самые общие ритмические рамки, в пределах которых свободно творит новый текст;
- 2) воссоздание забытого сюжета при помощи былинных образов и готовых формул, типических мест;

---

<sup>4</sup> Работа выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590). «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

3) ускорение темпа повествования в противоположность медлительному развертыванию действия в былинах старой записи.

Исследование еще более поздних записей былин (1950-1980) – по сути отрывков и коротких прозаических пересказов – показывает, что формульность практически исчезает, остаются лишь необходимые сюжетные элементы и имена, необходимые для прояснения действия и идентификации сюжета.

Можно ли назвать эти тексты «испорченными»? После такой постановки проблемы возникает ряд вопросов: например какими фрагментами текста определяется содержание сюжета для сказителей? Каким образом он идентифицируется сказителями?

Сюжетный анализ былинных текстов — выделение обязательных ядерных мотивов и так называемых «плавающих» (второстепенных) сюжетных элементов, включение которых в сюжет и компоновка в конкретном тексте не влияет на опознание былины сказителем и исследователем, — позволяет говорить не о так называемых «испорченных» сюжетах, а лишь о наличии в сюжете только одного или двух содержательных компонентов.

Кроме названий сюжетов полных текстов в традиции, определяющих сюжет, имеет смысл проанализировать некоторые произвольно взятые поздние записи текстов, отрывочные варианты [СБ II: 343–355]. Цель такого анализа — показать, что, несмотря на прозаическую форму, отрывочное путаное изложение, плохую запись, основные сюжетные элементы былины сохраняются, и их достаточно для идентификации ядерного сюжета.

Илья Муромец ехал по степи. Кони большие были, по степи ездили. Илья Муромец ехал — конь стоит, привязанный к дубу. Аники Война этот конь был. Слез. А там стоял *гроб, гробница*. А в гробнице — *Аника Воин*. А *изо рта у него пена* идёт. Илья Муромец этой *похватал* — еще *сильней* сделался. *Рвал лес с кореньями*. А Ильи Муромца все богатыри боялись. Он всех сильнее. Его помянуть надо, он за веру христианскую стоял, Илья Муромец. Он свято землю всю охранял нашу, Руси. Чтоб не смели возражать против нас. За церкви божьи он стоял, за веру христианскую стоял. А с *Аникой Войном больше ничего не случилось*. *Судьба* тут ему, Богом данная [СБ II, прилож. I. № 1].

Помимо второстепенной информации (две лейтмотивные формульные конструкции – *вера христианская, церкви божьи*) в тексте имеются ключевые слова и выражения-маркеры: *гроб, гробница, пена изо рта* другого богатыря, *похватал, еще сильнее* сделался, *рвал лес с кореньями, с Аникой Войном больше ничего не случилось, судьба*. Благодаря им можно выделить главную тему и мотивы, необходимые для идентификации сюжета «гроб по мерке» — великан, ложась в гроб, сделанный на него, умирает; «герой получает силу через пену изо рта великана»; «герой избывает излишек силы: *рвет лес с кореньями*».

Другой текст поздней былины представляет собой интервью собирателя и сказителя. Информация для идентификации сюжета заключена в следующих словах и формульных выражениях:

А еще пели, что Добрынюшка *на возраст вышел* и стал *купаться* в Волге-реке или как она тама, уж не помню. Это река была у города Киева. [Соб.: Не Почайна? С. А.:] Почай-река, пожалуй, что ли. «Ты, говорят, *Добрынюшка*, не летай, то есть *не плавай за третью струю*,

только за первую держись, дальше не уплывай». Ну, а он своей удалью да показаться вздумал. *Заплыл он в третью струю, и там Змей Горынеч его выхватил в хоботах двенадцати.* (Двенадцать хоботов у него было! Вот так. Очень трудно искать теперь в уме.) [Соб.: Выхватил он Добрыню. А что случилось дальше? С. А.:] Что случилось дальше? Потом он его вздумал, — как это сказать, — *убить этого Горынеча.* Вот он *после его убил.* Как он убил, как это тут случилось — *подловчился* он. Трудно, право, дело. [Соб.: Не шапка земли греческой ему подвернулась? С. А.:] Не помню ничего, пожалуй, сказать-то. Вот видишь, интересно оно [СБ II, прилож. I.: № 5].

Помимо дихотомических мотивов запрета и нарушения запрета, борьбы со змеем и победы указывается локус действия — *река*, характеристика змея — *о двенадцати хоботах*, способ победы — *подловчился*. Следовательно, на основании сюжетообразующих мотивов, без которых текст не существовал бы, можно выделить ядерный сюжет «герой побеждает змея у реки каким-то необычным способом». Реальное наполнение данного текста могло варьироваться: герой побеждает змея шапкой или шляпой земли греческой (характерный вопрос собирателя), горстью песка, голыми руками.

Проанализируем еще один текст:

Как вот тебе рассказать? Вот что он *будто бы женился.* У какого-то. (Ну-ка же, стой, стой — Добрыня ли Алёша? Который из них? Путать-то ведь нельзя. Надо, чтобы точно знать, а я не знаю точно-то.) *Поженился* он. А было ему сказано о том, что *если три года не приеду, то можешь тогда мою жену взять.* И вот он проехал *больше этого времени*, на четвертом году явился. *Он уж и женился на ей.* Да как вот он *пришел тайным образом.* И вот всё это тут. Когда *бал устроили*, был. Интересно там было [СБ II, прилож. I.: № 6].

Легко определить, что тему данного былинного отрывка составляют *матримониальные коллизии*, а сюжет — «муж на свадьбе своей жены». Текст сохранил основные идентифицирующие его эпизоды: неудачная женитьба ложного героя, запрет жениться в определенное время (во время отсутствия героя), неузнанное появление героя на свадебном пиру. Структурно незначимые элементы (незначимость обнаруживается после анализа большого количества вариантов) структуры — причитания жены Добрыни, сватовство Алёши, где сватом оказывается князь Владимир) — и часть значимых (узнавание героя по особому знаку и т. д.) опущены, но оставшихся оказывается достаточно для передачи информации.

Для одного из последних этапов бытования былинной традиции свойственно отсутствие метрической формы, пропевания и, следовательно, множества формульных конструкций. Для идентификации сюжета (ответа на вопрос собирателя) носители традиции используют, во-первых, ядерные мотивы и эпизоды, характерные и для полных вариантов былин ранней записи; во-вторых, выражения-маркеры, определяющие тему сюжета.

В 2000-х гг. от классической былины не остается и этого, но намеки на прошлую славу эпической традиции сохраняются. В одной из фольклорных экспедиций 2002 года на Кулой и Мезень (экспедиция называлась «По следам Григорьева и Озаровской»)<sup>5</sup>, на мой вопрос собирателя про пение былин, мезенцы

<sup>5</sup> Справедливости ради отмечу, что балладные сюжеты еще записываются. См. детальный отчет об этой экспедиции в [Дранникова, Новиков 2003].

вспомнили паремию «Здорово женившись, да не с кем спать» - концовку сюжета про Добрыню и Алешу – «муж на свадьбе своей жены», а в 2014 году в Лешуконском районе (д. Вожгора) автору доклада рассказывали про «Илью Муромца, который второго августа едет на колеснице по небу».

### *Литература*

Астахова 1927 – *Астахова А.М.* Былина в Заонежье // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. 1. Заонежье. Л., 1927. С. 77-103.

Богатырев 1931 (2006) – *Богатырев П.Г.* Своеобычное в русской фольклористике (что дала и может дать нового в методологии русская фольклористика?) // П.Г. Богатырев. Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы). М., 2006. С. 126-143.

Дранникова, Новиков 2003 – *Дранникова Н.В., Новиков Ю.А.* Фольклорная экспедиция на Кулой (<по следам> А.Д. Григорьева и О.Э. Озаровской) // Живая старина. 2003. С. 36–38.

СБ II – Свод былин. Былины в 25-ти тт. Т. 2. Былины Печоры. Спб., 2006.

*Радченко Д.А.*

(Школа актуальных гуманитарных исследований РАНХ и ГС, Москва)

#### **«Бог был, Бог есть, Бог будет»:**

#### **флуктуация религиозных мотивов в «святых письмах»**

В ситуации современного фольклора фольклорный текст становится «разменной монетой» множества групп. При этом происходит постоянное изменение жанра. С одной стороны, тексты адаптируются под изменяющиеся потребности сообщества. С другой стороны, практики «переваривают» новые тексты, встраивая их в существующие «ячейки» фреймов или создавая под них новые.

В 2014 г. нами приобретена коллекция из 69 «святых писем» и «писем счастья», собранная Е.А. Шитик в Ленинграде (Петроградская сторона) в 1985-1988 гг. За одним исключением, все письма были подкинута в почтовые ящики, то есть с высокой вероятностью являются копиями текстов, циркулировавших в относительно небольшом районе – как показывают материалы интервью, медийные и мемуарные материалы, «святые письма» в основном подкидывались в почтовые ящики домов, находящихся в пешей доступности от дома переписчика писем. Т.о., Корпус Шитик позволяет сопоставить достаточно большую выборку однотипных текстов, циркулировавших в рамках одного городского района и в небольшой промежуток времени. В настоящем исследовании на материалах подгруппы «мальчик встретил Бога» (33 текста) Корпуса в

сравнении с текстами разных периодов, полученными из других источников (57 текстов), мы остановимся на двух аспектах традиции: утрате мотивов и появлении авторских дополнений.

Истоки этого текста прослеживаются с 1927 г., когда одним из заметных «информационных поводов» в истории советского «церковного подполья» стала легенда о явлении Христа двум пастухам в районе с. Демидова под Киевом, активно распространявшаяся в списках, обозначаемых носителями традиции как «святые письма» или «письма богородицы». Колебания текста, изменяющие основные имена собственные, даты и т.п., начинаются на самом раннем этапе циркуляции письма. К концу 1930-х-нач. 1940-х гг. текст легенды приобретает черты «святого письма» ( в т.ч., история письменной передачи текста, условия передачи письма и последствия невыполнения указания).

Складывается набор мотивов, присутствующих почти в каждом тексте «видения»: явление Бога в облике человека, окруженного сиянием, мальчикам-подросткам (около 12 лет) в уединенном месте; пророчество об апокалипсисе; призыв молиться дважды в день и не забывать Бога; обещание счастья или горя за определенное отношение к письму; болезнь как форма возможного проявления горя; требование распространять содержащуюся в тексте информацию путем пересылки копий. Этот набор оказался необыкновенно устойчив. Однако массовое распространение текста «видения» по территории СССР стало возможным только после его значительного сокращения и упрощения.

К началу 1950-х гг. рассказ о божественном явлении сводится к информации о том, что мальчик видел человека в белых ризах (реже – Богородицу), упоминания о конкретных реалиях исчезают. К 1980-м гг. эсхатологический фрагмент текст подвергается постепенной эрозии и утрачивается. Обещание болезни как наказания подтверждается историей о мальчике, который избавился от болезни, переписав письмо. В Корпусе Шитик призывы молиться и апокалиптические пророчества уже отсутствуют полностью, хотя сохраняются вступление и записка. Прослеживаются флуктуации, связанные с требуемым количеством копий, а также появившимися в результате влияния других типов «святых писем» элементами (датой старта переписки и проч.); в нескольких случаях встречаются «осколки» традиции 1950-х гг. Тем не менее, в корпусе заметно действие ассоциированной со «святыми письмами» традиции «авторских примечаний», также фиксируемых в текстах на протяжении не менее 50 лет. Эту традицию можно обозначить как «невидимую»: даже получив письмо без такого примечания, переписчик нередко стремится вставить свое собственное. Обычно оно имеет характер этического или религиозного предписания (верить в Бога, помогать людям и т.п.), но его содержание крайне неустойчиво, и может меняться даже в рамках текстов, созданных одним переписчиком.

### Новое из осколков: механизмы синкретизации в афро-христианских культурах<sup>6</sup>

Разрушение традиции может быть постепенным и вызываться совокупностью «эволюционных» факторов, но может также быть следствием культурных революций и социальных катастроф. Впоследствии на руинах нередко возникают новые культурные формы, складываются традиции, использующие осколки прежних как строительный материал, скрепляемый как будто из ниоткуда берущимся цементирующим раствором осмыслений и интерпретаций.

Такого рода ситуации представляют несомненный интерес для исследователей, поскольку они обнажают механизмы стабилизации и трансформации традиции. Подобный социально-культурный эксперимент был поставлен историей в Новом Свете. Разрушение одной социально-культурной реальности и – в некоторых районах – попытка быстро заменить ее другой привели к рождению причудливых гибридных явлений, черпающих и формы, и смыслы из разнообразных источников.

В докладе речь пойдет об одном из таких феноменов – афро-кубинском культе сантерия (или, как предпочитают называть его адепты, *Регла де Оча-Ифа* или *Регла де Лукуми*). Как и другие синкретические религии, этот культ состоит из фрагментов разнородных мифо-ритуальных систем, включая элементы католичества, преподносимого и воспринимаемого рабами в своеобразном виде, и «обломки» религиозных систем Западной Африки. Нужно иметь в виду, что африканские невольники принадлежали к разным народностям и социальным группам; на Кубу попали в основном йоруба (представители широко расселенных близкородственных народов, говорящих на языке бенуэ-конголезской семьи), их африканские соседи фон и эве, или дагомейцы (языковая семья ква), а также бантуязычные конго; у этих трех групп народов были различные мифологические системы (не говоря уже о вариациях внутри последних). Среди рабов были прежде всего простолюдины, но в число их попадали и жрецы, ритуальные специалисты. В XIV–XVIII вв. в Западной Африке процветали государства (Ифе, Ойо, Эдо) с развитым государственным религиозным культом, его элементы попали в Новый Свет; затем в африканской политической жизни наступил упадок, соответственно менялась и религиозная система, и новые поколения рабов привозили с собой уже изменившиеся верования и практики, которые, сталкиваясь с традициями, формирующимися в колониях, трансформировали их. Этот процесс «впускания свежей крови», не дававший стабилизироваться религиозной и культурной ситуации в колонии,

---

<sup>6</sup> Работа выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590). «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

шел до конца XIX в. однако полностью законченным его нельзя считать и сейчас: считая родиной своей религии Африку, сантерийские бабалао продолжают общение с африканскими жрецами, устраивая взаимные визиты для поддержания религиозной традиции (то, что составляет предмет веры простых кубинцев, они считают «народной религией», придуманной «в диаспоре»; при этом их собственное «изобретение традиции» остается за рамками рефлексии). Если к указанному фактору не одномоментных заимствований традиции/й из Африки мы добавим социально-экономические и политические трансформации на Кубе последних столетий, влиявшие на религиозную систему, исчезновение/появление ее элементов, то мы поймем, что сегодняшняя сантерия – сложно устроенное образование, для описания которой подошла бы метафора лоскутного покрывала. Как и последнее, эта система верований и практик состоит из разнородных фрагментов, но при этом представляет собой нечто целое, выполняющее свою основную функцию – удовлетворять потребности адептов.

Афро-христианские религии Нового Света могут продемонстрировать нам, во-первых, трансформацию исходных компонентов в новом контексте; во-вторых, механизмы синкретизации разнородных элементов; в-третьих, изобретение недостающих культурных форм и смыслов, типологические параллели к которым можно наблюдать в других частях света.

Религиозная система йоруба состояла из нескольких основных компонентов.

1. Космологическая схема и, соответственно, пантеон. Мир разделен на две части – *иколе орун*, или мир духовный, невидимый, и *иколе айе* – видимый, материальный мир. В нем существуют 801 *ирунмоле* (йор. ‘чистый дух’), из них 400 находятся в орун, другие 400 перемещаются между мирами орун и айе, оставшийся – Элегуа, хранитель входов, начала дорог перекрестков, медиум и трикстер. Во главе пантеона (одновременно и вне его) находится Олорун (Олофи, Олодумаре) – владыка всего сущего, приказавший создать мир и отошедший от дел. Остальные божества – своего рода эманации его благой силы (*аше*), среди них наиболее важные: создатель мира и человека Обатала; его супруга богиня земли и плодородия Одудуа; бог судьбы и предсказаний Орунмила; владыка океана Олокун; бог войны и железа Огун; громовержец Шанго. Божества низшего порядка – *ориша* – считались покровителями природных локусов. В каждом городе-государстве йоруба были свои вариации пантеона, тесно связанные с культом царя и выделением тех или иных локальных божеств.

2. Культ обожествленного правителя, поддерживаемый придворными жрецами и тесно связанный с почитанием Шанго.

3. Жречество представляет собой сложную иерархическую организацию священнослужителей трех рангов с внутренними многоступенчатыми подразделениями.

4. Предсказательная система Ифа из 256 Оду – комбинаций двоичных символов и стихов-комментариев к ним. Для гадания использовались нанизанные на цепочку семена (*опеле*) и орехи пальмы (*икин*). Жрецы *бабалао* считались служителями бога судьбы Орунмила,

хотя в данном случае он выступал посредником между людьми и Олодумаре, создавшим систему Оду.

5. Родовой культ предков *эгунгун*, включающий ежегодные коллективные празднования.

Все эти компоненты в религии диаспоры обнаруживают изменения.

1а. Пантеон сокращен и унифицирован, число наиболее популярных почитаемых божеств не превышает десятка, все они называются ориша/орича (отсюда и Регла де Оча) и связаны родственными отношениями. Так, в ритуальной жизни не участвуют Одудуа, Оба и др. персонажи мифологии йоруба; локальные божества заменяются на «тематическое», например, божество реки Очун превратилось на Кубе в ориша рек и любви Очун; божество реки Ойя (Нигер) – в грозную ориша ветра и хозяйку кладбищ и рынков Ойя. Ориша имеют по одному или несколько католических «аналогов», которые воспринимаются не как их «маски», но как полноценные «лица». Изменились и модели визуализации божеств: в дополнение к священным камням в сосудах (или даже вместо них) и вместо африканской храмовой скульптуры бытуют деревянные и затем пластиковые куклы-*муньекос*, а также христианская живопись и скульптура. Каждый ориша имеет свою характерную цветовую гамму – именно по ней различаются муньекос и узнаются адепты на улицах городов (цвет одежды, бус и браслетов из бисера). Добавим к этому включение в пантеон ориша «индейского происхождения» (например, Касик Герреро), которые не отождествляются с католическими святыми, при этом имеют тот же статус «наших предков», как и ориша африканского происхождения.

2а. Культ царя исчез; Чанго очень популярен как ориша грома и молнии.

3а. Структура групп сантерии упрощена, во главе стоит жрец бабалао; адепты называются *бабалоча* (*бабалорича*, отец ориша) – тот, кто может посвящать других в ориша/ сантос, и *ийялоча* (мать ориша), с теми же функциями. Среди рядовых сантос нет формальной иерархии; отдельно выделяются *ийяво* – неофиты в первый год после инициации.

4а. Система Ифа существует, хотя и не является массовой практикой. Возможно, во времена рабства ее не было: попытки сознательного возобновления системы Ифа тремя жрецами (родившимися в Нигерии) относятся к концу XIX в. Бабалао сохраняют связи с Нигерией для поддержания своего искусства на должном уровне. Для гадания используются также раковины каури и скорлупа кокосового ореха.

5а. С изменением социальной структуры (разрушение племенной и клановой структуры, появление новых типов объединений и социальных идентичностей) изменился и характер почитания предков. Ежегодные коллективные празднования в честь родовых предков исчезли; сохранилось семейные обряды-кормления предков семьи *эгун*.

Социальной «ячейкой» почитания ориша в диаспоре стали новые типы сообществ – «братства по кораблю» и кабильдо – своего рода землячества, этнические «клубы», учреждаемые рабами для общения, взаимопомощи, организации праздников (по образцу тех, что были у их хозяев, выходцев из разных районов Пиренейского п-ова). Их создание поощрялось испанскими колониальными властями, и эти общества стали, по сути,

религиозными объединениями. Соответственно, африканские божества превратились по этой причине, а также под влиянием христианского культа небесных покровителей в некое подобие патрональных святых. Видимо, этот процесс и облегчал адаптацию рабов к новой религиозной ситуации, и был ее следствием (добавим к этому быстрое исчезновение африканских языков, переход на испанский как на койне уже в первые месяцы после высадки на берег у первых волн невольников, а затем и еще быстрее (термин *босаль* обозначал и раба-новичка, и ломаный испанский); однако сохранились обрядовые формулы и песни на языке лукуми, как на Кубе стали называли йоруба).

В дальнейшем, с отменой рабства и распадом кабилдо, «цеховая» роль божественных патронов уступила место роли индивидуальных покровителей, к которым обращаются для решения разного рода личных проблем. Так из африканской системы клановых, деревенских и государственных божеств получилась система личных «ангелов-хранителей» и «хозяев головы», как называется ориша-патрон прошедшего инициацию адепта-сантеро. Инициированные адепты получают статус «санто» (святой), они не только служат своему ориша, устраивая ритуалы его почитания и кормления, но и воплощают его собой, причем не исключительно в ритуале, но и в повседневной жизни (их двучастные имена начинаются с имени их патрона; они носят одежду и атрибуты цветовой гаммы ориша; они должны соблюдать определенные запреты и вести благочестивую жизнь, как и положено «святым»).

Такого рода система получила в антропологической литературе название «культы несчастий» (они описаны в том числе Африке, но не среди йоруба; возникают прежде всего в зонах аккультурации и в условиях резких социально-экономических перемен): их адептами становятся по причине каких-то личных проблем; посвящение человека божеству (включая периодическую ритуальную одержимость) призвано наладить жизнь, но выйти из этой роли уже невозможно (типологическим аналогом может послужить посвящение божеству животного – например, коня или, у северных кочевников, оленя. С животным потом связаны многие запреты, в частности, на нем нельзя ездить верхом, т.к. это ездовое животное божества; в нашем случае сравнение любопытно еще и тем, что адепта сантерии, как и других афро-христианских культов, называют «лошадью божества», а для состояния одержимости применяется метафора «оседлать лошадь»). Особый интерес в связи с отмеченным процессом превращения родовой религиозной системы в индивидуализированный «культ несчастья» представляет то, как происходило отождествление африканских божеств с католическими святыми; этому будет уделено подробное внимание в докладе. Последний основан на полевых материалах автора, собранных в гг. Матансас, Гавана, Тринидад, пров. Ольгин в 2013-2015 гг.

### «Об угасании традиционной культуры в Средней Азии»

В культурном пространстве Евразии место народной традиции сейчас очевидно маргинально, и всё же она продолжает существовать и подпитывать сохранившиеся «осколки» и новые ростки в современной культуре. В докладе будут рассмотрены примеры из среднеазиатской обрядности, демонстрирующие некоторые варианты «угасания» местной архаической традиции в современных условиях.

В истории Туркестана I – II тыс. н.э. культурная ситуация всегда зависела от соотношения ислама и предшествовавших ему религий и верований (шаманизма, зороастризма, буддизма и даже несторианства). Соответственно к концу XX в. среднеазиатские народные обряды логично рассматривать как *результат* многовекового взаимодействия мусульманских установлений и домусульманских «пережитков», или двух традиций – древней и более поздней, доживших до наших дней.

Один пример – из области таджикско-узбекских детских обрядов конца XX в. Обычно среди них выделяют два основных ритуальных комплекса - периода *чилля* (сороковины) и праздник обрезания (*хатнатуй*). Первый состоит из вереницы небольших архаических обычаев, магических обрядов и обыкновений, а второй включает преимущественно предписанные исламом действия и молитвы, так что неудивительно, что они заметно различаются и внешне, и содержательно. Именно так их воспринимают сами туркестанцы, считая двумя самостоятельными ритуалами «своей», «местной» культуры, последовательное исполнение которых (через 2-5 лет) равно необходимо для каждого мусульманин. Однако с исследовательской точки зрения комплексы функционально дублируют друг друга, являясь по сути ритуалами приобщения ребенка к социуму: в одном случае обеспечивается «переход» новорожденного из потустороннего в земной мир, а в другом - «вхождение» нового члена в религиозную общину. Оба комплекса совершенно бесконфликтно соединяются в быту и сознании оседлых туркестанцев. Подобное бессознательное или только отчасти осознанное *совмещение* (но не слияние!) совершенно разных по происхождению обрядовых комплексов – одна из типичных линий развития местной традиции.

Другой пример (и другая линия развития местной традиции) – из сферы погребальных обрядов двух хронологически основательно удаленных групп населения – оседлых бактрийцев (начало I тыс.н.э.) и современных южных таджиков (конец II тыс.), связанных между собой не только территорией, но и этнокультурной преемственностью. Поскольку последний тезис уже не требует доказательств, рассмотрим этот же материал в другом ракурсе, чтобы прояснить некоторые механизмы развития местной погребальной обрядности.

Помимо сходной тенденции в способах погребения у обеих групп и совпадений в приемах и видах устройства грунтовых могил, самыми интересными (учитывая тему этой конференции) оказались наблюдения над набором инвентаря (категориями используемых в погребениях материальных объектов) и некоторыми похоронными обычаями и предписаниями, изначально присущими бактрийцам, а ныне характерными и для таджиков. Более всего заслуживают внимания *как и где* «следы» одной традиции сохраняются в недрах другой.

Прежде всего, часто артефакты и обрядовые действия «сохраняются» лишь *вербально*, в словесных описаниях информаторов, которые ещё помнят их названия, назначение, формы, хотя реально из современного быта они уже исчезли. Но если древние черты погребальной обрядности всё же дожили до наших дней в материальном виде, то их *совмещение* с исламскими установлениями часто уже невозможно в принципе (например, с мусульманским требованием хоронить исключительно в саване и без какого-либо инвентаря). В таких случаях можно наблюдать уже *рассредоточение* этих «осколков», как правило, их переносят из собственно погребального обряда в соседние ритуалы похоронно-поминального цикла (оплакивание, вынос тела, обмывание и др.), которые не фиксируются археологически, но этнографически представлены достаточно подробно. Отнесение такого способа выживания «осколков» к «угасанию» традиции нуждается в обсуждении.