

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ
ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШАГИ

/STEPS

Т. 1. № 2 2015

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Москва
2015

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
SCHOOL OF PUBLIC POLICY

ШАГИ

/STEPS

Vol. 1. No. 2 ²⁰¹⁵

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Moscow
2015

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Главный редактор

С. Ю. Неклюдов (куратор направления «Теоретическая фольклористика»)

Редакция

М. В. Ахметова (зам. главного редактора)

М. И. Байдуж (зав. редакцией)

Н. П. Гринцер (куратор направления «Античная культура»)

М. А. Кронгауз (куратор направления «Социалингвистика»)

М. Л. Майофис (куратор направления «Историко-культурные исследования»)

Д. С. Николаев (координатор редакции)

В. Ф. Спиридонов (куратор направления «Когнитивные исследования»)

Н. Ю. Чалисова (куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание»)

Е. П. Шумилова (координатор издательских программ ШАГИ)

Редакционная коллегия

Х. Баран, Университет Олбани (США)

Н. Б. Вахтин, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Россия)

Л. М. Ермакова, Университет иностранных языков города Кобе (Япония)

А. Л. Зорин, Оксфордский университет (Великобритания); Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия)

С. Э. Зуев, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия)

С. А. Иванов, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия)

К. Келли, Оксфордский университет (Великобритания)

А. А. Кибрик, Институт языкознания РАН (Россия)

С. Ловелл, Лондонский университет, Кингс Колледж (Великобритания)

В. А. Мау, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия)

Ю. Л. Слёзкин, Калифорнийский университет в Беркли (США)

Т. В. Черниговская, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия)

А. Шёнле, Лондонский университет королевы Марии (Великобритания)

Editor-in-Chief

S. Yu. Nekliudov (Responsible for Theoretical Folklore Studies Section)

Editorial Team

M. V. Akhmetova (Deputy Editor-in-Chief)

M. I. Baiduzh (Editorial Staff Manager)

N. Yu. Chalisova (Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistics Section)

N. P. Grintser (Responsible for Antique Culture Section)

M. A. Krongauz (Responsible for Sociolinguistics Section)

M. L. Maiofis (Responsible for Historical and Cultural Studies Section)

D. S. Nikolaev (Responsible for Philology) (Editorial Coordinator)

E. P. Shumilova (Coordinator of Publication Programs of the School for Advanced Studies in the Humanities)

V. F. Spiridonov (Responsible for Cognitive Studies Section)

Editorial Board

H. Baran, University at Albany, State University of New York (USA)

T. V. Chernigovskaya, St. Petersburg State University (Russia)

L. M. Ermakova, Kobe City University of Foreign Studies (Japan)

S. A. Ivanov, National Research University “Higher School of Economy” (Russia)

C. Kelly, University of Oxford (Great Britain)

A. A. Kibrik, The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (Russia)

S. Lowell, University of London, King’s College (Great Britain)

V. A. Mau, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia)

Yu. Slezkine, The University of California, Berkeley (USA)

A. Schönle, Queen Mary University of London (Great Britain)

N. B. Vakhtin, European University at St. Petersburg (Russia)

A. L. Zorin, University of Oxford (Great Britain); The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia)

S. E. Zuev, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia)

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Эпос в мировой культуре

С. Ю. НЕКЛЮДОВ. Эпос в мировой литературе	7
Н. П. ГРИНЦЕР. Гомер на рубеже эпох	23
И. В. ЕРШОВА. «Песнь о Роланде» и история изучения средневековых «песен о деяниях»	54
Т. А. МИХАЙЛОВА. «Похищение быка из Куальнге» как памятник литературы?	86
Т. А. АНИКЕЕВА. «Китаб-и дедем Коркут» как памятник книжного эпоса	113
А. Б. РЫКУНОВА. К вопросу о научной и культурной рецепции «Песни о Нибелунгах»	131

Мифологические системы

Л. М. ЕРМАКОВА. Эпоха первотворения в японской мифологии: о некоторых стертых сюжетах «Кодзики»	151
М. Д. ВОЛКОВА, А. И. ДАВЛЕТШИН, А. В. КОЗЬМИН, Е. В. КОРОВИНА, Е. Л. КУШНИР. Таитянский миф творения: перевод и комментарии	177

Интернет: язык, культура, фольклор

М. ГОРАМ. О «падонках» и «кибердружинниках»: виртуальные источники порчи языка. <i>Перевод с англ. К. О. Гусаровой</i>	186
Г. И. РОМАНИЙ. Региональные городские названия детской игры с мячом «семейка» («семья») (по наблюдениям узуса в Интернете)	205
О. Б. ВАЙНШТЕЙН. Повесть о кровавой кутикуле: каноны и конфликты в бьюти-блогах	226

РЕЦЕНЗИИ

Н. В. ПЕТРОВ. Мифологический трикстер Южной Африки	235
О. Б. ХРИСТОФОРОВА. От «иудиной монеты» до «печенок Госдепа»: деньги в традиционной и современной российской культуре	243

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Д. А. РАДЧЕНКО. Международная конференция «Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа»	248
Д. А. РАДЧЕНКО. Международная конференция «Newslore и medialore в современном мире: фольклоризация действительности»	252
М. В. АХМЕТОВА. Международная конференция «Маргиналии–2015: границы культуры и текста»	257

CONTENTS

ARTICLES

The epic in world culture

- S. Iu. NEKLIUDOV. The epic in world literature 7
- N. P. GRINTSER. Homer at the boundary of epochs 23
- I. V. ERSHOVA. The *Song of Roland* and the history of scholarly investigation of the “songs of heroic deeds” 54
- T. A. MIKHAILOVA. *Táin bó Cuailnge* as fiction? 86
- T. A. ANIKEEVA. The *Book of Dede Korkut* as a monument of the literary epic 113
- A. B. RYKUNOVA. On scholarly and cultural reception of the *Nibelungenlied* 131

Mythological systems

- L. M. ERMAKOVA. The age of creation in Japanese mythology: Analysis of several latent motifs in *Kojiki* 151
- M. D. VOLKLOVA, A. I. DAVLETSHIN, A. V. KOZMIN, E. V. KOROVINA, E. L. KUSHNIR. A Tahitian creation myth: translation and commentary 177

Internet: language, culture, folklore

- M. GORHAM. On ‘scumbags’ and ‘cyberpatrols’: Virtual sources of language contamination. *Transl. from English by K. O. Gusarova* 186
- G. I. ROMANII. Regional urban names of children’s ball game “*semeika*” or “*sem’ia*” [lit. ‘family’] (by examination of Internet usage) 205
- O. B. VAINSHTEIN. “The tale of the bleeding cuticle”: Canons and conflicts in beauty blogs 226

REVIEWS

- N. V. PETROV. The mythological trickster of Southern Africa 235
- O. B. KHRISTOFOROVA. From “Judas’ coin” to “the State Department’s ‘cookies’”: Money in traditional and contemporary Russian culture 243

ACADEMIC LIFE

- D. A. RADCHENKO. International conference “Mechanisms of cultural memory: From folklore to media” 248
- D. A. RADCHENKO. International conference “Newslore and medialore in the modern world: Folklorisation of reality” 252
- M. V. AKHMETOVA. International conference “Marginalia–2015: Borders of culture and text” 257

С. Ю. НЕКЛЮДОВ

Неклюдов Сергей Юрьевич

доктор филол. наук, профессор,

Центр типологии и семиотики фольклора,

Российский государственный гуманитарный университет

Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., 6

Тел.: +7 (499) 973-43-54

заведующий, Лаборатория теоретической фольклористики,

ШАГИ РАНХиГС

Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: sergey.nekludov@gmail.com

ЭПОС В МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация. Героический эпос — жанр устной и книжной словесности, повествующий о чрезвычайных деяниях и событиях мифологического или квазиисторического прошлого, — формируется в эпоху появления племенных объединений и затем раннегосударственных образований. Однако его активное бытование продолжается далеко за пределами этой эпохи, когда ранее сложившиеся формы получают новые актуальные осмысления (обычно — в духе народного патриотизма) и ложатся в основу позднеэпических жанровых новообразований.

Архаический эпос остается верен мифологической интерпретации описываемых событий, а в его сюжете прослеживаются биографические контуры архаической богатырской сказки. В «классическом» эпосе образы эпических героев и их антагонистов демифологизированы, место демонических противников занимают обобщенные фигуры исторических врагов, а в эпическом конфликте преломляются воспоминания о действительных исторических событиях. При этом эпос — не примитивная фиксация исторических событий, а конструирование из исторических воспоминаний своего (эпического) мира и своей (эпической) модели истории.

Наконец, книжным эпосом, к которому обычно причисляется не более двух десятков произведений мировой литературы, в фольклористике и литературоведении обычно называют тексты древней и средневековой словесности, которые, как предполагается, непосредственно отражают устные эпические традиции, но затем получают окончательную обработку уже в ходе их литературной фиксации.

Ключевые слова: эпос, архаика, мифология, история, типология, «малые» и «большие» формы, текст, цикл, циклизация биографическая и генеалогическая, богатырская сказка, жанровые новообразования, сюжет, мотив, герой, антагонист

1

Как известно, героическим эпосом называется жанр устной и книжной словесности, который повествует о чрезвычайных деяниях и событиях мифологического или квазиисторического прошлого.

В отличие от сказки с ее установкой на вымысел, героический эпос, относящийся — с точки зрения самой традиции — к числу «достоверных» повествований, сравнительно редко является предметом культурного заимствования: замечено, что чужие верования усваиваются труднее, чем чужие вымыслы [Bédier 1893: 243 sq.; Савченко 1914: 485]¹. Впрочем, он все же разрабатывает ряд так называемых бродячих сюжетов («Бой отца с сыном», «Муж на свадьбе своей жены» и др. [Жирмунский 2004: 221–231; Ясон 2006: № 5.1.4.1, 13.1.0.2; Петров 2008: № IV.B.2, V.C.1; Смирнов 2010: № IX.1, XI]), распространенность которых скорее всего является результатом культурной диффузии. Тем не менее структурному и содержательному единообразию эпоса народов мира дается преимущественно типологическое объяснение.

На содержательном уровне типологически общими оказываются все характерные эпические ситуации и коллизии — биографические («матримонические») и воинские. Это такие эпизоды и мотивы, как *чудесное происхождение, героическое детство, богатырское сватовство, поединок с девой-богатыршей, похищение жены и ее возвращение, взаимоотношения братьев/побратимов, змеборство и другие формы борьбы с чудовищами, осада и взятие города в результате военной хитрости или предательства, финальное окаменение героя или его уход в скалу* и многие другие [Heissig 1979: № 1–14; Ясон 2006: № 1–14; I–III; Петров 2008: № I–VIII; Смирнов 2010: № I–XIII; Кузьмина 2005].

На структурном уровне типологически единообразными являются принципы жанрово-композиционного построения эпоса. Это касается «малых» и «больших» эпических форм (различающихся не столько размером, сколько событийным охватом повествования — от одного-двух эпизодов до целого жизнеописания героя или даже двух поколений героев), причем произведение «малого» эпоса сплошь и рядом оказывается «одноходовым» (завершенный эпизод соответствует одному сюжетному «ходу» повествования).

¹ Ср.: «Именно такие романически-занимательные, новеллистические или сказочно-фантастические сюжеты и мотивы, отличающие новую тематику эпоса романического от героического стиля более ранней эпохи, легче всего заимствуются из одной литературы в другую, а на Западе в средние века нередко заимствовались из восточных источников» [Жирмунский 2004: 143].

Трудно сказать, какая из данных форм — «малая» или «большая» — является более архаичной. Опыт сравнительно-исторической фольклористики, на котором я остановлюсь несколько позднее, скорее свидетельствует в пользу «малой» формы (типа палеоазиатских героических сказаний, карело-финских рун и т. п.), тогда как пространные «эпопеи» (например, у тюркомонгольских народов Сибири и Центральной Азии), вероятно, возникают позднее. В изучении конкретных эпических (преимущественно книжноэпических) памятников отражением этой стадияльно-типологической проблематики стал давний спор «унитариев», отстаивавших концепцию изначальной целостности подобных текстов, с «аналитиками», обосновавшими концепцию формирования «большой формы» из коротких песен, «малых кантилен», лежащих в ее основе (Ф. Вольф о гомеровских поэмах; К. Лахманн о «Нибелунгах», К. Фориель и Г. Парис о «Роланде» и др.), или из «первоначального ядра» Г. Германна (применительно к гомеровскому эпосу) [Хойслер 1960: 297–341; Коккьяра 1960: 308–311; Bédier 1912: 201 sq.; Гринцер 2003: 3–16]. На тех же идеях основываются надежды на появление больших национальных эпопей, которые якобы должны возникать из народных песен и баллад (И. Г. Гердер, Г. А. Бюргер). В полной мере этот романтический проект весьма успешно осуществил Э. Лённрот, подаривший миру не существующую в финском фольклоре «Калевалу».

В самих устных традициях подобный процесс по крайней мере не универсален. Даже если признать описанную схему работающей, приходится предположить, что «малые» и «большие» формы могут появляться и исчезать, не эволюционируя и не превращаясь друг в друга, хотя проблема их соотносительной типологической архаичности все-таки остается. Кроме того, «малые» эпические формы возникают и на позднем витке фольклорного развития (русские былины, сербский эпос и т. д.; к еще более поздним эпическим формам относятся, например, традиционные европейские баллады). Едва ли они способны синтезироваться в большую эпопею, однако они подпадают под действие законов э п и ч е с к о й ц и к л и з а ц и и, которая в свою очередь бывает двух видов: «линейная» и «концентрическая».

В первом случае речь идет о выстраивании в традиции более или менее связанного жизнеописания богатыря (ц и к л и з а ц и я б и о г р а ф и ч е с к а я) и/или нескольких поколений богатырей (ц и к л и з а ц и я г е н е а л о г и ч е с к а я). Замечательным примером является армянский эпос, объединивший целых четыре поколения героев, каждый из которых имеет и свою индивидуальную «богатырскую биографию» (обычно, как, скажем, в киргизском «Манасе» или бурятском «Абай Гэсэре», данная последовательность не превышает трех поколений).

Во втором случае основой циклизующего процесса является объединение относительно небольших, как правило, «одноходовых» песен, не связанных сквозным сюжетом; общими остаются лишь персонажи цикла, локализация событий в пространстве и во времени, определенная эпиче-

ская эпоха и эпическое государство с эпическим владыкой во главе (таковы, например, калмыцкий «Джангар» или киевские былины русского эпоса). Подобного рода цикл строится не на биографических началах, хотя иногда имеет место и некоторое хронологическое упорядочивание эпизодов, относящихся к жизни главного героя (среди русских богатырей это в особой степени относится к Илье Муромцу, отчасти к Добрыне Никитичу, Василию Буслаевичу и к некоторым другим).

Иной вариант эволюционного развития предлагает теория «первоначального ядра», порождающего «большую» эпическую форму в результате своего «разбухания». Этот механизм выглядит вполне представимым. Так, повествование может разрастаться за счет повторной разработки темы, представленной в первом сюжетном «ходе». По отношению к прохождению свадебных испытаний и женитьбе это будет похищение и возвращение похищенной жены, по отношению к воинской коллизии — повторение богатырского поединка, но уже с сыном, братом, отцом врага и т. д. Удваиваются персонажи (например, предполагается, что в армянском эпосе оба Мгера — старший и младший — могут восходить к одному образу). Как имя нового персонажа может быть воспринят эпитет героя, что приводит к разработке новых эпизодов (и даже новых сюжетов). Разрастается экспозиция повествования: описание обстоятельств рождения героя, рассказ о его родителях и т. д. [Неклюдов 1974].

Другой случай — сюжетные мотивировки, которые при всем своем вспомогательном характере способны разворачиваться в самостоятельное повествование. Наконец, необходимость устранения какой-либо фабульной несообразности, возникающей в результате композиционной компоновки эпизодов, также приводит к появлению новых сюжетных звеньев (как, например, в монгольской книжноэпической Гесериаде). Надо добавить, что акт эпического новообразования, вероятно, сначала осуществляется в рамках сказительской импровизации — как вариационная разработка тех или иных тематических элементов эпоса; увеличение же «амплитуды варьирования» приводит к расподоблению «исходного» текста и его новой редакции, продолжающей бытовать уже в статусе нового произведения [Неклюдов 1994; Nekljudov 1996].

Героический эпос связан с этническим самосознанием, формирующимся в процессе племенных консолидаций и появления раннегосударственных образований, причем «концентрическая» циклизация прямо отражает подобные процессы — эпос оказывается их своеобразной «культурной проекцией» (как, скажем, это происходит в калмыцком «Джангаре»). Собственно, продуктивный период рождения и жизни эпоса относится именно к этим эпохам, хотя его активное бытование продолжается далеко за их пределами, когда сложившиеся формы получают актуальные осмысления (обычно — в духе народного патриотизма) и ложатся в основу позднеэпических жанровых новообразований (балладных, романтических, пародийных и др.). Жанровыми новообразованиями героического эпоса являются

исторические песни, использующие многие принципы эпической поэтики, но повествующие уже о «реальном» прошлом, хотя и деформированном народной фантазией.

К этому надо добавить, что основной формой устного эпоса следует считать стихотворную, песенную (речитативную; с инструментальным сопровождением или — в более архаических традициях — без него), а объем его текстов колеблется в огромных пределах: от нескольких десятков до нескольких десятков тысяч строк. Одно связано с другим, возможности хранения и устной передачи столь больших объемов текста заключены именно в метрически упорядоченном повествовании; таким образом, фольклорная мнемотехника многое объясняет и в эпической поэтике. Метрическую организацию обычно имеют те фрагменты прозапоэтического повествования, которые заключают в себе прямую речь или эпические описания (седлание коня, богатырская поездка, поединок и т. п.), т. е. наиболее характерные для данного жанра части.

2

Как это следует из всего сказанного выше, различаются по крайней мере две типологические формации эпоса. Назовем первую *архаическую*, а вторую — *классическую*.

Архаический эпос (тюрко-монгольский в Центральной Азии и Южной Сибири, карело-финский, северокавказский «нартский» и др.) складывается на базе мифов об очищении земли от чудовищ культурным героем и преданий о межплеменных столкновениях [Мелетинский 1963: 21–94]. Он остается верен мифологической интерпретации описываемых событий, а в его сюжете прослеживаются биографические контуры архаической *богатырской сказки* [Жирмунский 2004: 210–231], причем «свадебная» и «воинская» темы часто разрабатываются до некоторой степени автономно. Мотивы деятельности героя архаического эпоса объективно совпадают с общеплеменными интересами, со стремлением к гармонизации миропорядка, с подавлением хтонических и демонических сил, с организацией ряда социальных институтов и т. д. При этом свое племя осмысливается как весь человеческий род, противостоящий «нелюдям» — мифологическим демонам и враждебным иноплеменникам.

Перемещения героя по эпическому пространству и его поединки с противниками зачастую имеют «шаманский» характер. Это выражается в способах пересечения границ между различными областями мифологического космоса, а также в использовании противоборствующими сторонами различных сверхъестественных возможностей, чудесных помощников, волшебных средств, причем мера подобного использования находится в прямой зависимости от того, кто выступает противником богатыря, точнее, какой набор признаков в нем преобладает: мифологический или этнический (впрочем, наряду с «чистыми» случаями существует множество «промежуточных»: эпическое чудовище обретает иноэтнические черты,

а враждебный иноплеменник, напротив, столь же легко мифологизируется). В основе сближения «шаманской» и «эпической» поэзии лежит их типологическое сходство, а в ряде случаев — и их значительные соприкосновения [Hatto 1970], хотя полностью эти традиции никогда не сливаются и едва ли происходят из общего источника; скорее, речь должна идти об их более или менее тесном взаимодействии [Боура 2002: 12–15].

Богатырской сказкой В. М. Жирмунский [Жирмунский 1960; 1974: 117–348] назвал определенный тип героического эпоса архаической формации, построенный на коллизиях «богатырской биографии» (чудесное рождение, героическое детство, героическое сватовство, потеря и повторное обретение невесты/жены и т. д.) и богато представленный, например, у тюркомонгольских народов Южной Сибири (бурят, якутов, алтайцев, шорцев, тувинцев). По мнению Е. М. Мелетинского [Мелетинский 1961], содержание — это то же явление, которое В. Я. Пропп [Пропп 1945] определял как «догосударственный эпос». Книга Проппа «Русский героический эпос» начинается именно с рассмотрения подобного «догосударственного эпоса», который, по мнению автора, представляет собой форму, стадияльно (и даже исторически) предшествующую русской былине [Пропп 1958: 29–58].

Следует добавить, что существует точка зрения, согласно которой былина прямо возникает из волшебной сказки, а именно из ее «героических» сюжетов [Alexander 1973], однако это вступает в противоречие с другими концепциями генезиса эпоса, разработанными на более широком сравнительно-типологическом материале. Родство героико-эпической поэзии и волшебной героической сказки, по-видимому, объясняется иначе, здесь мы скорее имеем дело с параллельными линиями жанрового развития, что, впрочем, отнюдь не исключает влияния волшебных сказочных сюжетов на некоторые былины.

Е. М. Мелетинский [Мелетинский 1963: 77–94] использует термин *богатырская сказка* только для обозначения наиболее ранней «предэпической» формы повествовательного фольклора (например, у чукчей, нивхов, угро-самодийских, тунгусо-маньчжурских и некоторых других сибирских народов) — из нее вырастают и собственно героический эпос, и волшебной героической сказки; впоследствии автор употребляет по отношению к данному материалу термин *героическая сказка* [Мелетинский 1986: 62]. В ней окончательно не завершена эмансипация героической личности, чья деятельность зависима еще почти исключительно от получаемых извне магических возможностей.

Надо добавить, что за пределами российской научной традиции этим двум терминам (*сказка богатырская* и *героическая*) будет соответствовать один (*heroic fairy tale, conte héroïque, Heldenmärchen*) [Jason 1975: 45–46]. Впрочем, терминологической точности и здесь нет, данное выражение обозначает как определенные группы волшебных сказок героического типа (AaTh 300–301, отчасти AaTh 550–551), так и небольшие (как правило, прозаические) эпические тексты, возникающие в результате

частичной прозаизации эпической песни [Lőrincz 1970; Kara 1970: 210]. В русском фольклоре также имеются позднейшие сказочные переложения эпических сюжетов — так называемые сказки о былинных богатырях [Астахова 1962].

Подобная терминологическая неустойчивость не случайна. Причина кроется в наличии общих типологических характеристик у разных групп текстов (как правило, родственных) и имеет определенную историческую обусловленность. Как уже упоминалось, архаическая богатырская сказка является предшественницей наиболее ранних форм героического эпоса и столь близка к ним, что грань между разными жанрами подчас провести затруднительно. Однако она принимает участие и в генезисе «классической» волшебной сказки, будучи особенно тесно связана с волшебной сказкой героического типа. С другой стороны, если архаическая богатырская сказка стоит у истоков героического эпоса, то позднейшую «сказку об эпических богатырях» можно рассматривать как одну из завершающих ступеней его эволюции: процессы зарождения и разрушения жанра, таким образом, оказываются до известной степени симметричными. Характерно, что в ряде случаев подобная «сказка об эпических богатырях» может обнаруживать черты значительного сходства с волшебной-героической сказкой: см. сказки об Илье Муромце, Алеше Поповиче, Василии Буслаевиче, Дюке Степановиче, Дунае Ивановиче и Добрыне Никитиче, разработанные в рамках сюжетного типа о необычном силаче AaTh 650 (СУС –650С*, –650CD*, –650E*, –650F*, –650G*), в свою очередь тесно связанного с сюжетным типом AaTh 301 А, а особенно — с AaTh 301 В.

3

О «героическом характере» эпических деяний и эпической эпохи как о главном, конституирующем жанровом признаке эпоса говорят все ведущие эпосоведы. «Героический характер» возникает тогда, когда формируется новое — по сравнению с более глубокой родоплеменной архаикой — отношение к возможностям (в том числе — к физическим возможностям) отдельной человеческой личности [Боура 2002: 5–10] и, соответственно, появляется новая система этических и эстетических ценностей. При этом «героическое» понимается почти исключительно как «воинское» (или «богатырское», если использовать это русское слово, чрезвычайно удачно выражающее нужный смысл), а центральным эпическим персонажем становится в первую очередь именно воин.

По-видимому, в рамках той же системы ценностей складываются тесно связанные между собой жанры героического панегирика и героического плача [Боура 2002: 15–22], принимаемые некоторыми исследователями за источник самой героической поэзии. Это едва ли так. Несмотря на очевидную близость — стилистическую и даже содержательную (на уровне отдельных мотивов), — воспевание выдающихся качеств и заслуг витязя или вождя имеет слишком низкие потенции сюжетопорождения, в то время как

известные нам эпические сюжеты встречаются и в других, не менее древних жанрах (прозаических сказках), с панегирической поэзией никак не связанных. Скорее наоборот, героический панегирик и героический плач сами могут испытывать влияние эпической топики и стилистики, что особенно хорошо прослеживается по жанровым образцам такого рода, прямо включаемым в героико-эпические повествования. Так, «обрядовые плачи (*жоктау*) <...> в числе других нередко встречаются и в народном эпосе казахов и киргизов — плач по Манасу его жены Каныкей или плач самого Манаса по Алмамбету, в казахской былине “Ер-Саин” — плач Аю-бикеш и многие другие. Можно думать, что плач о Манасе, приписываемый [его матери] Кара-улек, также сложился на основе эпического сказания» [Жирмунский 1974: 405]. Назовем кроме того плач по Чингису, сохранившийся в летописной традиции XVII–XVIII вв. [Krueger 1961: 104–111; Sagaster 1970], и другие аналогичные тексты.

Осознание самоценности отдельной личности, защитника (~ вождя) своего племени — наряду с осознанием самоценности этого самого племени — парадоксальным образом приводит к противопоставлению двух не вполне совпадающих этико-эстетических систем (так сказать, коллективистской и индивидуалистической). Это, в свою очередь, обуславливает, во-первых, специфику характера богатыря — гневливого и обидчивого строптивца, не умеющего или не желающего соизмерять с требованиями целесообразности свою сверхчеловеческую силу, а во-вторых, драматические сюжетные коллизии (конфликты с единоплеменниками и с «эпическим владыкой») — вспомним Ахилла, Илью Муромца, Сиды (в особенности — согласно поэме «Родриго», XIV в.) и других эпических богатырей. Однако подобное чаще наблюдается уже в «классическом» эпосе.

4

В «классическом» эпосе образы эпических героев и их антагонистов демифологизированы, а место демонических противников занимают обобщенные фигуры исторических врагов. В эпическом конфликте преломляются воспоминания о действительных исторических событиях (битва на Курукшетре в «Махабхарате», Троянская война в «Илиаде», сражение в Ронсевальском ущелье в «Песни о Роланде», Сасунское восстание против Халифата в армянском эпосе, татаро-монгольское нашествие в русской былине и т. п.). Соответственно, здесь получает наивысшее выражение пафос защиты страны от завоевателей, в именах же персонажей зачастую прочитываются имена подлинных исторических лиц (Владимир в русских былинах, Марко Кралевич в эпосе сербском или Сид в староиспанском).

Однако следует напомнить, что эпос — это не примитивная фиксация исторических событий, не фантастическое описание исторических лиц, не дурной способ хранения информации, а конструирование из исторических воспоминаний своего — эпического — мира, «эпической модели истории» [Путилов 1970: 15]. Изображаемым в эпосе «макрособытиям» (например,

великим битвам с их триумфальными победами и трагическими поражениями и т. п.) в реальной жизни обычно соответствует целая серия локальных событий (скажем, сражений и войн), происходивших на протяжении весьма длительных периодов времени. За обобщенным образом персонажа стоят воспоминания сразу о нескольких деятелях исторического прошлого, им приписывается участие в событиях, к которым они не имели (и исторически не могли иметь) отношения. Так, в образе Карла старофранцузского эпоса, помимо самого Карла Великого, каким-то образом отразились отдельные черты его деда Карла Мартелла и его внука Карла Лысого. Коварный предатель Ганелон (согласно «Песни о Роланде», отчим героя), по-видимому, восходит к фигуре архиепископа Санского Ганелона, приговоренного Карлом Лысым к казни за измену, но затем прощенного (в наиболее ранних сюжетных версиях он отсутствует). Исторический реймский епископ Турпен, соратник героя в «Песни о Роланде» (и псевдоавтор подложной хроники «История Карла Великого и Роланда») в испанском походе Карла вообще не участвовал [Смирнов 1964: 141, 144–146, 147] и т. д.

Можно значительно увеличить количество примеров, иллюстрирующих процессы селекции, компрессии, интерпретации воспоминаний о героях и событиях исторического прошлого в «классическом» эпосе — и книжном, и устном (вспомним обо всех возможных прототипах князя Владимира и некоторых других персонажей былины, как, впрочем, и самого былинного Киева). Однако наиболее существенно то, что эти подлинные имена, реалии, топонимы накладываются на весьма устойчивые и гораздо более древние повествовательные структуры (в том числе — прямо восходящие к архаической богатырской сказке); весь «историзм» героического эпоса практически сводится именно к ним. Если их убрать (например, из русской былины), то, в сущности, там не останется ни одного исторически достоверного события (даже в такой видоизмененной форме, в которой они присутствуют в исторической песне) — данный факт решительно не хочет замечать русская «историческая школа» (во всех ее модификациях). В этом смысле «типология» господствует над «историей» не только в архаическом, но и в «классическом» эпосе. «Эпический мир по существу не поддается реально-исторической идентификации, он не возводим к какому-либо историческому периоду» [Путилов 1988: 8], а в его формировании принимают участие еще недостаточно исследованные механизмы отбора, иерархизации, редукции и компрессии жизненного материала, точнее — его проекций в общественной памяти [Неклюдов 2003].

* * *

Книжным эпосом, о памятниках которого рассказывается в статьях, публикуемых в данном разделе², в фольклористике и литературоведении

² Здесь представлены фрагменты готовящейся к печати коллективной монографии «Памятники книжного эпоса Запада и Востока» (сост. и ред. С. Ю. Неклюдов, Н. В. Петров).

обычно называют тексты древней и средневековой словесности, которые, как предполагается, непосредственно отражают устные эпические традиции, но затем получают окончательную обработку уже в ходе их литературной фиксации. К ним обычно причисляют не более двух десятков произведений мировой литературы, в том числе шумеро-аккадский эпос о Гильгамеше («О Все Видавшем»), древнегреческие «Илиада» и «Одиссея», древнеиндийские «Махабхарата» и «Рамаяна», древнеирландская повесть «Похищение быка из Куальнге», древнеанглийская эпическая поэма «Беовульф», героические песни «Старшей Эдды», средневековая немецкая «Песнь о Нибелунгах», старофранцузская «Песнь о Роланде», староиспанская «Песнь о моем Сиде», тюркская (огузская) «Книга моего деда Коркута», тибето-монгольская «Гесериада» и некоторые другие образцы древней и средневековой словесности.

Понятие *книжный эпос* обретет значимость только в той ситуации, когда появляется потребность отделить подобные эпические произведения, сохранные лишь литературной традицией, от текстов «живого» эпоса, бытующих исключительно в устной словесности. Памятники книжного эпоса, в сущности, не составляют никакого жанрового единства, их многочисленные типологические схождения лежат скорее в области предполагаемых прототипических устных фольклорных текстов. В породивших же их культурах и национальных литературных традициях они занимают разное положение; соответственно, могут существенно различаться и проблемы их исследования в тех или иных научных традициях, хотя справедливости ради следует отметить, что именно изучение книжноэпических памятников древности и Средневековья, впервые предпринятое еще в XIX в., явилось также и началом научного эпосоведения.

Литература

- Астахова 1962 — *Астахова А. М.* Народные сказки о богатырях русского эпоса. М.: Наука, 1962. 120 с.
- Боура 2002 — *Боура С. М.* Героическая поэзия / Пер. с. англ. Н. П. Гринцера, И. В. Ершовой. М.: Нов. лит. обозрение, 2002. 791 с.
- Гринцер 2003 — *Гринцер Н. П.* Первые поэмы Европы // *Гомер. Илиада. Одиссея*. М.: АСТ, 2003. С. 5–16.
- Жирмунский 1960 — *Жирмунский В. М.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М.: Наука, 1960. 335 с.
- Жирмунский 1974 — *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 727 с.
- Жирмунский 2004 — *Жирмунский В. М.* Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки / Сост. Б. С. Долгин, С. Ю. Неклюдов. М.: ОГИ, 2004. 464 с.
- Коккьяра 1960 — *Коккьяра Дж.* История фольклористики в Европе. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1960. 690 с.

- Кузьмина 2005 — *Кузьмина Е. Н.* Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): Экспериментальное издание / Отв. ред. Н. А. Алексеев. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. 1382 с.
- Мелетинский 1961 — *Мелетинский Е. М.* [Рец.:] В. М. Жирмунский. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М.: ИВЛ, 1960 // Проблемы востоковедения. 1961. № 1. С. 177.
- Мелетинский 1963 — *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Наука, 1963. 462 с. (Переизд.: М.: Вост. лит., 2004).
- Мелетинский 1986 — *Мелетинский Е. М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М.: Наука, 1986. 318 с.
- Неклюдов 1974 — *Неклюдов С. Ю.* «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования: Сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. М.: Наука, 1974. С. 129–140.
- Неклюдов 1994 — *Неклюдов С. Ю.* Новотворчество в эпической традиции // Поэтика средневековых литератур Востока: Традиция и творческая индивидуальность / Отв. ред. П. А. Гринцер, А. Б. Куделин. М.: Наследие, 1994. С. 220–245.
- Неклюдов 2003 — *Неклюдов С. Ю.* Славная гибель доблестного Роланда и таинственное рождение маркграфа Хруодланда // *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура; In memoiam. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 352–364.
- Петров 2008 — *Петров Н. В.* Указатель эпических сюжетов // Петров Н. В. Богатыри на русском Севере: Сюжеты и ареалы бытования. М.: Фонд поддержки экономического развития стран СНГ, 2008. С. 217–396 (Ломоносовская библиотека).
- Пропп 1945 — *Пропп В. Я.* Чукотский миф и гиляцкий эпос // Научный бюллетень ЛГУ. 1945 № 4. С. 29–30 (Переизд.: *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность: Избр. ст. М.: Наука, 1976. С. 300–302).
- Пропп 1958 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М.: ГИХЛ, 1958. 604 с.
- Путилов 1970 — *Путилов Б. Н.* О структуре сюжетообразования в былинах и юнацких песнях // Македонски фолклор. Година III. Број 5–6. Скопје: Институт за фолклор, 1970. С. 9–24.
- Путилов 1988 — *Путилов Б. Н.* Героический эпос и действительность. Л.: Наука, 1988. 223 с.
- Савченко 1914 — *Савченко С. В.* Русская народная сказка: История собирания и изучения. Киев: Тип. Имп. Ун-та св. Владимира; Акц. о-ва печатн. и изд. дела Н. Т. Корчак-Новоцкого, 1914. х + 543 с.
- Смирнов 1964 — *Смирнов А.* Старофранцузский героический эпос и «Песнь о Роланде» // Песнь о Роланде. Старофранцузский героический эпос / Изд. подгот. И. Н. Голенищев-Кутузов, Ю. В. Корнеев, А. А. Смирнов, Г. А. Стратановский. М.; Л.: Наука, 1964. С. 139–172.
- Смирнов 2010 — *Смирнов Ю. И.* Былины. Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях. М.: ИМЛИ РАН, 2010. 280 с.
- Хойслер 1960 — *Хойслер А.* Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М.: Иностр. лит. 1960. 446 с.
- Ясон 2006 — *Ясон Х.* Модели и категории эпического нарратива // Проблемы структурно-семантических указателей / Сост. А. В. Рафаева. М.: РГГУ, 2006. С. 38–71 (Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика).
- Alexander 1973 — *Alexander A. E.* Bylina and Fairy Tale: The Origins of Russian Heroic Poetry. The Hague; Paris: Mouton, 1973. 162 p. (Slavistic Printings and Reprintings; Vol. 281).

- Bédier 1893 — *Bédier J.* Les fabliaux: Études de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge. Paris: Bouillon, 1893. xxvii + 485 p. (= Paris: Champion, 1969).
- Bédier 1912 — *Bédier J.* Les légendes épiques: recherches sur la formation des chansons de geste. Vol. 3. Paris: H. Champion, 1912. 477 p.
- Hatto 1970 — *Hatto A.* Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia. London: Univ. of London (School of Oriental and African Studies), 1970. 19 p. (Foundation Day Lecture).
- Heissig 1979 — *Heissig W.* Gedanken zu einer strukturellen Motiv-Typologie des mongolischen Epos // Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung. (Ein Symposium) / Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979. S. 9–29 (Asiatische Forschungen; Bd. 68).
- Jason 1975 — Ethnopoetics: A Multilingual Terminology / Compl. by H. Jason. Jerusalem: I. E. S., 1975. 89 p. (Israel Ethnographic Society Studies; Vol. 3).
- Kara 1970 — *Kara G.* Chants d'un barde mongol. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. 351 p.
- Krueger 1961 — *Krueger J. R.* Poetical Passages in the Erdeni-yin Tobči, a Mongolian Chronicle of the Year 1662 by Sayan Sečen. 'S-Gravenhage: Mouton & Co, 1961. 231 p.
- Lőrincz 1970 — *Lőrincz L.* Übergangskategorien zwischen den Heldenliedern und den Heldenmärchen // Acta Orientalia (Leiden). Bd. 32. 1970. S. 141–145.
- Nekljudov 1966 — *Nekljudov S. Ju.* The mechanisms of epic plot and the Mongolian Geseriad // Oral Tradition. Vol. 11. No. 1. October, 1966. P. 133–143 (Epics along the Silk Roads / Ed. by L. Honko).
- Sagaster 1970 — *Sagaster K.* Die Bittrede des Kilügen bayatur und der Cinggis-Khan-Kult // Mongolian Studies / Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. S. 495–505.

Сокращения

- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979.
- AaTh — The types of the folktale. A classification and bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC; Vol. 3) / Transl. and enlarged by S. Thompson. Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia, 1981 (FFC; Vol. 184).

THE EPIC IN WORLD LITERATURE

Nekliudov, Sergei Iu.

*Doctor of Philology, Professor, Centre of Typological and Semiotic Folklore Studies,
Russian State University for the Humanities*

Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaia sq., 6

Tel.: +7 (499) 973-43-54

*Head, Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School of Advanced Studies in the
Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public
Administration*

Russia, Moscow, 119571, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: sergey.nekliudov@gmail.com

Abstract. The heroic epic — a genre of oral and written literature consisting of tales about extraordinary actions and events in a mythological or pseudo-historical past — emerged in the period of early-state formation and of the tribal confederations that preceded it. However, it continued to flourish well after the end of this era, when earlier forms were reinterpreted (often in the spirit of national patriotism) and formed the basis of late-epic genre structures.

The archaic epic remained faithful to the mythological interpretation of narrated events, and its plots reveal biographical patterns of the archaic “heroic tale”. In the “classical” epic images of epic heroes and their antagonists become demythologised, demonic foes are replaced by generalized figures of historical enemies, and epic conflicts begin to reflect real historic events. The epic, however, is not a blurred, primitive record of history, but an act of constructing a new — epic — world and a new — epic — model of history on the basis of historical recollections.

Finally, the term literary epic, commonly applied to no more than two dozen works in world literature, is used in folkloristics and literary studies to designate texts of ancient and medieval literature which supposedly directly reflect underlying oral epic traditions, but which subsequently obtained their final shape in the process of literary fixation.

Keywords: epic, archaic tradition, mythology, history, typology, “small” and “big” literary forms, text, cycle, biographical cyclisation, genealogical cyclisation, heroic tale, genre innovations, plot, motif, hero, antagonist

References

- Alexander, A. E. (1973). *Bylina and fairy tale: The origins of Russian heroic poetry*. The Hague; Paris: Mouton. 162 p. (Slavistic Printings and Reprintings, 281).
- Astakhova, A. M. (1962). *Narodnye skazki o bogatyriakh russkogo eposa* [Folk tales about Russian epic bogatyrs]. Moscow; Leningrad: Nauka. 120 p. (In Russian).
- Bédier, J. (1893). *Les fabliaux: Études de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge*. Paris: Bouillon. xxvii + 485 p. (In French).
- Bédier, J. (1912). *Les légendes épiques: Recherches sur la formation des chansons de geste*. Vol. 3. Paris: H. Champion. 477 p. (In French).
- Bowra, C. M. (2002). *Geroicheskaia poeziia*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (Transl. by N. P. Grintser, I. V. Ershova from: Bowra, C. M. (1952). *Heroic poetry*. London: Macmillan). 791 p. (In Russian).
- Grintser, N. P. (2003). *Pervye poety Evropy* [First poets of Europe], 5–16. In Homer. *Iliada. Odisseia* [Iliad. Odyssey]. Moscow: AST. (In Russian).
- Hatto, A. (1920). *Shamanism and epic poetry in Northern Asia*. London: Univ. of London (School of Oriental and African Studies). 19 p. (Foundation Day Lecture).
- Heissig, W. (1979). Gedanken zu einer strukturellen Motiv-Typologie des mongolischen Epos. In W. Heissig (ed.). *Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung. (Ein Symposium)*, 9–29. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (Asiatische Forschungen; 68). (In German).
- Jason, H. (comp.) (1975). *Ethnopoetics: A multilingual terminology*. Jerusalem: I. E. S, 1975. 89 p. (Israel Ethnographic Society Studies; Vol. 3).
- Jason, H. (2006). *Modeli i kategorii epicheskogo narrativa* [Models and categories of epic narrative]. In A. V. Rafeeva (ed.). *Problemy strukturno-semanticheskikh ukazatelei* [Problems of structural and semantic indexes], 38–71. Moscow: RGGU. (In Russian).
- Kara, G. (1970). *Chants d'un barde mongol*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 351 p. (In French).
- Khoisler, A. (1960). *Germanskii geroicheskii epos i skazanie o Nibelungakh* [The German heroic epic and the Song of the Nibelungs]. (Transl. by D. E. Bertel's from selected works by A. Hausler). Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury. 441 p. (In Russian).
- Kokk'iara, Dzh. (1960). *Istoriia fol'kloristiki v Evrope* [History of folklore studies in Europe]. (Transl. from: Cocchiara, G. (1952). *Storia del folklore in Europa*. Torino). Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury. 690 p. (In Russian).
- Krueger, J. R. (1961). *Poetical passages in the Erdeni-yin Tobči, a Mongolian chronicle of the year 1662 by Sayan Sečen*. S-Gravenhage: Mouton. 231 p.
- Kuz'mina, E. N. (2005). *Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo eposa narodov Sibiri (altaitsev, buriat, tuvintsev, khakasov, shortsev, iakutov): Eksperimental'noe izdanie* [Index of common places in the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvinians, Khakassians, Shorians, Yakuts)], ed. by N. A. Alekseev. Novosibirsk: Izdatel'vo SO RAN. 1382 p. (In Russian).
- Lörincz, L. (1960). *Übergangskategorien zwischen den Heldenliedern und den Heldenmärchen*. *Acta Orientalia (Leiden)*, 32, 141–145. (In German).
- Meletinskii, E. M. (1986). *Vvedenie v istoricheskuiu poetiku eposa i romana* [Introduction to the historical poetics of epic and the novel]. Moscow: Nauka. 318 p. (In Russian).

- Meletinskii, E. M. (1961). V. M. Zhirmunskii. Skazanie ob Alpamyshe i bogatyrskaiia skazka [(A review of) Zhirmunskii, V. M. (1960). *Skazanie ob Alpamyshe i bogatyrskaiia skazka*. Moscow: IVL]. *Problemy vostokovedeniia* [Problems of Oriental studies], 1, 177. (In Russian).
- Meletinskii, E. M. (1963). *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa. Rannie formy i arkhaiskie pamiatniki* [Genesis of the heroic epic. Early forms and archaic monuments]. Moscow: Nauka. 462 p. (In Russian).
- Neqliudov, S. Iu. (1974). “Geroicheskoe detstvo” v eposakh Vostoka i Zapada [“Heroic childhood” in the epic of East and West]. In *Istoriko-filologicheskie issledovaniia: Sb. st. pamiati akad. N. I. Konrada* [Historical and philological studies: Collection of articles in memoriam of Academician N. I. Konrad], 129–140. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Neqliudov, S. Iu. (1994). Novotvorchestvo v epicheskoi traditsii [New-creation in epic tradition]. In P. A. Grintser, A. B. Kudelin (eds.). *Poetika srednevekovykh literatur Vostoka: Traditsiia i tvorcheskaia individual'nost'* [Poetics of medieval Oriental literatures: Tradition and creative individuality], 220–245. Moscow: Nasledie. (In Russian).
- Neqliudov, S. Iu. (2003). Slavnaia gibel' doblestnogo Rolanda i tainstvennoe rozhdenie mark-grafa Khruodlanda [The glorious death of brave Roland and the mysterious birth of margrave Hruodland]. In B. N. Putilov. *Fol'klor i narodnaia kul'tura; In memoriam* [Folklore and folk culture; In memoriam], 352–364. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).
- Neqliudov, S. Ju. (1996). The mechanisms of epic plot and the Mongolian Geseriad. *Oral Tradition*, 11 (1), 133–143. (L. Honko (ed.). *Epics along the Silk Roads*).
- Petrov, N. V. (2008). Ukazatel' epicheskikh siuzhetov [Index of epic folklore types]. In N. V. Petrov. *Bogatyri na russkom Severe: Siuzhety i arealy bytovaniia* [Bogatyrs in Russian North: Folklore types and areas of their distribution], 217–396. Moscow: Fond podderzhki ekonomicheskogo razvitiia stran SNG. (In Russian).
- Propp, V. Ia. (1958). *Russkii geroicheskii epos* [The Russian heroic epic]. Moscow: GIKhL. 604 p. (In Russian).
- Propp, V. Ia. (1945). Chukotskii mif i giliatskii epos [Chukchee myth and Gilyak epic]. *Nauchnyi biulleten' LGU* [The Bulletin of Leningrad State University], no. 4, 29–30. Reissue: Propp, V. Ia. (1976). *Fol'klor i deistvitel'nost': Izbrannye stat'i* [Folklore and reality: Selected works], 300–302. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Putilov, B. (1970). O strukture siuzhetoobrazovaniia v bylinakh i iunatskikh pesniakh [On structure of plot-formation in bylinas and Yunak songs]. *Makedonski folklor* (Skopje), 3(5–6), 9–24. (In Russian).
- Putilov, B. N. (1988). *Geroicheskii epos i deistvitel'nost'* [Heroic epic and reality]. Leningrad: Nauka. 223 p. (In Russian).
- Sagaster, K. (1970). Die Bittrede des Kilügen bayatur und der Cinggis-Khan-Kult. In L. Ligeti (ed.) *Mongolian studies*, 495–505. Budapest: Akadémiai Kiadó. (In German).
- Savchenko, S. V. (1914). *Russkaia narodnaia skazka: Istoriia sobiraniia i izucheniiia* [Russian folk tale: History of collecting and research]. Kiev: Tipografiia Imperatorskogo Universiteta sv. Vladimira; Aktsionernogo obshchestva pechatnogo i izdatel'skogo dela N. T. Korchak-Novotskogo. x + 543 p. (In Russian).
- Smirnov, Iu. I. (2010). *Byliny. Ukazatel' proizvedenii v ikh variantakh, versiiakh i kontaminatsiakh* [Bylinas. Index of texts in their variants, versions and contaminations]. Moscow: IMLI RAN. 280 s. (In Russian).

- Smirnov, A. (1964). Starofrantsuzskii geroicheskii epos i "Pesn' o Rolande" [Old-French heroic epic and "Song of Roland"]. In I. N. Golenishchev-Kutuzov, Iu. V. Korneev, A. A. Smirnov, G. A. Stratanovskii (eds.). *Pesn' o Rolande. Starofrantsuzskii geroicheskii epos* ["Song of Roland". Old-French heroic epic], 139–172. Moscow; Leningrad: Nauka. (In Russian).
- Zhirmunskii, V. M. (1960). *Skazanie ob Alpamyshe i bogatyrskaiia skazka* [Saga of Alpamysh and the *bogatyr* tale]. Moscow: Nauka. 335 s. (In Russian).
- Zhirmunskii, V. M. (1974). *Tiurkskii geroicheskii epos* [The Turkic heroic epic]. Leningrad: Nauka. 727 p. (In Russian).
- Zhirmunskii, V. M. (2004). *Fol'klor Zapada i Vostoka: Sravnitel'no-istoricheskie ocherki* [Folklore of East and West: Comparative and historical essays], ed. by B. S. Dolgin, S. Iu. Nekliudov. Moscow: OGI, 2004. 464 p. (In Russian).

NEKLIUDOV, S. IU. (2015). THE EPIC IN WORLD LITERATURE. *SHAGI / STEPS*, 1(2), 7–22

Н. П. ГРИНЦЕР

Гринцер Николай Павлович
доктор филол. наук, директор, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: grintser@mail.ru

ГОМЕР НА РУБЕЖЕ ЭПОХ

Аннотация. В статье дается обзор истории современного гомероведения с конца XVIII в. до нынешнего дня. Особое внимание уделено соотношению неонаналитической интерпретации «Илиады» и «Одиссеи» и так называемой устной теории. По мнению автора, к настоящему моменту в основных своих положениях и аргументации эти два направления достаточно близки друг другу, их расхождения касаются скорее конкретных деталей и интерпретаций. В этом смысле гомеровский вопрос в его традиционной постановке во многом исчерпан, и теперь речь идет скорее о его распадении на множество отдельных, но от того не менее интересных конкретных вопросов. В статье специальный акцент сделан на современной трактовке понятия формулы, на соотношении формулы и темы (мотива, типической сцены), а также на различных вариантах датировки поэм и их места в традиции на фоне киклического эпоса.

Ключевые слова: Гомер, «Илиада», «Одиссея», киклический эпос, неонаналитики, унитарии, устная теория, формула, тема, устность, письменность, рукописная традиция

Порог тысячелетий сильно провоцирует к подведению итогов и определению грядущих перспектив в любой области: от практической политики до чистой науки, да и в рамках последней каждая мало-мальски значимая дисциплина не могла не отметить на столь значимом рубеже. Что уж говорить о классической филологии в целом и о гомероведении в частности, тем более что эти занятия, действительно, могут мерить свою историю весьма пространными временными промежутками. Не случайно поэтому 90-е годы прошлого и первое десятилетие этого

века были отмечены множеством публикаций, так или иначе обозначающих современные тенденции и подходы к изучению первых эпических поэм Европы. Наиболее символичным можно считать заглавие вышедшего в Италии сборника статей «Гомер три тысячи лет спустя» [Montanari 2002a], а наиболее существенным содержательным показателем — выход с разницей в какие-то семь лет сразу двух (за XX в. появился всего один) многостраничных компендиев «Путеводители по Гомеру», ставящих своей целью всестороннее освещение современного состояния гомероведения [Morris, Powell 1997; Fowler 2004]. За ними вскоре последовала монументальная трехтомная «Гомеровская энциклопедия» [Finkelberg 2011]. Не менее характерно, что такая тяга к обобщению проявляется и во вполне рядовых и проходных публикациях — в этом смысле знаковым можно считать, например, широковещательное название вышедшего в 2005 г. сборника вполне конкретных и посвященных довольно частным проблемам статей: «Древние и современные подходы к изучению Гомера» [Rabel 2005]. Рубеж эпох продолжает ощущаться и подчеркиваться. Подобная ситуация одновременно и упрощает написание обзорной статьи (обобщенного материала более чем хватает), но и усугубляет авторскую ответственность: в массе накопленных знаний легко упустить что-то существенное. Впрочем, таков удел любой публикации, посвященной «состоянию вопроса», и в конечном счете не так уж важно, сколько десятилетий или столетий история этого вопроса насчитывает.

В случае с гомеровским вопросом длительность этой истории — проблема тоже дискуссионная. Большинство современных исследователей начинают отсчитывать ее с публикации в 1795 г. «Пролегомен к Гомеру» Фридриха Августа Вольфа, открывших, по их мнению, путь строго научному изучению текста гомеровских поэм¹. В этом подчеркивании идеи подлинной «научности» порой улавливается некое предубеждение не только к непосредственным предшественникам Вольфа, к которым можно отнести, скажем, Джанбаттисто Вико и аббата д'Обиньяка, но и к весьма отдаленным его предкам — александрийским филологам, позднеантичным схолиастам, средневековым ученым вроде Евстафия, успевшим сформулировать, прямо или имплицитно, немалое число задач, над решением которых до сих пор бьется научная мысль. Потому для многих содержательная условность привычной исторической точки отсчета представляется очевидной: другое дело, что труд Вольфа, бесспорно, обозначил начало развития и противостояния научных школ XIX и XX столетий. В этом смысле с его «Пролегоменами» так или иначе сверяет свои взгляды любой современный ученый, точно так же как любой древний комментатор Гомера соотносил свои штудии с утверждениями Зе-

¹ В этом смысле показательно, например, название сборника, вышедшего в Германии в начале 1990-х годов, — «Двести лет гомероведению» [Latacz 1991].

нодота или Аристарха², и потому опять-таки не случайно, что конец XX в. ознаменовался выходом комментированного английского перевода этого сочинения [Wolf 1985], открывшего для большого числа современной классической «молодежи», во многом ориентированной на англосаксонскую традицию, доступ к истокам сегодняшних ожесточенных споров.

«Пролегомены» считаются началом подлинно профессионального гомероведения еще и потому, что идея «научности», безусловно, обуревала и самого Вольфа³, и его последователей — под «научностью» понимались прежде всего сосредоточенность на самом тексте и признание только его фактом, подлежащим учету и анализу. Следствием подобной идеологии стало стремительное развитие филологических методов критики текста, применительно к Гомеру ставших основой концепции так называемого аналитизма, базировавшейся на вычленинии противоречий и непоследовательностей внутри гомеровских поэм на всех уровнях — лексическом, сюжетном, композиционном. Вот несколько расхожих примеров подобных противоречий, до сих пор постоянно обсуждаемых в научной литературе.

1. Многочисленные «неуместные» случаи употребления постоянных эпитетов, от «звездного» неба (когда действие происходит при свете дня) до «безупречного» Эгисфа (в речи Зевса, клеймящего его как преступника, пострадавшего за собственные прегрешения).

2. Нарушение единства эпизода. Классический пример — 9-я песнь «Илиады», когда на протяжении недолгого пути к стоянке Ахилла число направленных к нему послов уменьшается с трех до двух (о чем свидетельствует появление в тексте глагольных форм двойственного числа), а потом вновь возвращается к прежней цифре.

3. Нарушения единства сюжета — как на содержательном, так и на композиционном уровне. К первым можно отнести анахронизмы, вроде знаменитой «тейхоскопии» в «Илиаде», когда Елена со стены Трои указывает Приаму ахейских вождей, как если бы на десятый год войны они все еще были ему неизвестны, или пресловутого «Каталога кораблей», которому также место скорее в поэме, повествующей о начале греческого похода. Ко вторым можно причислить, на первый взгляд немотивированные повторы, подобные двум советам богов в «Одиссее» в 1-й и 5-й песнях с одинаковыми решениями и «повесткой дня».

Такие и прочие, менее значимые несообразности (вроде случаев, когда уже погибший второстепенный персонаж неожиданно «воскресает») воспринимались как свидетельство разновременного сложения дошедших до нас текстов «Илиады» и «Одиссеи»; относительно конкретных меха-

² В какой-то мере продолжением античной традиции можно считать и тот факт, что разыскания Вольфа во многом подтолкнула публикация в 1788 г. Ж.-Б. де Виллуазоном кодекса «Илиады» X в., снабженного подробными схолиями (так называемые схолии А, см. об этом: [Rossi 1999]). Вновь, как и в александрийской филологии, научные построения возникли на основе издания текста.

³ О методе Вольфа см. замечания А. Россиуса: [Россиус 2005].

низмов такого сложения выдвигались различные теории, среди которых наибольшую популярность завоевали концепции «малых песен» и «основного ядра». Согласно первой из них, связываемой прежде всего с именем К. Лахманна, поэмы возникли как своего рода конгломерат отдельных небольших сказаний, сведенных в единый текст с большей или меньшей степенью «прилаженности» друг к другу. Скажем, второй совет богов в 5-й песни «Одиссеи» — как раз подобный сюжетный «шов», отделяющий собственно поэму о странствиях героя от «Телемахии» — песни о путешествии его сына. Идея «основного ядра», по сути, принципиально сильно не отличалась. Согласно ей, исходное, «базовое» сказание (скажем, песнь о странствиях Одиссея) по мере своего бытования и развития обрела дополнительные версии или «ответвлениями» (например, той же «Телемахией»): так, внутри краткой песни о гневе Ахилла внедрились параллельные сюжеты из других мифологических циклов (вроде истории о Мелеagre, ставшей сюжетом длительного вставного рассказа Феникса в 9-й песни «Илиады») или другие эпизоды сказаний о Троянской войне (отсюда и список ахейского и троянского войск, и «смотр со стены» греческих вождей).

Разумеется, было немало ученых, отстаивавших и единство авторской концепции, и стилистическую и содержательную целостность текста гомеровских произведений. Однако, поскольку они в большей степени апеллировали к общеэстетическому восприятию поэм и в меньшей — к конкретным особенностям их лексического и сюжетного строя, их аргументы казались слишком расплывчатыми и «ненаучными», а потому в 1934 г. авторитетнейший исследователь раннегреческой литературы Джилберт Мюррей имел все основания с удовлетворением заметить: «Я не вижу вокруг ни одного настоящего унитария, кроме разве что Дрерупа». Впрочем, констатировать окончательную победу какого бы то ни было направления в науке крайне опасно — тут-то и может подстеречь неожиданный крах. Так отчасти произошло и в этот раз, причем, как опять-таки бывает очень часто, уже торжествовавший полную победу аналитизм сам породил своего успешного противника — так называемых новых аналитиков.

Основателем этой школы принято называть выдающегося немецкого филолога Вольфганга Шадевальдта, однако исходные положения этого нового подхода к трактовке гомеровских поэм сформулировал в конце 1930-х — начале 1940-х годов греческий ученый Какридис⁴, а в качестве провозвестников неоаналитического метода можно назвать ряд других исследователей: так, например, классическая работа Аренда [Arend 1933] о типических сценах в «Илиаде» и «Одиссее», определяя некие готовые «матрицы» гомеровского повествования, напоминает будущие композиционные и сюжетные схемы Шадевальдта и его после-

⁴ Основные идеи Какридиса изложены в сборнике его работ: [Kakridis 1949].

дователей⁵. Однако именно в их работах это направление окончательно сформировалось и укрепилось. Его главная особенность — стремление соотносить «Илиаду» и «Одиссею» с сопутствующей и предшествующей им эпической традицией (дошедшей до нас во фрагментах так называемого эпического цикла, сохранившихся прежде всего в поздних пересказах). Именно этой соотносительностью объясняются многие особенности устройства гомеровского текста и те же непоследовательности и противоречия. Скажем, в «Илиаде» существенное место занимает тема смерти Ахилла, которую главному герою постоянно предрекает множество персонажей — от матери Фетиды до специально получающего для этого на время дар речи его боевого коня. Сама же гибель, разумеется, остается за пределами повествования, хотя ее вполне четко успевают описать умирающий Гектор, назвав и место (Скейские ворота), и убийц (Аполлона и Париса). Это один из случаев расширения эпической перспективы, которыми изобилуют обе поэмы, но для неоналитиков недостаточно такой общей констатации, они искали некий конкретный источник такого расширения. Таковым, по их мнению, могла быть одна из киклических поэм — «Эфиопида», в которой как раз повествовалось о гибели Ахилла, последовавшей сразу после того, как он ниспроверг Мемнона, сына богини зари и предводителя союзных троянцам эфиопов. «Илиада» во многом следует модели «Эфиопиды», выстраивая целый ряд параллельных пар: Гектор подобен Мемнону, Патрокл — Антилоху, сыну Нестора, которого в «Эфиопиде» убивал Мемнон и за которого мстил Ахилл⁶. Одновременно смерть Патрокла предвосхищает гибель самого Ахилла — поэтому не случайно, что в «Илиаде» его оплакивают мать Ахилла Фетида с сестрами Нереидами и Брисеида. В свою очередь, убитый Патроком сын Зевса Сарпедон — еще одна параллель Мемнону, ибо в «Эфиопиде» тело сына Эос боги тоже похищали с поле брани и переносили в некий блаженный край⁷.

В принципе такие и схожие с ними параллели замечались и ранее — существенная новация неоналитиков заключалась в том, что они представляли их не как нечто внешнее по отношению к содержанию «Илиады»

⁵ См. классические работы В. Шадевальдта [Schadewaldt 1938; 1944]. Из неоналитиков следующего поколения особо следует упомянуть В. Кульманна [Kullmann 1960; 1992], ставшего наиболее авторитетным представителем этой школы после Шадевальдта. Одним из наиболее ярких примеров неоналитической техники является комментарий Г. Данека к «Одиссее» [Danek 1998].

⁶ Подробный разбор основных приемов неоналитического метода см., например, в статье [Kelly 2006], где в качестве «тестового случая» разбирается эпизод, в котором в «Илиаде» (8, 80 и далее) Нестора от Гектора спасает Диомед. Эту сцену неоналитики рассматривают как «слепок» с «Эфиопиды», где Антилох спасает своего отца ценой собственной жизни (ср. схожее описание у Пиндара в Пиф. 6, 28–42). В конечном счете в споре о первичности того или иного источника («Илиада» или «Эфиопида») все равно решающими оказываются аргументы чисто эстетического характера: «уместность», «художественность» и т. п. (ср. [Kullmann 1960: 31–32]).

⁷ О механизме «ссылки» Гомера на фиксированный текст киклической традиции см.: [Dowden 1996].

и «Одиссеи», а как его неотъемлемую часть, не как «параллель» или «интерполяцию», но скорее как «цитату». Понятно, что сама идея сознательной отсылки к предшествующей или сопутствующей традиции предполагает определенное внутреннее единство текста, внутрь которого эти «цитаты» встроены, и их соответствие некоей единой, «авторской» задаче. Таким образом, Шадевальдт и его последователи, не отрицая определенную разнородность гомеровских поэм, давали ей принципиально новое объяснение, и формально, по крайней мере первоначально, оставаясь «аналитиками», по духу, а вскоре и «по букве» плавно превратились в унитариев⁸, отстаивающих единое авторство и внутреннюю целостность каждой из гомеровских поэм. Именно каждой по отдельности, поскольку многие современные ученые, принадлежащие к этой школе, в том числе и патриарх современного немецкого гомероведения В. Кульманн, считают «Илиаду» и «Одиссею» творениями разных поэтов⁹. Наличие общего плана и целостной композиции не отменяет и возможности признания отдельных фрагментов неаутентичными позднейшими вставками: наиболее масштабной интерполяцией традиционно принято считать так называемую «Долонию» — описанную в 10-й песни «Илиады» вылазку Одиссея и Диомеда в лагерь троянцев¹⁰.

Неоанализм на время утвердился в качестве господствующей тенденции в стане собственно классических филологов и до сих пор бесспорно является главенствующей школой в колыбели современного антиковедения — Германии. В какой-то мере это произошло в силу того, что этому направлению удалось достаточно органично «примирить» два традиционных полюса гомеровского вопроса в том виде, в котором он сложился в науке XIX в. Примиряющее решение неоаналитиков было найдено исключительно в рамках инструментария, выработанного собственно классической филологией; другой попыткой синтеза противоположных мнений стала «устная теория», которую неоаналитики справедливо считают своим главным и — по их собственному убеждению, а иногда и по прямым признаниям — более удачливым конкурентом.

⁸ Показательно, что если в одном из упомянутых выше «Путеводителей по Гомеру» В. Шадевальдт традиционно назван одним из столпов неоаналитического метода [Mogris, Powell 1997: 183–184], то в другом, правда походя, он упомянут как один из представителей унитарного подхода [Fowler 2004: 221].

⁹ Основаниями для такого разделения служит целый ряд факторов: характер содержания и «идеологии» (в «Одиссее», например, гораздо сильнее выражена религиозная идея божественной справедливости), композиция (в «Одиссее» она значительно сложнее; вставные эпизоды куда теснее, чем в «Илиаде», связаны с сюжетом т. п.), повествовательная техника (так, в «Одиссее» значительно меньше сравнений), язык (порой буквальная «цитация» «Илиады» внутри «Одиссеи» [Kullmann 1992: 100–134, ср. Burkert 2001: 105 ff.]), даже компаративные параллели (так, М. Уэст усматривает в «Илиаде» куда более отчетливые следы восточного влияния, чем в «Одиссее» [West 1999a: 402–437]). См. также: [Friedrich 1975; de Jong 2002, Rengakos 2002]. В этом отношении показательным представляется и так называемый закон Монро, согласно которому события, изображенные в «Илиаде», прямо не описываются в «Одиссее».

¹⁰ Исчерпывающее описание проблемы см. в: [Danek 1988].

Хотя по сути «устная теория» возникла одновременно и даже несколько раньше неоанализма (основополагающие статьи Миллэна Пэрри были опубликованы в конце 1920-х — начале 1930-х годов¹¹), своим торжеством она скорее была обязана выходу знаменитого «Сказителя» Альберта Лорда (1960), давшего мощный толчок развитию соответствующего направления в гомеровских исследованиях. К главным заслугам, а соответственно к наиболее продуктивным открытиям Пэрри и Лорда, следует отнести прежде всего два обстоятельства. Первое — нахождение максимально конкретного «носителя» эпической техники. На уровне лексики и стиля таким первичным материалом, из которого складывается текст эпических поэм, является устойчивая и повторяющаяся формула, представленная в «Илиаде» и «Одиссее» прежде всего комбинацией «имя + эпитет»; на уровне содержания своеобразным аналогом формуле является тема — устойчивая комбинация определенных действий или мотивов, формирующая повторяющиеся сцены, или эпизоды, поэмы. Вторым существенным шагом вперед стало помещение древнегреческого эпоса в широкий историко-типологический контекст других произведений «устной поэзии», не ограниченный, как раньше, «почтенными» эпосами великих культур древности (вроде «Песни о Гильгамеше» или «Махабхараты» и «Рамаяны»), а включающий в том числе и живые традиции современности. Собственно говоря, в изысканиях Пэрри и Лорда сравнительная перспектива возникла не как следствие, но как практически изначальная предпосылка: южнославянский эпос исследовался параллельно, а в какой-то мере (по крайней мере, в случае Лорда) — преимущественно по отношению к Гомеру. Однако для гомероведения их теория стала поводом начать систематически сопоставлять данные греческого эпоса с аналогичными памятниками иных культур — иными словами, «коллективный» гомеровед двинулся по тому же пути, по которому в свое время пошел «одиночка» Пэрри, решивший проверить свои догадки, послушав боснийских гуляров¹².

Устная теория, как и неоанализм, во многом способна была примирить противоположные лагеря унитариев и их противников. Фундаментальные оппозиции, лежавшие в основе различных решений гомеровского вопроса, она разрешала максимально компромиссным способом. Выдвигая идею «сочинения в процессе исполнения» (*composition in performance*) — а именно утверждая, что каждый певец, исполняя традиционное сказание, никогда не воспроизводит его дословно, а создает текст заново с помощью привычных приемов, Пэрри и Лорд по сути признавали каждого из

¹¹ Разрозненные статьи Пэрри были впоследствии собраны в одном издании [Parry 1971] его сыном — А. Пэрри, известным филологом-классиком, который, впрочем, совершенно не разделял итоговые выводы отца о механизме создания гомеровских поэм.

¹² Разумеется, главным объектом для сравнений до сих пор остается Древний Восток [West 1999a]. Ср., однако, куда более широкую панораму в [Jensen 1980]. Традиция сравнения с южнославянским эпосом продолжена в трудах Дж. Фоли (см., например: [Foley 1990]).

таких исполнителей «автором» своей индивидуальной версии. В то же время творцом формирующегося на основе этих многочисленных версий «общего знаменателя», который в конце концов и становится канонизированным текстом поэмы, может быть лишь коллективный автор — традиция. Таким образом в известной мере удается обойти камень преткновения — вопрос об авторстве: получается универсальный ответ — «и один автор (в каждый момент исполнения), и много». Схожим образом решается и вторая проблема, относящаяся к процессу создания и передачи текста поэм. Утверждая исходно устную природу их возникновения и первичного бытования, поборники устной теории весьма существенное значение придают факту письменной кодификации и редактуре поэм, составляющих отдельную важную ступень в процессе развития и окончательного оформления текста эпических произведений.

Надо сказать, что большинство оппонентов Пэрри и Лорда как раз напротив не заметили заложенной в их концепции плодотворного компромисса, сочтя ее гораздо более жесткой и гораздо более «устной», чем она являлась на самом деле¹³. Хотя у их идей сразу же появилось немало убежденных последователей, в том числе и среди филологов-классиков (чему в немалой степени способствовала популяризаторская и преподавательская деятельность Лорда), естественно, что обрушившаяся на них критика в основном была сосредоточена на нескольких основных положениях новой теории, к тому же иногда понятых превратно. Естественно, что сама идея устного происхождения первого эпоса Европы была воспринята как умаление его качества. В качестве контраргумента часто фигурировали ссылки на значительный объем греческих поэм, а когда в ответ последователи Пэрри–Лорда апеллировали к «Махабхарате» или «Манасу», превосходящим «Илиаду» и «Одиссею» в десятки раз, в ход шли соображения эстетического порядка, подчеркивавшие уникальное единство авторского замысла и стилистическую отделку произведений Гомера. Недооценкой мастерства «хиосского старца» прежде всего считалось подчеркивание формульной природы гомеровского стиха, что воспринималось как чрезмерно «механистичный» подход, умаляющий творческое начало древнегреческой поэзии. Возражения, вроде известной фразы одного из наиболее авторитетных последователей Пэрри, Дж. Кёрка: «Эпический певец работает с формулами точно так же, как современный стихотворец — с отдельными

¹³ Именно поэтому в своих позднейших работах А. Лорд постоянно стремился разъяснить некоторую условность термина «устный», подразумевающего определенные принципы сложения произведений в устной культуре, а не чистую «устную импровизацию». При этом он особо подчеркивал, что главным для их с Пэрри теории был механизм сложения традиции, а не устный характер конкретного исполнения — вот почему Лорд гораздо более удачным считал обозначение не просто «устная», а «устная традиционная поэзия» или даже «устная традиционная литература» [Lord 1991: 19–22] — в русле подхода, в более широкой теоретической перспективе разработанного в трудах Рут Финнеган [Finnegan 1992] и Уолтера Онга [Ong 1982].

словами», считались не более чем пустыми отговорками. Надо сказать, что в жестких формулировках Пэрри действительно были заложены некоторые основания для подобной критики. Определяя формулу как «группу слов, постоянно используемую в одной и той же метрической позиции для выражения определенной содержательной идеи», он достаточно твердо связывал стилистику с метрикой, во многом именно эту связь положив в основу так называемого принципа «экономии», характерного для устной поэзии: в одной и той же позиции в стихе одно и то же слово выступает преимущественно (а в идеале — исключительно) в одном и том же формульном сочетании. Говоря проще, Агамемнон, когда его имя стоит в конце стиха, всегда оказывается «владыкой людей», а когда оно располагается ближе к середине — «пастырем народов», при семантической равнозначности этих выражений. Естественно, что этот принцип напрямую связывался с мнемотехнической практикой устного исполнения и в какой-то мере для устного певца становился проявлением «экономии мышления»: на каждый метрический «случай» в его арсенале имелась готовая формула. В какой-то мере это позволяло объяснить и некоторую неуместность отдельных формул вроде «звездного неба» или «безупречного Эгисфа» — над семантикой в подобных случаях превалирует метрическая обусловленность.

Правда, подобный принцип по-разному действовал в условиях достаточно жесткой схемы греческого гекзаметра и более свободного южнославянского стиха, на что обращал внимание уже сам Лорд. В дальнейшем именно понятие формулы подверглось существенным уточнениям и применительно к гомеровскому эпосу. Прежде всего конкретизировалось представление об «одинаковой метрической позиции». В свое время Х. Френкель [Fränkel 1968: 100–156] разделил гекзаметрическую строку на четыре смысловых и интонационных отрезка, или колона. Каждая отдельная строка представляет собой сочетание этих колонов, разделенных одной или несколькими цезурами. Впоследствии общая схема Френкеля была значительно детализована в ряде специальных исследований, однако общий вывод оставался неизменным. Формулы тяготеют к размещению в рамках этих колонов в промежутке между цезурами; их метрическая структура определяется именно чередованием долгих и кратких слогов в этих промежутках, а не, скажем, структурой дактилической или спондеической стопы, что порождает и большую метрическую вариативность. Надо сказать, что сам Пэрри вполне отдавал себе отчет в потенциальной изменчивости формулы, однако во всей полноте она была продемонстрирована в ставших уже классическими трудах А. Хойкстры [Hoekstra 1965] и Б. Хейнсуорта [Hainsworth 1968]. Вариативность формулы может достигаться за счет как парадигматических (мена падежной формы, числа и т. п.), так и синтагматических (расширение за счет вспомогательных частей речи, инверсия) изменений. Одни и те же формулы в результате подобных вариаций оказываются способными занимать различные позиции в гекзаметрической строке: скажем, именительный/винительный падеж

(*χάλκεον ἔγχος*, «медное копьё») всегда стоит в конце стиха, а дательный (*ἔγχει χαλκείῳ*, «медным копьём») — в начале. В свою очередь, для начала стиха существует метрический эквивалент со схожей семантикой в форме именительного падежа (*αἰχμῆ χαλκείη* «медное острие»), а для финального колона есть аналогичная форма дательного (*ὀξεί χαλκῷ*, «острою медью»). Здесь, правда, возникает вопрос, что, собственно, следует класть в основу представления о единой формуле: семантику или метрическую структуру. Упомянутые выше исследователи в основном ориентировались на смысловое «ядро» формулы: тот же Хэйнсворт расширял поле «острой меди» за счет еще множества сходных выражений. Очевидно, что подобное расширение заставляло по-новому взглянуть на «экономия» Пэрри¹⁴: в лучшем случае его формулировка оставалась верной для конкретной словоформы, но, скажем, не для понятия, которое в поэмах может описываться различными способами, составляющими единое семантическое поле или синонимический ряд¹⁵.

С другой стороны, ряд ученых (в частности, один из наиболее радикальных последователей Пэрри Я. Нотопулос) полагали, что, оперируя формулами, певец скорее держит в голове некую звуковую, метрическую последовательность, тем самым признавая вариантами одной формулы фразы типа *οἴνολα πόντον* («виноцветное море») или «мощное копьё» (*ὄβριον ἔγχος*), эквивалентные метрически и всегда стоящие в конце стиха. Один из наиболее авторитетных представителей этого направления Дж. Руссо¹⁶ выдвинул понятие структурной формулы, предполагающей грамматико-метрическое тождество выражений вне зависимости от семантики составляющих слов. Набор таких выражений способен составлять достаточно разветвленные «системы» вариаций: *ἄλγε' ἔθηκε* («принес печали») — *κῦδος ἔθηκε* («принес славу») — *κῦδος ἔδωκε* («дал славу») — *εὖχος ἔδωκε* («дал хвалу») и т. п. Преимуществом такого понимания становится, во-первых, возможность усматривать «формульность» во фразах, встречающихся в тексте гомеровских поэм всего лишь раз, но тем не менее следующих привычной модели: скажем, *Διώνη, δῖα θεάων* («Диона, богиня богинь») единственный раз вводится в формульной строке начала речи: *Τῆν δ' ἠμείβετ' ἔπειτα Διώνη, δῖα θεάων* («ей в ответ сказала Диона, богиня богинь» — Илиада 5, 381) и тем самым представляет собой формульную вариацию второй части соответствующего стиха (с другими вариантами типа *θεά λευκώλενος Ἥρη* «белолокотная богиня Гера» или *ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς* «быстроногий божественный Ахиллес»). Во-вторых, подобная трактовка позволяет признавать формулами даже отдельные слова, например, формы причастия в

¹⁴ Не случайно, что именно критика принципа «экономии» становится основой опровержения устной теории Пэрри, например, в [Friedrich 2007]. Критику формульной теории см. также в [Finkelberg 2004].

¹⁵ См. подробно, например: [Paraskevaides 1984].

¹⁶ См. [Russo 1966], а также его статью с историей вопроса в [Morris, Powell 1997: 238–260].

медии-пассивном залоге, которыми часто (чаще всего в анжамбемане¹⁷) открывается гекзаметрическая строка: *οὐλομένην, ἣ μυρί' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε* («[гнев] губящий, который многие горести принес ахейцам» — Илиада 1, 2), *λισσομένους χρεῖὸν γὰρ ἰκάνεται οὐκέτ' ἀνεκτός* («[ахейцев], умоляющих, ибо пришла неотвратимая нужда» — Илиада 11, 610)¹⁸. При подобном понимании формулы принцип «экономии» определяет скорее звуковую, музыкальную «память» певца, способную бесконечно варьировать словесное оформление той или иной звуковой гекзаметрической «фразы» или «такта».

При различном взгляде на природу поэтической техники гомеровских поэм оба основных подхода к изучению формулы, по-прежнему признавая ее основной матрицей гомеровской поэзии, существенным образом уточняли ее понимание. С одной стороны, они еще более, по сравнению с Пэрри и Лордом, умножали вторую характеристику «устной поэзии» — масштаб или объем ее формульного наполнения. Если признавать формулами словосочетания, встречающиеся в тексте «Илиады» и «Одиссеи» единократно, а тем более заносить в формульные списки и отдельные слова, очевидно, что процент «постоянства» текста значительно вырастает. Но, казалось бы, расширяя таким образом «формульное поле» практически до бесконечности, современные исследователи допускают и гораздо большую степень свободы обращения певца с традиционным материалом. «Формульность» в понимании сегодняшних последователей Пэрри–Лорда становится квинтэссенцией «сочинения в процессе исполнения», вариативности внутри традиции. Она предполагает не использование готовых форм, но скорее постоянное создание новых по унаследованным лекалам — семантическим и звуковым. Не случайно поэтому, что к формульному стилю гомеровского эпоса в последнее время все чаще подходят как к целостному языковому феномену, в том числе и опробуя на нем общие лингвистические теории. В этой связи можно упомянуть работы Э. Баккера [Bakker 1997] и М. Эдвардса [Edwards 2002], основанные на функциональной грамматике и теории лингвистического дискурса У. Чейфа и С. Дика. В них развертывание гомеровского стиха предстает как последовательное развертывание мысли путем последовательного выстраивания семантических «блоков», и в этом процессе формула играет ключевую роль. Так, Баккер анализирует

¹⁷ Характерно, что подобные слова-формулы встречаются очень часто именно внутри анжамбемана — продолжения предложения, начатого в одной строке, в следующей (обязательного или необязательного грамматически). Как известно, периодический необязательный анжамбеман, согласно теории Пэрри–Лорда, является третьим, наряду с формулой и темой, неотъемлемым признаком устной поэзии [Lord 1991: 26]. Об этом приеме в гомеровской поэзии см. подробно: [Higbie 1990; Clark 1997]. Весьма характерно в этой связи, что в античном «Споре Гомера и Гесиода» Гомер прежде всего демонстрирует совершенство во владении именно этим приемом (см.: [Collins 2004: 189–191]).

¹⁸ О возможности такой трактовки отдельных слов в свое время писал и М. Пэрри, обращая внимание на употребление в начале строки (тоже в анжамбемане) родительного падежа существительных: Ἄργείων, ἡρώων.

уже упомянутые выше примеры вариаций на тему «медного острия», используя ключевые термины когнитивной лингвистики: «ядро», которым в данном случае становится глагол с семантикой «ранить» или «убивать», и «периферия», к которой относятся различные устойчивые обозначения оружия. Таким образом, «устный стиль» предстает одним из фундаментальных способов языкового выражения — как утверждает Баккер, «интонационные сегменты обыденной речи преобразуются в метрические сегменты особого поэтического языка» [Bakker 2005: 48]. В свою очередь, М. Эдвардс сосредотачивается на гомеровском синтаксисе, разбирая его в терминах функциональной грамматики: тема–фокус–предикат–остаток, и, в частности, демонстрирует родство гомеровских формульных фраз типа αὐτὰρ ὁ βοῦν ἱέρεισε ἄναξ ἄνδρῶν Ἀγαμέμνων («И он принес в жертву быка, властитель людей Агамемнон» — Илиада 2, 402, ср. 7, 314) с одним из базовых примеров С. Дика, взятым из обыденной речи: He is a nice chap, your brother is («Он славный парень, твой брат») [Edwards 2002: 20].

В рамках подобных исследований гомеровский язык, традиционно считавшийся сугубо искусственным образованием, предстает скорее одним из множества проявлений естественного языка, что несколько меняет угол зрения и на существеннейшую проблему соотношения метра и формулы. В последнее время преобладающей тенденцией становится представление о первичности формулы: гекзаметр предстает результатом объединения более мелких метрических единиц, просодический рисунок которых близок структуре основных формул. Это вовсе не отменяет и обратного процесса: сформировавшийся гекзаметр, в свою очередь, порождает новые формулы и «приспосабливает» старые [Nagy 2004: 144–156]. Однако именно переосмысление устной формульной природы гомеровской поэзии сделало возможным куда более пристальное и конкретное изучение генезиса древнегреческого эпического стиха¹⁹. В то же время изучение соотношения метра и синтаксиса, просодического и семантического членения стиха позволяет реконструировать с достаточной степенью достоверности самую манеру исполнения гомеровских поэм. В частности, активно обсуждается проблема гомеровской «паузы»: делали ли ее певцы только в конце строки или также и в середине (перед цезурой), исчезала ли она в случае анжамбемана и т. д. (см.: [Daitz 1991]).

Гибкость формулы, ее подвижность как в синхронном, так и в диахронном аспекте, позволяет видеть в ней не просто стертое, а порой избыточное поэтическое обозначение лица или предмета, в частности для снятия внутритекстовых противоречий («звездное небо» = просто «небо» в 4-й стопе, а потому не следует удивляться, что под ним герои идут при свете

¹⁹ В этой области на данный момент существует несколько соперничающих гипотез: так, Б. Джентили и М. Вест считают исходной модель из двух колонов, которую они восстанавливают по аналогии с надписями и лирическими размерами. Против этого возражают Л. Росси и Г. Надь, выступающий за единую схему, близкую, например, метру Алкея (см.: [Nagy 2004: 149]).

дня). Очень часто формула скрывает за собой элементы более глубокого содержательного порядка — «темы» в понимании Лорда, а возможно, и целые мифы и соответствующие им эпические песни. Так, например, постоянное именование Зевса Кронидом (сыном Крона) позволяет ученым с достаточной уверенностью предполагать, что гомеровская аудитория архаического периода была знакома с мифом о смене поколений богов, так называемым Succession Myth — пусть и не обязательно в том виде, в котором его сохранила классическая «Теогония» Гесиода; например, согласно Гомеру, прародителями богов были Океан и Тефис (Илиада 14, 201, 246). Известнейшая формула, обозначающая главного героя «Илиады», — «быстроногий Ахилл»²⁰, с одной стороны, «предвосхищает» и акцентирует центральную сцену поэмы — погоню Ахилла за Гектором, но, с другой, может восходить к сказаниям о воспитании героя или его подвигах, соответствуя мифологическим представлениям о герое, который подобен самым могучим и стремительным животным: «сильный, как лев», «быстрый, как олень». В этом же контексте можно по-новому взглянуть и на так называемые «неуместные» формулы, вроде «безупречного Эгисфа» из 1-й песни «Одиссеи»²¹. Не умаляя ценности посвященных этой формуле солидных исследований, старающихся исправить ситуацию путем тонкого анализа соответствующей греческой лексемы, вполне резонно предположить, что подобная общая героическая формула вполне могла связывать «Одиссею» с циклом сказаний, в которых, напротив, Эгисф мог выступать в качестве одного из основных героев, тем более его деяние вполне могло восприниматься как законная месть семейству Атрея за преступления против его брата и отца Эгисфа — Фиеста. Надо заметить, что сам контекст употребления предполагает такую потенциальную «героичность» Эгисфа, поскольку он выступает в качестве адресата божественного предупреждения «не делать чего-то, не то умрешь». В принципе поступок Эгисфа по сути мало чем отличается от героического выбора Ахилла, который, несмотря на пророчество матери, отправился воевать под Троию (Илиада 9, 411 слл.).

Таким образом, в соотношении двух краеугольных блоков устной теории — формулы и темы — также постепенно вырисовывается куда более сложное взаимодействие. Как видно, формула может, с одной стороны, от-

²⁰ В тексте представлена двумя основными вариантами: πόδας ὀκτός Ἀχιλλεύς и ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς.

²¹ Если придерживаться «строгого» определения формулы, то «безупречный Эгисф» таковой не должна считаться, поскольку встречается в «Одиссее» только один раз (при том, что главным постоянным эпитетом убийцы Агамемнона является δολόπιπτος ‘хитроумный’, разделяемый им с Клитемнестрой). Однако исходя из расширительного толкования формулы, о котором говорилось выше, мы имеем дело с вариантом героической формулы, прилагаемой в «Одиссее» (в том числе и в идентичных формульных строках) еще, например, к Антилоху (4, 187; 11, 468) и Алкиною (8, 118, 419), а также к Теламону, Пелею, Ахиллу и др. Комментаторы много бились, пытаясь объяснить столь почтенный эпитет одного из главных негодяев греческой мифологии и литературы, — свидетельством тому специальная монография, так и названная «Безупречный Эгисф» [Parry 1973].

ражать эпическую тему, не всегда реально присутствующую в сохранившемся тексте, а с другой — служить своего рода лексическим «преддверием» определенного эпизода или части эпического повествования. Тогда в какой-то мере можно говорить и об обратном процессе, в котором не тема порождает формулу, а наоборот, формула — тему. В случае с тем же «быстроногим Ахиллом» можно предположить, что эта устойчивая характеристика героя не просто предвосхищает, но отчасти и порождает сцены преследования главным ахейским воином своих врагов — и подобные сцены не исчерпываются поединком с Гектором. Особенно плодотворным такой подход может оказаться при анализе многозначных формул, где прилагаемый к имени героя эпитет может истолковываться по-разному. Скажем, характеристика Одиссея, которой открывается поэма о его странствиях, — *πολύτροπος* вызывала разные трактовки уже в античности. Буквально слово означает «многооборотный», но смысл этой «оборотистости» не до конца ясен. Основные версии, предлагаемые античными схолиастами и поныне сохранившиеся в научных комментариях и переводах, — либо «много странствовавший» (если понимать «оборот» пространственно-буквально), либо, по аналогии с другими эпитетами Одиссея, «многохитростный» (с семантикой, аналогичной русской «оборотистости»). Обе они вполне соответствуют образу главного героя поэмы и, бесспорно, обыгрываются в ее тексте²². Наиболее явно хитроумие Одиссея проявляется в его речах — в том числе и в «обманных», когда он скрывает свое истинное «я» в беседах с Эвмеем, Пенелопой, Лаэртом и др. Потому значение эпитета можно конкретизировать и как «владеющий многими оборотами речи» (тем более что *τρόπος* в таком значении вполне часто употреблялся греками, откуда и его позднейшее терминологическое значение 'троп'). Если считать подобную семантическую нюансировку актуальной для поэмы, то можно предположить, что повторяющиеся несколько раз и обладающие схожей структурой «обманные речи» в какой-то мере могли возникнуть в качестве «реализации» одного из смыслов, подразумеваемых эпитетом. В таком случае можно говорить и о порождении формулой темы. Кстати, в *πολύτροπος* можно усмотреть еще одно значение, также напрямую связанное с типовыми, повторяющимися сценами поэмы. Его можно трактовать и как «многообразный», т. е. буквально «меняющий свой образ, личину»²³. Одиссей за время своих странствий многократно изменяет свою внешность (главным образом с помощью своей покровительницы Афины), представляя то нищим и безобразным бродягой (перед Эвмеем и женихами), то богоподобным красавцем (перед Навсикаей и Пенелопой). Поскольку глагол

²² Так, в первых ее строках *πολύτροπος* явно подчеркивает семантику странствий: «Поведай, мне, Муза, о муже, которому много пришлось бродить...» (*ὄς μάλα πολλά πλάγχθη*). В свою очередь, «многохитростность» подразумевают «параллельные» постоянные эпитеты *πολύμητις* 'многоумный' и *πολύμηχανός* 'многоизобретательный'.

²³ Об этой способности менять обличье как главном проявлении «мудрости» (*μητις*) Одиссея см.: [Pucci 1987: 85].

τρέλω (производным от которого является τρόπος) может использоваться и при описаниях изменения внешности (ср. в той же «Одиссее» об испуганных женихах: πᾶσι δ' ἄρα χρῶς ἐτρέλετο, «у них всех поменялся цвет кожи» — 21, 412–413), то подобную «многообразность» Одиссея также можно считать неким лексическим «толчком» для включения в повествование повторяющихся сцен: изменения облика и/или узнания, являющегося одним из ключевых мотивов (и лордовских «тем») гомеровской поэмы. Не случайно, кстати, что второй (наряду с первой строкой «Одиссеи») раз²⁴ πολύτροπος встречается в ее тексте именно в тот момент, когда Кирка узнаёт в грозном чужестранце Одиссея, встреча с которым была ей ранее предсказана: ἦ σύ γ' Ὀδυσσεύς ἐσσι πολύτροπος («Так ты и есть многообразный Одиссей...») — 10, 330).

Естественно, что в зависимости от общего взгляда на природу гомеровского эпоса подобное соотношение формулы и темы может трактоваться и как отражение механизма устного сложения стиха, и как авторская техника строения текста. Это в принципе справедливо и для интерпретации «тем», или типических сцен²⁵ как таковых, исследование которых ведется по самым разным направлениям. Их подробное изучение было начато уже упоминавшейся выше пионерской работы Аренда, которого метко окрестили «Милмэном Пэрри типических сцен» [Edwards 1975: 52], и впоследствии продолжено как неонаналитиками, так и последователями устной теории. Одной из первичных целей стало вычленение подобных повторяющихся эпизодов, описание их внутренней структуры и классификация²⁶, в дальнейшем гораздо больший акцент стал делаться на выяснение их места в структуре поэм в целом, с одной стороны, и на их соотносительности с некоей внетекстовой реальностью, с другой. Надо заметить, что среди работ, посвященных разнообразным типическим сценам эпоса — вооружению, поединку, жертвоприношению и т. п., постепенно выделилось и стало весьма популярным исследование различных речевых ситуаций и речевых актов — просьбы, мольбы, плача и т. п. Во многом это объясняется вполне объективными критериями: прямая речь занимает весьма значительное место внутри поэм и количественно (45% текста «Илиады» и 67% «Одиссеи») — в целом больше половины двух поэм, вместе взятых²⁷), и качественно: достаточно обратить внимание на то, что кольце-

²⁴ Поэтому его с полным основанием (даже без скидок на расширенные трактовки понятия формулы) можно считать формульным, а не «уникальным» эпитетом, как полагает, например, М. Силк (в [Fowler 2004: 32]).

²⁵ Надо сказать, что в силу своей неоднозначности термин «тема» кажется многим гомероведом далеко не безупречным — «типичная сцена» употребляется ими с большей охотой.

²⁶ Например, М. Эдвардс подразделяет их на пять основных классов: «темы», имеющие отношение а) к битве, б) к общению в рамках социума, в) к путешествию, г) к ритуалу и д) к речи и размышлению. Каждый из классов, разумеется, подразделяется еще на целый ряд более мелких типов [Edwards 1992].

²⁷ См.: [Griffin 1986: 37; Minchin 2002: 71].

вая композиция обоих произведений обеспечивается некой «речевой рамкой». Многократно указывалось на то, что в «Илиаде» сцена обращенной к Агамемнону мольбы Хриса в 1-й песни параллельна встрече Приама и Ахилла в 24-й (старец молит вождя о возвращении своего ребенка — сына или дочери, живой или мертвого). Точно так же «Одиссея» открывается и по сути заканчивается разговором на Олимпе Зевса и Афины, обсуждающих устройство «дел человеческих» в принципе и судьбу Одиссея и Итаки в частности (24, 472–488). Значительное присутствие одного рода речей в тексте становится причиной и их внутренней разработанности: чем больше встречается однородных примеров, тем больше возможность вычленить их базовые «инварианты». В свое время тотальная структурированность гомеровских речей была прекрасно продемонстрирована в образцовой работе Д. Ломанна [Lohmann 1970]²⁸, и именно анализ их внутренней организации и классификация чрезвычайно подробно и успешно разрабатывались последователями неоанализма (см., например: [Larrain 1987]), которые одновременно стремились продемонстрировать наличие в речах индивидуализирующего начала, характерного для того или иного персонажа²⁹. Одновременно речи, клишированность которых порой объясняется в том числе и жесткой привязанностью к определенной социальной ситуации, позволяют строить предположения касательно реальных исторических черт, характерных для этих ситуаций, — ритуалов, форм речевого этикета и т. п., иными словами, реконструировать встающую за ними историческую реальность. По большей части формально присягая на верность устной теории, подобная «ритуальная поэтика» порой пренебрегает ее важнейшими положениями, ибо стремится увидеть реальную обрядовую подоплеку буквально чуть ли не за каждым словом и фразой, не учитывая условностей эпической темы, формулы и т. п.

Наконец, еще одним углом зрения при рассмотрении речевых «тем» гомеровского эпоса стало их восприятие как своеобразной языковой «авторрефлексии», «речи в речи», поскольку язык в них предстает и средством, и предметом изображения. Именно поэтому в рассуждениях о характере исполнения (*performance*) гомеровских поэм многие исследователи считают одним из наиболее действенных инструментов анализ различных речевых ситуаций. В рамках этого направления, «идейным вдохновителем» которого многие признают Р. Мартина с его работой «Язык героев», разбор речевой и содержательной структуры греческого эпоса порой смыкается наиболее тесным образом³⁰.

²⁸ Из более ранних работ, сыгравших существенную роль в разработке данной темы, следует упомянуть [Fingerle 1939]. Вслед за книгой Ломанна появился целый ряд работ, уточняющих и расширяющих его анализ: из недавних работ стоит отметить работу Д. Бек о гомеровских диалогах [Beck 2005].

²⁹ Этой задаче много работ посвятил М. Гриффин; в общетеоретическом плане наиболее показательна, пожалуй, его статья [Griffin 1986].

³⁰ См.: [Martin 1989; Higbie 1995; Beck 2005].

Новые тенденции в изучении формульной и тематической структуры гомеровских поэм заставляют до некоторой степени пересмотреть место «Илиады» и «Одиссеи» в общей традиции древнегреческого эпоса, представленной фрагментами так называемого цикла. Интерпретация подобных корреляций является одной из показательных черт, отличающих представителей разных школ гомероведения. Долгое время эпический «цикл» воспринимался (прежде всего поборниками унитарного подхода) как своего рода позднейшие дополнения к «Илиаде» и «Одиссее», заполняющие оставленные этими двумя поэмами «лакуны» в троянской мифе: «Киприи» — начало войны, «Эфиопида» и «Малая Илиада» — события после гибели Гектора, «Разрушение Илиона» — победу греков и т. п. (см.: [Davies 1989: 5]). В свою очередь, неоаналитики, как явствует из самого их метода, по необходимости должны были полагать некоторые фрагменты или цельные произведения (например, «Эфиопиду» или гипотетическую «Ахиллеиду») предшествующими или параллельными Гомеру — так, чтобы он был способен черпать из них свой материал [Dowden 1996]. Что же касается поборников теории Пэрри–Лорда, то для них киклический эпос представляет собой часть единой традиции устной поэзии, к которой принадлежат и гомеровские поэмы. Впрочем, это не отменяет вопроса, почему дошедшие до нас пересказы содержания киклических поэм действительно представляют их как своего рода дополнения к «Илиаде» или «Одиссее». Достаточно убедительный ответ был предложен Дж. Бёрджесом, сумевшим продемонстрировать, например, применительно к «Киприям», что изначально они вполне могли покрывать всю Троянскую войну и лишь впоследствии их содержание было «обрезано» в угоду гомеровскому авторитету [Burgess 1996]³¹. В то же время можно предположить, что процесс обособления сюжетов, входивших в общий комплекс сказаний о Троянской войне, мог протекать постепенно, и «Илиада» и «Одиссея» получили такой самостоятельный статус одними из первых, а затем под них подстраивались и сюжеты иных обособившихся поэм. Правда, в этом случае можно гадать, почему именно две данные поэмы обрели такой превалирующий статус. Для унитариев и отчасти для неоаналитиков причина — в авторском гении и уникальности содержания, вбирающего в себя всю полноту сюжета о Троянской войне и возвращении с нее героев³²; для поборников устной теории — скорее в истории ее бытования (так, Г. Надь [Nagy 1996a: 39 ff.]

³¹ В полном виде концепция Бёрджеса изложена в его книге [Burgess 2001]. Одним из аргументов в пользу существования версий, параллельных гомеровской, является тот факт, что наиболее ранние изображения троянских сюжетов на вазах не соответствуют тексту «Илиады» и «Одиссеи», а значит, могли опираться на альтернативные источники (см. [Lowenstam 1997; Snodgrass 1998]).

³² В этом отношении в высшей степени показательна статья Дж. Гриффина, сравнивающего гомеровский художественный метод с манерой киклических поэм (сохранившихся, повторим еще раз, в поздних пересказах и отдельных немногочисленных фрагментах) и утверждающего уникальность гомеровской обработки эпического сюжета [Griffin 1977].

полагает, что гомеровские поэмы явились одним из инструментов «панэллинизации» — обретения греками своей общенациональной идентичности) или исполнения (именно эти поэмы преимущественно или исключительно исполнялись в Афинах на Панафинейских играх).

Разумеется, в связи с подобными предположениями особую роль приобретает проблема фиксации текста — одна из наиболее актуальных и дискуссионных в гомероведении. Поскольку само появление алфавитного письма в Греции оказывается максимально приближенным к традиционной датировке гомеровских поэм (VIII в. до н. э.), исследователи, которые стремятся отстоять историческую личность Гомера, вынуждены порой утверждать, что собственно алфавит был заимствован и приспособлен греками именно для того, чтобы записать «Илиаду» и «Одиссею» [Powell 1991: 219 ff.; Teodorsson 2006]³³. Одним из главных аргументов здесь служит гекзаметрическая надпись на так называемой чаше Нестора, найденной на острове Питекуссы и датированной последней четвертью VIII в. до н. э., которая свидетельствует о знакомстве ее создателя как с гомеровским эпосом, так и с правилами записи гекзаметрической строки. Впрочем, это нельзя считать однозначным доказательством в пользу фиксации полного текста гомеровских поэм. Ко второй половине VIII — первой половине VI в. относят запись «Илиады» и «Одиссеи» и некоторые сторонники устной теории. Так, Р. Дженко, ссылаясь на теорию «устных записанных текстов» (oral dictated texts) А. Лорда [Лорд 1994: 142 слл.], относит запись «Илиады» примерно к 750 г., а «Одиссеи» — несколько позже, к последней трети VIII в.³⁴ Для некоторых ученых аргументами в определении даты поэм служат также исторические данные. Так, в свое время В. Буркерт, исходя из упоминания в «Илиаде» (9, 381–384) египетских Фив, величие которых открылось Азии, а с ней и Греции, после разрушения города Ашшурбанипалом в 663 г. до н. э., делает именно эту дату *terminus post quem* для фиксации текста гомеровской поэмы [Burkert 1987]. Довольно близок к нему и М. Уэст, который в качестве аналогичной точки отсчета предлагает 689 г. до н. э. — год падения Вавилона, которое, как он полагает, явилось образцом для картины разрушения стен ахейского лагеря в «Илиаде» 12, 15 и далее [West 1995: 211–219]. Однако для иных исследователей возможность подобных параллелей скорее служит основанием для признания соответствующих мест позднейшими интерполяциями в исходный текст.

Существенно более радикальный пересмотр датировки, а точнее, самого принципа создания гомеровского текста выдвинул американский исследователь Г. Надь (см., например: [Nagy 1996a: 29–57]), предложивший так называемую эволюционную теорию. Согласно ей, гомеровские поэмы

³³ Впрочем, есть и более ранние датировки: заимствование алфавита — около 1000 г. до н. э., создание поэм — вторая половина IX в. до н. э. [Ruijgh 1997: 535 ff.].

³⁴ Дженко ссылаясь при этом главным образом на лингвистические данные, показывающие, по его мнению, что текст гомеровских поэм сложился в законченном виде прежде поэм Гесиода [Janko 1982: 228–231].

продолжали (в соответствии с идеями все того же А. Лорда) «создаваться в процессе исполнения» на протяжении многих веков вплоть до эллинистического периода, когда усилиями александрийских филологов из множества разнообразных вариантов постепенно был составлен канонический текст, закрепившийся в большей части последующей рукописной традиции и получивший в науке название «гомеровской вульгаты». В качестве подтверждения своей идеи Надя ссылается прежде всего на «дикие», или «эксцентрические», папирусы — довольно многочисленные (около 150) ранние папирусные фрагменты, содержащие текст, существенно отличный от привычного нам. Первый папирус с текстом, практически тождественным «вульгате», относится примерно к 150 г. до н. э., а уже к началу I в. до н. э. происходит безусловная стандартизация, и «дикие папирусы» практически исчезают [Haslam 1997: 64]. Такую стандартизацию, по мнению Нады, следует считать результатом деятельности александрийской школы и прежде всего Аристарха³⁵. «Эксцентрические» же папирусы отражают реальную практику исполнения гомеровских поэм, представляя собой списки, которыми могли пользоваться рапсоды. Рапсодической традицией иногда склонны объяснять и некоторые особенности работы александрийских грамматиков: так, М. Уэст считает, что дошедшие до нас в позднейших схолиях «экзотические» чтения патриарха александрийской школы Зенодота объяснялись опорой на вероятно имевшийся у него «рапсодический текст» [West 2001: 33–45].

Соотношение практики исполнения гомеровских поэм и появления фиксированного текста возникает и применительно к периодам, более ранним, чем деятельность александрийских филологов. Прежде всего это касается гипотетической «Писистратовой редакции», или, используя более «научный» термин, — «афинского текста» «Илиады» и «Одиссеи». Как известно, сообщение о том, что афинский тиран VI в. до н. э. собрал разрозненные песни Гомера в единое целое, мы находим в наиболее полном виде у Цицерона («Об ораторе» 1, 137), а также у Элиана («Пестрые рассказы» 13, 14) и Павсания («Описание Эллады» 7, 26), не говоря уж об известной эпиграмме из «Греческой антологии» (11, 442). Псевдоплатоновский диалог «Гиппарх» (228b–c) приписывает эту заслугу сыну Писистрата, который к тому же установил «панафинейское правило» исполнения гомеровских поэм на главном празднестве Афин, когда каждый следующий рапсод должен был подхватывать песнь на том самом месте, где остановился предыдущий. Это же правило представления Гомера на

³⁵ В исследованиях по александрийской филологии ведется активная полемика по поводу того, во что конкретно воплотились штудии Аристарха: в исправленное издание предшественников (Зенодота, Аристофана Византийского), в собственное издание (одно или несколько), в комментарий; см.: [Arthor 1980: 11, 132; Montanari 1998; Montanari 2002b: 125–126]. Решающим фактором в стандартизации текста играло, как показывает М. Апторп, установление фиксированного количества строк (*numerus versuum*), от которого не следовало отклоняться.

Панафинях упоминает и Диоген Лаэртский (1, 57), впрочем, считая его автором знаменитого законодателя Солона. Так или иначе мы, похоже, располагаем достаточно надежным свидетельством о том, как происходило состязание рапсодов в Афинах, — однако остается вопрос, руководствовались ли певцы имевшимся у них текстом или импровизировали. Многие исследователи (А. Людвиг, П. фон дер Мюль, А. Лески) относились к идее «Писистратовой редакции» вполне серьезно, впрочем, постепенно отказываясь от стремления приурочивать появление письменного текста именно к фигуре этого властителя и скорее говоря о постепенной кодификации более или менее стандартного текста в Афинах на протяжении VI–V вв. до н. э. [Cassio 2002: 131]³⁶. Именно влиянием «афинского текста» следует объяснять большое количество аттицизмов в принятом тексте гомеровских поэм и определенные «проафинские» вставки, вроде соответствующего фрагмента «Каталога кораблей» (Илиада 2, 546–556³⁷). Есть косвенные свидетельства в пользу того, что сообщества рапсодов, вроде Гомеридов с острова Хиос (схолии к Пиндару. Нем. 2, 1; Платон. Федр 252b–c) или Креофилеев с Самоса (см. Плутарх. Ликург 4), обладали неким списком поэм: именно списки Гомеридов, по мнению некоторых исследователей [Jensen 1980: 132; Janko 1992: 37], могли лечь в основу афинской редакции. Впрочем, по мнению Г. Нады [Nagy 2004: 75], вряд ли эти тексты, даже если они и существовали, следует считать чем-то большим, нежели версиями, хотя и версиями авторитетными, наряду с достаточным количеством других. Кроме того, устное исполнение эпоса, зафиксированное античной традицией (например, в описании исполнения Гомера в диалоге Платона «Ион»), не подразумевает рецитации заученного текста, и подобные списки в период устного бытования поэм могли быть лишь неким инструментом в обучении певцов внутри школы или «знаком» авторитетной традиции (отсюда предания о том, что Гомериды получили свои тексты от самого Гомера, а Креофилеи от его друга Креофила, который сам был певцом). В свою очередь, практика исполнения безусловно оказывала влияние на традицию фиксации текста. В частности, это касается деления поэм на песни, или книги. Традиционная точка зрения относит разделение «Илиады» и «Одиссеи» на 24 песни по числу букв греческого алфавита к эллинистическому времени, считая это плодом деятельности александрийских филологов; однако, по мнению того же Г. Нады и М. Йенсен [Jensen 1999], александрийцы, вероятно, воспроизводили практику исполнения гомеровских поэм на Панафинях. Одна книга в таком случае примерно соответствует тому количеству стихов, которое один певец мог исполнить за один

³⁶ При этом разные исследователи по-разному оценивали качество этого текста по отношению к «вульгате»: одни (например, М. ван дер Валк) считали его «лучшим» (т. е. более приближенным к гипотетическому «исходному»), а другие (А. Людвиг) — худшим.

³⁷ Эту вставку еще в древности приписывали все тому же Писистрату (Диоген Лаэртский 1, 57). Некоторые наиболее радикально настроенные ученые даже считают Афины возможным местом создания гомеровских поэм [Sauge 2000].

соревновательный день (учитывая, что выступал он не один). В какой-то мере такое объяснение позволяет решить проблему «странных» границ между отдельными песнями, никак не соответствующих содержанию³⁸. С другой стороны, оно позволяет отчасти реконструировать реальное бытование гомеровских текстов: ведь не до конца ясно, как «технически» могла быть исполнена поэма целиком³⁹.

Понятно, что в зависимости от трактовки истории сложения гомеровского текста различные ученые по-разному подходят и к изданиям «Илиады» и «Одиссеи», которые опять-таки умножились на переломе веков. Так, Г. фон Тиль основывал свои издания «Илиады» (1996) и «Одиссеи» (1991) главным образом на тексте «вульгаты», т. е. на рукописной традиции; М. Уэст в своей «Илиаде» (1998–2000), привлекая огромное количество новых сведений, почерпнутых прежде всего из папирусных фрагментов, стремился обнаружить языковые формы, максимально приближенные к его датировке фиксации текста; Г. Надь настаивает, что суть устной теории требует равнозначного отношения практически ко всем разночтениям, в том числе очевидно поздним, и на этом принципе намеревается строить своего «электронного Гомера», где каждая строка должна иметь максимальное количество равноправных вариантов. Поистине «то, как ты издаешь Гомера, зависит от того, как ты определяешь Гомера» [Nagy 2004: 110].

«Определение Гомера» состоит и в проблеме его историчности, также остающейся в фокусе пристального внимания ученых. И здесь представители разных школ зачастую оказываются едины в желании эту историчность укрепить. Конечно, немногие пытаются, подобно И. Латачу [Latacz 1996: 29 ff.], описывать семью и воспитание Гомера, мир, в котором он жил и творил; но тем не менее стремление сохранить личность великого поэта заставляет, скажем, приверженцев теории Пэрри–Лорда видеть в нем того, кто, собственно, диктовал текст «Илиады» и «Одиссеи» для фиксации (Д. Кёрк) или наиболее авторитетного певца в ряду единой и непрерывающейся традиции [Foley 1999: 50]. Впервые имя Гомера упоминается в середине VII в. до н. э. у лирического поэта Каллина; дальнейшая «историзация» его фигуры в античности дает крайне интересный материал⁴⁰, в том числе и касательно самого имени легендарного поэта, которое древние понимали как «слепец» или «заложник». Современные ученые чаще

³⁸ Так, обманчиво впечатление, что зачастую песнь открывается восходом «розовоперстой Эос»: из 13 восходов «Илиады» лишь 3 приходятся на начало песни (в «Одиссее» из 18 лишь 6 [de Jong 1996: 22–23]). Зачастую один и тот же эпизод захватывает больше одной песни: так, «подвигами Диомеда» традиционно именуется 5-я песнь «Илиады», в то время как они продолжают и в 6-й.

³⁹ Ср. скептическую позицию по этому поводу в [Burkert 1987: 50; Collins 2004: 191 ff.]. Впрочем, О. Таплин, например, постарался показать вероятность исполнения «Илиады» за три дня и даже продемонстрировал возможные «швы», отмечающие границы соответствующих трех композиционных частей [Taplin 1992: 29–31].

⁴⁰ Этот процесс весьма подробно описан в [Graziosi 2002].

всего видят в греч. Ὀμηρος сочетание корней ὀμ- ‘вместе’ и ἄρ- ‘ладить, соединять’. В результате Гомер предстает, подобно рапсоду (слово, которое греки понимали как «сшивающий куски»), «соединяющим вместе» отдельные фрагменты в единую песнь или отдельные слова в целостную ткань текста [Nagy 1996b: 74–75; Graziosi 2002: 52 ff.]. Тем самым его имя оказывается своего рода идеальным эпонимом поэта, отражая самую суть поэтического искусства⁴¹.

Надо заметить, что такое толкование имени поэта вполне отвечает обеим из главных на сегодняшний день школ в исследовании гомеровских поэм. Соединение слов в единый текст близко к «творчеству в процессе исполнения» А. Лорда; а соединение различных фрагментов, в том числе и почерпнутых из иной, параллельной традиции, в новое единство цельной поэмы вполне отвечает методам и идеям школы В. Шадевальдта. Как кажется, способность этих двух смыслов ужиться в одном поэтическом имени соответствует и очевидной тенденции двух этих направлений к сближению, пусть и не до конца еще осознанному и отрефлексированному. На самом деле неоаналитическое «цитирование» не так уж далеко от того, что последователи Лорда представляют как отсылку к традиции⁴²; «тема» близка «типической сцене»; новое понимание формулы практически снимает проблему «механистичности» устного стиля, реальность устного бытования гомеровских текстов, по крайней мере в греческой архаике, уже практически ни у кого не вызывает сомнений⁴³. Представляется, в своем традиционном виде гомеровский вопрос во многом решен — только это решение породило еще больше новых проблем, носящих куда более тонкий и конкретный характер. Теперь спор идет не столько о взаимоисключающих концепциях устности и письменности, сколько о характере и дате письменной фиксации; не о том, что «Илиада» и «Одиссея» — часть обширной эпической традиции, но об их особом месте в ней; не о наличии повторяющихся элементов в тексте, но об их роли в его поэтике и композиции. Иными словами, за «двести лет гомероведения» общие рамки удалось наметить — теперь дело за прорисовкой деталей.

⁴¹ Тот же принцип сохранен и в оригинальной гипотезе М. Уэста [West 1999b], который полагает, что Гомер — фиктивное имя легендарного «отца» гильдии рапсодов-Гомеридов, чье название исходно значило «певцы в собрании», но могло быть по аналогии с распространенной патронимической моделью быть истолковано «сыновья Гомера».

⁴² В этом отношении весьма показательны термины, введенные в научный обиход одним из наиболее активных продолжателей идей Лорда – Дж. Фоли: «референция к традиции» (traditional referentiality) как постоянный принцип устной поэзии и «возникшие изустно (oral derived) тексты» как определение специфики гомеровских поэм [Foley 1999].

⁴³ На уровне мотивного анализа родство двух основных методов современного гомероведения было убедительно продемонстрировано Дж. Бёрджесом [Burgess 2006]. Ср. также общие замечания М. Финкельберг [Finkelberg 2003].

Литература

- Лорд 1994 — *Лорд А. Б.* Сказитель / Пер. с англ. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. М.: Вост. лит., 1994. 368 с.
- Россиус 2005 — *Россиус А. А.* Еще раз о гомеровском вопросе и о рождении филологического метода // Новое литературное обозрение. № 73. 2005. С. 182–186.
- Apthorp 1980 — *Apthorp M.* The Manuscript Evidence for Interpolation in Homer. Heidelberg: Carl Winter, 1980. xxv + 230 p.
- Arend 1933 — *Arend W.* Die typischen Szenen bei Homer. Berlin: Weidmann, 1933. 162 S.
- Bakker 1997 — *Bakker E.* Poetry in Speech: Orality and Homeric Discourse. Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 1997. xiv + 237 p.
- Bakker 2005 — *Bakker E.* Pointing at the Past: From Formula to Performance in Homeric Poetics. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2005. xiii + 205 p.
- Beck 2005 — *Beck D.* Homeric Conversation. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2005. ix + 317 p.
- Burgess 1996 — *Burgess J.* The non-Homeric Cypria // Transactions of the American Philological Association. Vol. 126. 1996. P. 77–99.
- Burgess 2006 — *Burgess J.* Neoanalysis, orality and intertextuality: An examination of the Homeric motif transference // Oral Tradition. Vol. 21. 2006. P. 148–189.
- Burgess 2001 — *Burgess J.* The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle. Baltimore; London: The John Hopkins Univ. Press. 2001. xvi + 295 p.
- Burkert 1987 — *Burkert W.* The making of Homer in the sixth century B. C.: Rhapsodes vs. Stesichorus // Papers on the Amasis Painter and his World. Malibu: The John Paul Getty Museum, 1987. P. 43–62.
- Burkert 2001 — *Burkert W.* Kleine Schriften. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. ix + 281 S.
- Cassio 2002 — *Cassio A. C.* Early editions of Greek epics and Homeric textual criticism in the sixth and fifth Centuries BC // Omera tremila anni dopo. Atti del congresso di Genova 6–8 luglio 2000 / A cura di F. Montanari. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2002. P. 105–136.
- Clark 1997 — *Clark M.* Out of Line: Homeric Composition Beyond the Hexameter. Lanham: Rowman & Litchfield, 1997. xi + 265 p.
- Collins 2004 — *Collins D.* Master of the Game: Competition and Performance in Greek Poetry. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2004. xii + 267 p.
- Daitz 1991 — *Daitz S.* On reading Homer aloud: To pause or not to pause? // American Journal of Philology. Vol. 112. 1991. P. 149–160.
- Danek 1988 — *Danek G.* Studien zur Dolonie. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1988. xxxi + 248 S. (Wiener Studien; 12).
- Danek 1998 — *Danek G.* Epos und Zitat: Studien zu den Quellen der Odyssee. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998. 526 S.
- Davies 1989 — *Davies M.* The Greek Epic Cycle. Bristol: Bristol Classical Press, 1989. 93 p.
- de Jong 1996 — *de Jong I. J. F.* Sunset and sunrises in Homer and Apollonius of Rhodes: Book-divisions and beyond // Dialogos. Vol. 3. 1996. P. 20–35.

- de Jong 2002 — *de Jong I. J. F.* Developments in narrative technique in the *Odyssey* // *Epea pteroenta. Beiträge zur Homerforschung: Festschrift für W. Kullmann zum 75. Geburtstag* / Hrsg. M. Reichel, A. Rengakos. Stuttgart: Steiner Verlag, 2002. P. 77–91.
- Dowden 1996 — *Dowden K.* Homer's sense of text // *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 5 (16). 1996. P. 47–61.
- Edwards 1975 — *Edwards M. W.* Type-scenes and Homeric hospitality // *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 105. 1975. P. 51–72.
- Edwards 1992 — *Edwards M. W.* Homer and oral tradition: The type-scene // *Oral Tradition*. Vol. 7. 1992. P. 283–330.
- Edwards 2002 — *Edwards M. W.* *Sound, Sense and Rhythm. Listening to Greek and Latin Poetry*. Princeton: Princeton Univ. Press, 2002. xi + 191 p.
- Fingerle 1939 — *Fingerle A.* *Typik der homerischen Reden*: PhD Thesis. München: Ludwig-Maximilians-Universität, 1939.
- Finkelberg 2003 — *Finkelberg M.* Neoanalysis and the oral tradition in Homeric studies // *Oral Tradition*. Vol. 18. 2003. P. 68–69.
- Finkelberg 2004 — *Finkelberg M.* Oral theory and the limits of formulaic diction // *Oral Tradition*. Vol. 19. 2004. P. 236–252.
- Finkelberg 2011 — *The Homer Encyclopedia*: In 3 vols. / Ed. by M. Finkelberg. Chichester; Malden: Wiley-Blackwell, 2011. xxviii + 1072 p.
- Finnegan 1992 — *Finnegan R.* *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*. Bloomington; Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1992. 299 p.
- Foley 1990 — *Foley J. M.* *Traditional Oral Epic: the "Odyssey", "Beowulf" and the Serbo-Croatian Return Song*. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1990. xi + 424 p.
- Foley 1999 — *Foley J. M.* *Homer's Traditional Art*. University Park (PA): Pennsylvania State Univ. Press, 1999. xviii + 363 p.
- Fowler 2004 — *The Cambridge Companion to Homer* / Ed. by R. Fowler. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004. xx + 419 p.
- Fränkel 1968 — *Fränkel H.* *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München: C. H. Beck, 1968. 376 S.
- Friedrich 1975 — *Friedrich R.* *Stilwandel im homerischen Epos. Studien zur Poetik und Theorie der epischen Gattung*. Heidelberg: Carl Winter, 1975. 211 S.
- Friedrich 2007 — *Friedrich R.* *Formular Economy in Homer. The Poetics of the Breaches*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007. 159 p.
- Graziosi 2002 — *Graziosi B.* *Inventing Homer: the Early Reception of Epic*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002. xiii + 285 p.
- Griffin 1977 — *Griffin J.* The Epic cycle and the uniqueness of Homer // *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 97. 1977. P. 39–53.
- Griffin 1986 — *Griffin J.* Words and speakers in Homer // *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 106. 1986. P. 36–57.
- Hainsworth 1968 — *Hainsworth J. B.* *The Flexibility of the Homeric Formula*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 147 p.
- Haslam 1997 — *Haslam M.* *Homeric papyri and the transmission of the text* // *A new companion to Homer* / Ed. by I. Morris, B. Powell. Leiden: Brill, 1997. P. 55–100.

- Higbie 1990 — *Higbie S.* Measure and Music. Enjambement and Sentence Structure in the Iliad. Oxford: Clarendon Press, 1990. viii + 231 p.
- Higbie 1995 — *Higbie C.* Heroes' Names, Homeric Identities. New York: Garland Pub, 1995. 212 p.
- Hoekstra 1965 — *Hoekstra A.* Homeric Modifications of Formulaic Prototypes: Studies in the Development of Greek Epic Diction. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1965. 172 p.
- Janko 1982 — *Janko R.* Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic Development in Epic Diction. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982. xvi + 322 p.
- Janko 1992 — The Iliad: A Commentary. Vol. 4: Books 13–16 / Ed. by R. Janko. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992. xxv + 459 p.
- Jensen 1980 — *Jensen M. S.* The Homeric Question and the Oral-formulaic Theory. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1980. 226 p.
- Jensen 1999 — *Jensen M. S.* When and how were the Iliad and the Odyssey divided into songs // *Symbolae Osloensies*. Vol. 74. 1999. P. 5–35.
- Kakridis 1949 — *Kakridis J.* Homeric Researches. Lund: Gleerup, 1949. viii + 168 p.
- Kelly 2006 — *Kelly A.* Neoanalysis and the Nestorbedrängnis. A test case // *Hermes*. Bd. 134. 2006. P. 1–25.
- Kullmann 1960 — *Kullmann W.* Die Quellen der Ilias. Wiesbaden: Steiner, 1960. xiv + 407 S.
- Kullmann 1992 — *Kullmann W.* Homerische Motive. Stuttgart: Steiner, 1992. 418 S.
- Larrain 1987 — *Larrain C. J.* Struktur der Reden in der Odyssee 1–8. Hildesheim: Olms. 1987. ix + 497 S.
- Latacz 1991 — Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick / Hrsg. I. Latacz. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1991. xi + 552 S.
- Latacz 1996 — *Latacz I.* Homer, His Art and His World. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1996. xi + 175 p.
- Lohmann 1970 — *Lohmann D.* Die Komposition der Reden in der Ilias. Berlin: de Gruyter, 1970. x + 309 S.
- Lord 1991 — *Lord A. B.* Epic Singers and Oral Tradition. Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 1991. xiv + 262 p.
- Lowenstam 1997 — *Lowenstam S.* Talking vases: The relationship between the Homeric poems and archaic representations of epic myth // *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 127. 1997. P. 21–76.
- Martin 1989 — *Martin R.* The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad. Ithaca; New York; London: Cornell Univ. Press, 1989. xv + 265 p.
- Minchin 2002 — *Minchin E.* Speech acts in the everyday world and in Homer: The rebuke as a case study // *Epea & Grammata. Oral and Written Communication in Ancient Greece* / Ed. by I. Worthington, J. Foley. Leiden: Brill, 2002. P. 71–97.
- Montanari 1998 — *Montanari F.* Zenodotus, Aristarchus and the Ekdosis of Homer // *Editing Texts = Texte edieren* / Ed. by G. Most. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. P. 1–21.
- Montanari 2002a — Omera tremila anni dopo. Atti del congresso di Genova 6–8 luglio 2000 / A cura di F. Montanari. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2002. xvii + 722 p.

- Montanari 2002b — *Montanari F.* Alexandrian Homeric philology. The forms of ἐκδόσεις and the variaie lectiones // *Epea pteroenta. Beiträge zur Homerforschung: Festschrift für W. Kullmann zu 75. Geburtstag / Hrsg. M. Reichel, A. Rengakos.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002. P. 119–135.
- Morris, Powell 1997 — *A New Companion to Homer / Ed. by I. Morris, B. Powell.* Leiden: Brill, 1997. xii + 755 p.
- Nagy 1996a — *Nagy G.* Homeric Questions. Austin: Univ. of Texas Press, 1996. ix + 180 p.
- Nagy 1996b — *Nagy G.* Poetry as Performance: Homer and Beyond. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996. x + 254 p.
- Nagy 2004 — *Nagy G.* Homer's Text and Language. Champaign: Univ. of Illinois Press, 2004. xviii + 197 p.
- Ong 1982 — *Ong W.* Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. London; New York: Methuen, 1982. xii + 201 p.
- Parry 1971 — *Parry M.* The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry, ed. by A. Parry. Oxford: Clarendon Press, 1971. 483 p.
- Parry 1973 — *Parry A. A.* Blameless Aegisthus. A Study of Amymon and Other Homeric Epithets. Leiden: Brill, 1973. x + 292 p.
- Parskevaides 1984 — *Parskevaides H.* The Use of Synonyms in Homeric Formulaic Diction. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1984. xi + 156 p.
- Powell 2001 — *Powell B.* Homer and the Origin of the Greek Alphabet. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001. xxv + 280 p.
- Pucci 1987 — *Pucci P.* Odysseus Polytropos. Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad. Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 1987. 262 p.
- Rabel 2005 — *Rabel R. J.* (ed.). Approaches to Homer, Ancient and Modern. Swansea: Classical Press of Wales, 2005. xvii + 201 p.
- Rengakos 2002 — *Rengakos A.* Narrativität, Intertextualität, Selbstreferentialität: Die neue Deutung der Odyssee // *Epea pteroenta. Beiträge zur Homerforschung: Festschrift für W. Kullmann zu 75. Geburtstag / Hrsg. M. Reichel, A. Rengakos.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002. S. 173–191.
- Rossi 1999 — *Rossi L.* La méthode philologique de Jean Baptiste Gaspard d'Ansse de Villoison et le Venetus Marcianus A. // *Homère en France après la Querelle (1715–1900) / Sous la dir. de F. Létoublon, C. Volpillac-Auger.* Paris: Champion, 1999. P. 51–61.
- Ruijgh 1997 — *Ruijgh C.* La date de la création de l'alphabet grec et celle de l'épopée homérique // *Bibliotheca Orientalis.* Vol. 54. 1997. P. 534–603.
- Russo 1966 — *Russo J.* The structural formula in Homeric verse // *Yale Classical Studies.* Vol. 20. 1966. P. 219–240.
- Sauge 2000 — *Sauge A.* "L'Iliade": poème athénien de l'époque de Solon. Bern: Lang, 2000. xviii + 667 p.
- Schadewaldt 1938 — *Schadewaldt W.* Iliasstudien. Leipzig: Hirzel, 1938. 182 S.
- Schadewaldt 1944 — *Schadewaldt W.* Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage. Leipzig: Koehler & Amelang, 1944. 353 S.
- Snodgrass 1998 — *Snodgrass A.* Homer and the Artists. Text and Picture in Early Greek Art. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998. xii + 186 p.

- Taplin 1992 — *Taplin O.* Homeric Soundings. The Shaping of the Iliad. Oxford: Clarendon Press, 1992. ix + 314 p.
- Teodorsson 2006 — *Teodorsson S.-T.* Eastern literacy, Greek alphabet and Homer // *Mnemosyne*. Vol. 59. 2006. P. 161–187.
- West 1999a — *West M.* The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth. Oxford: Clarendon Press, 1999. xxvi + 662 p.
- West 1999b — *West M.* The invention of Homer // *The Classical Quarterly*. Vol. 49. 1999. P. 364–382.
- West 1995 — *West M.* Date of the Iliad // *Museum Helveticum*. Vol. 52. 1995. P. 203–219.
- West 2001 — *West M.* Studies in the Text and Transmission of the Iliad. Munich; Leipzig: Saur, 2001. 304 p.
- Wolf 1985 — *Wolf F. A.* Prolegomena to Homer / Ed. by A. Grafton. Princeton: Princeton Univ. Press, 1985. xiv + 265 p.

HOMER AT THE BOUNDARY OF EPOCHS

Grintser, Nikolai P.

Doctor of Science in Philology, Director, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: + 7 (499) 956-96-47

E-mail: grintser@mail.ru

Abstract. The article gives a survey of the history of Homeric studies from the end of the 18th century up to the present time. Special attention is paid to the opposition of the Neo-Analytical school and the so-called “oral theory”. The author claims that their main arguments are fairly close to each other, and their divergences concern specific issues and details. In this respect, the “Homeric question” in its traditional articulation is pretty much solved, and nowadays we are dealing with its breaking up into a number of more specifically focused, but no less interesting problems. A special emphasis is made on the modern treatment of the notion of formula, on the interaction between formula and theme (motif, type-scene), and on the different versions of the poems’ dating and their relation to the epic cycle.

Keywords: Homer, *Iliad*, *Odyssey*, Epic Cycle, Neo-Analysis, oral theory, Unitarians, formula, theme, orality, literacy, manuscript tradition

References

- Apthorp, M. (1980). *The manuscript evidence for interpolation in Homer*. Heidelberg: Carl Winter. xxv + 230 p.
- Arend, W. (1933). *Die typischen Szenen bei Homer*. Berlin: Weidmann. 162 p. (In German).
- Bakker, E. (1997). *Poetry in speech: Orality and Homeric discourse*. Ithaca; London: Cornell Univ. Press. xiv + 237 p.
- Bakker, E. (2005). *Pointing at the past: From formula to performance in Homeric poetics*. Cambridge: Harvard Univ. Press. xiii + 205 p.
- Beck, D. (2005). *Homeric composition beyond the hexameter*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies. ix + 317 p.
- Burgess, J. (1996). The non-Homeric Cypria. *Transactions of the American Philological Association*, 126, 77–99.
- Burgess, J. (2001). *The tradition of the Trojan War in Homer and the epic cycle*. Baltimore; London: The John Hopkins Univ. Press. xvi + 295 p.
- Burgess, J. (2006). Neoanalysis, orality and intertextuality: An examination of the Homeric motif transference. *Oral Tradition*, 21, 148–189.
- Burkert, W. (1987). The making of Homer in the sixth century B. C.: Rhapsodes vs. Stesichorus. In *Papers on the Amasis Painter and his world*, 43–62. Malibu: The John Paul Getty Museum.
- Burkert, W. (2001). *Kleine Schriften*, vol. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. ix + 281 p. (In German).
- Cassio, A. C. (2002). Early editions of Greek epics and Homeric textual criticism in the sixth and fifth centuries BC. In F. Montanari (ed.). *Omera tremila anni dopo. Atti del congresso di Genova 6–8 luglio 2000*, 105–136. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Clark, M. (1997). *Out of line: Homeric conversation*. Lanham: Rowman & Litchfield. xi + 265 p.
- Collins, D. (2004). *Master of the game: Competition and performance in Greek poetry*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies. xii + 267 p.
- Daitz, S. (1991). On reading Homer aloud: To pause or not to pause? *American Journal of Philology*, 112, 149–160.
- Danek, G. (1988). *Studien zur Dolonie*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. xxxi + 248 p. (Wiener Studien; 12). (In German).
- Danek, G. (1998). *Epos und Zitat: Studien zu den Quellen der Odyssee*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 526 p. (In German).
- Davies, M. (1989). *The Greek epic cycle*. Bristol: Bristol Classical Press. 93 p.
- de Jong, I. J. F. (1996). Sunset and sunrises in Homer and Apollonius of Rhodes: Book-divisions and beyond. *Dialogos*, 3, 20–35.
- de Jong, I. J. F. (2002). Developments in narrative technique in the *Odyssey*. In M. Reichel, A. Rengakos (eds.). *Epea pteroenta. Beiträge zur Homerforschung. Festschrift für W. Kullmann zum 75. Geburtstag*, 77–91. Stuttgart: Steiner Verlag.
- Dowden, K. (1996). Homer's sense of text. *Journal of Hellenic Studies*, 5 (16), 47–61.
- Edwards, M. W. (1975). Type-scenes and Homeric hospitality. *Transactions of the American Philological Association*, 105, 51–72.

- Edwards, M. W. (1992). Homer and oral tradition: The type-scene. *Oral Tradition*, 7, 283–330.
- Edwards, M. W. (2002). *Sound, sense and rhythm. Listening to Greek and Latin poetry*. Princeton: Princeton Univ. Press. xi + 191 p.
- Fingerle, A. (1939). *Typik der homerischen Reden: PhD Thesis*. München: Ludwig-Maximilians-Universität. (In German).
- Finkelberg, M. (2003). Neoanalysis and the oral tradition in Homeric studies. *Oral Tradition*, 18, 68–69.
- Finkelberg, M. (2004). Oral theory and the limits of formulaic diction. *Oral Tradition*, 19, 236–252.
- Finkelberg, M. (ed.) (2011). *The Homer Encyclopedia*, in 3 vols. Chichester; Malden: Wiley-Blackwell. xxviii + 1072 p.
- Finnegan, R. (1992). *Oral poetry: Its nature, significance and social context*. Bloomington; Indianapolis: Indiana Univ. Press. 299 p.
- Foley, J. M. (1990). *Traditional oral epic: the "Odyssey", "Beowulf" and the Serbo-Croatian return song*. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press. xi + 424 p.
- Foley, J. M. (1999). *Homer's traditional art*. University Park (PA): Pennsylvania State Univ. Press. xviii + 363 p.
- Fowler, R. (ed.) (2004). *The Cambridge companion to Homer*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. xx + 419 p.
- Fränkel, H. (1968). *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München: C. H. Beck. 376 p. (In German).
- Friedrich, R. (1975). *Stilwandel im homerischen Epos. Studien zur Poetik und Theorie der epischen Gattung*. Heidelberg: Carl Winter. 211 p. (In German).
- Friedrich, R. (2007). *Formular economy in Homer: The poetics of the breaches*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 159 p.
- Graziosi, B. (2002). *Inventing Homer: The early reception of epic*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. xiii + 285 p.
- Griffin, J. (1977). The Epic cycle and the uniqueness of Homer. *Journal of Hellenic Studies*, 97, 39–53.
- Griffin, J. (1986). Words and speakers in Homer. *Journal of Hellenic Studies*, 106, 36–57.
- Hainsworth, J. B. (1968). *The flexibility of the Homeric formula*. Oxford: Clarendon Press. 147 p.
- Haslam, M. (1997). Homeric papyri and the transmission of the text. In I. Morris, B. Powell (eds.). *A new companion to Homer*, 55–100. Leiden: Brill.
- Higbie, C. (1995). *Heroes' names, Homeric identities*. New York: Garland Pub. 212 p.
- Higbie, S. (1990). *Measure and music. Enjambement and sentence structure in the Iliad*. Oxford: Clarendon Press. viii + 231 p.
- Hoekstra, A. (1965). *Homeric modifications of formulaic prototypes: Studies in the development of Greek epic diction*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij. 172 p.
- Janko, R. (1982). *Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic development in epic diction*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. xvi + 322 p.
- Janko, R. (1992) (ed.). *The Iliad: A commentary*, vol. 4: Books 13–16. Cambridge: Cambridge Univ. Press. xxv + 459.
- Jensen, M. S. (1980). *The Homeric Question and the oral-formulaic theory*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press. 226 p.

- Jensen, M. S. (1999). When and how were the *Iliad* and the *Odyssey* divided into songs. *Symbolae Osloensies*, 74, 5–35.
- Kakridis, J. (1949). *Homeric researches*. Lund: Gleerup. viii + 168 p.
- Kelly, A. (2006). Neoanalysis and the Nestorbedrängnis. A test case. *Hermes*, 134, 1–25. (In German).
- Kullmann, W. (1960). *Die Quellen der Ilias*. Wiesbaden: Steiner. xiv + 407 p. (In German).
- Kullmann, W. (1992). *Homerische Motive*. Stuttgart: Steiner. 418 p. (In German).
- Larrain, C. J. (1987). *Struktur der Reden in der Odyssee 1-8*. Hildesheim: Olms. ix + 497 p. (In German).
- Latacz, I. (1996). *Homer: his art and his world*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press. xi + 175 p.
- Latacz, I. (ed.) (1991). *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*. Stuttgart; Leipzig: Teubner. xi + 552 p. (In German).
- Lohmann, D. (1970). *Die Komposition der Reden in der Ilias*. Berlin: de Gruyter. x + 309 p. (In German).
- Lord, A. B. (1991). *Epic singers and oral tradition*. Ithaca; London: Cornell Univ. Press. xiv + 262 p.
- Lord, A. B. (1994). *Skazitel'*. Moscow: Vostochnaia literatura RAN. (Transl. by Iu. A. Kleiner and G. A. Levinton from: Lord, A. B. (1960). *The singer of tales*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press). 368 p. (In Russian).
- Lowenstam, S. (1997). Talking vases: The relationship between the Homeric poems and archaic representations of epic myth. *Transactions of the American Philological Association*, 127, 21–76.
- Martin, R. (1989). *The language of heroes. Speech and performance in the Iliad*. Ithaca; New York; London: Cornell Univ. Press. xv + 265 p.
- Minchin, E. (2002). Speech acts in the everyday world and in Homer: The rebuke as a case study. In I. Worthington, J. Foley (eds.). *Epea & grammata. Oral and written communication in Ancient Greece*, 71–97. Leiden: Brill.
- Montanari, F. (1998). Zenodotus, Aristarchus and the *Ekdosis* of Homer. In G. Most (ed.). *Editing texts = Texte edieren*, 1–21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Montanari, F. (ed.) (2002a). *Omero tremila anni dopo. Atti del congresso di Genova 6–8 luglio 2000*. Roma: Edizioni di storia e letteratura. xvii + 722 p. (In Italian).
- Montanari, F. (2002b). Alexandrian Homeric philology. The forms of ἐκδόσεις and the variae lectiones. In M. Reichel, A. Rengakos (eds.). *Epea pteroenta. Beiträge zur Homerkforschung: Festschrift für W. Kullmann zu 75. Geburtstag*, 119–135. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Morris, I., Powell, B. (eds.) (1997). *A new companion to Homer*. Leiden: Brill. xii + 755 p.
- Nagy, G. (1996a). *Homeric Questions*. Austin: Univ. of Texas Press. ix + 180 p.
- Nagy, G. (1996b). *Poetry as performance, Homer and beyond*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. x + 254 p.
- Nagy, G. (2004). *Homer's text and language*. Champaign: Univ. of Illinois Press. xviii + 197 p.
- Ong, W. (1982). *Orality and literacy: The technologizing of the Word*. London; New York: Methuen. xii + 201 p.
- Parry, A. A. (1973). *Blameless Aegisthus. A study of Amymon and other Homeric epithets*. Leiden: Brill. x + 292 p.

- Parry, M. (1971). *The making of Homeric verse: The collected papers of Milman Parry*, ed. by A. Parry. Oxford: Clarendon Press. 483 p.
- Parskevaides, H. (1984). *The use of synonyms in Homeric formulaic diction*. Amsterdam: A. M. Hakert. xi + 156 p.
- Powell, B. (2001). *Homer and the origin of the Greek alphabet*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. xxv + 280 p.
- Pucci, P. (1987). *Odysseus Polytropos. Intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca; London: Cornell Univ. Press. 262 p.
- Rabel, R. J. (ed.) (2005). *Approaches to Homer, ancient and modern*. Swansea: Classical Press of Wales. xvii + 201 p.
- Rengakos, A. (2002). Narrativität, Intertextualität, Selbstreferentialität: die neue Deutung der Odyssee. In M. Reichel, A. Rengakos (eds.). *Epea pteroenta. Beiträge zur Homerforschung: Festschrift für W. Kullmann zu 75. Geburtstag*, 173–191. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (In German).
- Rossi, L. (1999). La méthode philologique de Jean Baptiste Gaspard d'Ansse de Vilvoison et le Venerus Marcianus A. In F. Létoublon, C. Volpilhac-Auger (eds.). *Homère en France après la Querelle (1715–1900)*, 51–61. Paris: Champion. (In French).
- Rossius, A. A. (2005). *Eshche raz o gomerovskom voprose i o rozhdenii filologicheskogo metoda* [Once more about the “Homer’s problem” and about the birth of philological method]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New literary review], 73, 182–186. (In Russian).
- Ruijgh, C. (1997). La date de la création de l’alphabet grec et celle de l’épopée homérique. *Bibliotheca Orientalis*, 54, 534–603. (In French).
- Russo, J. (1966). The structural formula in Homeric verse. *Yale Classical Studies*, 20, 219–240.
- Sauge, A. (2000). “*L’Iliade*”: poème athénien de l’époque de Solon. Bern: Lang. xviii + 667 p. (In French).
- Schadewaldt, W. (1938). *Iliasstudien*. Leipzig: Hirzel. 182 p. (In German).
- Schadewaldt, W. (1944). *Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage*. Leipzig: Koehler & Amelang. 353 p. (In German).
- Snodgrass, A. (1998). *Homer and the artists. Text and picture in early Greek art*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. xii + 186 p.
- Taplin, O. (1992). *Homeric soundings. The shaping of the Iliad*. Oxford: Clarendon Press. ix + 314 p.
- Teodorsson, S.-T. (2006). Eastern literacy, Greek alphabet and Homer. *Mnemosyne*, 59, 161–187.
- West, M. (1995). Date of the Iliad. *Museum Helveticum*, 52, 203–219.
- West, M. (1999a). *The East face of Helicon: West Asiatic elements in Greek poetry and myth*. Oxford: Clarendon Press. xxvi + 662 p.
- West, M. (1999b). The invention of Homer. *The Classical Quarterly*, 49, 364–382.
- West, M. (2001). *Studies in the text and transmission of the Iliad*. Munich; Leipzig: Saur. 304 p.
- Wolf, F. A. (1985). *Prolegomena to Homer*. Ed. by A. Grafton. Princeton: Princeton Univ. Press. xiv + 265 p.

GRINTSER, N. P. (2015). HOMER AT THE BOUNDARY OF EPOCHS. *SHAGI / STEPS*, I(2), 23–53

Ершова Ирина Викторовна
канд. филол. наук, профессор,
Институт филологии и истории,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6
Тел.: +7 (499) 250-61-15
E-mail: i.v.ershova@list.ru

«ПЕСНЬ О РОЛАНДЕ» И ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ «ПЕСЕН О ДЕЯНИЯХ»

Аннотация. Исследовательская история «Песни о Роланде» (и романского эпоса в целом, в том числе «Песнь о моем Сиде») включила в себя все повороты и перипетии эпосоведения последних полутора сотен лет. Вопрос генезиса уступил место проблеме состояния на момент записи, датировке записи текста; при этом разная повествовательная техника — устно-традиционной и письменной культуры — обрела достаточно точные механизмы анализа. В данной статье предпринимается экскурс в историю изучения chansons de geste, анализируются характер взаимодействия эпической модели и историко-культурного контекста эпохи сложения и оформления «Песни о Роланде», а также меры трансформации эпических составляющих текста песни (эпических амплуа, тем, мотивов, формульной структуры поэмы). Такой подход позволяет уточнить ряд спорных вопросов памятника: смешение устного и письменного следа, проблему интерпретации сюжета песни и всего эпизода битвы с Балиганом; эпическую нелогичность завершения песни о Роланде победой Карла; проблему истинного героя песни — Карл или Роланд и т. д. Анализ трудных мест «Песни о Роланде» показывает, что в данном случае способ взаимодействия традиционного эпического сюжета с идеологическим контекстом оказывается отнюдь не «мягким и синтетическим», а достаточно резким и подчеркнуто противоречивым. Каждая из составляющих противится органичному соединению, а основной эпический сюжет (выражаемый прежде всего в мотивно-формульной структуре песни) в силу долгой истории своего бытования с трудом поддается трансформации современностью.

Ключевые слова: средневековая литература, эпосоведение, устная теория, *chansons de geste*, героическая поэзия, формула, мотив, «Песнь о Роланде», «Песнь о моем Сиде», компаративистика

Романские эпические памятники Средневековья¹ — «Песнь о Роланде» (*Chanson de Roland*) и «Песнь о моем Сиде» (*Cantar de mio Cid*) — в отечественной науке занимают почетное «мемориальное» место. Известные всем и каждому, входящие в обязательный перечень общеобразовательных текстов, многожды и счастливо переведенные (в частности, оба текста изданы в тщательных и удачных переводах ученого-медиевиста Б. И. Ярхо²), эти средневековые поэмы, как ни странно, почти выпали из круга интересов отечественных исследователей на целых полвека. Переписываемый из пособия в пособие, из статьи в статью набор фактических сведений (набор устаревший, неточный, а зачастую и оши-

¹ Следует отметить, что в статье, говоря о романском эпосе, мы имеем в виду прежде всего два главных памятника — «Песнь о Роланде» (сокр. ChR) и «Песнь о моем Сиде» (сокр. СМС). Однако если в случае с испанским эпосом мы имеем дело с единственным уцелевшим текстом, то французская эпическая традиция насчитывает около сотни сохранившихся текстов *chansons de geste* в манускриптах, датируемых концом XII–XV в. (большая часть поэм датируется XII–XIII вв.). Традиционно все поэмы делятся на три обширных цикла: 1) «королевскую жесту», события которой связаны с борьбой Карла Великого с сарацинами (сюда же относится и «Песнь о Роланде»); 2) «жесту Гильома», или «жесту Гарена де Монглан», повествующую о героических деяниях Гильома Оранжского и его рода; 3) «жесту мятежных баронов», или «жесту Доона де Майянс», о феодальных распрях и баронах, восставших против своих сюзеренов. Эта классификация основывается на средневековой традиции циклизации жест, изложенной в поэме автора XIII в. Бертрана де Бар-сюр-Об «Жирар Вьеннский». Средневековый тематический принцип циклизации поэм не принимает в расчет формальных различий, поскольку объединяемые в единый цикл поэмы разнятся по своей метрической основе, наличию или отсутствию рифмы, различию ассонансной системы, конфигурации строф, — что демонстрирует, например, «циклический кодекс» (*cyclic manuscript*), состоящий из 18 поэм о Гильоме Оранжском (British Library Royal 20.C.XI). Современные исследователи иногда выделяют в отдельные циклы «жесту Лоррэна» и «жесты крестовых походов»; ряд поэм не имеет привязки к конкретному циклу.

История жанра насчитывает более двух столетий, за время которых он претерпел существенные изменения. Необычайная популярность жест требовала постоянного пополнения репертуара — достраивания героических биографий и героических генеалогий, сочинения историй о второстепенных героях и событиях. Примером тому может служить достраивание биографии Гильома Д'Оранжа: «Отрочество Гильома», рассказывающее о подвигах юного Гильома, и «Монашество Гильома», повествующее о завершении его героического пути в традициях житийных сюжетов.

² Старейший русский перевод «Песни о Роланде» принадлежит Б. Алмазову (вольный стихотворный перевод, М., 1868), в 1897 г. был опубликован перевод Ф. де ла Барта, и уже в начале XX в. А. Чудинов сделал первый прозаический перевод (Пг., 1917). В 1934 г. в издательстве «Academia» вышел перевод Б. И. Ярхо. Ему же принадлежит лучший перевод «Песни о Сиде» (1959), до этого перелавший лишь однажды в XIX в. — прозой с французского перевода. Обе песни (в 1959, 1964 гг.) были переведены романистом Ю. Корнеевым (в случае с «Сидом») он подверг литературному редактированию перевод Ярхо).

бочный), похоже, исчерпывает проблему самим фактом многократного повторения однажды сказанного. Ни «Песнь о Роланде», ни «Песнь о Сиде» странным образом не удостоились чести быть освещенными в отдельных научных монографиях на русском языке. Быть может, виной тому магия великих имен, положивших начало фундаментальному исследованию средневекового романского эпоса. Гастон Парис, Жозеф Бедье, Рамон Менендес Пидаль — именно их гипотезы и теории на долгие десятилетия определили состояние и развитие сидо- и роландоведения. Диалог с ними по сей день является непременной частью любого исследования по французской и испанской эпической традиции. Вместе с тем под влиянием новых эпосоведческих теорий, научного прогресса (новейших способов технической обработки рукописей) и собственно законов научной логики многие из «бесспорных» положений и фактов уточнены, а то и кардинально пересмотрены, что придает нашему представлению об истории формирования и бытования средневековых эпических памятников иной угол восприятия и прочтения.

Надо заметить, что принятое в отечественной науке понятие «книжный эпос» не вполне соответствует всему многообразию определений (ср. *literary epic*, *written epic*, *transitional text*, *oral-derived text*³), которые используются для обозначения эпических текстов вроде «Илиады», «Одиссеи», «Беовульфа», «Старшей Эдды», «Песни о Роланде» и других *chansons de geste*,

³ Наименее удачными кажутся два самых расхожих в западной науке обозначения: *literary epic* (книжный, литературный эпос) и *written epic* (письменный эпос). В первом случае термин оказывается слишком амбивалентным: упоминание о литературности сразу влечет за собой проблему авторства, индивидуального стиля, а значит, подразумевает прежде всего конечную авторскую обработку текста (кроме того, *literary epic* — это и Вергилиева «Энеида», и средневековый латинский «Вальтарий», и множество других заведомо авторских эпических поэм). Возможность двойственной интерпретации сохраняется и в случае со вторым термином: письменный, т. е., во-первых, существующий в письменной форме, во-вторых, сложившийся в письменном виде. *Transitional text* (переходный текст) — термин А. Лорда, предложенный еще в «Сказителе» и теоретически осмысленный в поздних работах американского ученого [Лорд 1995], — не особенно прижился, по-видимому, из-за размытости самого понятия «переходности» и расплывчатости его критериев. Наиболее удачно, на наш взгляд, обозначение, введенное в научный обиход Дж. М. Фоли [Foley 1995], одним из крупнейших современных теоретиков эпоса. *Oral-derived text* (устнопроизводный текст, текст устного происхождения) подчеркивает главную идею сторонников устного происхождения и бытования эпоса — в основе сохранившихся эпических текстов древности лежит устная традиция сложения песни. По сути именно этот термин синонимичен тому, что вкладывается нами в именование «книжный эпос», с той разницей, что в нем более прямо выражена идея связи с устной традицией. Самому Фоли это определение, с одной стороны, дает возможность акцентировать идею отражения традиционных представлений о том или ином объекте, субъекте, действии или сюжете в эпическом языке формул и формульных выражений (Дж. М. Фоли предложил очень удачный и продуктивный термин *traditional referentiality* — «отсылка к традиции»); с другой стороны, констатировав наличие черт устности, учитывать и конечный письменно-фиксированный облик текста, т. е. рассматривать его и как литературный текст («поскольку “литературные” и “устно-традиционные” приемы будут иногда наслаиваться друг на друга или даже совпадать...») [Foley 1997: 173].

«Песни о моем Сиде» и т. п. В отличие от прочих терминов, именование «книжный эпос» подразумевает прежде всего книжную (в смысле письменную) форму сохранности памятника, т. е. фиксирует способ сохранения и ввода текста в литературную традицию, при этом не только не снимая, но, наоборот, заостря важнейшие проблемы природы и генезиса древних эпических поэм. Такого рода терминологическая аморфность в данном случае даже полезна, поскольку понуждает исследователей в каждом конкретном случае уточнить меру взаимодействия устных и письменных элементов, преобладание фольклорного или авторского начала и, в конечном счете, выявить те критерии, с которыми следует подходить к анализу того или иного эпического памятника. Семантическая нейтральность этого понятия лишает его излишней определенности, в том числе и жанровой. Вместе с тем термин этот, в уже сложившейся традиции употребления⁴, предполагает — в качестве неперемного условия — связь памятника с фольклорной традицией и с устной техникой сложения и исполнения, хотя и здесь «доля» фольклорности и устности может быть самой разной.

Диапазон устного следа может быть чрезвычайно широким, как в смысле авторства, языка и способов повествования, так и в смысле трактовки одного из ключевых условий устного бытования памятника — *in performance*. В одном случае речь идет о сложении в момент исполнения (теория Пэрри–Лорда), а в другом, например, об использовании приемов устной техники в авторских литературных текстах, специально предназначенных для устного исполнения⁵. Перформативность, понятая очень широко, помогает уточнить особенности исполнения средневековых «песен о деяниях». Исполнявшие их жонглеры могли складывать песни способом югославских гусяров, описанным Лордом, и, особенно в позднее Средневековье, исполнять чужие песни, приспособивая их к собственной манере. Единокатный сеанс исполнения охватывал примерно 1000–1200 стихов. Следы исполнительского деления отчетливо видны, к примеру, в тексте «Песни о Сиде», где слова «здесь начинается песнь о моем Сиде де Бивар» (*Aquis' conpieça la gesta de mio Çid el de Bivar — 1085*) и «строфы этой песни здесь заканчиваются» (*Las coplas deste cantar aquis van acabando — 2276*) выполняют роль разделителя не смыслового, а формального. Применительно к средневековым книжным памятникам перформативность любого рода изыскивается в сохранившемся тексте, и в этом случае важно точно сформулировать задачу и отыскать наиболее адекватные критерии ее решения. Так, например, многочисленное уцелевшее со-

⁴ См. вступительную статью «Проблемы изучения книжного эпоса» в [Памятники 1978: 7–15].

⁵ К. Базби, например, исследует по средневековым рукописям рыцарских романов и жест феномен *scriptura continua interrupta* (термин Базби) — особый способ группировки слов на письме (без пробелов), сам факт которого вызван тем, что текст предназначен для устного исполнения, а особенности группировки слов определены спецификой метрического рисунка текста [Busby 2005].

брание старофранцузских *chansons de geste*, по справедливому замечанию Дж. Даггана [Duggan 1989: 51], дает примеры всех возможных вариантов устного исполнения: здесь можно говорить и об устном сложении во время исполнения, и об исполнении на память (по книге или по слышанному исполнению другим жонглером⁶), и о чтении вслух. В одном случае объектом анализа могут стать формулы и особенности их использования, в другом — сохранившиеся в рукописи следы того, что текст переписывался специально для жонглера (например, в рукописях ритмическая разбивка проявляется в слитном написании нескольких слов).

Однако проблема устности/письменности поначалу занимала отнюдь не центральное место в изучении средневекового романского эпоса. В XIX — первой половине XX в. исследование велось преимущественно с позиций культурно-исторической критики. Различные теории «происхождения» и сопутствующие им описания «информативного исторического субстрата» (термин П. Зюмтора) либо заслонили, либо целиком подчинили себе все остальные аспекты исследования уцелевших памятников — текстологические, лингвистические и, наконец, собственно вопросы поэтики. Многие гипотезы так и остались лишь фактом истории науки, другие прочно утвердились в научном обиходе и воспринимаются как данность. И тем не менее именно генетический подход в определенный момент времени «перевел» указатель в другую позицию — от внешних обстоятельств к проблемам внутреннего устройства текста.

Проблема генезиса романского эпоса включает в себя два аспекта. Первый аспект касается поиска традиции-источника эпических сказаний, т. е. по сути попыток определить время и пространство зарождения эпических поэм. Этим с одинаковым увлечением занимались ученые всех мастей — как «традиционалисты», так и «индивидуалисты», с той лишь разницей, что для одних это был повод увести традицию в еще более древнюю эпоху и тем усилить «традиционность», а для других точно найденный источник — латинский, арабский или старофранцузский — служил очевидным свидетельством письменной природы поэм.

Объединяющей для всего романского эпоса можно считать «германскую теорию». Первым предположение о «германском» происхождении французского эпоса высказал Г. Парис, возводя его генезис к древним песням бургундов и готов. «Германская версия» впоследствии будет горячо воспринята Р. Менендесом Пидалем, настаивающим на готских корнях испанской эпической традиции. Опираясь на свидетельства Тацита (II в.), Аммиана Марцеллина (IV в.) и Йордана (VI в.), на данные о глубокой романизации иберийских вестготов и на сюжетные схождения испанской эпики и германских сказаний о Вальтере, Р. Менендес Пидаль обосновывал

⁶ При этом Дагган полагает, что даже в случае исполнения заученного текста техника сложения «*by motif and formula*» также использовалась жонглерами, позволяя им дополнять и видоизменять текст [Duggan 1989: 51].

идею долгого латентного периода в истории испанского эпоса (VII–XI вв.). Вместе с тем «германские истоки» помогли Менендесу Пидалью оспорить идею французов (А. Бело, Ф. Женен, Г. Парис) о французских корнях испанского эпоса. «Французская» теория происхождения испанского эпоса, наиболее авторитетная и аргументированная в испанистике, имела немало сторонников. Собственно говоря, сам факт знакомства испанцев с французской эпикой и влияния последней не вызывает никаких сомнений, вопрос только в степени такого влияния. Родство ритмико-метрической структуры (проблема ассонанса), лексические заимствования (например, имя коня Сиды — *Baviesca*) и даже кальки, грамматические схождения и сюжетные параллели (эпизод в лесу Корпес) побуждали одних (Г. Парис, Э. де Инохоса) настаивать на прямом подражании испанцев французским *chansons de geste*⁷, других — говорить об умеренном влиянии в сочетании с общими закономерностями развития романского эпоса (Р. Менендес Пидаль⁸, Ж. Оррент, М. Херслунд). Действительно, если прямое сходство и обнаруживается, то прежде всего в «Песни о Сиде» и в Оксфордской версии «Песни о Роланде», и таких мест совсем немного: бегущие враги тонут в реке (ChR 2465–2474, СМС 1229); племянник героя назван его «правой рукой» (ChR 1195, СМС 753, 810); сон о пророчестве архангела Гавриила (ChR 2529–2569, СМС 405–409) [Hogent 1956]. Наиболее взвешенной, на наш взгляд, представляется точка зрения Дж. Даггана, последнего издателя Оксфордской версии ChR (2005 г.), автора нескольких статей и монографии о «Песни о Сиде»: «*Cantares de gesta* и *chansons de geste* — жанры одного корня, сходные в ряде черт и приемов. В обоих воспеваются героические идеалы, хотя с разными целями и разными средствами. Обе традиции, тем не менее, столь же далеки друг от друга, сколь и сохранившиеся тексты, весьма между собой несхожие. Они, и правда, так различались между собой, что сходство их — преимущественно на уровне общих характеристик и стилистических приемов — предполагает связь, возникшую задолго до начала XIII в., чтобы хватило времени тем процессам индивидуального вызревания, которые придадут поэмам их неповторимый облик» [Duggan 1973: 123].

Истоки романского эпоса ищут не только в песнях древних германцев, но и в древней «пралитературе» романского мира — латинской словесности. Влияние латинской эпики (Вергилий, Овидий, Стаций), по мнению сторонников «латинской теории», не было прямым, а шло через промежуточные средневековые жанры: исторические поэмы, жизнеописания мо-

⁷ Идея французских корней (а через них и латинского происхождения романского эпоса) была очень популярна среди британских испанистов, в частности, ее, как и авторской версии создания «Песни о Сиде», придерживается К. Смит [Smith 1986: 50–51].

⁸ Менендес Пидаль обосновывал общность развития романского эпоса прежде всего на языковом уровне (пример: *llorar de los ojos / plorer des eulz* — единый путь развития языка, а не прямое заимствование). Вместе с тем, не исключая возможности такого влияния в целом, Менендес Пидаль считал, что оно лишь в некоторой степени «обновило» уже сложившуюся автохтонную эпическую модель [Менендес Пидаль 1961: 30].

нархов, «песни о святых». Х. Сальвадор Мартинес считает, что решающее влияние на становление эпоса на народных языках оказала традиция средневекового латинского эпоса, примером которой может служить «Поэма об Альмерии» (XII в.), включенная в состав «Хроники короля Альфонсо». Он предположил существование несохранившегося народного латинского эпоса [Salvador Martínez 1975: 397], заимствовавшего повествовательную технику у римской эпикки, но претерпевшего в процессе многовековой адаптации существенные изменения. По сути «латинской» является и генетическая теория Ж. Бедье с его концепцией «routes de pèlerinage» — рождения французских эпических поэм в монастырях, стоящих вдоль самых знаменитых паломнических дорог средневековой Европы, а соответственно с идеей создания песен одним автором на основе письменных, прежде всего латинских, источников [Bédier 1908: 13].

Как видно, второй аспект дискуссии о происхождении эпоса связан с общетеоретической постановкой вопроса: как складывается — устно или письменно — эпическая песнь, принадлежит ли она по своему происхождению к сфере фольклора или должна рассматриваться как памятник письменной литературы. В этом смысле история изучения романского эпоса во многом повторяет, а в чем-то и предвещает общее развитие теории эпосоведения. Битвы «аналитиков» и «унитариев», развернувшиеся прежде всего на гомеровском материале, тотчас же вовлекли в свою орбиту и специалистов по средневековой словесности. Правда, если в гомероведении это стало продолжением более чем двухтысячелетних дискуссий, то в том, что касается «Песни о Роланде» и «Песни о Сиде», — лишь началом длящихся по сей день споров и дебатов. Вдохновленный немецкой романтической критикой (И. Гердер, Я. Гримм, Ф. А. Вольф, Л. Уланд), французский медиевист Г. Парис [Paris 1865] провозгласил свой вариант теории «малых песен», лиро-эпических кантилен, применительно к романскому эпосу. Имеющиеся поэмы — суть результат сложения тематически взаимосвязанных коротких кантилен, возникших в VIII–IX вв., задолго до появления известных нам поэм. Система аргументов в случае с «Песней о Роланде», как и с «Песней о Сиде», выглядела вполне убедительно: внутренние «швы», в большей или меньшей степени мотивированные; сюжетные нестыковки и странности; разная степень «историчности» различных фрагментов текста. Самые яркие тому примеры: во-первых, распадение «Песни о Роланде» на две вполне самостоятельные части: 1) история предательства и гибели Роланда; 2) возвращение Карла и его битва с сарацинами (эпизод с Балиганом); во-вторых, теория предшествования романсов (о Сиде, о семи инфантах Лары, о Фернанде Гонсалесе) испанскому эпосу. Теория генезиса испанского эпоса из романсов впоследствии будет пересмотрена самим Г. Парисом, и после ряда горячих дискуссий почти исчезнет из научного обихода современных работ.

Работы Г. Париса и Л. Готье, полагающих, что появлению *chansons de geste* предшествовал долгий период сложения и устного бытования небольших анонимных песен-кантилен, по сути лежат в одном русле

с «неотрадиционалистской» теорией Р. Менендеса Пидалья, который настаивал на признании принципиальной традиционности литературы древности, понимая ее как особый способ формирования и эволюции отдельных литературных жанров, в частности эпоса, письменной фиксации и формальному закреплению которых предшествовала «длительная традиция, созданная памятниками, тексты которых утрачены» [Менендес Пидаль 1961: 87]. Расхождения между концепциями сравнимы с различиями во взглядах сторонников теорий «малых песен» и «основного ядра», где Менендес Пидаль примыкает скорее к последним, полагая, в частности, что имеющийся текст «Песни о Сиде» демонстрирует такой процесс разбухания, доработки первоначального текста (отсюда и его идея двойного авторства поэмы). Так или иначе романисты-«неотрадиционалисты» исходили из устной теории происхождения эпоса. Запись текста несомненно приносила в него книжные черты (тот же Менендес Пидаль не отрицал наличия возможного «первого редактора» или автора поэмы, собиравшего материал как из устных, так и из письменных источников), не останавливая при этом процесс устного распространения модификации песен. Вместе с тем Менендес Пидаль не согласился с идеей хронологического наследования эпоса романсам. По его мнению, процесс этот носил строго обратный характер: распадение эпоса вылилось в рождение позднесредневекового жанра романса. Взгляды и теории «неотрадиционалистов» во многом формировались в дискуссии с «индивидуалистами». В поле исследования романского эпоса это означает прежде всего дискуссию с идеями Ж. Бедье и его последователей⁹.

На протяжении первой половины XX столетия эти позиции соперничали друг с другом, поочередно выдвигая «неопровержимые» доводы в свою защиту. Соотношение стало меняться с появлением «устной», или «формульной», теории Пэрри–Лорда, предложивших очень конкретный, строгий и точный по своему терминологическому инструментарию способ анализа эпических текстов. Этот способ исследования отвечал на главные вопросы: как складывается эпическая песнь (сложение в процессе исполнения); что представляет собой сам процесс ее сложения (выкладывание традиционного материала — формул и тем — в новом порядке). Новая теория (хотя и возникшая не на пустом месте — не забудем труды фольклористов, компаративистов-типологов и вышедшую из них концепцию «героической поэзии» С. Боуры) потребовала не только новых методов анализа, но и совершенно другого угла зрения.

Эпическая теория Пэрри–Лорда предлагала точную и эффективную методику анализа: определенный процент наличия в языке памятника формул и формульных выражений позволял сделать вывод о способе сложения текста, что не отменяло наличия в нем примет письменного стиля, поскольку

⁹ У «индивидуалистской» концепции Ж. Бедье и сейчас немало приверженцев, см.: [Nykrog 1967; Corbellari 1997; Cerquiglino 1981].

его книжная история тоже могла насчитывать некоторое время. Вместе с тем по мере отхода от «устной» стадии — в сложении и исполнении — меняется состав формул (семантические все больше сменяются грамматическими), сокращается их число, появляется искусственный анжамбеман. Предшествующая теория С. Боуры очень близко подошла к выводам А. Лорда. Обе теории указывали на важнейший момент сложения поэзии в момент ее исполнения и импровизацию как способ обращения с традиционным материалом. Обе специально оговаривали, что импровизация допустима лишь в строго определенных рамках и границах. Вместе с тем сразу становится заметным, насколько более конкретным, узким и точным является терминологический инструментарий Лорда. Если Боура, сосредоточившись на певце с его особым мастерством и дарованием, в значительной степени трактует импровизацию как способность поэта сложить новую песнь (на новый сюжет или на старый сюжет, но по-другому) по первому зову его слушателей, то Лорд акцентирует внимание на том факте, что сказитель всегда складывает песнь как бы заново, и импровизация есть процесс выкладывания традиционного материала (формул и тем) в новом порядке. Противоречия нет, есть лишь смещение акцента. То же касается и наиболее традиционного материала — формул. Формула по Боуре — это «сочетание слов, которое используется (с незначительными изменениями или без них) всякий раз, когда возникает подходящая для этого ситуация» [Боура 2002: 294]. Формулы облегчают задачу и певцу, и его слушателям. Боуре остается, по сути, один шаг до «формульной теории» Пэрри–Лорда. Последние уточняют, что «подходящая ситуация» — это строго определенные метрические условия, в которых возникает та или иная формула или формульное выражение [Лорд 1994]. Боура несомненно замечает существующую зависимость метра от формулы, но не везде и не столь строго и жестко, как Пэрри и Лорд.

Метрическая структура первых романских памятников и их формульная система — это еще один общий аспект романского эпоса, о котором имеет смысл говорить применительно к двум его центральным памятникам одновременно¹⁰. Обе поэмы сложены одинаковым образом: неравномерными строфами с ассонансной рифмой. Французская эпическая строфа — лесса (*laisse*) — варьируется от четырех до сорока 10- или 12-сложных строк. Строки в лессе состоят из двух полустиший с твердой цезурой преимущественно после четвертого слога; твердая и довольно устойчивая метрика «Песни о моем Сиде» определяет многое в ее формульной системе. При этом очевидно, что именно изосиллабизм французского эпического стиха во многом способствовал сохранению формульной системы даже при переходе в письменную традицию.

¹⁰ Следует только оговорить, что, по справедливому замечанию Дж. Даггана, любые общие рассуждения о строфике французского эпоса, в частности в случае «Песни о Роланде», базируются на исследовании Оксфордской рукописи жести (о рукописной традиции ChR ниже).

Несколько иная ситуация, при прочих равных, сложилась в испанском эпосе. Его строфа — тирада (*tirade* или *serie*) — также не имеет фиксированного количества строк, но, в отличие от «Роланда», «Песнь о Сиде» сложена неравносложным стихом с неустойчивой, как принято было считать, цезурой между двумя полустишиями, количество слогов в которых колеблется от 3 до 11, при этом наиболее частыми являются полустишия из 7, 8 и 6 слогов. Причину этой неравносложности объясняют по-разному: искажениями при записи (еще Лорд указывал на возможные сбои ритма при надиктовывании текста) или даже несовершенством хугларского искусства. Но, по-видимому, правы те, кто утверждает, что такого рода разность является имманентным свойством испанской просодической системы, где фонетическое звучание сильно отличается от графической фиксации в силу разных причин: не учитываемых при письме стяжений гласных; множества вспомогательных и безударных частиц и местоимений; и, главное, правила, при котором слова с ударением на третьем слоге от конца в конце полустишия укорачивают строку на слог, а с ударением на последнем слоге удлиняют ее на один слог [Menéndez Pidal 1966: 217–219; Adams 1972; Pellen 1985–1986; Deyermond 1987: 34]. В последнем издании «Песни о Сиде» А. Монтанера выдвигается еще одна поправка, касающаяся метрической «неправильности» этого памятника; по его мнению, цезура испанского эпического стиха изначально, в устной традиции, несомненно тяготела к более твердой и устойчивой позиции.

Ассонанс в окончании строк (как и цезура, и двухударная акцентировка внутри полустиший) в обоих памятниках, как и во всем романском эпосе вообще естественным образом придает древнему тексту необходимую ритмичность при рецитации или напеве. В «Песни о Роланде» однотипное окончание создает последний ударный гласный, а предшествующий безударный гласный выдержан не так строго, тогда как в староиспанской поэме, в силу особенностей испанского произношения (как правило, ударение стоит на предпоследнем слоге, кроме тех случаев, когда оно выделено графически), ассонансные группы состоят всегда из двух гласных (например, *á-e*; *á-o*; *á-a*; *é-a*; *é-o*; *i-a*; *i-o* и т. п.). При этом в испанском варианте ассонанс создают преимущественно глагольные временные и грамматические формы, а в «Песни о Роланде» это могут делать самые разные части речи.

Определяя формулу как «группу слов, постоянно используемую в одной и той же метрической позиции для выражения определенной содержательной идеи», Пэрри и Лорд акцентировали несколько основных ее критериев — повторяемость, метрическую позицию и содержательную наполненность [Лорд 1994: 14]. Все три критерия в памятниках «книжного» эпоса, к которым относятся романские «песни о деяниях», не выдерживаются строго и безукоризненно. Обычно формула закреплена за определенным полустишием, но может, например, расширяться, растягиваться на всю строку или менять полустишие. Прежде чем считать количество повторов, необходимо было понять, как рассматривать вариативность формул.

Считать ли одной формулой словосочетания с разным написанием одного и того же слова (разная передача одного звука или другая грамматическая форма слова)? Считать ли формулами однотипные по грамматической структуре и метрической позиции словосочетания или выражения, даже если они присутствуют только однажды? Результаты и статистика всякий раз варьируются, напрямую завися от интерпретации самого понятия «формула».

Впервые анализ формульной и тематической структуры «Песни о Роланде» был проделан Ж. Ришнером в 1955 г. [Rychner 1955]. Его идея заключалась в том, что грубый и неотесанный устный вариант песни был исправлен и обработан гениальным поэтом — это и есть текст в Оксфордской рукописи, который мы знаем. Ришнер тем самым исследовал как «устную» основу в виде формул и мотивов («тем», по Лорду), так и ее разрушение и трансформацию под пером автора-книжника. Ришнер следовал за определением Пэрри, подчеркивая мнемонический характер формулы и ее метрическую закрепленность. Метрическую «полезность» формулы подчеркивали и другие исследователи, например Дж. Дагган и Е. Хайнеман [Duggan 1973: 10; Heinemann 1993: 309]. Дагган, учитывая специфику романского эпоса, дал, пожалуй, самое точное и работающее определение формулы: «Под формулой я подразумеваю полустигию, которое повторяется дважды или больше преимущественно в одинаковом виде. Формулы не обладают жестко фиксированной формой» [Duggan 1973: 10]¹¹. Его определение во многом оформлялось в полемике с Жаном Ришнером и Эдмундом де Часка, который первым осуществил формульный анализ «Песни о Сиде» [De Chasca 1968]. Впоследствии формулы в СМС исследовались еще не раз, см.: [Duggan 1974; Chaplin 1976; Miletich 1976]. Де Часка отталкивался одновременно от определений Боуры и Пэрри, принимая часть определения одного и часть — другого. Жесткая метрическая позиция несомненна, однако вслед за Боурой Де Часка усомнился в том, что все формулы в эпосе принадлежат эпическому языку; он разграничивал *formulas épicas* (эпические формулы) и *formulas del lenguaje comun* (общеупотребительные фор-

¹¹ Вот некоторые примеры формул. «Песнь о Роланде»: формулы первого полустигия: *dist l'emperer* (2482, 3846), *dist l'amiraill* (3508, 3589), *et mult bon chevalier* (1673, 2067), *e de grant vassalage* (2278, 3875), *n'en deivent avoir blasme* (1346, 1718, 1174); формулы второго полустигия: *blanche ad la barbe* (3173, 3503), *par grant savier* (369, 426), *par tute la cuntree* (709, 1455). «Песнь о Сиде»: формулы первого полустигия: *Agujío mio Cid* (37, 862), *Fablío mio Cid* (78, 299, 613, 2036, 2043), *Grado a Diós* (1118, 3035), формулы второго полустигия: *al espada metiío mano* (746, 1722); *de buena voluntad* (1282, 1698, 2882), *la barba vellida* (274, 930). При этом вариативность формул во многом связана с ассонансной системой: ChR: *mil hosturs muers / mil hosturs muables*; СМС: *metiío mano al espada* (2387) / *mano metiío al espada* (3648), что вкупе с необходимостью выдерживать ритм часто влечет за собой как изменение глагольной формы, так и появление различных служебных безударных частиц, которые не должны рассматриваться как признак другой формулы. Например: *llorando de los sus ojos* (1); ее варианты: *llorando de los ojos* (370, 370), *plorando de los ojos* (18), *llora de los ojos* (277).

мулы). Его семантическая классификация к тому же учитывает только те формулы, которые повторены не менее трех раз, что очень сужает их количество. Дагган, наоборот, трактует формулу очень расширительно, не делая по сути различий между формулой и формульным выражением, но жестко оговаривая метрическую позицию. Вместе с тем Дагган стремится скорректировать определение формулы с учетом довольно устойчивой ассонансной системы романских языков. А применительно к «Сиду» — и с учетом метрических особенностей древнего испанского стиха, главным свойством которого является неустойчивое число ударных слогов в полустихии. Что же касается именованной формулой только тех сочетаний, которые обладают «смысловой идеей», Дагган справедливо полагает, что формулы разговорного узуса нельзя противопоставлять семантически наполненным формулам, несущим в себе отсылку к эпическому мотиву. Формулы «строят» эпическую песнь, и облегчающий ее сложение механизм использует как смысловые, так и грамматические, орнаментальные, стилистические формулы (классификации формул довольно существенно варьируются в зависимости от того, исходит определение из идеи семантического ядра формулы либо из грамматико-синтаксической ее конструкции¹²). Формулы играют роль не только мнемонического приема (эту функцию настоятельно подчеркивают противники импровизационной техники сложения эпоса), но тесно связаны с сюжетной и повествовательной структурой эпоса — мотивами и особыми приемами ввода, сцепления и разворачивания сюжета. С этой точки зрения, формулы могут быть семантически и ситуативно-значимыми (сюда можно отнести все формулы типа «имя + эпитет» — например, *buen lidiador*), а также композиционно-связующими (формулы начала речи, перехода от эпизода к эпизоду, обращения к аудитории и т. д.). К первым относятся постоянные эпитеты и формулы-мотивы,двигающие сюжетное развитие. Зачастую последние группируются в более крупные мотивные блоки (лордовские «темы», «мотивы» Ришнера и Даггана), как, например, «темы» боя, совета, посольства, дележа добычи, сбора в поход. Каждый из них влечет за собой появление целого пучка вспомогательных мотивов, часто выраженных одной формулой.

Вопрос об определении формулы тесно связан со статистическим результатом. Так, Де Часка обнаруживает в «Песни о Сиде» 17% формул (но его определение формулы весьма специфично), что, по его мнению, говорит о том, что текст принадлежал устной традиции, но сложен не импровизационным способом [De Chasca 1972: 334]; Дж. Дагган и Дж. С. Гири [Geary 1980: 177–178] насчитывают 32% и утверждают, что поэма является результатом импровизационной техники сложения. М. Чаплин пишет о

¹² Часто оба подхода смешаны, как, например, в классификации Б. Т. Смита [Smith 2000]. Автор смещает разговор о формуле в сферу лингвистических изысканий, рассматривая ее как отражение развития языка, т. е. формула в эпосе и в прозаических переложениях (хрониках) отражает определенную стадию в развитии разговорного языка.

47% (23,5% — точные, и 23,5% — вариативные), что, по ее мнению, свидетельствует о зависимости СМС от устной традиции, хотя текст поэмы и не является ее прямым результатом [Chaplin 1976]. На подсчет количества формул существенным образом влияет сам способ подсчета. Скажем, Лорду подсчет на небольшом фрагменте начальных строк «Песни о Роланде» дал число в 65%, а тому же Даггану, анализ которого отличается большей взвешенностью и продуманностью, анализ поэмы целиком дал средне-статистическое число в 35,5% (он поделил всю ChR в ее Оксфордском варианте на 100-строчные отрезки и далее вывел среднеарифметическое число), при этом самым интересным выводом было весьма убедительное предположение, что наиболее «книжный» фрагмент охватывает промежуток между обзором поля битвы в Ронсевале и сборами на бой с Балиганом — здесь количество формул разительно ниже [Duggan 1973]. Так или иначе «устная» основа двух древнейших памятников романского эпоса у современных исследователей сомнения не вызывает.

* * *

Как видно, проблематика исследования двух важнейших романских эпических поэм сходна, зачастую они изучаются параллельно. Это проблемы источников и сохранившегося текста, соотношение эпического и исторического, особенности формульного языка и способ сложения текста, устная или письменная история текста, его издательская судьба. Весь этот комплекс вопросов во многом был поднят исследованием древнейшего французского эпического памятника — «Песни о Роланде».

«Песнь о Роланде», единственная из эпических поэм западноевропейского Средневековья, сохранилась в значительном количестве версий, наиболее авторитетной и древнейшей из которых является Оксфордская рукопись. Манускрипт с текстом «Песни о Роланде» (3995 ст., Digby 23, Bodleian Library, Oxford) был обнаружен в 1833 г. в Бодлеанской библиотеке Франциском Ксавье Мишелем, исследователем рукописей по средневековой истории Франции, во время его двухлетнего пребывания в Англии. Оксфордский текст обозначается в исследованиях рукописной традиции песни *O* и датируется на основе лингвистических и палеографических данных второй половиной XII в. (1140–1170). Публикация англо-нормандской (написанной на диалекте старофранцузского) Оксфордской версии в 1837 г. Ф. Мишелем положила начало систематическому исследованию «Песни о Роланде», до того момента известной под именем «Roman de Ronsevaux»¹³.

¹³ Оксфордская рукопись ChR — это часть манускрипта Digby 23 (подробное палеографическое и лингвистическое описание рукописи *O* см.: [Short 2005: 14–38]), составного тома, включающего в себя два изначально отдельно записанных текста: 1) латинскую версию платоновского «Тимея» в переводе и с комментарием средневекового неоплатоника Халкидия (письмо XII в., с пометами, дополнениями, приписками разного характера XIII–XVI вв.); 2) версию *O* «Песни о Роланде» XII в. на англо-французском диалекте старофранцузского языка. Сам манускрипт, книжицу небольшого размера, относят к так называемым жонглерским рукописям, что, несомненно, подтверждает факт устного исполнения поэмы.

Всего до нас дошло девять версий на старофранцузском (из них семь полных версий и два фрагмента), время записи которых охватывает период с XII по XIV в.¹⁴ Все версии различаются объемом (самая короткая — Оксфордский текст), а также делятся на те, что сложены стихами с конечными ассонансами, и рифмованными.

Одним из важнейших вопросов изучения сохранившихся вариантов «Песни о Роланде» стала проблема соотношения версий между собой, последовательность их появления, их связь с Оксфордской версией и предполагаемым оригиналом. Полуторавековая история выстраивания генеалогического древа сохранившихся версий ChR по сути отражает идею поиска единого источника для всех существующих версий, соответственно она оказывается необходимой прежде всего сторонникам «авторской» теории происхождения ChR. Так называемый стеммовый метод впервые был использован Т. Мюллером в его третьем издании ChR [Müller 1878]. Мюллер исходил из того, что все существующие версии происходят из единого оригинала α (с прототипом Ω), далее давшего две основные ветви: одна напрямую привела к тексту O , другая дала вариант β , в «семью» которого вошли все остальные версии. Таким образом, древнейший текст O приобретал статус, тождественный оригиналу для всех остальных версий. Мюллеровское издание Оксфордской версии «Песни о Роланде» насчитывало 4002 стиха — число, ставшее каноническим для всех последующих научных изданий (а их вышло порядка 24), хотя в самом манускрипте текст содержит 3998 стиха + 4 добавленных. Стемма Мюллера, чрезвычайно авторитетная для его последователей, продержалась в своих ключевых положениях (двучастность, прямое происхождение O из α , а остальных версий из варианта β) до наших дней. У схемы Мюллера были и противники — два немецких романиста, В. Форстер и Э. Штенгель. Принципиальное отличие стеммы В. Форстера [Foerster 1878: 168] заключается в объединении версий $V4$ и O в семью α ¹⁵. Однако самым последовательным критиком стеммы Мюллера стал Штенгель (он подготовил новое издание Оксфордского текста «Песни о Роланде» по рукописи и первое факсимильное издание [Stengel 1873]). Штенгель резко увеличил количество семей, выделив в отдельные, независимые версии древненорвежскую редакцию, средневерхненемецкий, гол-

¹⁴ Кроме Оксфордского текста, это Венецианский ассонансный текст в рукописи XIV в. на итало-французском диалекте: 6012 стихов ($V4$); рифмованные версии представлены двумя группами рукописей: из Шатору (C) и из библиотеки св. Марка в Венеции ($V7$); из Парижской национальной библиотеки (P), из Муниципальной библиотеки г. Лиона (L) и из библиотеки Trinity College в Кембридже (T); в каждой более 800 стихов; два фрагмента Лаверня (I) и Парижский фрагмент (F).

¹⁵ Их объединение в одну семью подразумевало, что всякое сопоставление O с версиями семьи β не будет абсолютно достоверным без привлечения Венецианской ассонансной версии. Версия Форстера с некоторыми вариациями была продолжена в генеалогическом древе его ученика Людвиг Фассбендера (см. [Beretta 2000: 31–34]), где $V4$, хотя и не происходит из одного источника с O , занимает отдельное положение по отношению ко всем остальным версиям.

ландский и средневаллийский тексты. Учел он и среднеанглийскую версию, и фрагмент из хроники Псевдо-Турпена, и латинскую поэму «Песнь о предательстве Гвенона» (*Carmen de prodicione Guenonis*). Оставив *O* и *V4* в семье *α*, Штенгель отделил от нее все остальные версии, обосновав этим их аутентичность и независимое происхождение от предполагаемой оригинальной версии. Тем самым он предпринял попытку реконструкции текста-архетипа, добавив к Оксфордскому тексту (взятому им в качестве базового варианта) множество строк, которые, как он полагал, должны были быть в оригинальном тексте. В итоге текст-архетип стал на 600 строк длиннее версии *O*.

Изучением и координацией рукописной традиции при помощи генеалогического метода занялся и Ч. Сегре [Segre 1971: 1989], наиболее твердый из сторонников литературного происхождения и письменной поэтапной переработки текста-архетипа «Песни о Роланде» среди ученых второй половины XX в.¹⁶ Генеалогический метод не просто предполагает соотношение уцелевших версий, он так или иначе исходит из наличия некоего пратекста, текста-архетипа, единого источника всех версий. Соответственно следование стеммовому методу или отказ от него в издательской истории песни демонстрирует приверженность исследователей либо к письменной/авторской теории происхождения «Песни о Роланде», либо к устной/традиционалистской версии происхождения старофранцузского памятника. В одном случае это ведет к попытке реконструкции текста-оригинала, в другом — к изучению и комментированию прежде всего самого Оксфордского текста.

Иной подход выбрали для себя авторы трехтомного издания всех старофранцузских версий 2005 г. [La Chanson de Roland 2005], вышедшего под редакцией Дж. Даггана. По их мнению, речь идет об одном и том же произведении, сложным и разнообразным путем передававшемся в традиции, а потому его версии рассматриваются как результат «рецепции переписчиков и редакторов, а не просто как искаженное отражение смутно различаемого оригинала» [Duggan 2005: 35]. Тем самым каждый текст предстает как самостоятельное явление, требующее только ему подходящих методов исследования. При этом издатель и комментатор Оксфордского списка Я. Шорт исходит из нескольких исходных посылок. Во-первых, текст, дошедший до нас в рукописи Digby 23, является копией XII в. с более раннего списка, а потому задача издателя — вычленив и объяснить очевидные ошибки копииста, а не автора текста. Во-вторых, критическое издание текста должно прежде всего максимально отвечать времени и условиям

¹⁶ Учитывая весь корпус текстов ChR (включая средневековые версии на других языках), Сегре продолжил и уточнил стемму Мюллера, где *O* представляет отдельную семью *α*, а Венецианская версия *V4* располагается на обособленной позиции внутри семьи *β*, которая породила все рифмованные версии. Результатом стало издание одновременно варианта *α*, в основе которого лежит Оксфордский текст, исправленный и дополненный в соотношении с прочими версиями, и варианта *β*.

создания текста, а посему задача издателя — сохранить и восстановить в случае явных ошибок метрическую и стилистическую структуру, в частности систему ассонансов и формул, публикуемого текста (в данном случае версии *O*).

Последний издатель Оксфордской версии «Песни о Роланде» не ставит прямо вопрос об однозначном решении проблемы генезиса древнейшей *chanson de geste* — устного или письменного. Он рассматривает имеющийся в нашем распоряжении текст, пытаясь учесть все современные подходы к исследованию средневековых эпических текстов: формульность как признак устной техники сложения; ассонансную систему как характерную особенность метрической структуры романского эпоса, предшествующую рифмованным текстам; лингвистические особенности англо-нормандского диалекта; соотношение обиходной и ученой лексики; грамматико-стилистические элементы перформативной техники, изученной на примере долгой устной истории исполнения французских *chansons de geste* и рыцарских романов. Вместе с тем, встраивая свое издание в издательскую историю Оксфордской версии «Песни о Роланде», обойти целиком проблему соотношения устности и письменности Я. Шорт не мог. Отодвинув в сторону спор «неотрадиционалистов» и «индивидуалистов», Шорт присоединяется к тем, кто все больше пытается сместить проблему с необходимости резкого разграничения устного или письменного происхождения «Песни о Роланде» или предложить некий компромиссный вариант объяснения стилистических особенностей памятника. Так, скажем, П. Зюмтора «происхождение» эпической песни не занимает вовсе: размышления об этом являются лишь подготовительной стадией к непосредственному анализу текста [Зюмтор 2003]. В отличие от Пэрри и Лорда, его скорее интересуют условия бытования текста, движения текста после его создания (или записи), а не процесс его сложения. Ему важнее «вторая стадия» — передача (*transmission*) — и все последующие, когда устное исполнение и письменная фиксация текста находятся в тесной внутренней взаимосвязи. Сторонники компромиссного варианта по сути опирались на лордовскую концепцию «переходного текста» и исходили из изначального «устного» происхождения поэмы. Компромиссного варианта придерживался, хотя и с оговорками, Ж. Ришнер (по его мнению, устный грубый вариант жести был обработан гениальным книжником), а также Дж. Дагган, и, наконец, ему же следует сам Я. Шорт. Для двух последних ученых преобладающая устная природа «Песни о Роланде» очевидна, вместе с тем они не отрицают значительного «книжного» элемента в тексте *O*, ставшего результатом записи, а возможно, и письменной переделки текста, а также дальнейшего его функционирования как в устной, так и в рукописной традиции. Эта точка зрения на сегодняшний день разделяется большинством специалистов по французскому эпосу и определяет толкование как песни в целом, так и решение наиболее спорных и трудных для интерпретации мест и проблем, связанных с «Песнью о Роланде». Как уже

отмечалось, весь основной комплекс проблем, касающийся французской эпической традиции, решается на примере исследования древнейшего Оксфордского списка «Песни», который подразумевается по умолчанию, когда речь заходит как об исследовательской истории и проблематике «Песни о Роланде», так и о характеристике жанровых особенностей средневековых *chansons de geste* вообще.

Время записи Оксфордского текста «Песни о Роланде» долго оставалось предметом обширных дискуссий из-за сложности контекстуального сопоставления с другими текстами, имеющими более точную датировку. Я. Шорт, сравнив письмо в манускрипте Digby 23 с Бодмеровским фрагментом англо-нормандского «Странствия св. Брендана» (*Le voyage de Saint Brendan*, 1106–1121) и с принадлежащим «Обществу антикваров Лондона» (Society of Antiquaries of London) фрагментом «Жития Томаса Беккета» (*Vie de saint Thomas Becket*, вскоре после 1172 г.), датирует текст 1125–1150 гг. Примерно тот же диапазон подтверждают и палеографические исследования последних лет — их интервал охватывает период с 1110 по 1170 г. Более точная датировка рукописи, как и характер ошибок в ней, позволяет настаивать на том, что мы имеем дело именно с копией, а не с первоначально созданным или записанным текстом. Известный же нам текст поэмы возникает или фиксируется, по-видимому, после норманнского завоевания 1066 г., в конце XI в., в эпоху первых крестовых походов и испанской Реконкисты. В финале ChR появляется имя некоего Турольдуса, который *declinet* эту песнь. Как и в случае с испанским *escribió*, значение слова может быть самым разным — «передал», «донес», «сложил» и т. д., потому до сих пор неясно, сколь значительна мера авторства Турольда. В некоторых хрониках рассказывается, что «Песнь о Роланде» была исполнена перед войском во время битвы при Гастингсе (1066) и исполнял ее некий жонглер Тайлефер.

Первые свидетельства существования поэмы и сюжета относят к концу X в., однако, по мнению Ж. Дюфурне [Dufournet 1993: 12], до 1000 г. поэмы о битве в Ронсевальском ущелье не существовало. Другая часть исследователей «уводит» начало формирования сказания либо к каролингской эпохе, т. е. ко времени вскоре после Ронсевальской битвы 778 г. (сообщение о ней содержится в «Жизни Карла Великого» Эйнхарда, 830 г.), либо к концу IX — началу X в., когда к изначальному сюжету могла быть добавлена линия Ганелона (в основу которой могло лечь предание об измене Карлу Лысому архиепископа Санского Венилона во время аквитанского восстания 859 г.), а в Испании уже началась Реконкиста (отвоевание земель из-под мавританского владычества), хотя религиозная и национальная направленность этого процесса окончательно оформится в самой Испании позже. «Традиционалисты» настаивали на постоянной трансформации исходного исторического факта, выделяя несколько этапов: рассказ о битве и гибели героя; история уособицы и предательства, ставших причиной битвы; месть властителя за героя. Тем самым вопрос о времени создания «Песни» зачастую увязывался со степенью ее историчности.

В сюжете «Песни о Роланде» есть историческое событие, трансформировавшееся как в процессе долгого бытования сказания в устной традиции, так — и главным образом — в момент, непосредственно предшествующий письменной фиксации древнейшего текста. Факт — это сама Ронсевальская битва 778 г., центральное событие «Песни о Роланде», повествующей о сражении в Ронсевальском ущелье арьберггарда Карловых войск и сарацинского войска, многократно его превосходящего. Именно об этом событии упоминает Эйнхард, мимоходом сообщая о гибели некоего Хроуланда, маркграфа бретонской марки. Главное отличие от истории — противники франков. В реальности — то ли баски, то ли гасконцы, то ли наваррцы, в «Песни» — сарадины, весьма разнородное сообщество врагов вплоть до совершенно фантастических персонажей, объединенных одним понятием «неверные». Собственно, достоверная фактическая сторона дела этим и исчерпывается. Даже среди персонажей «Песни» безоговорочно историчен только император франков Карл Великий. Роланд — персонаж исторический, как следует из эпитафии Эйнхарда погибшим в Ронсевальском ущелье в «*Vita Karoli*», но при условии, что речь идет о том самом Роланде. Архиепископ Турпен не мог быть в ущелье, но возможно жил в 789–794 гг. (ему приписывается знаменитая Хроника Псевдо-Турпена). Ганелон вероятно является репликой на архиепископа Санса Венилона (казнен за измену в 859 г.), но этот возможный прототип к истории Ронсевальской битвы отношения не имеет. Оливье — целиком вымышленный персонаж, как и все остальные. Вымышлены и все обстоятельства, сопутствующие битве. На самом деле пребывание Карла в Испании было кратким и не содержало значительных военных событий; целью его похода была помощь эмиру Сарагосы; никогда больше Карл в Испанию не возвращался. В «Песни о Роланде» уходу франкского войска предшествуют многочисленные славные сражения и победы; его противник — арабские правители Испании; самую славную битву Карл одерживает, вернувшись в Испанию, чтобы отомстить за гибель Роланда и своих пэров. Заметим, однако, что при всех трансформациях главное событие — гибель арьберггарда — остается неизменным. Это общее свойство эпоса особенно видно в «Песни о Роланде», обычно служащей образцовым примером почти полного отхода от фактического события, легшего в ее основу, — сам исход битвы в Ронсевальском ущелье и гибель арьберггарда франкских войск не изменены.

Современное эпосоведение трактует понятие «историчности» (или историзма) как многоаспектное явление: история в эпосе — это, во-первых, наличие исторической информации; во-вторых — влияние той исторической реальности, которая существовала на момент создания конкретного текста или его варианта; в-третьих — то понимание «правды» событий, которой руководствуется жонглер или клирик (или они вместе, если к тексту приложили руку оба). На сегодняшний день историзм «Песни о Роланде» — это идеология борьбы за христианскую веру эпохи Крестовых походов и Реконкисты, это зарождение национального самосознания франков, это система

сеньориально-вассальных отношений, детали быта, вооружения, обиходного поведения, судебных установлений, скрупулезно изученные и аргументированные исследователями французских *chansons de geste*. Важнейший аспект «историчности» поэмы — ее восприятие изнутри эпохи как достоверного рассказа о событиях героического прошлого. Речь идет о способах создания эпической дистанции и о достоверности (для слушателя) излагаемых событий. Эпос ведет рассказ о прошлых временах и о достоверном предании (что не отменяет его функции «доставить удовольствие» и «развлечь» слушателя). При этом рассказ о прошлом всегда начинается без долгих вступлений, *in medias res* происходящих событий, а его отсылку к прошлому, как правило, подчеркивает певец или поэт своими периодическими оценками события, о котором идет речь. Эта преобладающая оценка связана с темой славы, и сам факт сложения «песни о деянии» эту славу подтверждает. Не случайно Роланд, призывая товарищей к битве, говорит: «Пусть теперь каждый наносит сильнейшие удары, / Чтобы злых песен не сложили о нас» (*Or quart chascuns que grantz colps i empleit, / Que malvaise cançon de nus chantét ne seit*, 1013–1014); еще раз та же видоизмененная формула возникнет в самый разгар боя — ее снова произносит Роланд, на этот раз с Оливье: *Que nuls prozdom malvaisement n'en chant*, 1517. Если прославлению героев служит жеста, и эти строки можно рассматривать как своего рода жанровую характеристику, то достоверность в «Песни о Роланде» подтверждается отсылкой к письменным источникам — хроникам. Заметим, что архаическому эпосу этого уточнения и не требовалось. В ChR рассказ несколько раз прерывается указаниями на записи событий трехсотлетней давности — в хрониках вообще и в «Деяниях франков» в частности (1443; 1684; 2097; 3263).

Указания на источники письменные или устные (жесты) отодвигают события в давние времена и одновременно придают им статус реально бывшего события. Письменные и устные источники в «Песни о Роланде» взаимно дополняют друг друга и вместе с тем подчеркивают неоднородность процесса формирования текста — наложение на традиционную эпическую технику элементов письменной по своему происхождению топики и «книжной» проблематики. Такого рода контаминация пронизывает, как полагают многие исследователи, всю «Песнь о Роланде», где на всех уровнях можно увидеть смешение письменного и устного следа. Последнее время все чаще делается попытка перестать объяснять все несообразности прежде всего генезисом ChR. Так, одна из точек зрения объясняет многочисленные примеры «современной» (для XI–XII вв.) ментальности поэмы тем, например, что последний автор — даже если признать трудно оспариваемый «устный» пласт — был ученым клириком, прекрасно осведомленным в идеологической проблематике эпохи [Dufournet 1993]. Отсюда и все «странности» жесты, которые мы видим на всех ее уровнях.

Однако противоречия древнейшего текста «Роланда», по-видимому, могут быть объяснены не только этим. Среди наиболее ярких противоречий «Песни о Роланде» — проблема интерпретации сюжета «Песни» и всего

эпизода битвы с Балиганом; эпическая нелогичность завершения песни о Роланде победой Карла; проблема истинного героя «Песни»: Карл или Роланд; проблема «нелогичного» поведения Роланда в сцене с рогом; проблема предательства Ганелона (одновременная верность сюзерену и месть Роланду). В «Песни о Роланде» мы имеем дело с почти предельным случаем резкой трансформации эпического сказания о славной гибели героя в битве (каковым изначально, по-видимому, и предстал сюжет о Ронсевальском сражении) под влиянием идеологического и социального контекста эпохи. Однако идеология по преимуществу только сопутствует созданию героического характера и героического сюжета, но ни в коем случае не разрушает его. Более того, в ситуации с «Песнью о Роланде» взаимодействие эпической основы и наложенного «социально-идеологического» оформления резко высвечивают как одну составляющую, так и другую.

Сюжет «Песни о Роланде» строится вокруг героической битвы франков, в которой гибнет франкский герой Роланд. Роланд — основная причина бедствий сарацин, он же — главная опора и самый смелый рыцарь в воинстве Карла. Причиной битвы становится предательство героя его отчимом Ганелоном, вследствие чего герой оказывается в заведомо проигрышной и тяжелой ситуации, обрекающей его на гибель и бессмертную славу. При этом обстоятельства таковы, что финал битвы формально оказывается победой франков — сарацины бегут, и их властитель Марсилий получает смертельную рану, однако весь арьергард погиб, умирает от ран сам Роланд, и гибель героя требует отмщения, что и происходит в финальной части поэмы — битве Карла с эмиром Балиганом. В ходе развития сюжета не только в полной мере формируется образ героя, но и реализуется целый ряд традиционных эпических мотивов:

– мотив героической биографии, роль которой выполняют военные подвиги, совершенные Роландом в Испании;

– мотив междоусобной распри, которая приводит к предательству героя; при этом предательство почти автоматически придает персонажу героический статус);

– мотив властителя, отправляющего героя в битву, один из самых характерных и зачинных мотивов эпической поэзии;

– мотив предсказания бедствий и гибели героя, реализуемый в ChR в пророческом сне Карла и предчувствии измены;

– мотив претерпевания бедствий героем, которые в эпосе всегда столь же героичны, сколь и его победы, потому что служат к возрастанию его славы и приумножению чести;

– мотив чести и героического выбора, воплощенный в горделивой «ошибке» героя, следствием чего становятся поражение и гибель войска; вина героя (дерзость, отвага, безрассудство), трактуемая в системе эпических мотиваций как нарушение запрета (подобный мотив, скажем, реализуется в сказании о последнем готском короле Родриго и предательстве графа Хулиана, призвавшего в Испанию мавров). При этом

поражение от превосходящих сил врага никак не умаляет славы героя, и примеров тому множество — гибель Гектора, Карны; гибель инфантов Лары и последнего готского короля Родриго; пленение и героическая гибель Хёгни и Гунтера и т. д.;

– мотив плача по герою, который обрамляет и сопровождает его гибель;

– мотив мести за гибель героя и оскорбление, нанесенное тем самым его властителю/сюзерену.

Все, что происходит в ChR, последовательно направлено на выстраивание героического образа Роланда — единственного и заглавного героя песни. Однако сомнения в единственности такой трактовки нередки в роландоведении. Достаточно вспомнить примечательную фразу А. Лорда: «Хотя внимание слушателей в основном обращено на Роланда, подлинный герой песни — Карл Великий» [Лорд 1994: 233] — или вопрос Ж. Дюфурне: «Не была ли “Песнь о Роланде” в той же мере “Песнью о Карле Великом”?» [Dufournet 1993: 49]. За этими двумя ремарками стоит целый комплекс недоумений и претензий исследователей. Во-первых, указания на «историческую незначительность Роланда» (величайший подвиг приписан герою по сути вымышленному), породившие необходимость отыскать обоснования в выборе фигуры юного Роланда (был ли он и в самом деле племянником Карла или это только сюжетный ход; какова роль родственной связи Карла и Роланда в жесте?¹⁷). Во-вторых — обоснование главной роли Карла в ChR и вопрос об уместности эпизода с Балиганом, возникшего, по общему ощущению, на последнем этапе формирования Оксфордской версии. Здесь вспоминается и лордовское утверждение, что Роланд по своей функции «заместителя в роли» сопоставим с Патроклом (что противоречит его же сравнению Роланда и Беовульфа), а значит, главная роль отведена Карлу, мстящему за его гибель врагу. Соответственно и эпизод с Балиганом оказывается, по его мнению, совершенно уместным и необходимым для сюжета жесты [Лорд 1994: 232–233]. Центральная и сюжетообразующая роль Карла доказывалась, исходя из интерпретации его образа как синтетического отражения трехфункциональной индоевропейской схемы Ж. Дюмезилем [Dumezil 1968: 16] и т. д.

Соответствие Роланда образу эпического героя, а Карла — эпического монарха демонстрируют не только перечисленные выше мотивы, но их воплощение в структуре поэмы. Независимо от наличия гипотетического реального прототипа для фигуры Роланда следует учесть, что и Роланд, и Карл прошли наиболее долгий путь жизни в эпосе, а потому обрели почти обязательный набор характеристик, присущих их ролям в эпосе. Роланд — юн, дерзок, задирист, красив, до безрассудства отважен, обладает исключительной силой и мощью. Все совершаемые им поступки соответствуют этому типу героя-воина: он славен многими победами; он верен своему

¹⁷ См., например: [Ярхо 1926; Planche 1978].

властителю, он задевает Ганелона, навязав ему смертельно опасное посольство; он оказывается жертвой предательства, зависти и вражды; он, не задумываясь, соглашается остаться во главе арьергарда; он руководствуется прежде всего понятиями чести и славы; он беспощаден в битве и убивает больше всего врагов; он умирает, победив врага и заботясь о своей чести и славе. Карл, в свою очередь, наделен всеми характеристиками образцового правителя — стар, седобород, мудр; принимает верные решения, пользуясь советом приближенных; заботится о своем войске; наделен даром предчувствия; оплакивает гибель героя.

За каждым из них закреплены свои постоянные эпитеты, которые очень четко маркируют их функции и их амплуа в сюжете. Роланд — «горделивый» (*orgueilleus*; *e grant orgoill Rollant*, 1773), «гордый» (*fier*), «отважный вассал» (*cume vassal i fiert*), «безумный», «отважный», «бесстрашный» (*Li soens orgoizl*, 389; *Kar chascun jur de mort [il] s'abandunet*, 390; *Vostre curages est mult pesmes e fiers*, 256; *Vos estes vifs diable / El cors vos est entree mortel rage*, 745–746; *Rollant est proz*, 1093), он спорит со всеми, включая Карла (*si li vint cuntredire*, 195). Карл — «великий император» (*emper[er]e magnes*), «праведный король» (*dreiz emprere*, 308, 766), «седовлас и седобород», «пышнобородый», «прекрасен станом», «величав лицом» (*Blanche ad la barbe e tut flurit le chef, / Gent ad le cors e le cuntenant fier*, 117–118). Социальная и политическая ситуация XI–XII вв. очень естественно накладывает на отношения Карла-властителя и Роланда-героя, дополняя их связью «сюзерен–вассал». В Оксфордском варианте «Песни» эта тема отражает существующую социальную иерархию и ментальность сеньориального права, подтверждая тем самым незыблемость и твердость общественного порядка¹⁸. И с этой точки зрения их роли также закреплены и устойчивы. Формулы эти не пересекаются и никогда не переходят от Роланда к Карлу, даже когда Карл начинает выступать в амплуа воина, знаменитого своими победами. Замещающий героя в смерти, обычно побратим или помощник, должен быть близок ему по амплуа и обладать сходными качествами и функциями. Эту роль в «Песни о Роланде» выполняет Оливье, который умирает первым и предвосхищает смерть самого Роланда. А. Лорд сравнивает сходный способ расправы с врагом Беовульфа и Роланда (герой отрывает/отсекает руку врага), что как раз подчеркивает типологическую общность героев, но не делает Роланда замещающим своего короля, как полагает А. Лорд, а скорее передает Карлу, как и матери Гренделя, функцию мести. Карл не перенимает ни одну из функций-характеристик Роланда даже в последней части, когда выступает в своей воинской ипостаси.

Вместе с тем поэма в ее древнейшем виде действительно открывается хвалой императору Карлу (сразу появляется формула *emper[er]e magnes*, отражающая содержательный и оценочный смысл роли Карла в традиции), а закан-

¹⁸ Ж. Дюфурне, разделяя идеи Ж. Дюби, рассматривает «Роланда» как настойчивую пропаганду сеньориально-вассальных отношений и осознанный призыв к знати перед лицом мавританской угрозы [Dufournet 1972: 142–158].

чивается сценой суда Карла и известием о новой грядущей битве. Сторонники идеи выдвижения Карла на заглавную роль в поэме зачастую ищут причину в идеологической установке — прежде всего утвердить в историографии образ Карла Великого в качестве идеального вождя в битве с неверными. Следует, однако, учесть еще один фактор, делающий Карла важнейшей и обрамляющей фигурой эпического действия, — активное сложение и распространение в то время целой серии *chansons de geste*, сразу проявивших тенденцию к циклизации, а фигура Карла в этом процессе играла ключевую роль: «Во многих песнях воздали ему честь» (*En plusurs gestes de lui sunt granz honurs*, 3181), — дав именование отдельному циклу, так называемой королевской жесте.

Тем не менее ни роль объединяющего цикл персонажа, ни идеологический контекст эпохи создания ChR никоим образом не дают оснований рассматривать Карла в качестве главного героя «Песни о Роланде». Эпос всегда занят героической судьбой, поэтому именно герой может «добирать» качества властителя (например, Сид, Беовульф) или других типов персонажей, но не наоборот. По крайней мере, с точки зрения формульно-тематической структуры, ничего не дает оснований предполагать такую перемену. Необходимо учесть еще один аспект. Кроме закрепленных и устойчивых формул-эпитетов за Карлом закреплены и определенные «темы» ChR: отдых в саду, совет, прием послов, сны-предзнаменования, сцены суда, характерные исключительно для властителя. Тем заметнее всякого рода отступления от заданного амплуа в случае с Карлом. Историзация сюжета, понимаемая как внесение в него современной политической и социальной проблематики, желание автора подчеркнуть значимость фигуры императора мотивирует появление части со второй битвой и окончательной победой над маврами, т. е. «тем» героя-воина. Характерная для эпоса повторяемость типических «тем» и мотивов внутри «Песни» оказывается здесь не вполне последовательной, и менее всего соблюдена симметрия основного сюжета. К повторяющимся «темам» второй части можно отнести сны-предвестники событий (самая неформульная часть поэмы), отчасти сцену отправления и приема послов (но она происходит между Марсилием и Балиганом), а также сбора полков к битве. В этой второй части нарушена и довольно четкая симметрия в отношении «своих» и «чужих». Здесь нарушается четко выдерживаемый принцип синонимичности всех воинских доблестей и характеристик, кроме веры, а соответственно, честности и благонравия, качеств, напрямую зависящих от правильной, т. е. «своей» веры. Второе войско врагов изображено совсем другими средствами. С одной стороны, еще более усилена его орнаментальность, напоминающая в значительной мере описание из рыцарских романов, с другой стороны, его состав — это уже не те же рыцари, но с противоположным «знаком», как описаны воины Марсилиа, а «чудовищные» (по самым разным параметрам) воины Балигана: «Затем другие, мейсины с огромными головами, / на их спинах вдоль хребта / растет щетина, словно они кабаны» (*E l'altre apres de Micenes as chefs gros / Sur les eschines qu'il unt en mi les dos / Cil sunt seiet ensement cume porc*, 3221–3223). Выявляется любопытная зависимость: чем очевиднее в тек-

сте Оксфордского «Роланда» влияние идеологического контекста эпохи, тем очевиднее разрыв его с эпической основой песни. В оппозиции «свои–чужие» последние в финальном эпизоде существенно утрачивают эпичность, тогда как первые остаются в той же системе координат. Уже возвращение Карла в Ронсеваль и задача отомстить врагу, погубившему цвет рыцарства Франции, решается не столько военными средствами, сколько божественным вмешательством (солнце задерживается на небе, и продлевается день для погони) и с помощью природы (враг гибнет: «кто от воды, кто от меча» — *Alquanz ocis e li plusur neiet*, 2477).

Последующая битва с Балиганом занимает место очень незначительное, бой недолог, именно потому и воинские эпитеты Карла столь малочисленны и не выходят за рамки общей топики, применимой в ChR к самым разным персонажам, хотя исчезает один из его постоянных эпитетов — «седобородый». Главный эпитет Роланда «гордый» в сочетании «гордый король» (*orguillus reis*) лишь дважды применен к императору — и оба раза он звучит в устах его врагов, упрекающих Карла в ошибочности принятого им решения сражаться. Эта формула включена в похвальбу соперника, но не появляется как неотъемлемый эпитет персонажа. Единственная же «тема», которая оказывается обширно развернутой в финальной части ChR, до эпизода с битвой с Балиганом, — это «тема» плача властителя над героем. И как раз она совершенно уместно разворачивает постоянно сопровождающую формулу-функцию, описывающую основную характеристику Карла. Старый император все время «вздыхает», «льет слезы» и «плачет». Исследователи дают этому множество объяснений — «усталость от прожитых лет» (А. Д. Михайлов), «беспокойство» (П. ле Жантиль), конфликт между человеческими интенциями и чувством к Богу (А. Бюрже) и т. п. Объяснение этому надо искать в другом: важнейшая эпическая функция короля в поэме — сложить плач о герое и тем воздать ему хвалу и славу¹⁹. Отсюда и те наиболее частотные характеристики, которые он получает в «Песни о Роланде». Оплакивание смерти героя, по-видимому, одновременно представляет собой вариант разворачивания мотива эпической «слабости» властителя. Дагган справедливо отмечает, что наиболее полно (по количеству мотивов-компонентов) разворачиваются в ChR три «темы» — совет, плач, битва, смерть героя. Две первые — прерогатива властителя, две вторые — героя.

Именно идеологизацией сюжета и стремлением подчеркнуть значимость фигуры Карла Великого объясняется расщепление фигуры властителя-врага на двух персонажей, при том что Марсилиий, изначально совершенно синонимичный Карлу (это подчеркнуто строгим параллелизмом сцен с их участием), оказывается смертельно раненным Роландом, но умирает только с окончательной победой франкского императора над пол-

¹⁹ О структуре плачей в «Песни о Роланде» см. подробно: [Zumpthor 1959; Duggan 1973].

чищами неверных. И если для Роланда такой равноправный и однозначный соперник так и не находится (это то Бланкандрен, то племянник Марсилия, то сам Марсилий), то у Карла он все же появляется, причем словно бы с одной целью — выровнять ситуацию. Балиган «старше Вергилия и Гомера», велик и могуч властью и несметным войском, славен прошлыми победами, как и сам Карл.

Что касается Роланда, то «странности», связанные с ним, также объясняются вторжением в эпикку рыцарской идеологии. Самое очевидное свидетельство этому — знаменитый эпизод с рогом, когда Роланд отказывается призвать на помощь Карла и основное войско. Традиционное совершение героического выбора и проявление героем безрассудной отваги оказывается странным, необоснованным и неразумным — в этом упрекает героя Оливье, воплощающий в себе главную рыцарскую добродетель: «умеренность», «разумность»: «Ведь вассальность требует разума, а не глупости; / более ценна умеренность, а не безрассудство» (*Kar vasselage par sens en est folie; / Mielz valt mesure que ne fait estultie* 1724–1725). Странный, без достаточной, на первый взгляд, мотивации отказ Роланда трубить в рог абсолютно естествен для героя, всегда отстаивающего не только общие интересы, но прежде всего личную честь. Другое дело, что отстаивание личной чести в конечном счете всегда оправдывается интересами коллективными и даже национальными, как в ChR. Однако более всего «странность» поступка Роланда подчеркнута зеркальной сценой финала боя, когда Роланд хочет протрубить в Олифан, и тут уже Оливье страшится бесчестья и не понимает, зачем надо звать Карла. Но и здесь все встает на места, если взглянуть на роль Карла с эпической точки зрения, которую излагает в ChR архиепископ Турпен, — Карл вернется, чтобы отомстить и оплакать: *Venget li reis, si nus purrat venger* (1744); *Si nus plurrunt de doel e de pitet* (1749). С точки зрения «вежественного», «разумного» Оливье, неверны и отказ, и зов. Несоответствие двух систем ценностей на самом деле многократно усиливает как эпическую последовательность образа Роланда, так и чужеродность герою другого (скорее рыцарского и литературного, нежели эпического) типа поведения.

Подобным же образом осложняется предательство Ганелона. Противоречие рождается из-за несоответствия поведения героя по отношению к монарху и по отношению к герою. Сам Ганелон говорит Роланду: *Tu n'ies mes hom ne jo ne sui tis sire* (297), подчеркивая, что их-то вассальные отношения не связывают. Однако Ганелон — верный вассал, храбр, умен, он с успехом выполняет поручение Карла, не предает императора, обеспечивает отход основной части войска, и лишь чувство личной неприязни, зависти и мести объясняет его предательский поступок по отношению к Роланду и пэрам. Именно за гибель Роланда и казнит его Карл. При этом сохранение вассального долга по отношению к императору, естественное в контексте сеньориально-вассальных установлений общества, не усиливает и не утяжеляет предательство, а допускает внутри «Песни» неоднозначность оцен-

ки. Защитники Ганелона не видят здесь измены императору, и в какой-то момент лишь Тьерри восстает против Ганелона на стороне Карла.

Анализ трудных мест «Роланда» показывает, что способ взаимодействия традиционного эпического сюжета с идеологическим контекстом в древнейшем французском памятнике оказывается отнюдь не «мягким и синтетическим», а достаточно резким и подчеркнуто противоречивым. Каждая из составляющих словно бы противится органичному соединению, и основной эпический сюжет (выражаемый прежде всего в мотивно-формульной структуре «Песни») в силу долгой истории своего бытования с трудом поддается трансформации современностью. Иной пример взаимодействия эпического материала с эпохой демонстрирует староиспанский эпос «Песнь о моем Сиде».

* * *

Исследовательская история «Песни о Роланде» и «Песни о моем Сиде» включила в себя все повороты и перипетии эпосоведения последних полутора сотен лет, многие из проблем оказались решены, или угол зрения на них стал иным. Вопрос генезиса уступил место проблеме состояния на момент записи, а также проблеме датировки записи текста; при этом разная повествовательная техника — устно-традиционной и письменной культуры — обрела достаточно точные механизмы анализа. Историческое перестало восприниматься как непреложная власть факта, а рассматривается как сложнейший процесс взаимодействия идеологического и социокультурного контекста эпохи и эпической модели. «Песнь о Роланде» в этом процессе взаимодействия дает пример последовательного сопротивления эпической основы, обуславливающего многие содержательные и стилистические «неувязки» песни. По-видимому, причина тому — долгий путь бытования сказания о Роланде в устной традиции и законченное оформление фигуры эпического героя к моменту его адаптации в конце XI в. Однако пути изучения эпоса отнюдь не исчерпаны, и более всего перспектив для романского эпоса открывается на пути исследования дальнейшего существования жанра и сюжетов в традиции (французские *chansons de geste* XII–XIV вв.; испанские поэмы, хроники и романсы) с точки зрения как их создания и обновления, так и условия исполнения и взаимодействия с книжной словесностью. Да и собственно эпические аспекты романского эпоса — типология эпических мотивов и персонажей, анализ формул и типических сцен, дифференциация с законами литературного творчества — по-прежнему не потеряли своей актуальности.

Литература

- Боура 2002 — *Боура С. М.* Героическая поэзия / Пер. с англ. Н. П. Гринцера, И. В. Ершовой. М.: Нов. лит. обозрение, 2002. 791 с.
- Зюмтор 2003 — *Зюмтор П.* Опыт построения средневековой поэтики / Пер. с фр. И. Стаф. СПб.: Алетейя, 2003. 544 с.
- Лорд 1994 — *Лорд А. Б.* Сказитель / Пер. с англ. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. М.: Вост. лит., 1994. 368 с.
- Менендес Пидаль 1961 — *Менендес Пидаль Р.* Избранные произведения / Пер. с исп. М.: Изд-во иностр. лит., 1961. 772 с.
- Памятники 1978 — Памятники книжного эпоса: Стиль и типологические особенности / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Наука, 1978. 272 с.
- Ярхо 1926 — *Ярхо Б. И.* Юный Роланд. Л.: Academia, 1926. 136 с.
- Adams 1972 — *Adams K.* The metrical irregularity of the *Cantar de Mio Cid*: A restatement based on the evidence of names, epithets and some other aspects of formulaic diction // *Bulletin of Hispanic Studies*. Vol. 49. 1972. P. 109–119.
- Bédier 1908 — *Bédier J.* *Légendes épiques; recherches sur la formation des chansons de geste*. Paris: Champion, 1908. Vol. 1. 464 p.
- Beretta 2000 — *Beretta C.* Studio sui rapporti fra i manoscritti rimati della *Chanson de Roland*, Premessa di Cesare Segre // *Annali della facoltà di lettere e filosofia*. Potenza: Università degli Studi della Basilicata, 2000. P. 7–160.
- Busby 2005 — *Busby K.* *Mise en texte* as indicator of oral performance in Old French verse narrative // Vitz, E. B., Regalado, N. F., Lawrence, M. (eds.) *Performing medieval narrative*. Ed. by E. B. Vitz, N. F. Regalado, M. Lawrence. Cambridge; Rochester, NY: D. S. Brewer. 2005. P. 61–71.
- Cerquiglini 1981 — *Cerquiglini B.* Roland à Roncevaux, ou la trahison des clercs // *Littérature*. Vol. 42. 1981. P. 40–56.
- Chaplin 1976 — *Chaplin M.* Oral-formulaic style in the epic: a progress report // *Medieval Hispanic studies presented to Rita Hamilton*. London: Tamesis, 1976. P. 11–20.
- Corbellari 1997 — *Corbellari A.* Traduire ou ne pas traduire: le dilemme de Bédier. À propos de la traduction de la *Chanson de Roland* // *Vox romanica*. Vol. 56. 1997. P. 63–82.
- De Chasca 1968 — *De Chasca E.* Registro de fórmulas verbales en el CMC. Iowa: Univ. of Iowa, 1968. 50 p.
- De Chasca 1972 — *De Chasca E.* El arte juglaresco en el “*Cantar de Mio Cid*”. 2a. ed. Madrid: Gredos, 1972. 350 p.
- Deyermond 1987 — *Deyermond A. D.* El “*Cantar de mio Cid*” y la épica medieval española. Barcelona: Sirmio, 1987. 128 p.
- Dufournet 1972 — *Dufournet J. C.* Cours sur la *Chanson de Roland*. Paris: CDU, 1972. 250 p.
- Dufournet 1993 — *Dufournet J. C.* La *Chanson de Roland*. Paris: GF-Flammarion, 1993. 452 p.
- Duggan 1973 — *Duggan J. J.* The «*Song of Roland*». Formulaic style and poetic craft. Berkeley: Univ. of California Press, 1973. 226 p.

- Duggan 1974 — *Duggan J. J.* Formulaic diction in the “Cantar de Mio Cid” and the old French epic // *Forum for Modern Language Studies: The Journal of Literary, Cultural and Linguistic Studies from the Middle Ages to the Present*. Vol. 10 (3). 1974. P. 260–269.
- Duggan 1989 — *Duggan, J. J.* Performance and transmission, aural and ocular reception in the twelfth-and thirteenth-century vernacular literature of France // *Romance Philology*. Vol. 43 (1). 1989. P. 49–58.
- Duggan 2005 — *Duggan J. J.* General Introduction: Editing the “Song of Roland” // *La Chanson de Roland = The Song of Roland: The French Corpus*. Turnhout: Brepols Publishers, 2005. Vol. 1. P. 5–38.
- Dumezil 1968 — *Dumezil G.* Mythe et epopee. I. L’Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Paris: Gallimard, 1968. 542 p.
- Foerster 1878 — *Foerster W.* Rev. on: Th. Müller, La chanson de Roland // *Romania*. No. 21. 1878. P. 469.
- Foley 1995 — *Foley J. M.* The singer of tales in performance. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1995. 235 p.
- Foley 1997 — *Foley J. M.* Traditional signs and Homeric art // *Written voices, spoken signs: Tradition, performance, and the epic text.* / Ed. by E. Bakker, A. Kahane. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1997. P. 56–82, 238–243.
- Geary 1980 — *Geary J. S.* Formulaic Diction in the “Poema de Fernán González” and the “Mocedades de Rodrigo”: A Computer-Aided Analysis. Madrid: Porrúa. 1980. xv + 180 p.
- Heinemann 1993 — *Heinemann E. A.* L’art métrique de la chanson de geste: essai sur la musicalité du récit. Genève: Droz, 1993. 357 p. (Publications romanes et françaises; 205).
- Horrent 1956 — *Horrent J.* Les Chroniques espagnoles et Chansons de Geste // *Le Moyen Age*. Vol. 62. 1956. P. 279–299.
- La Chanson de Roland 2005 — *La Chanson de Roland = The Song of Roland: The French Corpus / Preliminaries, general introduction, editing the Song of Roland by J. J. Duggan; Concordance of Laisses by K. Akiyama. Part 1: The Oxford Version / Ed. by I. Short. Part 2: The Venice 4 Version / Ed. by R. F. Cook. Part 3: The Châteauroux — Venice 7 Version / Ed. by J. J. Duggan. Part 4: The Paris Version / Ed. by A. C. Rejhon. Part 5: The Cambridge Version / Ed. by W. G. van Emden. Part 6: The Lyon Version / Ed. by W. W. Kibler. Part 7: The Fragments / Ed. by W. Kibler. 3 vols.* Turnhout: Brepols Publishers, 2005. 2917 + xiv p.
- Menéndez Pidal 1966 — *Menéndez Pidal R.* Los cantores épicos yugoeslavos y los occidentales: El Mio Cid y dos refundidores primitivos // *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*. Vol. 31. 1966. P. 195–225.
- Miletich 1976 — *Miletich J. S.* The quest for the “formula”: A comparative reappraisal // *Modern Philology*. Vol. 74. 1976. P. 11–23.
- Müller 1878 — *Müller Th.* La chanson de Roland. Göttingen: Dieterich, 1878. 454 p.
- Nykrog 1967 — *Nykrog P.* La composition du *Roland* d’Oxford // *Romania*. Vol. 88. 1967. P. 509–526.
- Paris 1865 — *Paris G.* Histoire poétique de Charlemagne. Paris: Paris A. Franck, 1865. 546 p.
- Pellen 1985 — *Pellen R.* Le modèle du vers épique espagnol, à partir de la formule cidienne [el que en buen hora...] // *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*. Vol. 10. 1985. P. 5–37; Vol. 11. 1986. P. 5–132.
- Planche 1978 — *Planche A.* Roland fils de personne: Les structures de parenté du héros dans le manuscrit d’Oxford // *Charlemagne et l’épopée romane*. Paris: Les Belles Lettres, 1978. Vol. 2. P. 595–604.

- Rychner 1955 — *Rychner J.* La chanson de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs. Genève: Droz, 1955. 174 p.
- Salvador Martínez 1975 — *Salvador Martínez H.* El "Poema de Almería" y la épica románica. Madrid: Gredos, 1975. 478 p.
- Segre 1971 — *Segre C.* La Chanson de Roland. Ed. crit. Milano; Napoli: Riccardo Ricciardi, 1971. 691 p.
- Short 2005 — Introduction: The Oxford version / Ed. by I. Short // La Chanson de Roland = The Song of Roland: The French Corpus. Turnhout: Brepols Publishers. 2005. Vol.1. P. 13–107.
- Smith 1986 — Poema de mio Cid / Ed. by C. Smith. Madrid: Cátedra, 1986. 369 p.
- Smith 2000 — *Smith B. T.* The development of the epic formula in medieval Spain: Ph.D. dissertation. Pennsylvania: Univ. of Pennsylvania, 2000.
- Stengel 1873* — *Stengel E.* Die Chansondegeste-Handschriften der Oxforder Bibliotheken // Romanische Studien. Vol. 3. 1873. P. 380–409.
- Zumthor 1959 — *Zumthor P.* Étude typologique des planctus contenus dans la *Chanson de Roland* // La technique littéraire des chansons de geste. Actes du colloque de Liège (septembre 1957). Paris: Le Belles Lettres, 1959. P. 219–235.

THE *SONG OF ROLAND* AND THE HISTORY OF SCHOLARLY INVESTIGATION OF THE “SONGS OF HEROIC DEEDS”

Ershova, Irina V.

PhD (Cand. of Science in Philology), Professor, Department of Comparative Literature, Institute for Philology and History, Russian State University for the Humanities

Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya sq., 6

Tel.: +7 (499) 250-61-15

E-mail: i.v.ershova@list.ru

Abstract. The history of scholarly investigation of the *Song of Roland* (and the Romanic epic on the whole, including the *Song of My Cid*) reflects all the twists and upheavals characterizing epic studies throughout the last 150 years. Search for the origins gave way to the problem of text fixation, its dating and characteristics of the text being fixed; meanwhile, the very methodology of analyzing different narrative techniques, those of traditional oral and written cultures, has become quite elaborate and precise. The article starts with a historical survey of scholarly explorations of *chansons de geste*, which lays the basis for further inquiry into the peculiarities of the interaction between traditional epic models and the historical and cultural context of the time when the *Song of Roland* was composed and assumed its final shape. Special attention is paid to the problem of transformation of the traditional constituent elements of the

Song, i.e. epic character patterns, themes, motifs and formulaic structure of the poem. Such an approach casts new light upon a number of much discussed topics, such as: 1) the contamination of oral and written techniques; 2) the interpretation of plot development and, specifically, of the episode describing the battle with Baligan; 3) the illogical (from the traditional epic point of view) ending of the poem with Charlemagne's victory; 4) the problem of the poem's main hero (whether it is Charlemagne or Roland) etc.

Analysis of these problematic issues shows that within the *Song* a traditional epic plot interacts with a contemporary ideological framework not in a "smooth and synthesizing" way, but in a rather sharp and pointedly conflicting manner. Each component resists an organic unity, and the basic traditional plot (mostly revealed by the poem's motive structure), which has a long history behind it, hardly yields to alignment with contemporary cultural patterns.

Keywords: medieval literature, epic studies, oral theory, chansons de geste, heroic poetry, formula, motif, *Chanson de Roland*, *Cantar de mio Cid*, comparative study

References

- Adams, K. (1972). The metrical irregularity of the *Cantar de Mio Cid*: A restatement based on the evidence of names, epithets and some other aspects of formulaic diction. *Bulletin of Hispanic Studies*, 49, 109–119.
- Bédier, J. (1908). *Légendes épiques; recherches sur la formation des chansons de geste*, vol. 1. Paris: Champion. 464 p. (In French).
- Beretta, C. (2000). Studio sui rapporti fra i manoscritti rimati della *Chanson de Roland*, Premessa di Cesare Segre. In *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, 7–160. Potenza: Università degli Studi della Basilicata. (In Italian).
- Bowra, C. M. (2002). *Geroicheskaia poeziia*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (Transl. by N. P. Grintser, I. V. Ershova from: Bowra, C. M. (1952). *Heroic poetry*. London: Macmillan). 791 p. (In Russian).
- Busby, K. (2005). *Mise en texte* as indicator of oral performance in Old French verse narrative. In E. B. Vitz, N. F. Regalado, M. Lawrence (eds.). *Performing medieval narrative*, 61–71. Cambridge; Rochester, NY: D. S. Brewer.
- Cerquiglioni, B. (1981). Roland à Roncevaux, ou la trahison des clercs. *Littérature*, 42, 40–56. (In French).
- Chaplin, M. (1976). Oral-formulaic style in the epic: A progress report. In *Medieval Hispanic studies presented to Rita Hamilton*, 11–20. London: Tamesis.
- Corbellari, A. (1997). Traduire ou ne pas traduire: le dilemme de Bédier. À propos de la traduction de la *Chanson de Roland*. *Vox romanica*, 56, 63–82. (In French).

- De Chasca, E. (1968). *Registro de fórmulas verbales en el CMC*. Iowa: Univ. of Iowa. 50 p. (In Spanish).
- De Chasca, E. (1972). *El arte juglaresco en el "Cantar de Mio Cid"*. 2nd. ed. Madrid: Gredos. 350 p. (In Spanish).
- Deyermond, A. D. (1987). *El "Cantar de mio Cid" y la épica medieval española* [The *Song of my Cid* and the medieval Spanish epics]. Barcelona: Sirmio. 128 p. (In Spanish).
- Dufournet, J. C. (1972). *Cours sur la Chanson de Roland*. Paris: CDU. 250 p. (In French).
- Dufournet, J. C. (1993). *La Chanson de Roland*. Paris: GF-Flammarion. 452 p. (In French).
- Duggan, J. J. (1973). *The "Song of Roland". Formulaic style and poetic craft*. Berkeley: Univ. of California Press. 226 p.
- Duggan, J. J. (1974). Formulaic diction in the "Cantar de Mio Cid" and the old French epic. *Forum for Modern Language Studies: The Journal of Literary, Cultural and Linguistic Studies from the Middle Ages to the Present*, 10(3), 260–269.
- Duggan, J. J. (1989). Performance and transmission, aural and ocular reception in the twelfth- and thirteenth-century vernacular literature of France. *Romance Philology*, 43(1), 49–58.
- Duggan, J. J. (2005). General introduction: Editing the "Song of Roland". In J. J. Duggan et al. (eds.). *La Chanson de Roland = The Song of Roland: The French corpus, 1*, 5–38, Turnhout: Brepols Publishers.
- Duggan, J. J. et al. (eds.). (2005). *La Chanson de Roland = The Song of Roland: The French corpus*. Preliminaries, general introduction, editing the Song of Roland by J. J. Duggan; Concordance of Laisses by K. Akiyama. *Part 1: The Oxford Version*, ed. by I. Short. *Part 2: The Venice 4 Version*, ed. by R. F. Cook. *Part 3: The Châteauroux — Venice 7 Version*, ed. by J. J. Duggan. *Part 4: The Paris Version*, ed. by A. C. Rejhon. *Part 5: The Cambridge Version*, ed. by W. G. van Emden. *Part 6: The Lyon Version*, ed. by W. W. Kibler. *Part 7: The Fragments*, ed. by W. Kibler. 3 vols. Turnhout: Brepols Publishers, 2005. 2917 + xiv p.
- Dumezil, G. (1968). *Mythe et épopée. I. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris: Gallimard. 542 p. (In French).
- Foerster, W. (1878). Rev. of: Th. Müller, *La chanson de Roland*. *Romania*, 21, 469.
- Foley, J. M. (1995). *The singer of tales in performance*. Bloomington: Indiana Univ. Press. 235 p.
- Foley, J. M. (1997). Traditional signs and Homeric art. In E. Bakker, A. Kahane (eds.). *Written voices, spoken signs: Tradition, performance, and the epic text*, 56–82, 238–243. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Heinemann, E. A. (1993). *L'art métrique de la chanson de geste: Essai sur la musicalité du récit*. Genève: Droz. 357 p. (Publications romanes et françaises; 205). (In French).
- Horrent, J. (1956). Les Chroniques espagnoles et Chansons de Geste. *Le Moyen Age*, 62, 279–299. (In French).
- Iarkho, B. I. (1926). *Iunyi Roland* [Young Roland]. Leningrad: Academia. 136 p. (In Russian).
- Geary, J. S. (1980). *Formulaic diction in the "Poema de Fernán González" and the "Moçedades de Rodrigo": A computer-aided analysis*. Madrid: Porrúa. xv + 180 p.
- Lord, A. B. (1994). *Skazitel'*. Moscow: Vostochnaia literatura RAN. (Transl. by Iu. A. Kleiner and G. A. Levinton from: Lord, A. B. (1960). *The singer of tales*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press). 368 p. (In Russian).

- Meletinskii, E. M. (ed.) (1978). *Pamiatniki knizhnogo eposa: Stil' i tipologicheskie osobennosti* [Monuments of the literary epic: Style and typological peculiarities]. Moscow: Nauka. 272 p. (In Russian).
- Menéndez Pidal, R. (1966). Los cantores épicos yugoeslavos y los occidentales: El Mio Cid y dos refundidores primitivos. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 31, 195–225. (In Spanish).
- Miletich, J. S. (1976). The quest for the “formula”: A comparative reappraisal. *Modern Philology*, 74, 11–23.
- Müller, Th. (1878). *La chanson de Roland*. Göttingen: Dieterich. 454 p.
- Menendez Pidal, R. (1961). *Izbrannye proizvedeniia* [Selected works]. Transl. from Spanish. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury. 772 p. (In Russian).
- Nykrog, P. (1967). La composition du *Roland* d'Oxford. *Romania*, 88, 509–526. (In French).
- Paris, G. (1865). *Histoire poétique de Charlemagne*. Paris: A. Franck. 546 p. (In French).
- Pellen, R. (1985–1986). Le modèle du vers épique espagnol, à partir de la formule cidienne [el que en buen hora...]. *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 10, 5–37; 11, 5–132.
- Planche, A. (1978). Roland fils de personne: Les structures de parenté du héros dans le manuscrit d'Oxford. In *Charlemagne et l'épopée romane*, vol. 2, 595–604. Paris: Les Belles Lettres. (In French).
- Rychner, J. (1955). *La chanson de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs*. Genève: Droz. 174 p. (In French).
- Salvador Martínez, H. (1975). *El “Poema de Almería” y la épica románica*. Madrid: Gredos. 478 p. (In Spanish).
- Segre, C. (1971). *La Chanson de Roland. Ed. crit.* Milano; Napoli: Riccardo Ricciardi. 691 p.
- Short, I. (ed.) (2005). Introduction: The Oxford version. In J. J. Duggan et al. (eds.). *La Chanson de Roland = The Song of Roland: The French corpus*, 1, 13–107. Turnhout: Brepols Publishers.
- Smith, C. (ed.) (1986). *Poema de mio Cid*. Madrid: Cátedra. 369 p.
- Smith, B. T. (2000). *The development of the epic formula in medieval Spain: Ph.D. dissertation*. Pennsylvania: Univ. of Pennsylvania.
- Stengel, E. (1873). Die Chansondegeste-Handschriften der Oxforder Bibliotheken. *Romanische Studien*, 3, 380–409. (In German).
- Zumthor, P. (1959). Étude typologique des planctus contenus dans la *Chanson de Roland* [Essay on the typology of a continuous lament in the *Song of my Cid*]. In: *La technique littéraire des chansons de geste. Actes du colloque de Liège (septembre 1957)* [Literary technique of the chansons de geste. Proceedings of the Colloquium in Liege, september 1957], 219–235. Paris: Le Belles Lettres. (In French).
- Zumthor, P. (2003). *Opyt postroeniia srednevekovoi poetiki* [Toward a Medieval Poetics]. Transl. from French by I. Staf. St. Petersburg: Aleteia. 544 p. (In Russian).

ERSHOVA, I. V. (2015). THE *SONG OF ROLAND* AND THE HISTORY OF SCHOLARLY INVESTIGATION OF THE “SONGS OF HEROIC DEEDS”. *SHAGI / STEPS*, 1(2), 54–85

Михайлова Татьяна Андреевна
доктор филол. наук, профессор
Московский государственный
университет им. М. В. Ломоносова
Россия, 119991, Москва, Ленинские Горы,
1-й корпус гуманитарных факультетов
Тел.: +7 (495) 939-25-50
E-mail: tamih.msu@mail.ru

«ПОХИЩЕНИЕ БЫКА ИЗ КУАЛЬНГЕ» КАК ПАМЯТНИК ЛИТЕРАТУРЫ?

Аннотация. Известный ирландский эпический саговый нарратив «Похищение быка из Куальнге» анализируется в статье как продукт псевдоисторической монастырской традиции. В то же время текст рассматривается как источник сведений о ранней мифологии и истории Древней Ирландии, равно как источник информации о фоновых среднеирландских политических и исторических проблемах, во многом обусловивших сюжетную структуру памятника. Автор также делает попытку увидеть в тексте саги отголоски межэтнических конфликтов Ирландии I–III вв., которые в более поздние периоды традиционно замалчивались.

Ключевые слова: эпические нарративы, ирландские саги, литература и история, средневековая традиция, латинское влияние, писец и его роль в создании текста, редакции, переложения

Древнеирландская нарративная традиция дошла до нас в виде сохранившихся на страницах средневековых рукописей многочисленных прозаических повестей с особыми поэтическими вкраплениями. Оговорим сразу: рукописи содержали далеко не только эти повести, но также образцы поэзии, тексты религиозного характера, рассказы о «старинах мест», переложения античных сюжетов и многое другое, причем одновременно. Размеры этих повестей также различались довольно существенно: от нескольких строк до многих листов. Иными словами, сам характер бытования нарративной традиции в христианской Ирландии периода раннего Средневековья говорит о том, что фиксаторы этих текстов и составители более поздних кодексов не ставили своей задачей создание обширных,

тематически выдержанных компиляций своего древнего героического наследия. Система приоритетов у них существенно отличалась от ценностных ориентиров филологов-романтиков, которые и открыли для потомков то, что называется теперь «волшебным миром кельтского эпоса». Тот факт, что до нас дошло все-таки довольно значительное число текстов, которые действительно хранят в себе следы кельтской архаики, является отчасти случайностью, пусть счастливой (для нас), но все же — случайностью, нарушающей стройную композицию храма древнеирландской монастырской учености. Конечно, случайность эта тоже была в своем роде закономерна, но понять истинную суть данной закономерности, как мы попытаемся показать, довольно трудно.

В современной ирландистике принято, следуя все той же романтической традиции, называть собственно тексты, содержащие рассказы о королях и героях древних времен, *сагами*. Это обозначение во многом условно, и сам термин был в данном случае заимствован из скандинавской литературы. В древнеирландской традиции эти повести назывались иначе — *scél* (от общекельт. **sketlo* < и.-евр. **seq-* ‘говорить, рассказывать’, родственно германской основе *sag-* с тем же значением [Vendryes 1974: 40]), причем основным значением этого слова было не столько «повесть как текст», сколько «повесть как сумма знаний, сообщение, новость и т. п.». Таким образом, древнеирландские *скелы* нельзя назвать жанрами, это скорее единственно возможная форма существования информации о прошлом, пусть и обработанная, но все же не определяющая содержание. Отчасти сказанное относится, наверное, и к исландским сагам, которые также, называясь сагами, были достаточно разнообразны в том, что касалось историзма, мифологизма, архаики, установки на достоверность и всего прочего. Но исландская традиция знала и поэтическую «Эдду», причем — и мифологические, и героические эпические песни. Ирландская же нарративная традиция с точки зрения формы, кроме прозаических саг, не знала, в общем, ничего¹, и поэтому вполне правомерно задаться вопросом: а с эпосом ли мы имеем дело в данном случае? Говоря точнее, можем ли мы быть уверены в том, что в с е дошедшие до нас повести-саги могут квалифицироваться именно как эпос, причем эпос, естественно, в узком смысле слова: с его «общими местами», с одной стороны, и с особым взглядом на описываемое «эпическое прошлое», с другой? Конечно — нет! Конечно, далеко не все саги могут быть отнесены к эпическим памятникам, но решение данного вопроса, как правило, решается на уровне скорее интуитивном. И если, например, сага «Война гойделов с галлами» (*Cogadh Gaedhel re Gallaibh*), повествующая о битве при Клонтарфе (1014 г.), явно не может быть названа эпосом, то

¹ Строго говоря, это не совсем так. До нас дошли также поэмы разного объема, поэтические и прозаические «старинные места», поздние ученые трактаты, вкрапления в хроники и т. п. Это показывает, что на сюжетном уровне саги об уладах являлись частью некоего общего коллективного знания.

многие саги так называемого уладского цикла (см. об этом ниже) скорее принято обозначать как эпические памятники, особенно — «Похищение быка из Куальнге», главный и самый объемный из этих текстов. «Эпос и роман в ирландской литературе шествуют рука об руку», — пишет классик ирландской филологии и истории Майлз Диллон в своей обзорной книге «Древнеирландская литература» [Dillon 1948: 1], видимо, желая отметить принципиальную невозможность жанровых разграничений внутри нарративной традиции. Однако он же, говоря о «Похищении», последовательно употребляет термин «эпос»². Но, повторяем, это скорее своего рода исследовательская условность и, насколько мы понимаем, вопросом о том, какие именно саги могут быть отнесены к эпосу, а какие — нет, и каковы критерии (формальные или содержательные) этого разделения, всерьез никто не занимался³. Видимо, сам материал не очень располагает к такому подходу.

* * *

Среди всего изобильного сагового наследия древней Ирландии сейчас принято выделять несколько циклов, причем основным критерием при этом в первую очередь служит система главных действующих лиц:

- мифологический (повествующий не столько о создании мира, сколько о последовательном заселении острова разными племенами⁴);
- уладский (или цикл Кухулина и Конхобара);
- лейнстерский (повести о Финне и его воинах);
- королевский (или исторический⁵).

Однако такое деление во многом условно и искусственно, к тому же далеко не все саги попадают в названные группы. В книге М. Диллона [Dillon 1948] в качестве отдельных «жанров» приводятся также «приключения», «странствия» и «видения», причем здесь, как видно уже из названий, субъектный принцип уступает место другому, основанному уже скорее на стиле изложения материала⁶. Примерно такое же деление всего корпуса ирландских саг на четкие «циклы» и условные «другие тексты» содержится,

² «Многие из этих историй относительно коротки и повествуют лишь об одном эпизоде; однако существует один длинный текст (...), который можно квалифицировать как прозаический эпос» [Dillon 1948: 2]. Издатель наиболее полной версии «Похищения» С. О'Рахилли в своем обширном предисловии вообще избегает употреблять и термин «эпос», и слово «сага», предпочитая называть дошедшие до нас образцы текстов героическими повестями [Táin Bó Cúalnge 1970: ix].

³ См., однако, разделы, посвященные ирландской традиции в фундаментальном труде Чэдвиков «Происхождение литературы» [Chadwick 1932], где анализируется традиционная для героического эпоса система образов и наиболее характерных мотивов.

⁴ Рекомендуем в данном случае русскому читателю перевод классической книги А. и Б. Рисов «Наследие кельтов» [Рис 1999], где содержится достаточно интересный аналитический пересказ основных составляющих мифологической и исторической ирландской традиции.

⁵ См. детальное описание саг о королях Ирландии в [Dillon 1946].

⁶ А. А. Смирнов называл саги такого типа, не относящиеся ни к одному из выделяемых циклов, «фантастическими» (см.: [Ирландские саги 1933]).

например, в книге П. И. Ламбера «Кельтские литературы» [Lambert 1981: 30], однако далее оговаривается, что так называемый уладский цикл, повествующий о воинах короля Конхобара, на самом деле есть лишь одна из ветвей королевского цикла, лишь разработанная по ряду причин более детально и, так сказать, укрупненная в изображении событий.

Согласиться с этим мы не можем. Действительно, как пишет П. И. Ламбер, ирландский «мифологический» цикл на самом деле представляет собой историю заселения острова, причем начинается эта история, естественно, от сотворения мира и Потопа: так средневековые ирландские *literati* пытались вписать свою микроисторию в глобальный процесс создания, становления и развития всего христианского мира. Прав он и в том, что повести о королях Ирландии, в общем, также можно квалифицировать как естественное продолжение этой истории, ее локальное развитие: от полумифических фигур, являющихся скорее символами власти, к реальным историческим личностям, имена которых засвидетельствованы во многих источниках. Одна из наиболее интересных для интерпретации саг — «Разрушение Дома Да Дерга» (см.: [Предания и мифы 1991]), повествующая о гибели верховного короля Конайре, — формально относится к уладскому циклу, так как в ней действует сын Конхобара — Кормак, однако мотивный инструментарий текста позволяет отнести ее и к мифологическим текстам, и к повестям о королях. Но все же сам король Конхобар, живший, согласно преданию, в I в. н. э. (он умер, узнав о распятии Христа), как нам кажется, все же не может быть назван одним из легендарных правителей Ирландии, а саги о нем и его воинах довольно существенно отличаются от повестей о «реальных» (пусть на самом деле и вымышленных) королях.

Отличий тут, как нам кажется, в первую очередь следует назвать два. Во-первых, как отмечали еще А. и Б. Рисы, главной темой саг королевского цикла является обретение верховной власти, ее узаконивание. В уладском цикле собственно тема обретения королевской власти почти не затрагивается и, более того, истинно центральным персонажем цикла является не Конхобар, а юный герой Кухулин (отчасти — другие воины). Во-вторых, что сформулировать сложнее, уладский цикл отличается от королевского самим стилем изложения материала. Так, в одной из королевских саг говорится о том, что святой Колум Килле подарил королю Аэду плащ, который должен был оберегать его в битве⁷, но при этом сам плащ не только не описан детально, но даже не сказано, какого он был цвета. В сагах уладского цикла такое было бы невозможно. Иными словами, саги об уладах более эпичны.

⁷ «Велел тогда Аэд, сын Айнмире, своему слуге принести ему плащ Колумкилле, чтобы надел он его этой ночью и сохранил его плащ от лейнстерцев. Обещал ему Колумкилле, что останется жив король, пока будет носить его плащ» [Предания и мифы 1991: 185]

И все же сказанное является в очень значительной степени упрощением. Выделение эпического цикла на фоне общего корпуса прозаических повестей можно произвести с очень большой степенью относительности, причем как на формальном уровне (эпический стиль повествования), так и на уровне сюжетном. Мы полагаем, что наибольшей степенью «вычлененности» обладает скорее другой цикл повестей — Лейнстерский, или цикл Финна и Ойсина⁸ (именно он послужил источником для создания знаменитых «Песен Оссиана» Дж. Макферсона). Этот цикл считается более поздним не только с точки зрения изображаемых в нем псевдоисторических событий (IV в.), но и с точки зрения появления и дальнейшего функционирования самих составляющих его сюжетов. Более того, именно эти повести о Финне и его лесном воинстве — фианне — трансформировались затем в фольклорные предания (как прозаические, так и поэтические) и сохранились в устной форме бытования в Ирландии и Шотландии практически до наших дней. Видимо, эти сюжеты были фольклорны изначально и функционировали в несколько иной среде, чем сюжеты других циклов.

В среднеирландской ученой традиции существовал совершенно другой принцип классификации содержащегося в рукописной (и, возможно, устной) традиции нарративного наследия. Этот принцип мы назвали бы «предикативным», поскольку в его основе лежит название саги, всегда являющееся одновременно и своеобразным «сюжетным кодом»: это «Плавание», «Смерти», «Сватовства», «Разрушения крепостей», «Угоны скота» и т. п. До нас дошло несколько (полных — два) списка саг, сгруппированных именно по такому принципу и построенных по характерному для средневековой (унаследованному от античности?) традиции вопросно-ответному шаблону: «Какие ты знаешь Смерти?» — «Нетрудно сказать...» и т. п.⁹ Само наличие этих списков в сочетании с действительно скудным реестром собственно «моделей» названий саг («Убийство Н.», «Сватовство к Н.», «Разрушение крепости Н.»¹⁰ и т. п.) свидетельствует, как считается, об архаичности традиции (действие важнее субъекта), а также о принципиальной устности ее бытования: рассказы об определенных «действиях» исполнялись в определенные поворотные для социума и личности моменты времени, как-то соотносимые с данными действиями. С этим трудно не согласиться, однако собственно эпичность традиции увидеть здесь тоже трудно. Существует также мнение, согласно которому данная группировка сагового материала не является автохтонной, а заимствована из «Этимологий» Исидора Севильского (см.: [Ní Chonghaile, Tristram 1990]).

⁸ В русских переводах Лейнстерский цикл представлен только одной сагой: «Преследование Диармайды и Грайне» (пер. А. А. Смирнова; см.: [Ирландские саги 1933]).

⁹ Публикацию списков, а также подробный их анализ см. в: [Mac Cana 1980].

¹⁰ Переложение «Илиады», например, получило название «Разрушение Трои».

* * *

«В своих попытках поделить человечество на различные типы греческие философы отвели особое место людям, живущим ради действия и славы, им порожденной», — так начинает свою книгу «Героическая поэзия» классик эпосоведения С. Боура [Боура 2002: 5], и мы полагаем, что данное, несколько странное, определение глубинной сути героического эпоса в общем действительно вполне подходит именно к ирландским сагам уладского цикла.

Понятие «вечной славы», которую отчасти можно назвать эквивалентом бессмертия, принадлежит к древнейшему слою индоевропейского поэтического языка. «Мы убеждены, — пишет, например, Э. Бенвенист, — что понятие славы является одним из самых древних и неизменных в индоевропейском мире — ведийское *śravas*, авестийское *sravañ-* служат ему точными соответствиями и имеют в точности то же значение. Более того, поэтический язык сохраняет в греческом и ведийском одно формульное сочетание — гомер. *kléos árphiton*, вед. *śravas aksitam* ‘неувядающая слава’, обозначает высшую награду воина, ту “невянущую славу”, которой индоевропейский герой желает больше всего, за которую он готов отдать свою жизнь» [Бенвенист 1995: 278]. «Интересно, что мотив известности, славы является одним из излюбленных мотивов индоевропейской поэтической речи, — повторяют вслед за ним Вяч. Вс. Иванов и Т. В. Гамкрелидзе, отмечая при этом: — Можно предположить, что такую ‘славу’ приобретал человек, особо отличившийся в боевых походах и военном искусстве; это согласуется с представлением о древних индоевропейцах как о воинственных племенах» [Гамкрелидзе, Иванов 1984 (2): 834].

Стремление добиться все той же «неувядающей славы», предполагает и К. Уоткинс, — в основе желания индоевропейского героя «убить дракона» или совершить какой-либо иной подвиг, который восславит его имя, а следовательно, и обессмертит его самого [Watkins 1995: 173–176 ff.]. Действительно, все повести об уладских воинах пропитаны идеей обретения бессмертной славы, получаемой обычно ценой собственной гибели, причем далеко не всегда — на поле битвы. Гибель героя должна стать объектом повествования, содержать в себе сюжет, т. е. материал для создания эпического текста, и именно в этом залог получения вечной славы как обретения бессмертия. Данная идея, как известно, имеет античное происхождение и называется иногда «гомеровским принципом». В работе К. Уоткинса о происхождении древнеирландского понятия *dúan* (поэма как дар королю) проводится сопоставление ирландской традиции с гомеровской — в частности, известный «выбор Ахиллеса» (долгая жизнь, но бесславная смерть, или короткая жизнь, но смерть со славой) сопоставляется им с аналогичной тематикой, отраженной именно в уладском цикле ирландских саг [Watkins 1976: 271]. Наиболее эксплицитно эта идея выражена в известных словах центрального персонажа цикла — Кухулина, который сказал: «С превеликой охотой остался бы я на земле всего день да ночь, лишь бы молва о моих

деяниях пережила меня» [Похищение 1985: 160]. Более того, как отмечает П. К. Форд, стремление к вечной славе, получаемой в обмен на жизнь, у ирландского героя оказывается более сильным, и «там, где Ахиллес колеблется, Кухулин делает свой выбор сразу» [Ford 1995: 259].

Кроме того, именно в сагах об уладах постоянно упоминается о том, что одной из составляющих воспитания молодых воинов было рассказывание повестей о былых подвигах их предков¹¹. Более того, в конце саги «Сватовство к Ферб»¹² говорится о том, что король Конхобар, вернувшись с победой из военного похода, специально рассказал обо всем филидам (сказителям) уладов, чтобы те «по горячим следам» сложили поэмы, которые навеки восславят подвиг героев.

Другим моментом, позволяющим отнести саги об уладах именно к эпической традиции, является явно прослеживаемый в них процесс того, что принято называть эпической циклизацией. Сюжеты группируются вокруг нескольких персонажей — Кухулина и его жены Эмер, короля Конхобара, воинов Фергуса, Коналла Кернаха и др. Каждый герой (естественно, с рядом натяжек и допущений) обладает собственной эпической биографией, соотносимой, в свою очередь, с биографиями других персонажей и с центральным сюжетным событием цикла — похищением быка из Куальнге. Практически все события, описываемые в уладских сагах, могут найти свое место на оси времени, где также с относительной легкостью вычленяется, во-первых, период времени в 33 года — жизнь Кухулина, а во-вторых, находящееся точно посередине собственно Похищение, т. е. поход войск коннахтов под предводительством Айлиля и Медб против уладов. Хронология в данном случае опирается на возраст Кухулина, которому во время начала похода исполняется 17 лет, и это кажется нам значимым моментом: Похищение как событие, таким образом, маркирует хронологический «абсолютный центр» цикла и позволяет с относительной легкостью рассортировать весь набор рассказов об уладах по принципу: что было до Похищения, а что после, а затем — что было до рождения Кухулина, а что уже после его гибели. Естественно, процесс данной циклизации допускал и специфические анахронистические «накладки». Например, как известно, Кухулин получил свое имя, которое значит буквально «Пес Кулана», в результате того, что в возрасте шести лет убил сторожевого пса кузнеца Кулана и затем должен был в течение года в качестве компенсации за нанесенный ущерб охранять его дом. Однако в саге «Смерть Кельтхара», действие которой происходит уже после Похищения, рассказывается о том, как и откуда появился этот чудесный пес, причем в начале этой же саги упоминается все тот же Кухулин, который, будучи уже взрослым, играет с Конхобаром в фидхелл (настольная игра, напоминающая шахматы). Ин-

¹¹ Ср.: «В родительском доме, что в Ардрик на Маг Муртемне, рос этот мальчик, и с детства наслушался он историй о воинах из Эмайн» [Похищение 1985: 150].

¹² Русского перевода нет, оригинал («Tochmarc Ferbe») см.: [Windisch 1897: 462–529].

интересно, что переписчик первой редакции «Похищения» (в «Книге бурой коровы», около 1100 г.), отмечает на полях эту «историческую ошибку» и пишет, что убитый Кухулином пес, «наверное, привезен был из Испании, а не был одним из псов, родившихся из головы Конганкнеса» (цит. по: [Toner 2000: 10]).

Более того, существует ряд сюжетов, как правило оформленных в виде относительно небольших по объему текстов, которые считаются примыкающими к Похищению и особым образом предваряющими его событиями. В среднеирландской ученой традиции они получают название *rem-scéla*, «предсаги». Обычно в них рассказывается о том, как и почему тот или иной воин примкнул в войску Айлиля и Медб во время похода против уладов, но есть и другие сюжеты. Некоторые из них тесно связаны с Похищением — например, рассказ о двух свинопасах-колдунах, которые поссорились и затем после серии чудесных реинкарнаций возродились в образе двух быков — Белорогого и Бурого из Куальнге. Другие, видимо, оказались втянутыми в центробежный поток повести о походе уже довольно поздно, и «связки», при помощи которых они вписываются в общую сюжетно-временную схему, выглядят довольно искусственно. Так, сага «Приключение Неры» — рассказ о чудесном посещении волшебного холма Сида и об обратном течении времени в Ином мире — кончается небольшим эпизодом, в ходе которого королева Медб клянется, что «не выпится и не наестся досыта, пока не увидит схватку двух быков». Однако уже во время самого Похищения она об этом зарок и не вспоминает.

Все эти «перемычки», как мы понимаем, возникли уже довольно поздно, когда появилась потребность выстроить все рассказы об уладах в одну сюжетную цепь. Но когда эта потребность появилась? Почему? На устном или уже на письменном этапе бытования традиции?

Как мы уже писали выше, саги уладского цикла — это своего рода «фрагмент истории Ирландии», но фрагмент, освещенный особым образом, не исторически, а эпически. Историзм ирландского сагового наследия и, в частности, уладского цикла — это особая, сложная проблема, не имеющая до сих пор однозначного решения. Здесь возможны два совершенно разных подхода и постановка двух разных проблем, естественно, отчасти между собой связанных. Во-первых, насколько события, изображенные в уладском цикле, могут соотноситься с реальной исторической хронологией Ирландии и стоят ли за эпическими битвами отголоски каких-то реальных военных походов (как в эпосе германском, старофранцузском и т. п.)? Во-вторых, насколько описанные события соотносятся с историческим фоном возникновения самого цикла как нарративного единства, т. е., предположительно, кому и когда стало почему-то (и почему?!) нужно свести разрозненные повести в стройный цикл преданий об уладских героях? И какое место в этом процессе занимает «Похищение», уже не как рассказ о событии, а как эпический памятник? Мы не первые задаемся этими вопросами, но окончательных ответов до сих пор нет.

С точки зрения, так сказать, «политической», все саги уладского цикла связывает, в общем, одна тема — борьба уладов против коннахтов, во главе которых стоят король Айлиль и его жена королева Медб. Цикл пронизывает особое «чувство к малой родине», которое воплощается в любви уладов к их столице Эмайн Махе (реальное место, расположенное возле монастыря Армаг, основанного св. Патриком в 444 г.). Но кому (и когда) стал нужен этот гипертрофированный патриотизм северной провинции? Как в свое время писал в известной статье «Похищение и Анналы» американский историк Дж. Келлехер, «я долго пытался понять, почему в преднорманский период “Похищение” стало так популярно, и не был удовлетворен объяснением, что саги о Финне распространялись в среде скорее плебейской, тогда как повести об уладах, и особенно “Похищение”, предпочитались филидами и их аристократической аудиторией» [Kelleher 1971: 126]. Однозначного ответа на этот серьезный вопрос в его работе мы, признаться, не видим. Ссылаясь, в частности, на «Глоссарий» короля Кормака мак Кулинена, погибшего в 908 г., Келлехер отмечает, что если имена Кухулина и Конхобара в этом памятнике упоминаются, то о Похищении не говорится ни слова. Из этого он делает вывод, что оформление протOVERсии эпического рассказа о походе против уладов произошло позднее, по крайней мере, широкой известности во второй половине IX в. этот сюжет еще не имел. Он полагает, что эпический рассказ был сложен именно в монастырской среде на базе отрывочных устных сюжетов неким Куану, настоятелем монастыря в Лауте, умершим в 825 г. Келлехер не только справедливо отмечает несомненно хорошее знание составителем протOVERсии «Похищения» изображенных в саге ландшафта и топонимии, но и полагает, что сам данный сюжет в начале IX в. оказался необычайно важным именно для монастырей северо-восточного района. Толчком для этого послужил спор между двумя течениями внутри ирландской церкви, одну из враждующих партий при этом возглавлял монастырь в Армаге, аллегорически изображенный как Эмайн Маха¹³. Эта точка зрения была затем уточнена ирландским историком П. О’Рианом, который внес в реконструкции Дж. Келлехера множество уточнений и даже оспорил и дополнил его отдельные выводы, но при этом оставался на тех же принципиальных методологических позициях: описанные сюжеты, как он полагал, надо понимать как аллегорическое изображение реальных исторических распрей, имевших место на севере Ирландии в начале VIII в. и позднее (см.: [O’Riain 1995]).

Но если все сказанное как-то может объяснить, почему в IX в. в монастырях, расположенных на северо-востоке, вдруг стали популярны сюжеты о борьбе уладов с коннахтами, неясными все же остаются и смысл дальнейшей общеирландской значимости этих саг, и толчок к их возникновению и началу оформления в единый эпический цикл. Мы полагаем, что последний процесс начался раньше и вряд ли находился в прямой зави-

¹³ Подробнее о гипотезе Келлехера см.: [Шкунаев 1985: 414–416]

симости от внутрицерковных распрей. Саги об уладах, повторяем, в качестве основного «пафоса повествования» имеют, с одной стороны, рассказы об обретении славы героя, с другой, — о противостоянии уладов войскам Айлиля и Медб, собравшим вокруг себя военные силы «всей Ирландии» (*fir hErend*, «мужи Ирландии», либо *cethri ollchóiceda hErend*, «четыре из пяти главных пятин Ирландии») — так обычно называются воины, противостоящие уладам во время Похищения). Сами улады предположительно не являлись изначально собственно гойдельской ветвью кельтской расы, но представляли собой потомков кельтов другой ветви (впоследствии — бриттской), смешавшихся, в свою очередь, с так называемыми круитни (*cruithni*, или пиктами), относившимися к еще более раннему, докельтскому населению острова (см.: [O’Rahilly 1946a: 341–352]). К началу нашей эры все население острова было в основном уже гойделизовано, однако отчасти сохраняло свою этническую и политическую самобытность.

А теперь представим себе, при каких условиях, например, в СССР стали бы популярны на официальном уровне рассказы о последовательной борьбе с русскими эстонцев или чеченцев? Это могло бы стать возможным (и иногда действительно становилось возможным), если (бы) речь шла о «других русских», т. е. в нашем случае — о царизме, который, в свою очередь, был свергнут большевиками. Возвращаясь к ирландскому эпосу, мы можем предположить, что речь здесь может идти о каких-то династических распрах, а точнее — о борьбе за власть над всей Ирландией королей из так называемых северных Уи Нейлов, изначально — выходцев из Коннахта, но затем презентующих себя как исконных правителей Тары (Темры), символической столицы верховных королей. Более того, основным «пафосом» уладского цикла в таком случае оказывается уже не столько прославление уладов, сколько разоблачение коннахтов, их основных врагов.

Художественный текст (а эпос мы все же должны квалифицировать именно так) может быть создан «по заказу», и его функционирование во многом может опираться на адресата и им определяться. Как кажется, нехудожественные памятники — хроники и анналы — должны быть ближе к «истине». То что в «Ульстерских анналах» (да и в ряде других) Конхобар и Кухулин упоминаются как исторические персонажи¹⁴, должно было бы особым образом продемонстрировать «историзм» уладского цикла в целом, по крайней мере в глазах носителей традиции (как устной, так и письменной). Но это не совсем так.

Мы должны отметить, что множество невольных и намеренных искажений содержат и тексты, в нашем понимании не художественные, претендующие на историческую достоверность. Так «переписывались» генеалогии и хроники, так добавлялись фольклорные мотивы в жития святых

¹⁴ В «Анналах Тигернаха» 39 г. до н. э. помечено «рождение Кухулина, сына Суалтама», 19 г. до н. э. — «военный поход из-за Похищения быка из Куальнге», 2 г. н. э. — «смерть Кухулина». В «Ульстерских анналах» Похищение датируется 25 г. до н. э.

и т. д., причем, конечно, не только в Ирландии. Как пишет С. В. Шкунаев, «когда к периоду VII–VIII вв. начавшие претендовать на исключительное положение и власть на острове династии королей стремились оправдать это древностью своих притязаний и пытаться совместить с традиционным мировоззрением своих легендарных, полуполюгендарных и исторических предков, то и появились многие ложные генеалогии, выдуманные или переименованные до неузнаваемости исторические прецеденты и многое в том же роде. Так, реальность, существовавшая в символическом и ритуальном плане, пыталась вместить в себя оправдание совершенно иного уровня человеческой деятельности. Довольно значительная часть из содержащегося в подобных источниках материала (с точки зрения исторической информации) может быть отброшена без больших опасений, часть же быть проверена никогда не может» [Шкунаев 1989: 30–31].

Или, как сказал об этом же Дж. Келлехер, «мы не сможем никогда узнать правды об истории Ирландии первых пяти веков после принятия христианства, пользуясь лишь свидетельствами официальными, как, например, историк будущего не сможет воссоздать историю России XX в., если он будет пользоваться лишь разрозненными томами Советской энциклопедии» [Kelleher 1963: 122]. Сопоставление деятельности средневековых ирландских анналистов с «историзмом» советской историографии кажется нам очень удачным и уместным.

Иной подход к проблеме содержится в цикле работ немецкой исследовательницы Х. Тристрам, которая предлагает рассматривать и «Похищение», и уладские саги в целом именно как продукт литературной деятельности обращенных в христианство филидов (см.: [Tristram 1995]). Впрочем, как она отмечает, подход «литературный» не противоречит «политическому». Как писала об этом другая исследовательница древнеирландской нарративной традиции, П. Келли, «сага остается сагой, даже если ее содержательный контур нанесен на историческую карту» [Kelly 1992: 89].

Кроме того, как мы понимаем, следует различать Похищение как сюжет, за которым действительно могут стоять аллегорические намеки на какие-то реальные исторические события, и собственно саги уладского цикла, которые несомненно функционировали в устной форме (хотя бы изначально), а затем со всей очевидностью оказались втянутыми в универсальный процесс эпической циклизации¹⁵. Таким образом, создание грандиозной эпопеи о победе уладов над коннахтами явилось своего рода логическим продолжением этого процесса.

Естественно, все сказанное представляет собой в значительной степени упрощение, и в выделении уладского цикла в целом и рассказа о Похищении в частности большую роль сыграли и чисто литературные факторы (потребность в эпическом материале), и, возможно, элемент случайности (напри-

¹⁵ См. в данной связи работу Б. Хиллерс о персонажах уладских саг, в которой делается попытка рассмотреть их именно как «цикл» [Hillers 1995].

мер, как известно, «Песнь о Роланде» воспевает далеко не самое главное политическое событие эпохи Карла Великого). Нам остается лишь повторить блистательные по своей расплывчатости слова С. В. Шкунаева: «циклизация уладских саг стала возможной именно из-за их удаленности от исторической и политической злобы дня. Или, вернее, эта злоба дня влияла на уладские саги на высоком и легко интегрируемом уровне. К моменту формирования цикла уладское королевство давно уже не существовало и его прошлое сделалось своего рода предысторией, героическим идеалом и оправданием многих реалий позднейшего времени» [Шкунаев 1991: 29].

* * *

Противопоставляя «Похищение быка из Куальнге» как фабульный элемент виртуального мира саг уладского цикла (или — как нарративного события) Похищению как собственно эпической «нарреме» (или — сюжетному материалу), мы должны отметить, что данное противопоставление существовало уже в самой древнеирландской нарративной традиции.

О возникновении рассказа о похищении Айлилем и Медб у уладов чудесного быка мы знаем мало. Предположительная установка на достоверность нарратива делала саму проблему в данном случае лишённой смысла: рассказ о событии изначально должен был оцениваться и восприниматься как тождественный событию. Реально этот мотивный инструментарий складывался постепенно, из разных и многообразных повествовательных элементов. Так, с одной стороны, некоторые намеки, содержащиеся в других сагах (в основном в «Повести о свинье Мак Дато»), позволяют предположить, что угоны скота практиковались в Древней Ирландии реально, служили знаком своего рода боевой удали и давали материал для дальнейших рассказов эпического толка. Естественно, при анализе рассказов об угонах скота исследователями проводились параллели с традицией античной (см. в одной из ранних работ: [d'Arbois de Jubainville 1907: 1–15]¹⁶). Причем сопоставление с преданиями древних греков могло приводить к выводам и о генетическом тождестве, и об индоевропейской архаике, и о поздних заимствованиях, в основном из «Илиады» и «Энеиды»¹⁷. В то же время сами образы двух чудесных быков, белого и бурого, оценивался совершенно справедливо как глубоко символический: это образ года, состоящего из двух половин, темной и светлой, причем части эти несовместимы и находятся в постоянной вражде¹⁸.

¹⁶ Параллели с русской традицией см. в нашей небольшой работе: [Михайлова 1983b].

¹⁷ Последний аспект, который в ирландистике называется «антинативистским», представлен в основном в трудах К. Мак Кона (см. его программную монографию: [McCone 1990: 49–51]).

¹⁸ Данная интерпретация образов чудесных быков — не единственная. Они ставились в один ряд с другими священными животными кельтов (см.: [Ross 1967: 215 ff.]); проводились параллели с галльскими изображениями быков (см.: [Ross 1961]), в то же время схватку белого и бурого быков рассматривали как символическое изображение борьбы язычества и христианства в Древней Ирландии (см.: [MacNeill 1962]). «Все саги об уладах мифологичны по своему происхождению», — еще более категорично писал Т. О'Рахилли [O'Rahilly 1946b: 271].

Другой составляющей рассказа о Похищении — собственно говоря, важнейшей — является изображение поединков героя, Кухулина, из которых он всегда выходит победителем, а также вражда уладов и коннахтов в целом. Генетически эта тема, как можно предположить, восходит к каким-то реальным межплеменным конфликтам, которые, как мы уже отмечали выше, со временем получили новое, тенденциозное освещение: борьба уладов за собственную политическую независимость стала изображаться исключительно как реакция на агрессию со стороны коварных королей Коннахта. Важным свидетельством в данном случае является малоизвестная поэма некоего Лукрета (*Lucrèth moccu Chíara*), датируемая началом VII в. Ее героем является Фергус, который вынужден покинуть свои земли после наводнения и искать убежища на территории муманов (юго-запад острова). Его главным противником в поэме называется королева Медб, которая, однако, правит не коннахтами, а центральным районом Ирландии, Миде. Кухулин в поэме не упоминается вообще. Дж. Карни, издавший фрагменты этого текста, видит в нем проторедакцию «Похищения» и пишет, что «присутствующие в поэме генеалогические отступления проливают свет на популярность саг об уладах в средневековой Ирландии в целом. Многие знатные роды связывали свои корни с этим народом, проигравшим на исторической и политической сцене» [Carney 1971: 75]. «Стандартной практикой фабриковки генеалогий» называл поэмы Лукрета и Г. Олмстед [Olmsted 1992: 6]. Но здесь мы вновь выходим за рамки собственно рассказа о похищении чудесного быка (Похищение как фабула) и говорим скорее об уладском цикле в целом.

Возникновение «Похищения быка из Куальнге» как сюжета самой традицией осмысляется как явление относительно позднее. В составе «Лейнстерской книги» (рукопись около 1160 г.) до нас дошла сага, называемая «Как было найдено “Похищение быка из Куальнге”» (букв. «Получение Похищения» — *Foillsigud na Tana*), датирующаяся уже среднеирландским периодом (отдельный фрагмент саги «Трудное гостевание Гуайре»). Ее действие относится к середине VII в., а точнее — ко времени правления короля Гуайре (умер в 663 г.). Его главным филидом был в то время Сенхан Торпест, человек скандальный и требовательный. Чтобы на время избавиться от поэтов, наполнивших его дом, король Гуайре наложил на них зарок: не спать две ночи подряд под одной и той же крышей, пока они не исполнят «Похищение» целиком, от начала до конца. И тогда выяснилось, что «Похищение» именно как сюжет, в строгом понимании данного термина — как правильная последовательность эпизодов, включая «вставные», — поэтам Ирландии неизвестно: «Собрались однажды поэты со всей Ирландии вокруг Сенхана Торпеста, дабы выяснить, знает ли кто-нибудь из них Похищение Быка из Куальнге целиком. Но сказал из них каждый, что известна ему лишь часть» [Похищение 1985: 5]. Чтобы «обрести» повесть о Похищении быка, как это ни странно, Сенхан отправил на Континент (в Лету — Италию?) одного из своих учеников, поскольку было известно, что «Похищение» «один мудрец взял на восток вместо Кульвена (*Culmen*)».

Странным словом *Кульвен*¹⁹ в ирландской традиции, как принято считать, назывались «Этимологии» Исидора Севильского, которые в Ирландии периода раннего Средневековья были хорошо известны (см.: [O'Máille 1921–1923: 74]). «Этимологии» Исидора датируются 622–633 гг., таким образом, описанные в нашем фрагменте события должны происходить примерно после 650 г., когда они начали распространяться в Ирландии, и до 657 г. — когда, согласно «Анналам», умер Сенхан Торпест.

На самом деле все сказанное не надо понимать буквально. Как пишет Т. О'Майлле, мы не знаем точно, что именно понималось в ирландской ученой традиции под словом *Кульвен*, возможно — не только «Этимологии» Исидора, но и какие-то иные, более ранние латинские тексты²⁰, также энциклопедического характера. Но в данном случае для нас важнее другое: в середине VII в. (или позднее, когда складывалась традиция вокруг «Похищения») существовала идея «утраченного» эпического текста, бытовавшего в рукописной форме. Сам факт возможности обмена его на другую рукопись, естественно, предполагал, что «Похищение» мыслилось именно как предмет, иными словами — существовало уже как памятник письменный, причем — написанный кем-то, а не просто записанный «с устного исполнения». Буквальное понимание данного эпизода должно привести к простой идее, что проторедакция «Похищения» существовала лишь в письменной форме. Как справедливо отмечает Г. В. Бондаренко, «очевидно, здесь речь идет о письменном тексте “Похищения”, ценность которого равна для ирландского эрудита энциклопедической компиляции Исидора. Книга с “Похищением” вывезена из Ирландии, таким образом, подразумевается высокая ценность “Похищения” (или ирландской книги вообще) в общеевропейском контексте. Мы сталкиваемся здесь с редким для средневековой Ирландии примером абсолютизации Книги, священного письменного текста (появление “Похищения”, таким образом, сопоставимо с появлением Корана или Голубиной книги). Однако после мимолетного появления письменного текста мы снова возвращаемся к устному “исходному” тексту, дающемуся откровением в “ином мире”» [Бондаренко 2007: 292].

Мы не уверены, что на самом деле все было именно так; скорее, все было несколько сложнее. Естественно, «Похищение» вряд ли было «обменияно» на труды Исидора Севильского, скорее, оно просто было забыто — как забываются именно тексты, предназначенные для устного исполнения. Напомним, что эпизод с «обретением» «Похищения» кончается тем, что ирландским поэтам является призрак уладского героя Фергуса, который исполняет весь рассказ от начала до конца.

¹⁹ Предположительное значение — ‘боковой, задний смысл’ (от *cul* ‘задняя часть, угол, бок’, *тепп* ‘суть, смысл’).

²⁰ Появление *Кульвена* связывается иногда с деятельностью св. Гильды Премудрого, который около 565 г. посетил Ирландию и, как считается, привез с собой какие-то тексты.

Проблема соотношения устной и письменной традиции является для ирландского средневекового нарратива проблемой давней, но так и не имеющей однозначного решения. Более того, понятие устной нарративной традиции также понимается неоднозначно, так как степень вариативности данных текстов, с одной стороны, и среды их носителей, с другой, реконструируется с известной долей условности. Неравноценен в данном случае и сам материал, который условно можно назвать эпическим. «Авторский коллектив рассматривает соотношение книжного эпоса с фольклором как важнейшую проблему» — писали тридцать лет назад составители сборника «Памятники книжного эпоса» [Мелетинский и др. 1978: 10–11]. Но устное далеко не всегда равноценно фольклорному, особенно в бесписьменном обществе. Как писал еще Цезарь, кельты, жившие в Галлии, в той или иной степени уже были знакомы с письменностью (в основном греческой), однако использовали ее в сугубо прикладных целях. Тексты же, содержащие сведения космогонического и исторического характера, заучивались наизусть их носителями — друидами — и передавались изустно (но в неизменной форме!) из поколения в поколение в особых школах. Эти не дошедшие до нас тексты можно условно назвать «памятниками мифологического эпоса», хотя, строго говоря, их «эпичность» далеко не очевидна. По другим источникам мы знаем и о существовании у континентальных кельтов своего рода «героических песен», т. е. текстов, прославляющих боевые подвиги: это та же традиция создания комплекса «посмертной славы» поэтами-профессионалами. Например, Лукан в поэме «Фарсалия» пишет, перечисляя племена и социальные группировки противников Рима:

Также, барды, и вы, векам сохранившие в гимнах
Сильные души мужей, загубленных жадной войною,
Распространили теперь, беспечные, множество песен.
<...> Народы
Северных стран, в ошибке такой, должно быть, блаженны,
Ибо несноснейших страх — страх смерти их не тревожит.

[Лукан 1951: 20]

Среднеирландские трактаты, посвященные описанию поэтического профессионального обучения, которое длилось 12 лет, отмечают, что на восьмом году филид должен был заучить главные саги (см. изложение полной программы обучения филидов в [Калыгин 1986: 22]). Говоря строго, и в поздней традиции, и в отдельных ранних текстах можно найти фрагменты того, что называется хвалебной поэзией (умение сочинять такие поэмы, причем — следуя определенной форме, также требовалось от профессионального филида), которую в принципе тоже можно отнести к героической поэзии, по крайней мере, к одной из ее протоформ. Но говорить с данных позиций о ранних поэмах, воспевающих, например, того или иного умершего короля, совершенно не принято. Как мы полагаем, не только из-за того,

что эти поэмы обычно предстают как авторские, но и из-за их «лиричности» и субъективности, для «настоящего» эпоса недопустимой²¹. Если мы примем на веру все свидетельства о существовании филидических школ и принципах обучения в них, а также об обязательном знании филидами эпических текстов, мы должны будем сделать вывод о том, что традиция эта была, с одной стороны, развернутой, с другой — профессиональной, а следовательно — отнюдь не фольклорной. Адресатом этих памятников (сюжетов, текстов?) была высшая знать. Отсутствие письменности лишает смысла само противопоставление «устное–письменное», но сказанное не означает, что все устные (по необходимости!) тексты автоматически можно считать принадлежащими к фольклорному корпусу. И, более того, как писал еще Ю. М. Лотман, «тысячелетнее существование бесписьменных культур в доколумбовой Америке служит убедительным свидетельством устойчивости такой цивилизации, а достигнутые ею высокие культурные показатели наглядно демонстрируют ее культурные возможности. Для того чтобы письменность сделалась необходимой, требуются нестабильность исторических условий, динамизм и непредсказуемость обстоятельств и потребность в разнообразных семиотических переводах, возникающая при частых и длительных контактах с иноэтнической средой» [Лотман 1987: 11]. Примерно такая ситуация действительно возникла в Ирландии начала нашей эры и усугубилась после принятия христианства, принесшего с собой и письменность²².

Рассказы о героическом прошлом бытовали в аристократической среде и исполнялись профессиональными сказителями-филидами. Именно эти тексты, возможно, в сильно измененном виде, дошли до нас уже на страницах рукописей. Размеры и объем искажений, естественно, определить с той или иной степенью достоверности мы не можем, но можем лишь строить предположения. Как можно реконструировать этот процесс, параллельно в крестьянской среде имели хождение другие повести, в основном — о Финне и его воинах. Возможно, на каком-то раннем этапе эти группы памятников были довольно близки друг другу, но затем по не совсем ясным причинам они разошлись: саги об уладах подверглись циклизации и стали своего рода «эпической агиткой», повести о Финне сильно варьировали и стали популярны в народной среде (рефольклоризация), причем в виде своего рода волшебных сказок они известны ирландцам и в наши дни.

Как выглядели с точки зрения их поэтики эти устные саги? Как, когда и кем они были записаны? В какой степени подверглись искажениям в мо-

²¹ В качестве образца поэмы такого типа мы можем рекомендовать русскому читателю поэму «Чудо Ку Рои», переведенную Н. А. Николаевой [Чудо 2001].

²² Под письменностью мы в данном случае понимаем именно письмо в современном его понимании; так называемая огамическая письменность, существовавшая в Ирландии несколько раньше, была ограничена в области функционирования: при помощи косых и горизонтальных черт на ребре камня высекались имена, предположительно — умерших (см. об этом подробнее: [Королев 1984]).

мент фиксации? Ответов на все эти вопросы, строго говоря, нет. Точнее, каждый исследователь решает их по-своему, исходя из собственных априорных установок. Так, в классической книге Р. Турнейзена «Ирландские героические и королевские саги», во многом положившей начало изучению ирландской эпической традиции, говорится: «Вряд ли первые фиксации возникали таким образом, что монах в монастыре выспрашивал у филида его повесть, скорее, можно предположить, что многие филиды обучались чтению и письму и сами записывали то, что казалось им достойным запоминания, и в том числе собственные творения» [Thurneysen 1921: 72]. Такая точка зрения долгое время считалась традиционной. Так, примерно та же идея высказывалась и М. Диллоном в его (довольно популярном) издании «Древнеирландская литература»: «Считается, что повесть (“Похищение”. — Т. М.) была записана в середине VII в. филидом, который был знаком с латинской ученостью монастыря и хотел сохранить исконную героическую традицию в ее живой форме» [Dillon 1948: 3]. Иначе считает, например, П. Мак Кана (отметим — сторонник нативистской школы, см. ниже), который пишет, что «устная традиция заметно отличалась от письменной. Это ясно видно на примере стиля ранней прозы: поскольку многие древние и средневековые повести представляют собой литературные компиляции, мы не должны видеть за ними устного текста, к которому они восходят. Ранне-новоирландские тексты были записаны с устных образцов почти буквально» [Mac Cana 1980: 10].

Сам факт существования этой «живой формы» был поставлен под сомнение Дж. Карни, который в своей работе «Внешний элемент ирландской саги» [Carney 1955] положил, как принято считать, начало направлению, получившему затем название «антинативизм». Отмечая вслед за Р. Турнейзеном наличие явно античных реалий (фурии, амазонки и т. п.), Карни предположил, что и собственно поэтика саги также имеет античное происхождение. В частности, он опирался на анализ приема «стороннего наблюдателя» (watchman device), в котором он видел кальку с описания Приамом ахейских героев на стене Трои²³.

Если последнее отчасти и верно, то сам «эпический стиль» «Похищения быка из Куальнге» (прозаический текст с поэтическими вкраплениями, практически лишенный традиционных формул, общих мест, повторов и иных элементов эпической поэтики) скорее демонстрирует самостоятельность ирландской саговой формы, а отнюдь не желание создать местную эпопею по модели «Энеиды» или «Илиады».

«Похищение быка из Куальнге» как текст дошло до нас в трех редакциях, из которых наиболее полными и законченными считаются тексты из «Книги Бурой Коровы» (LU, первая редакция) и из «Лейнстерской книги» (LL, вторая редакция)²⁴. Несмотря на значительную сюжетную близость

²³ Подробнее об этом см. в наших работах: [Михайлова 1989; Михайлова 1995].

²⁴ Подробный текстологический анализ см.: [O’Rahilly 1970; Шкунаев 1985].

всех редакций, как считают многие исследователи, общую для них проторедакцию восстановить все же невозможно. Более того, сопоставление текстов двух редакций достаточно ясно показывает, что сам текст либо подвергся особому рода литературной обработке уже в момент копирования, либо мог сохранить какие-то черты «устности» в одной рукописи и утратить их в другой. В данном случае мы говорим не о стандартном для устного эпоса наборе сюжетов, мотивов, образов и композиционных особенностях (как это делает, например, Дорис Эдель [Edel 2001a; 2001b]), а о собственно «эпической форме»²⁵.

Как отмечает Эдель, «мы не можем сказать, является ли изощренность (sophistication) текста тенью устного исполнения, если только это действительно отражение таланта исполнителя, или здесь проявляется влияние на компилятора античного наследия» [Edel 2001b: 219]. Сказанное относится в данном случае к особым композиционным приемам «Похищения», однако данный вопрос следует поставить шире.

«Формульный характер древнеанглийской поэмы “Беовульф”, — пишет А. Лорд, — был продемонстрирован целым рядом работ, начиная с моего собственного анализа в 1949 г., который был исправлен и дополнен в 1953 г. Ф. П. Магуном и в окончательном виде подробно разработан Р. Кридом. Формульность поэмы подтверждается исчерпывающим и тщательно подобранным материалом. Проведенного анализа и самого по себе достаточно для доказательства устного (разрядка наша. — Т. М.) происхождения “Беовульфа”» [Лорд 1994: 223]. Таким образом, наличие формул автоматически должно свидетельствовать об изначальной устности текста, а их отсутствие — о его письменном происхождении. М. Пэрри определял формулу как «группу слов, регулярно используемых в одних и тех же метрических условиях для выражения какой-либо основной идеи» [Parry 1930: 80]. Таким образом, в ирландских сагах нет и не может быть формул в строгом смысле этого слова, поскольку в силу их прозаичности в их текстах не может возникнуть «одних и тех же метрических условий». Однако это не совсем так.

В свое время нами был предпринят детальный анализ текста «Похищения» (в основном в Лейнстерской редакции, LL) именно с целью выявить в нем характерные для эпоса приемы (см.: [Михайлова 1983а]). Традиционных эпических «формул» в нем действительно нет, однако нами было обнаружено достаточное количество формул этикетного характера (слова приветствия, клятвы и др.), а также часто встречающиеся повторы, которые выглядят как явно продуманные, четко прослеженные и без сомнения являющиеся одним из элементов поэтики текста. Например, вставной эпизод «Детские подвиги Кухулина» делится в свою очередь на три микроэпи-

²⁵ Исследованию мотивной структуры, композиции, набора персонажей уладских саг посвящено достаточно много работ, однако, к нашему удивлению, никто из исследователей не обращался к изучению собственно текста, нарративной ткани повествования.

зода, каждый из которых заканчивается концовкой, представляющей собой вариативный повтор:

Маленький мальчик, который совершил этот подвиг,

1) сказал Фергус,
в пять лет поразил
сыновей героев и
воинов у входа в
их собственный
лагерь и крепость,

2) сказал Кормак,
в шесть лет убил
сторожевого пса, с
которым не могли
справиться воины и
вооруженные люди из
других земель,

3) сказал Фергус,
в семь лет победил
героев и воинов,
которые убили
дважды тридцать
мужей уладов и никто
не отомстил за них,
пока не пришел этот
мальчик,

так нечего удивляться, что вышел он на рубеж и срезал четырехзубый шест, и убил одного человека, или двоих, или троих, или четверых теперь, когда исполнилось ему семнадцать лет ко времени Похищения быка из Куальнге²⁶.

В редакции, зафиксированной в «Книге Бурой Коровы», LU, аналогичные повторы также присутствуют, но выдержаны далеко не так строго, более того — в концовке третьего эпизода говорится, что Кухулину исполнилось не 17, а 16 лет [Lebor na hUidre 1929: 163].

Как отмечает в своем предисловии к изданию «Похищения» С. О'Рахилли, «не только одинаковые события описываются одинаковыми словами, но даже когда послу сообщают послание, он передает его затем адресату в тех же выражениях» [O'Rahilly 1970: xlvii]. Текст из LU подобных примеров почти не дает.

То же можно сказать о прозапоэтической форме саги: если в LL мы видим достаточно большое количество поэтических вставок, как правило, передающих речь героев в моменты особой эмоциональной приподнятости, то в тексте LU их нет почти совсем.

Все это безусловно говорит о большей прилежности, образованности и даже — о большем таланте писцов «Лейнстерской книги», но каков был при этом их «ценностный ориентир», сказать трудно: либо устная традиция, либо действительно — античные эпосы. Отметим также, что текст рукописи не первичен и восходит к утраченной прототрексии второй редакции.

* * *

Как кажется, это все-таки говорит о том, что «Похищение» как единая эпоса могла существовать еще в устной форме, но скорее как сюжет, а не как текст, а, видимо, все же существовавшая когда-то письменная прототрексия появилась достаточно рано и затем подверглась очень сильным переработкам. Но, повторяем, его изначальная устность не была устностью фольклора, но являлась частью единой псевдоисторической традиции, пи-

²⁶ Оригинал см. в [Táin Bó Cúalnge 1970: 23, 25, 33].

тавшейся и политическими выгодами, и латинской ученостью. Возможно, знакомство с античными эпопеями действительно послужило своего рода толчком для создания собственного эпического текста большого размера, но очевидно, что изначально этот процесс начался уже на уровне устном, когда «исторические» предания стали выстраиваться в одну, единую цепь достоверных и политически выверенных событий.

Ирландский текст «Похищения» в «Лейнстерской книге» кончается словами: «Благословение каждому, кто достоверно запомнит “Похищение”, как записано здесь, и ни в чем от него не отступит». За этим торжественным финалом добавлена фраза на латинском языке (предположительно она принадлежит так называемому писцу Т, см. [O’Sullivan 1966: 24]): «Я же, который записал эту повесть (*historiam*), а точнее, вымысел (*fabulam*), не беру на веру рассказанных здесь историй. Ибо многое здесь — наущение лукавого, иное — причуда поэзии. Одно возможно, другое нет. Иное назначено быть развлечением глупцам» [Похищение 1985: 327].

Обычно эти слова трактуют как скептическую оценку христианским писцом изображенных в саге отголосков языческих мифов. Но, если вдуматься, текст «Похищения» сам по себе практически лишен каких бы то ни было маркеров религиозной идентичности его компилятора. Кроме описания гипертрофированных воинских доблестей Кухулина, в нем нет никаких нарративных реалий, которые можно было бы назвать мифическими и отнести к исконному языческому материалу. Правда, христианский элемент в нем также отсутствует. Не стоит ли взглянуть на эти слова как на своего рода «кукиш в кармане» у писца, который вполне мог понимать истинный агитационный смысл повести о поражении Коннахта?

Литература

- Бенвенист 1995 — Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр., общ. ред., вступит. ст. Ю. С. Степанова; коммент. Ю. С. Степанова и Н. Н. Казанского. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
- Бондаренко 2007 — Бондаренко Г. В. Повседневная жизнь древних кельтов. М.: Молодая гвардия, 2007. 396 с.
- Боура 2002 — Боура С. М. Героическая поэзия / Пер. с англ. Н. П. Гринцера, И. В. Ершовой. М.: Нов. лит. обозрение, 2002. 791 с.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 2 кн. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984. хсvi + 1340 с.
- Ирландские саги 1933 — Ирландские саги / Пер. с ирл., предисл., вступит. ст. и коммент. А. А. Смирнова. Л.; М.: Academia. 1933. 368 с.
- Калыгин 1986 — Калыгин В. П. Язык древнейшей ирландской поэзии. М.: Наука, 1986. 126 с.

- Королев 1984 — *Королев А. А.* Древнейшие памятники ирландского языка. М.: Наука, 1984. 209 с.
- Лорд 1994 — *Лорд А. Б.* Сказитель / Пер. с англ. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. М.: Вост. лит., 1994. 368 с.
- Лотман 1987 — *Лотман Ю. М.* Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости / Отв. ред. Б. А. Успенский. М.: Наука, 1987. С. 3–11.
- Лукан 1951 — *Лукан Марк Анней.* Фарсалия или поэма о гражданской войне / Пер. Л. Е. Остроумова, коммент. Ф. А. Покровского. М.; Л.: Наука, 1951. 354 с.
- Мелетинский и др. 1978 — Проблемы изучения книжного эпоса // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности / Отв. ред. Е. М. Мелетинский; Ред. кол.: П. А. Гринцер и др. М.: Наука, 1978. С. 7–15.
- Михайлова 1983а — *Михайлова Т. А.* Ирландская героическая сага и проблема типологии эпического текста (на материале уладского цикла): Дис. ... канд. филол. наук / МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 1983.
- Михайлова 1983б — *Михайлова Т. А.* Старина о большом быке и некоторые параллели в мировом фольклоре (мотив похищения скота) // Русская литература. 1983. № 3. С. 192–196.
- Михайлова 1989 — *Михайлова Т. А.* «Боевая колесница с серпами» как памятник, как текст, как реалья // Эпос Северной Европы. Пути эволюции. М.: Изд-во Мос. ун-та, 1989. С. 119–142.
- Михайлова 1995 — *Михайлова Т. А.* «Кто там в малиновом берете...», или о функции цвета в ирландских эпических и фольклорных памятниках // Атлантика: Записки по исторической поэтике. Вып. 1. М., 1995. С. 5–16.
- Похищение 1985 — Похищение Быка из Куальнге / Пер. С. Шкунаева // Похищение Быка из Куальнге / Изд. подгот. Т. А. Михайлова, С. В. Шкунаев. М.: Наука, 1985. С. 117–327.
- Предания и мифы 1991 — Предания и мифы Средневековой Ирландии / Под ред. Г. К. Косикова; Сост., пер., вступит. ст. и коммент. С. В. Шкунаева. М.: Изд-во Мос. ун-та, 1991. 284 с.
- Рис 1999 — *Рис А., Рис Б.* Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе / Пер. с англ. Т. Михайловой. М.: Энигма, 1999. 479 с.
- Чудо 2001 — Чудо Ку Рои / Введение, пер. с древнеирл. и коммент. Н. А. Николаевой // Атлантика: Записки по исторической поэтике. Вып. 5. М.: МГУ, 2001. С. 284–297.
- Шкунаев 1985 — *Шкунаев С. В.* «Похищение» и предания об ирландских героях // Похищение Быка из Куальнге / Изд. подгот. Т. А. Михайлова, С. В. Шкунаев. М.: Наука, 1985. С. 382–444.
- Шкунаев 1989 — *Шкунаев С. В.* Община и общество западных кельтов. М.: Наука, 1989. 191 с.
- Шкунаев 1991 — *Шкунаев С. В.* Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы Средневековой Ирландии / Под ред. Г. К. Косикова; Сост., пер., вступит. ст. и коммент. С. В. Шкунаева. М.: Изд-во Мос. ун-та, 1991. С. 5–31.
- Carney 1955 — *Carney J.* The external element in Irish Saga // *Carney J.* Studies in Irish Literature and History. Dublin: Dublin Institute of Advanced Studies, 1955. P. 76–323.
- Carney 1971 — *Carney J.* Three old Irish accentual poems // *Ériu*. Vol. 22. 1971. P. 23–80.

- Chadwick 1932 — *Chadwick N. K., Chadwick J.* The Growth of Literature. Vol. 1. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1932. 672 p.
- d'Arbois de Jubainville 1907 — *d'Arbois de Jubainville H.* Táin bó Cúalnge: Enlèvement du taureau divin et des vaches de Cooley. Paris: Champion, 1907. 84 p.
- Dillon 1946 — *Dillon M.* The Cycles of the Kings. Oxford: Oxford Univ. Press, 1946. 124 p.
- Dillon 1948 — *Dillon M.* Early Irish Literature. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1948. 191 p.
- Edel 2001a — *Edel D.* The insular-Celtic narrative tradition: Between orality and literacy // *Edel D.* The Celtic West and Europe. Studies in Celtic Literature and the Early Irish Church. Dublin: Four Courts Press, 2001. P. 177–196.
- Edel 2001b — *Edel D.* The Táin Bó Cúailnge between orality and literacy: Prolegomena to a history of its development literacy // *Edel D.* The Celtic West and Europe. Studies in Celtic Literature and the Early Irish Church. Dublin: Four Courts Press, 2001. P. 216–226.
- Ford 1995 — *Ford P. K.* The idea of everlasting fame in the Táin // Ulidia. Proceedings of the first international conference on the Ulster cycle of tales / Ed. by J. P. Mallory, G. Stockman. Belfast: December Publications, 1995. P. 255–261.
- Hillers 1995 — *Hillers B.* The heroes of the Ulster cycle // Ulidia. Proceedings of the first international conference on the Ulster cycle of tales / Ed. by J. P. Mallory, G. Stockman. Belfast: December Publications, 1995. P. 99–106.
- Kelleher 1963 — *Kelleher J. V.* Early Irish history and pseudo-history // *Studia Hibernica*. Vol. 3. 1963. P. 113–127.
- Kelleher 1971 — *Kelleher J. V.* The Táin and the Annals // *Ériu*. Vol. 22. 1971. P. 107–128.
- Kelly 1992 — *Kelly P.* The Táin as literature // *Aspects of the Táin* / Ed. by J. P. Mallory. Belfast: December Publications, 1992. P. 69–102.
- Lambert 1981 — *Lambert P. Y.* Les littératures celtiques. Paris: Presses universitaires de France, 1981. 127 p.
- Lebor na hUidre 1929 — *Lebor na hUidre = Book of the Dun Cow* / Ed. by R. I. Best, O. Bergin. Dublin: Royal Irish Academy, 1929. 340 p.
- Mac Cana 1980 — *Mac Cana P.* The Learned Tales of Medieval Ireland. Dublin: Dublin Institute of Advanced Studies, 1980. ix + 159 p.
- MacNeill 1962 — *MacNeill M.* The Festival of Lughnasa: A Study of the Survival of the Beginning of Harvest. Oxford: Oxford Univ. Press, 1962. xi + 697 p.
- McCone 1990 — *McCone K.* Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth: An Sagart, 1990. x + 277 p.
- Ní Chongaile, Tristram 1990 — *Ní Chongaile N., Tristram H. L. C.* Die mittelirischen Sagenlisten zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit // *Deutsche, Kelten und Iren. 150 Jahre deutsche Keltologie* / Ed. by H. L. C. Tristram. Hamburg: Buske Verlag, 1990. S. 249–268.
- O'Máille 1921–1923 — *O'Máille T.* The authorship of the Culmen // *Ériu*. Vol. 9. 1921–1923. P. 71–76.
- O'Rahilly 1946a — *O'Rahilly T. F.* Cruithni and Ulad // *O'Rahilly T. F.* Early Irish history and mythology. Dublin: Dublin Institute of Advanced Studies, 1946. P. 341–352.
- O'Rahilly 1946b — *O'Rahilly T. F.* History or fable? // *O'Rahilly T. F.* Early Irish history and mythology. Dublin: Dublin Institute of Advanced Studies, 1946. P. 260–285.

- O'Rahilly 1970 — *O'Rahilly C.* Introduction // *Táin bó Cúalnge from the Book of Leinster* / Ed. C. O'Rahilly. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1970. P. ix–vi.
- O'Riain 1995 — *O'Riain P.* The *Táin*: A clue to its origin // *Ulidia*. Proceedings of the first international conference on the Ulster cycle of tales / Ed. by J. P. Mallory, G. Stockman. Belfast: December Publications, 1995. P. 31–37
- O'Sullivan 1966 — *O'Sullivan W.* Notes on scripts and make-up of Book of Leinster // *Celtica*. Vol. 7. 1966. P. 1–31.
- Olmsted 1992 — *Olmsted G.* The earliest narrative version of the *Táin*: Seventh-century poetic references to *Táin bó Cúailnge* // *Emania*. No. 10. 1992. P. 5–17.
- Parry 1930 — *Parry M.* Studies in the epic technique of oral verse. I: Homer and Homeric style // *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 41. 1930. P. 73–143.
- Ross 1961 — *Ross A.* Esus et les trois “grues” // *Etudes celtiques*. Vol. 9. 1961. P. 405–438.
- Ross 1967 — *Ross A.* Pagan Celtic Britain: Studies in Iconography and Tradition. London: Routledge and Kegan Paul; Columbia Univ. Press, 1967. xxxiii + 433 p.
- Táin Bó Cúalnge* 1970 — *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster* / Ed. C. O'Rahilly. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1970. 356 p.
- Thurneysen 1921 — *Thurneysen R.* Die irische Helden- und Königsage. Halle (Saale): M. Niemeyer, 1921. xii + 708 p.
- Toner 2000 — *Toner G.* The Ulster cycle: Historiography or fiction // *Cambrian Medieval Celtic Studies*. Vol. 40. 2000. P. 1–20.
- Tristram 1995 — *Tristram H. L. C.* What is the purpose of *Táin Bó Cúailnge* // *Ulidia*. Proceedings of the first international conference on the Ulster cycle of tales / Ed. by J. P. Mallory, G. Stockman. Belfast: December Publications, 1995. P. 11–21.
- Vendryes 1974 — *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. Vol. R, S. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1974. 261 p.
- Watkins 1995 — *Watkins C.* How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics. Oxford: Oxford Univ. Press, 1995. 630 p.
- Watkins 1976 — *Watkins C.* The etymology of Irish *dúan* // *Celtica*. Vol. 11. 1976. P. 270–277.
- Windisch 1897 — *Windisch E.* Irische Texte. III Serie. 2 Heft. Leipzig: S. Hirzel, 1897. 596 S.

TÁIN BÓ CUAILNGE AS FICTION?

Mikhailova, Tatiana A.

Doctor of Science in Philology, Professor

Philological faculty, Lomonosov Moscow State University

Russia, 119991, Moscow, Leninskie Gory, MSU, 1 Hum. corp.

Tel.: +7 (495) 939-25-50

E-mail: tamih.msu@mail.ru

Abstract. The article represents an attempt to analyze a famous Early Irish epic saga narrative, *Táin bó Cuailnge*, as a production of pseudo-historical monastic tradition. At the same time, the text is treated as a source of information about the mythology and archaic history of Early Ireland as well as a source of information about the Middle Irish political and historical background, which to a significant degree determined the narrative structure of the monument. The author also uncovers in the text an echo of national problems present in Ireland during 1st – 3rd century AD, but, as a rule, tabooed in later Middle Irish historical and literature tradition.

Keywords: epic narrative, Irish saga, fiction and history, medieval vernacular literature, Latin influence, mediaeval scribe, text and transmission

References

- Benvenist, E. (1995). *Slovar' indoevropskikh sotsial'nykh terminov* [Dictionary of Indo-European social terms] (Transl. by Iu. S. Stepanov from: Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Éditions de Minuit). Moscow: Progress-Univers. 456 p. (In Russian).
- Best, R. I., Bergin, O. (eds.). (1929). *Lebor na hUidre = Book of the Dun Cow*. Dublin: Royal Irish Academy. 340 p.
- Bondarenko, G. V. (2007). *Povsednevnaia zhizn' drevnikh kel'tov* [Everyday life of ancient Celts]. Moscow: Molodaia gvardiia. 396 p. (In Russian).
- Bowra, C. M. (2002). *Geroicheskaia poeziia*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (Transl. by N. P. Grintser, I. V. Ershova from: Bowra, C. M. (1952). *Heroic poetry*. London: Macmillan). 791 p. (In Russian).
- C. O'Rahilly (ed.). (1970). *Táin bó Cuailnge from the Book of Leinster*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies. 356 p.
- Carney, J. (1955). The external element in Irish Saga. In J. Carney. *Studies in Irish literature and history*, 76–323. Dublin: Dublin Institute of Advanced Studies.
- Carney, J. (1971). Three old Irish accentual poems. *Ériu*, 22, 23–80.
- Chadwick, N. K., Chadwick, J. (1932). *The growth of literature*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 672 p.

- d'Arbois de Jubainville, H. (1907). *Táin bó Cúalnge: Enlèvement du taureau divin et des vaches de Cooley*. Paris: Champion. 84 p. (In French).
- Dillon, M. (1946). *The cycles of the kings*. Oxford: Oxford Univ. Press. 124 p.
- Dillon, M. (1948). *Early Irish literature*. Chicago: Univ. of Chicago Press. 191 p.
- Edel, D. (2001a). The insular-Celtic narrative tradition: Between orality and literacy. In D. Edel. *The Celtic West and Europe. Studies in Celtic literature and the early Irish church, 177–196*. Dublin: Four Courts Press.
- Edel, D. (2001b). The *Táin Bó Cúalnge* between orality and literacy: Prolegomena to a history of its development literacy. In D. Edel. *The Celtic West and Europe. Studies in Celtic literature and the early Irish church, 216–226*. Dublin: Four Courts Press.
- Ford, P. K. (1995). The idea of everlasting fame in the *Táin*. In J. P. Mallory, G. Stockman (eds.). *Ulidia. Proceedings of the first international conference on the Ulster cycle of tales, 255–261*. Belfast: December Publications.
- Gamkrelidze, T. V., Ivanov, Viach. Vs. (1984). *Indoevropskii iazyk i indoevropsy: Rekonstruktsiia i istoriko-tipologicheskii analiz praiazyka i protokul'tury* [Indo-European language and the Indo-Europeans: Reconstruction, historical and typological analysis of protolanguage and protoculture]. Tbilisi: Izdatel'stvo Tbilisskogo universiteta. xcvi + 1340 p. (In Russian).
- Hillers, B. (1995). The heroes of the Ulster cycle. In J. P. Mallory, G. Stockman (eds.). *Ulidia. Proceedings of the first international conference on the Ulster cycle of tales, 99–106*. Belfast: December Publications.
- Kalygin, V. P. (1986). *Iazyk drevneishei irlandskoi poezii* [The language of ancient Irish poetry]. Moscow: Nauka. 126 p. (In Russian).
- Kelleher, J. V. (1963). Early Irish history and pseudo-history. *Studia Hibernica* 3, 113–127.
- Kelleher, J. V. (1971). The *Táin* and the Annals. *Ériu*, 22, 107–128.
- Kelly, P. (1992). The *Táin* as literature. In J. P. Mallory (ed.). *Aspects of the Táin, 69–102*. Belfast: December Publications.
- Korolev, A. A. (1984). *Drevneishie pamiatniki irlandskogo iazyka* [Ancient monuments of the Irish language]. Moscow: Nauka. 209 p. (In Russian).
- Kosikov, G. K. (ed.), Shkunaev, S. V. (comp., transl., comment.) (1991). *Predaniia i mify: Srednevekovoi Irlandii* [Legends and myths of Medieval Ireland]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 284 p. (In Russian).
- Lambert, P. Y. (1981). *Les littératures celtiques*. Paris: Presses universitaires de France. 127 p. (In French).
- Lord, A. B. (1994). *Skazitel'*. Moscow: Vostochnaia literatura RAN. (Transl. by Iu. A. Kleiner and G. A. Levinton from: Lord, A. B. (1960). *The singer of tales*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press). 368 p. (In Russian).
- Lotman, Iu. M. (1987). Neskol'ko myslei o tipologii kul'tur [Some thoughts on typology of cultures]. In B. A. Uspenskii (ed.). *Iazyki kul'tury i problemy perevodimosti* [Languages of culture and problems of translatability], 3–11. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Lukan, Mark Annei (1951). *Farsaliia ili poema o grazhdanskoi voine* [Pharsalia, or Poem of the civil war], transl. from Latin by L. E. Ostroumov, comment. by F. A. Pokrovskii. Moscow; Leningrad: Nauka. 354 p. (In Russian).
- Mac Cana, P. (1980). *The learned tales of medieval Ireland*. Dublin: Dublin Institute of Advanced Studies. ix + 159 p.

- MacNeill, M. (1962). *The Festival of Lughnasa: A study of the survival of the beginning of harvest*. Oxford: Oxford Univ. Press. xi + 697 p.
- McCone, K. (1990). *Pagan past and Christian present in early Irish literature*. Maynooth: An Sagart. x + 277 p.
- Meletinskii, E. M. et al. (1978). Problemy izucheniia knizhnogo eposa [Problems of studying the literary epic]. In E. M. Meletinskii et al. (eds.). *Pamiatniki knizhnogo eposa. Stil' i tipologicheskie osobennosti* [Monuments of the literary epic. Style and typological peculiarities], 7–15. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Mikhailova, T. A. (1983a). *Irlandskaia geroicheskaia saga i problema tipologii epicheskogo teksta (na materiale uladskogo tsikla): Dis. ... kand. filol. nauk* [Irish heroic saga and the problem of typology of epic text (on the material of the Ulad cycle): Cand. of Science on Philology Dis.]. Moscow: MGU imeni M. V. Lomonosova. (In Russian).
- Mikhailova, T. A. (1983b). Starina o bol'shom byke i nekotorye paralleli v mirovom fol'klore (motiv pokhishcheniia skota) [The *starina* about the big bull and some parallels in world folklore (motif of theft of cattle)]. *Russkaia literatura* [Russian Literature], 3, 192–196. (In Russian).
- Mikhailova, T. A. (1995). “Kto tam v malinovom berete...”, ili o funktsii tsveta v irlandskikh epicheskikh i fol'klornykh pamiatnikakh [“Who is there in a crimson beret”, or On the function of colour in epic and folklore monuments]. In *Atlantika: Zapiski po istoricheskoi poetike* [Atlantica: Notes on historical poetics], 1, 5–16. Moscow: MGU. (In Russian).
- Mikhailova, T. A. (1989). “Boevaia kolesnitsa s serpami” kak pamiatnik, kak tekst, kak realia [“War chariot with sickles” as a monument, as a text, as a reality]. In *Epos Severnoi Evropy. Puti evoliutsii* [The epic of Northern Europe. The ways of its evolution], 119–142. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (In Russian).
- Ní Chongaille, N., Tristram, H. L. C. (1990). Die mittellirischen Sagenlisten zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. In H. L. C. Tristram (ed.). *Deutsche, Kelten und Iren. 150 Jahre deutsche Keltologie*, 249–268. Hamburg: Buske Verlag. (In German).
- Nikolaeva, N. A. (preamble, transl., comment.). Chudo Ku Roi [Miracle of Cu Roi]. In *Atlantika: Zapiski po istoricheskoi poetike* [Atlantica: Notes on historical poetics], 5, 284–297. Moscow: MGU. (In Russian).
- O'Máille, T. (1921–1923). The authorship of the Culmen. *Ériu*, 9, 71–76.
- O'Rahilly, C. (1970). Introduction. In C. O'Rahilly (ed.). *Táin bó Cúailnge from the Book of Leinster*, ix–vi. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- O'Rahilly, T. F. (1946a). Cruithni and Ulad. In T. F. O'Rahilly. *Early Irish history and mythology*, 341–352. Dublin: Dublin Institute of Advanced Studies.
- O'Rahilly, T. F. (1946b). History or fable? In T. F. O'Rahilly. *Early Irish history and mythology*, 260–285. Dublin: Dublin Institute of Advanced Studies.
- O'Riain, P. (1995). The *Táin*: A clue to its origin. In J. P. Mallory, G. Stockman (eds.). *Ulidia. Proceedings of the first international conference on the Ulster cycle of tales*, 31–37. Belfast: December Publications.
- O'Sullivan, W. (1966). Notes on scripts and make-up of Book of Leinster. *Celtica*, 7, 1–31.
- Olmsted, G. (1992). The earliest narrative version of the *Táin*: Seventh-century poetic references to *Táin bó Cúailnge*. *Emania*, 10, 5–17.
- Parry, M. (1930). Studies in the epic technique of oral verse. I: Homer and Homeric style. *Harvard Studies in Classical Philology*, 41, 73–143.

- Ris, A., Ris, B. (1999). *Nasledie kel'tov. Drevniaia traditsiia v Irlandii i Uel'se* (Transl. by T. Mikhailova from: Rees, A., Rees, B. (1961). *Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales*. New York: Grove Press). Moscow: Enigma. 479 p. (In Russian).
- Ross, A. (1961). Esus et les trois "grues". *Etudes celtiques*, 9, 405–438. (In French).
- Ross, A. (1967). *Pagan Celtic Britain: Studies in iconography and tradition*. London: Routledge and Kegan Paul; Columbia Univ. Press. xxxiii + 433 p.
- Shkunaev, S. (transl.) (1985). Pokhishchenie Byka iz Kual'nge [Theft of the Bull from Cualnge]. In T. A. Mikhailova, S. V. Shkunaev (eds.). *Pokhishchenie Byka iz Kual'nge* [Theft of the Bull from Cualnge], 117–327. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Shkunaev, S. V. (1989). *Obshchina i obshchestvo zapadnykh kel'tov* [Commune and community of the Western Celts]. Moscow: Nauka. 191 p. (In Russian).
- Shkunaev, S. V. (1991). Geroi i khraniteli irlandskikh predanii [Heroes and keepers of Irish legends]. In G. K. Kosikov, (ed.), S. V. Shkunaev (comp., transl., comment.). *Predaniia i mify Srednevekovoi Irlandii* [Legends and myths of Medieval Ireland], 5–31. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (In Russian).
- Shkunaev, S. V. (1985). Pokhishchenie i predanie ob irlandskikh geroiakh ["Theft" and the legend of Irish heroes]. In T. A. Mikhailova, S. V. Shkunaev (eds.). *Pokhishchenie Byka iz Kual'nge* [Theft of the Bull from Cualnge], 382–444. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Smirnov, A. A. (transl. from Irish, preamble, comment.) (1933). *Irlandskie sagi* [Irish sagas]. Leningrad; Moscow: Academia. 368 p. (In Russian).
- Thurneysen, R. (1921). *Die irische Helden- und Königsage*. Halle (Saale): M. Niemeyer. xii + 708 p. (In German).
- Toner, G. (2000). The Ulster cycle: Historiography or fiction. *Cambrian Medieval Celtic Studies*, 40, 1–20.
- Tristram, H. L. C. What is the purpose of Táin Bó Cúailnge. In J. P. Mallory, G. Stockman (eds.). *Ulidia. Proceedings of the first international conference on the Ulster cycle of tales*, 11–21. Belfast: December Publications, 1995.
- Vendryes, J. (1974). *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, vol. R, S. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies. 261 p. (In French).
- Watkins, C. (1976). The etymology of Irish *dúan*. *Celtica*, 11, 270–277.
- Watkins, C. (1995). *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European poetics*. Oxford: Oxford Univ. Press. 630 p.
- Windisch, E. (1897). *Irische Texte*. III Serie. 2 Heft. Leipzig: S. Hirzel. 596 p. (In German).
- MIKHAILOVA, T. A. (2015) *TÁIN BÓ CUAILNGE AS FICTION? SHAGI / STEPS, 1(2)*, 86–112

Т. А. АНИКЕЕВА

Аникеева Татьяна Александровна

кандидат филол. наук,

научный сотрудник, Отдел истории Востока,

Институт востоковедения РАН

Россия, 107031, Москва, ул. Рождественка, 12

Тел.: +7 (495) 621-80-03

E-mail: tatiana.anikeeva@gmail.com, t.anikeeva@ivran.ru

«КИТАБ-И ДЕДЕМ КОРКУТ» КАК ПАМЯТНИК КНИЖНОГО ЭПОСА

Аннотация. «Китаб-и дедем Коркут» («Книга моего деда Коркута на языке племени огузов») — единственный дошедший до нас в письменной форме памятник средневекового эпоса тюркоязычных народов. В нем нашли отражение и события ранней тюркской полупоэтической истории (причем как исторические реалии, так и комплекс мифологических воззрений), и более поздние, связанные с распространением могущества тюрков на территории Малой Азии и контактами с Византией. В сказаниях, составляющих «Книгу моего деда Коркута», прослеживается явная связь как с общетюркской литературной и фольклорной традицией, так и с более поздними напластованиями.

Ключевые слова: эпос, тюрки, огузы, устная и книжная традиция, Закавказье, Центральная Азия

Сказания «Китаб-и дедем Коркут» («Книга моего деда Коркута», полное название — «Книга моего деда Коркута на языке племени огузов») — единственный сохранившийся памятник книжного эпоса у тюркских огузских народов. Именно поэтому он всегда представлял особый интерес для тюркологов, а также ученых, занимающихся сравнительным исследованием фольклора и типологией фольклора.

В конце VIII в. огузы (токуз-гузы, узы, гузы) — конгломерат тюркских племен — жили на территории в низовьях Сырдарьи и вокруг Аральского моря, постепенно продвинувшись туда из Южной Сибири, и далее на запад вплоть до Каспийского моря. Огузы не были однородны ни по своему составу, ни по языку, что подчеркивается многими средневековыми арабскими историками [Короглы 1976: 9–10]. В Средней Азии кочевые

племена огузов смешивались с другими тюркскими племенами и ираноязычными народами, на западе вели войны с хазарами и волжскими булгарами. X век был отмечен повышением могущества огузов, в результате чего территория Северного Туркменистана и Юго-Западного Казахстана получила название «гузские степи» (*дешт-и гузан*). Необходимо также отметить, что язык огузов того времени (X–XI вв.) по ряду фонетических, грамматических и лексических показателей был близок к кыпчакскому языку, что отмечалось Махмудом Кашгарским в его «Словаре» [Баскаков 1969: 247] — к примеру, эту близость языков демонстрирует половецкий Codex Cumanicus [Там же: 243].

В это же время в результате раздора между племенами выделилась группа под предводительством Сельджука, принявшего ислам. Эти огузские племена в первой половине XI в. начали продвижение на Запад через Закавказье, Иран и Малую Азию, став этнической основой современных турок и азербайджанцев. Другая часть огузских племен осталась в Средней Азии в Приаралье и в дальнейшем послужила этническим субстратом туркмен и в какой-то мере узбеков. Примерно к этому периоду исследователи относят сложение сказаний-песен, позднее вошедших в состав «Китаб-и дедем Коркут». В 1077 г. на территории Малой Азии образуется государство Сельджукидов со столицей в Конье, которое в XIII в. прекратило свое существование в результате нашествия монголов: Конийский султанат сначала стал вассалом Хулагуидов (1243 г.), а потом распался на мелкие независимые владения-*бейлики*. В начале XIV в. один из бейликов под властью Османа, начавшего завоевательные походы против окружающих его немусульманских земель и соседних анатолийских бейликов, становится основой будущего османского государства. Приблизительно с этого же времени письменно фиксируются огузские сказания о подвигах *бегов*-богатырей, прошедшие определенную циклизацию, но доселе бытовавшие преимущественно в устной форме. Таким образом, в «Книге моего деда Коркута» нашли отражение и события ранней тюркской полулегендарной истории, и более поздние, связанные с распространением могущества тюрков на территории Малой Азии и с их контактами с Византией.

На сегодняшний день известны две рукописи «Китаб-и дедем Коркут», это так называемые Дрезденский и Ватиканский списки. Первый был обнаружен в библиотеке Дрездена немецким востоковедом Г. Дицем, который в 1815 г. опубликовал VIII сказание из рукописи. В 1859 г. Т. Нёльдеке снял копию с рукописи и подготовил перевод на немецкий язык, но его работа не была закончена. Свои материалы он передал В. В. Бартольд, который в течение 1894–1904 гг. опубликовал четыре главы-сказания, а в 1922 г. закончил русский перевод всей рукописи. Однако этот перевод с комментариями Г. Араслы и М. Г. Тахмасиба увидел свет лишь в 1950 г. в издании Академии наук Азербайджанской ССР, которое, как отмечает В. М. Жирмунский, «не получило широкого распространения» [Жирмунский 1962: 132].

Так называемый Ватиканский список «Книги моего деда Коркута» был обнаружен в библиотеке Ватикана, переведен и опубликован в 1950 г. итальянским ученым Э. Росси (см. также: [Gökyay 2000: iii]). Данный список состоит из шести сказаний-огузнаме: о Богач-хане; о Бамси-Бейреке; о разграблении дома Салор-Казана; о пленении Уруз-хана, сына Казана; о Йегенеке, сыне Казылык-Коджи; о смерти Бейрека. Хотя Ватиканская рукопись «Книги моего деда Коркута» не обнаруживает больших расхождений с Дрезденской, по сравнению с последней она содержит меньше ошибок, внесенных переписчиками. Кроме того, в Ватиканской рукописи были проставлены огласовки, что позволило исследователям уточнить многие неясные места в тексте памятника.

Обе рукописи не датированы, однако приблизительные даты можно установить по именам их владельцев и сопутствующим датам. На Дрезденском списке имеется дата — 993 г. (по хиджре, т. е. 1585 г. н. э.). В. В. Бартольд, соответственно, полагает, что именно эта дата и является временем записи всего корпуса сказаний «Китаб-и дедем Коркут». Согласно палеографическим данным, действительно, именно XVI в. является временем составления Дрезденского списка [Gökyay 2000: v]. На Ватиканской рукописи тоже проставлены некоторые даты и имена владельцев рукописи, согласно которым проясняется судьба этого списка: самой ранней датой на полях является 956 г. по хиджре (т. е. 1549–1550 г.), с конца XVI в. рукопись находилась в Каире, в 1615–1616 гг. — в Иерусалиме.

Что касается публикаций обеих рукописей и изданий вместе или по отдельности сказаний «Книги моего деда Коркута», то, помимо упомянутых уже изданий В. В. Бартольда и Г. Дица, Т. Нёльдеке и Э. Росси, необходимо отметить издание Килисли Рифата 1916 г., Мухаррема Эргина 1958 г. и издание Орхана Шаика Гёкъяя 1938 г.¹ Стоит отметить также многочисленные (как правило, турецкие) публикации, ориентированные прежде всего на массового читателя. Большая их часть представляет собой в значительной степени адаптированные тексты отдельных сказаний, составляющих «Китаб-и дедем Коркут». Все подобные издания отличает максимально упрощенные и переработанные язык и стиль изложения при сохранении общей сюжетной канвы эпоса. В отличие от ряда других фольклорных тюркских текстов, они широко издаются в Турции и по сей день, что несомненно является свидетельством популярности и актуальности огузского эпоса, который в Турции не без оснований считается «национальным».

Поставленные исследователями проблемы в изучении памятника наиболее полно раскрывает обзорная статья М. Бернардینی «“Китаб-и дедем Коркут” как исторический источник» [Bernardini 2002]. Предметом обзора

¹ По мнению В. М. Жирмунского, издание М. Эргина носит «завершающий характер» [Жирмунский 1962: 135], так как в нем опубликованы фототипическим способом обе рукописи, дана транскрипция всего текста памятника в турецком новом алфавите и приведены материалы издания О. Ш. Гёкъяя, которое, хотя и выполнено лишь по одной из рукописей (Дрезденской), является одним из основных в области изучения «Китаб-и дедем Коркут».

Бернардини являются недавно вышедшие книги по этой тематике, однако, в сущности, статья гораздо шире: она затрагивает все основные аспекты исследований эпического памятника. Уже из названия обзора видно, что «Книгу моего деда Коркута» исследовали прежде всего как источник по истории тюркских огузских племен, а также по их географической локализации и расселению в Малой Азии. Начало этой традиции положила прежде всего публикация Ватиканского и Дрезденского списков памятника, осуществленная Этторе Росси в 1950 г. Существует также довольно обширная турецкая традиция исследования памятника, развивавшаяся параллельно с европейской. Турецкие исследователи (среди которых П. Н. Боратав, А. Инан, М. Ф. Кёпрюлю), внесшие значительный вклад в изучение памятника, рассматривали «Китаб-и дедем Коркут» прежде всего как «памятник своего национального прошлого» [Жирмунский 1962: 133]. Надо отметить, что большинство этих трудов посвящено языку и художественным приемам в эпосе, историческому фону и анализу его именно как исторического источника. Сейчас можно сказать, что эти работы составляют целый раздел тюркологии. В то же время исследований «Китаб-и дедем Коркут», например как этнографического или лингвистического источника, сравнительно немного. Источником информации подобного рода можно считать как содержание сказаний (описание обрядов имянаречения в «Песни о Бамси-Бейреке», заключения брака, сватовства), так и сам текст, содержащий термины родства, благословения, проклятия, клятвы, молитвы, прорицания и т. д.

«Книга моего деда Коркута» (по Дрезденскому списку) состоит из 12 песен-сказаний, повествующих о подвигах огузских богатырей. Основным сюжетобразующим стержнем, вокруг которого группируются эти сказания, является борьба огузских племен против неверных, немусульман (*гяуров*, *кяфиров*) на землях Малой Азии, а также многочисленные междоусобицы в среде самих огузов. Огузские беги объединены вокруг фигуры эпического певца, мудреца и «патриарха племени» Коркута. Композиционным завершением каждого сказания является его мудрое «прорицание», наставление, своего рода мораль. Сказания, составляющие «Книгу моего деда Коркута», четко группируются вокруг определенных героев эпоса — Салор-Казана, Бамси-Бейрека, так называемых младших богатырей (Амрана, Иекенка).

Сказание I повествует о том, как сын Дерсе-хана, Богач-Джан, был взят в плен.

Во II сказании речь идет о разграблении гяурами имущества семьи Салор-Казана.

В центре III сказания («Рассказ о Бамси-Бейреке, сыне Кан-Бурь») — богатырь Бамси-Бейрек, попавший в плен к гяурам, а затем — неузнанным на свадьбу к своей суженой. Сказание о Бамси-Бейреке относится к наиболее древним сказаниям «Книги Коркута» и в сюжетном отношении тесно связано с эпической традицией многих тюркских народов Поволжья, За-

Кавказа, Средней и Центральной Азии, где главный герой известен под именем Алпамыш. Собственно, о популярности эпоса об Алпамыше свидетельствует наличие нескольких его известных версий — «кунградской» (объединяющей узбекскую, каракалпакскую и казахскую редакции эпоса) и «кыпчакской» (она объединяет современные башкирские народные сказки, казанско-татарскую сказку «Алпамша», а также казахские, где герой носит другое имя)². В основе эпического сказания об Алпамыше лежит архаическая богатырская сказка, элементы сюжета которой широко распространены в сказочном эпосе тюркских и монгольских народов Южной Сибири и Центральной Азии: ее герой, имеющий сверхъестественное происхождение, отправляется за своей невестой в далекие страны. В сказании о Бамси-Бейреке присутствует ряд архаических элементов этой богатырской сказки.

Пленение и освобождение из плена другого огузского богатыря (Урузбека) образует сюжет IV сказания.

Сюжет V сказания («Рассказ об удалом Домруле, сыне Дука-Коджи») близок греческим легендам: Домрул пытается убить ангела смерти Азраила, но впоследствии раскаивается в своем поступке. Это сказание по своему сюжету стоит несколько особняком в общем ряду и в целом в традиции тюркского эпоса. По мнению исследователей, в нем объединены два сюжета, распространенных прежде всего в новогреческом фольклоре: борьба богатыря со смертью /ангелом смерти (сюжет, связанный с византийским эпосом о Дигенисе Акрите, борющемся с Хароном³) и жена, отдающая свою жизнь, чтобы выкупить мужа-богатыря у смерти (после того как это отказываются сделать его мать и отец). По всей видимости, источником действительно послужили новогреческие сказания и песни о Дигенисе Акрите.

Сказание VI повествует о Кан-Турали и его сватовстве; оно, как и предыдущее сказание о Домруле, относится к наиболее поздним сказаниям «Книги Коркута», сложившимся уже на территории Закавказья. Отец Кан-Турали, «разумный муж» Казылык-Коджа, со своими джигитами отправляется на поиски подходящей невесты для сына: «Вошел в землю (вну-

² Можно упомянуть и некоторые другие эпические произведения тюрков Средней Азии, которые в сюжетном отношении также связаны с «Алпамышем»: это, например, хорезмско-туркменская повесть «Юсуф и Ахмед», киргизская поэма «Джаныш и Байыш» и казахский эпос «Козы-Корпеш и Баян-Сулу».

³ Сказания о Дигенисе Акрите были чрезвычайно широко распространены на территории Малой Азии и Закавказья. Поэма «Дигенис Акрит» — памятник византийского героического эпоса, дошедший до нас в нескольких вариантах; скорее всего, в основе ее лежит обработка фольклорного материала. Первоначальная версия, по-видимому, восходит к концу X — началу XI в.; ряд напластований в сохранившихся версиях указывает на различные эпохи, от второй половины XI и до XIV в. Дигенис (греч. Двоерожденный) уже своим происхождением связан с Востоком: это сын гречанки и принявшего из любви к ней крещение сирийского эмира. Известно также армянское сказание о Кагуан Арслане и невесте Маргрит, представляющем собой вариант песни о Дигенисе и его борьбе с Хароном (см.: [Жирмунский 1962: 199]).

тренних) огузов, не мог найти девицу; обратился в другую сторону, вошел в землю (внешних) огузов, не мог найти девицу; обратился в другую сторону, пришел в Трапезунт» [Книга Коркута 1962: 64]. Кан-Турали решает сватать Сельджан-хатун — дочь трапезундского тагавора⁴; для того чтобы получить ее, он должен сразиться с охраняющими ее свирепым львом, черным быком и черным верблюдом; после этого он вступает в битву и с самим тагавором. Победив при помощи Сельджан-хатун войско тагавора, Кан-Турали вместе с ней возвращается в стан огузов к своему отцу. По словам В. В. Бартольда [Бартольд 1962: 110], «Песнь о Кан-Турали, сыне Казылык-Коджи» тесно связана с Трапезундом⁵ и Византией не только поворотами сюжета, но и с точки зрения литературной преемственности: по всей видимости, сюжет сватовства Кан-Турали тесно связан со средневековыми европейскими рыцарскими романами, в которых прославлялась красота трапезундских невест⁶. В то же время мотивы поиска невесты, борьбы со зверями, сна богатыря, сражения невесты вместе с ее женихом против ее отца, пустившегося в погоню, свойственны тюркскому героическому эпосу в целом, а роль отца жениха как свата также восходит к древним тюркским обычаям.

Сказания с VII по X повествуют о подвигах «младших богатырей», т. е. второго поколения героев огузского эпоса — Уруза (Уруз-бека), Иекенка, Секрека, Амрана и Богач-хана. К этому же поколению относятся и упоминаемые в тексте памятника (но не имеющие посвященных им отдельных сказаний) Кара-Будаг, сын Кара-Гюне, удалой Дундаз и др.

В «Песне об Иекенке, сыне Казылык-Коджи» (VII сказание) молодой Иекенк (тур. *Yigenek*) не знает о том, что его отец, Казылык-Коджа, находится в плену. Узнав об этом случайно⁷, он предпринимает поход для поисков отца. Его отряд, состоящий из беков, терпит поражения в борьбе с тагавором, однако Иекенк все же побеждает его и освобождает своего отца. В IX сказании, «Песни об Амране, сыне Бекиля», речь также идет о подвигах молодого богатыря, отец которого, Бекиль, был обижен Баюндур-ханом. Амран (*Emren* в Ватиканском списке)⁸ совершает подвиг: выехав на отцовском коне, он побеждает военачальника гяуров и тем самым восстанавливает свою и отцовскую честь.

⁴ Тагавор (арм.) — правитель.

⁵ Трапезундская империя — греческое государство на севере Малой Азии со столицей в Трапезунде (вариант написания — Трапезунт, совр. Трабзон), просуществовавшее с 1204 по 1461 г. В 1204 г. потомки византийского императора Андроника I Комнина заняли Трапезунд и окрестные прибрежные территории. В 1461 г. Трапезундская империя окончательно прекратила свое существование, будучи завоеванной Мехмедом II.

⁶ См., например, «Калоандро» Джованни Амброджо Марини, где речь идет о сватовстве туркменского царевича Сафара к Леонильде, наследнице престола Трапезунда (см. [Жирмунский 1962: 191], со ссылкой на: [Бартольд 1962: 110; Fallmerayer 1827: 190]).

⁷ Мотив «случайного узнавания» (из насмешек сверстников) о судьбе своего отца или брата, находящихся в плену, также чрезвычайно распространен в тюркском фольклоре [Жирмунский 1962: 228].

⁸ Само имя Амрана, равно как и Бекиля, не упоминается в других сказаниях «Книги Коркута», что свидетельствует о новизне и имени, и рассказа [Жирмунский 1962: 230]. Скорее всего оно имеет кавказское происхождение (ср. Амиран в грузинском фольклоре).

VIII сказание («Песнь о том, как Бисат убил Депегёза») повествует о битве огузского богатыря с одноглазым великаном Тепегёзом. Этот сюжет во всей «Книге моего деда Коркута» выделяется своим содержанием. Надо отметить, что существование самого сказания о Тепегёзе (Депегёзе) среди тюрков-огузов подтверждается приблизительно с XIV в.: историк тюркского происхождения Абу-Бекр, писавший на арабском языке и живший в Египте, упоминает его в своем сочинении «Дуреру-т-тиджан» (1310 г.) и сообщает, что у огузов существует много сказок о Тепегёзе. Собственно говоря, сам сюжет — богатырь уничтожает одноглазого великана-людоеда — является одним из наиболее широко распространенных сказочных сюжетов, существующих у многих народов мира (например, в «Тысяча и одной ночи» — в сказках о Синдбаде-мореходе и о Сейф-уль-Мулюке; в нартском эпосе на Северном Кавказе — у осетин, кабардинцев, абхазов, а также у народов Средней Азии — казахов, киргизов, туркмен). По всей вероятности, одним из самых древних и самых известных его отражений является рассказ об ослеплении Полифема из «Одиссеи» Гомера (VIII в. до н. э.).

Сказание X («Песнь о Секреке, сыне Ушу») рассказывает о Секреке, сыне Ушун-Коджи, отправившемся спасать своего брата Экрека из плена тагавора. Экрек же был вынужден отправиться на подвиги после замечания огузского джигита Терс-Узамыша о том, что «рубить головы, проливать кровь — доблесть» и что каждый из беков, сидящих в диване Баюндур-хана, кроме самого Экрека, добыл это место не по праву рождения, но «ударами меча, раздачей хлеба». По воле отца, стремящегося отговорить его от похода на гяуров, Секрек женится; он кладет меч между собой и женой, обещая вернуться к ней только после того, как освободит старшего брата.

В XI сказании («Песнь о том, как Салор-Казан был взят в плен и как его сын Уруз освободил его») речь идет о подвигах Уруза, отец которого, знаменитый Салор-Казан, много лет находился в плену у гяуров. Уруз считает отцом своего деда Баюндур-хана, пока случайно не узнает, что его отец находится в плену в крепости Туманан. Во время битвы между огузскими беками под предводительством Уруза и гяурами Казан поначалу остается неузнанным своим сыном, полагающим, что он борется в поединке с гяурским воином; Уруз ранит Казана. После того как они узнают друг друга («Тут Казан громким голосом говорит своему сыну — посмотрим, хан мой, что он говорит: “Сын мой, вершина моей черной горы! сын, свет моих темных очей! витязь мой, Уруз!.. не губи своего белобородого отца!”») [Книга Коркута 1962: 100]), вражеское войско терпит поражение и беки с Казаном и Урузом возвращаются «к народу остальных огузов».

XII сказание («Песнь о том, как внешние огузы восстали против внутренних и как умер Бейрек») посвящено распрям в среде самих огузов.

Сказания о «младших богатырях» объединены рядом общих эпических мотивов, как довольно древними и свойственными тюркскому эпосу в целом (например, освобождение героем своего отца из плена), так и поздни-

ми, проявившимися в тех сказаниях, что, по всей вероятности, были созданы уже на территории Малой Азии, под влиянием местных литературных традиций (прежде всего греческой, армянской и грузинской).

* * *

«Книга моего деда Коркута» хронологически неоднородна: принято разделять более ранние и относительно поздние сказания. К наиболее поздним по времени создания, по-видимому, относятся «Рассказ об удалом Домруле, сыне Дука-коджи» (V) и «Рассказ о Кан-Турали, сыне Канлыкоджи» (VI): они сложились уже на территории Малой Азии после переселения огузов в Закавказье и «по содержанию (...) связаны с малоазиатскими сказаниями с центром распространения в греческом Трапезунте» [Жирмунский 1974: 575]. Кроме того, в этих сказаниях отсутствуют упоминания и о Баюндур-хане, и о Салор-Казане, что, по мнению В. В. Бартольда и В. М. Жирмунского, также свидетельствует о чисто формальном включении их в «Китаб-и дедем Коркут» [Там же]. Наиболее ранним можно считать «Рассказ о Бамси-Бейреке, сыне Кан-Бурь» (III), сохранивший в себе следы архаической богатырской сказки [Жирмунский 1974: 584].

Вплоть до самого недавнего времени некоторые сказания, относящиеся к «Книге моего деда Коркута», продолжали бытовать на территории современных Турции и Закавказья. К ним относится прежде всего сказание о Бейреке. Как уже отмечено, оно является одной из самых древних частей «Китаб-и дедем Коркут», будучи в то же время генетически связанным с узбекским эпосом «Алпамыш»; данный сюжет известен во многих версиях и относится к числу самых распространенных среди тюркских народов. Что касается его бытования в турецкой традиции, известно о нескольких версиях сказания, которое, по словам Жирмунского, «на несколько столетий пережило эпическую песню, вошедшую в конце XV в. в “Книгу Коркута”» [Жирмунский 1974: 162]; исследователи сообщают по крайней мере о двенадцати устно бытовавших вариантах, часть которых была записана еще в первой половине XX в. [Там же]. По всей видимости, сказание о Бейреке продолжало свое дальнейшее бытование в рамках совершенно иного, гораздо более позднего жанра турецкой традиционной словесности — турецкой народной повести⁹, в той ее разновидности, которую на-

⁹ Народная, или городская, повесть (*hikâye*) — жанр турецкой народной словесности, занимающий пограничное место между устной и литературной традициями. Это прозаические тексты новеллистического или фантастического содержания, некогда бытовавшие исключительно в устной форме; зачастую они представляют собой фольклоризованные версии известных на Ближнем Востоке литературных сюжетов или же — как в случае с повестью о Бейреке — часть большего эпического цикла (см.: [Аникеева 2004]). К подобным повестям относят рассказы получившей широкое распространение в Малой Азии прозаической версии огузского эпического сказания о Кёр-оглу (известного на Кавказе, Ближнем Востоке и Средней Азии), а также ряд других сюжетов, например, «Ильбейлиоглу» («İlbeylelioglu»), повесть о Шах-Исмаиле («Şah-İsmail»), «Джелали-бей и Мехмед-бей» («Celali Bey ile Mehmet Bey»), «Кирманшах» («Kırmanşah»). Большинство этих повестей генетически связано с устной эпической традицией.

зывают «героической» (*kahramanlık*) повестью. Таким образом, «Китаб-и дедем Коркут» в сюжетном отношении тесно связана с другими жанрами турецкого фольклора и литературы (точнее, находящимися на границе между литературой и фольклором), получившими гораздо более позднее развитие и просуществовавшими вплоть до самого недавнего времени; вопрос же о прямой преемственности книжного эпоса и жанра народной повести в турецком фольклоре требует отдельного исследования.

Текст сказаний «Книги моего деда Коркута» в основном прозаический, содержащий множество различных стилистических клише, повторов, пословиц и поговорок, ритмизованных отрывков, к которым относятся прежде всего обращения героев к объектам природы (воде, дереву) и, наконец, уже упомянутые прорицания самого Коркута.

Проблеме формулы в прозаическом фольклорном тексте посвящено множество исследований. Необходимо отметить, что использование формульных словосочетаний в подобном тексте (как правило, эпическом) является достаточно распространенным явлением, в том числе и в литературных традициях Ближнего и Среднего Востока. Так, в арабской традиции исследована природа формульных словосочетаний в народной арабской повести «Сират Антара», относящейся к жанру *сират*. Как полагает А. Б. Куделин, рифмованная и ритмизованная проза, какой написан этот народный роман, нельзя отождествлять с поэзией, тем самым теория Пэрри–Лорда в данном случае не работает. Куделин предлагает рассматривать функционирование формульных словосочетаний, исходя из специфики текста народной повести. «Сират Антара» написана особым слогом арабской прозы, основанным на внутреннем ритме и рифме слов и словосочетаний, — *садж'* [Куделин 1978: 93]. В собственно тюркской (и уже — турецкой) традиции формула в эпическом прозаическом письменном тексте может быть исследована как на примере «Китаб-и дедем Коркут», так и более позднего жанра турецкой городской повести.

И. Башгёз понимает формулу в прозаическом нарративе как устойчивое, повторяющееся словосочетание, передающее основную идею (*formula-thought*) в одной или нескольких фразах¹⁰; по его мнению, формула является сочетанием формальных и семантических элементов, ей свойственны краткость и запоминаемость — подобно пословице или поговорке, иногда — ритмическая организация [Başgöz 1998b: 131, 141]. Исследователь выделяет несколько так называемых *formal patterns* (имеются в виду способы ритмической организации формул) и видов самих формул, обусловленных их местом в сюжете и композиции народной повести: начальные и конечные формулы, описания жилищ, красоты героини и героя, детства героя, пробуждения в нем любви и дара *ашика*-поэта. Следу-

¹⁰ «The formula in prose narrative, then, can be defined as a traditional, artistic unit of verbal repetition which expresses a given essential idea (formula-thought) in one or more phrases» [Başgöz 1998b: 132].

ет отметить, однако, что подобный тип формул, обнаруженный Башгёзом, не единственный: практически все поговорки в «Китаб-и дедем Коркут» можно рассматривать в качестве таких формульных словосочетаний (большинство из них соответствуют определению Башгёза), например: «У кого есть ребра, тот поднимается, у кого есть хрящи, тот вырастает» (X, Песнь о Секреке, сыне Ушун-Коджи [Книга Коркута 1962: 90]); «Один (в поле) джигит витязем не станет; *дно пустого (сосуда) крепким не станет» (IX, Песнь об Амране, сыне Бекиля [Там же: 87]). Ритмическая структура этих словосочетаний, естественно, едва ли может быть отражена в русском переводе. Кроме того, в «Китаб-и дедем Коркут» присутствует ряд устойчивых словосочетаний и стилистических клише, по поводу «формульной природы» которых единого мнения нет (так, X. Короглы в исследовании, посвященном огузскому героическому эпосу, называет благопожелания Коркута «стилистическими формулами», никак не поясняя это выражение [Короглы 1976: 201]). Все они могут быть разделены на несколько основных групп. Так, повсеместно встречаются выражения, которые, будучи по сути обращениями рассказчика к аудитории, прямо указывают на устный характер бытования эпоса в прошлом: *Görelüm Hanum ne soyladı* («Посмотрим, хан мой, что он сказал»). Другая группа ближе всего находится к определению формулы, используемому Башгёзом, так как она представляет собой повторяющиеся словосочетания, основанные на ритмической организации текста. Сюда входит и упоминаемая им пословица «Нога коня хрома, язык певца проворен», и другие подобные выражения, Башгёзом не упоминаемые, например: *Meded aman, el-aman. Tañrınıñ birliğine yokdur güman* или: *Mere kâfirler aman verüñ aman Tañrınıñ birligine yokdur güman* («На помощь! Пощады! Нет сомнения в единстве Бога») [Gökyay 2000: 25, 38]. Эта формула может встречаться в различных вариациях, но ее ритмическая структура и идея (formula-thought) останутся неизменной: *Kirk yoldaşum aman, Tañrınıñ birliğine yokdur güman* [Gökyay 2000: 13].

Проблема формулы в том смысле, как она понимается М. Пэрри и А. Лордом, по отношению к книжному эпосу в полной мере отражена в статье С. Ю. Неклюдова, посвященной монгольскому «Гесеру» (как и «Китаб-и дедем Коркут», «Гесер» является прозаическим текстом с ритмическими вставками). В этой статье предложен метод выявления формульных словосочетаний, которые не зависят от метра (в силу его практического отсутствия): для избранного фрагмента текста регистрируются все повторяющиеся словесные и грамматические конструкции (однородность слов и словосочетаний), делается попытка «выяснить закономерности их употребления и специфику контекстуальной функционально-семантической обусловленности». Важным является размер текста («площадь»), где встречаются эти повторы, а также их суммарное количество на рассматриваемый фрагмент текста [Неклюдов 1978: 49].

Воспользовавшись этим способом выявления формул, в рассматриваемых нами отрывках (на примере турецкого текста — так как для нас важны, как уже было сказано, повторяемость и однородность грамматических конструкций, не всегда переданные в русском переводе) можно выделить концовки каждого из двенадцати сказаний, составляющих «Китаб-и дедем Коркут», — так называемые прорицания Коркута. «Площадь» текста, с которой мы имеем дело, постоянна и невелика; следует также иметь в виду, что контекст, т. е. ситуация, в которой употребляются формулы, сам по себе клиширован, он один и тот же. Рассматриваемые нами формульные словосочетания практически нигде больше, кроме как в этих финальных прорицаниях, в «Китаб-и дедем Коркут» не встречаются.

С большой долей вероятности можно утверждать, что в тексте данного памятника сохранены формулы, восходящие к устной традиции. Под формулой в «Китаб-и дедем Коркут», в частности в прорицаниях Коркута, мы подразумеваем систему повторяющихся и особым образом упорядоченных лексем/образов, объединенных одинаковой грамматической структурой. В результате анализа выявляются две группы формул¹¹: к первой отнесены клишированные словосочетания, которые открывают и завершают прорицание (в некоторых из них могут прослеживаться, как мы увидим, следы ритмической организации), ко второй группе принадлежат формулы, находящиеся композиционно в центре прорицания. В них видно то, что С. Ю. Неклюдов назвал «грамматической формульностью», когда «признаком стилистического трафарета является единообразие синтаксического построения, а в качестве повторяющихся элементов могут сохраняться лишь словоизменительные аффиксы да служебные слова» [Неклюдов 1978: 53]. Здесь лексический повтор реализуется не в пределах одного фрагмента текста, но во всех рассматриваемых отрывках. Действительно, вторая интересующая нас группа формул в грамматическом плане выделяется своим синтаксическим построением. Мы видим несколько фраз, основанных на единстве грамматической структуры. Предложения типа *Yerlü kara dağlarıñ yıkıl-ma-sun. Gölgelece kaba ağac-uñ kesil-me-sün. Kamın akan görklü su-y-uñ kuru-ma-sun. Kanadlarıñ ucu kırıl-ma-sun*, встречающиеся почти во всех прорицаниях Коркута, объединены общей формой повелительного наклонения, которое в турецком языке и поныне используется в значении пожелания [Кононов 1956: 220–221]. Вариативность этих формул меньше, чем формул первой группы; кроме того, они составляют единство, так как встречаются во всех прорицаниях только вместе.

Таким образом, рассматриваемые формулы явно образуют семантическое и формальное ядро почти каждого из прорицаний Коркута (собственно,

¹¹ Прорицания Коркута можно рассматривать как магические формулы еще и в том смысле, что они а priori имеют устный характер и основаны на вере в магическую силу слова (именно они в первую очередь указывают на прежнее устное бытование сказаний, составляющих «Китаб-и дедем Коркут»).

именно эти формулы и есть *уёт*, благопожелание или заключение). Мы предполагаем, что эти формулы в большей степени восходят к устной тюркской традиции, тогда как формулы, имеющие мусульманское содержание (см. о них ниже), восходят к книжной традиции. Необходимо, однако, заметить, во-первых, что группа этих формул есть все же не во всех двенадцати прорицаниях Коркута, а во-вторых, что они относятся только к определенному кругу предметов (вода, река, горы, дерево, шатер/палатка, меч).

Фрагменты текста, содержащие подобные формулы, можно отнести к древнейшим частям текста, связывающим «Китаб-и дедем Коркут» с древней тюркской литературной традицией. Так, благопожелание Коркута включает в себя ряд стилистических клише, которые достаточно распространены в «Китаб-и дедем Коркут» и, возможно, восходят к древнетюркским орхоно-енисейским памятникам. Даже если судить о прямой связи нельзя, то можно сказать, что они находятся в контексте литературной тюркской, доисламской традиции. Ср., например: «Пусть даст переправиться через обогранные кровью реки» (*Kanlu kanlu sulardan geçit versün* — VIII сказание [Книга Коркута 1962: 83]) и «Кровь твоя бежала, как вода» (*Qanuñ subça Jügürti* — памятник Кюль-Тегину, см.: [Малов 1951; Orkun 1987]). В памятнике более позднего периода, «Огуз-наме» («Легенда об Огуз-хане»), представляющем собой запись легенды о происхождении огузов, которую относят ко времени существования огузского государства на Сырдарье (VIII–X вв.), при описании битвы говорится: «Схватки, сраженья были такими жестокими, что воды Итиль-реки стали красными-красными, подобно киновари» (19, III–IV, см.: [Огуз-наме 1959: 40]). Связь воды и крови, которая находит выражение в различных фигурах речи (метафоре, гиперболе), видимо, является довольно устойчивой для тюркской литературы в целом.

Помимо упомянутых формул, в «Книге моего деда Коркута» можно встретить разного рода стилистические клише, которые тесно связаны с мусульманской книжной традицией; их источниками являются Коран и мусульманская богословская литература (см. об этом ниже). Сложно говорить о том, насколько эти словосочетания являются прямыми заимствованиями, скорее, они воспроизводят общеупотребимую исламскую дидактику. Если проводить параллели с другими жанрами устного турецкого фольклора, то цитирование Корана рассказчиком турецкой народной повести служит показателем его грамотности и образованности [Başgöz 1998a], но в то же время может рассматриваться в качестве особой формулы [Аникеева 2004]. Гёкъяй отмечает в «Китаб-и дедем Коркут» арабские лексические заимствования, так или иначе связанные с исламом [Gökyay 2000: cсiv]. Большая их часть входит в устойчивые словосочетания, причем некоторые из них почерпнуты непосредственно из Корана. Так, противопоставление *земной* жизни, т. е. тленного, бренного, преходящего мира, и *той* жизни, находящее выражение в словосочетаниях *fani dūnya* (т. е. тленный мир, человеческая жизнь) или *hayat-at-dūnya* (т. е. земная жизнь) и *Ahur* (т. е. «жизнь последняя», вечность),

очень распространено в Коране (например, 6: 32, 7: 51, 29: 64, 31: 6, 47: 36, 55: 26). В прорицаниях Коркута, как мы уже заметили, это встречается неоднократно, как и *dünya* в значении «земной мир».

В некоторых прорицаниях Коркута присутствуют не только лексические заимствования из арабского языка (в том числе не связанные с Кораном и коранической лексикой), но и явно книжные по своему происхождению образы и метафоры. Например, это метафора жизни как каравана: «Дед мой Коркут сложил песнь, сказал слово; эту былинку он сложил, он составил. Так он сказал: *Они пришли в этот мир и прошли; так караван останавливается и снимается; их похитила смерть, скрыла земля; за кем остался тленный мир?»* (*Anlar dahi bu dünüya geldi geçdi; kervan gibi konu göçdü. Anları dahi ecel aldı, yer gizledi. Fani dünya kime kaldı*). По мнению исследователей, источники этих образов различны, но большинство происходит из книжной традиции — хадисов, моралистической литературы [Родословная туркмен 1958: 89]. Та же метафора жизни как каравана встречается и у Абу-л-Гази в «Родословной туркмен» (332–334): «Подлинно, этот мир похож на караван-сарай, [а] чада адамовы похожи на караван: одни кочуют, другие останавливаются на стоянку» [Там же: 45].

Образ земной жизни как мимолетного существования в сравнении с вечностью не нов для тюркской литературы: он появляется в дидактических сочинениях со времени принятия ислама тюрками. Практически такие же формулировки, что и в «Китаб-и дедем Коркут» обнаруживаются в поэме «Подарок истин» Ахмеда Югнеки¹²: «Сколько ни есть земли, не вмещаются мужи ее! Мужи ее (т. е. земли) ушли, и осталась только сухая земля» (Подарок истин, 197–198, см.: [Малов 1951]).

Другой чертой, свойственной мусульманской дидактике, является трактовка жизни и поступков человека как преходящего, тленного, тогда как вера во всемогущего Бога представляется неизменной.

В «Книге моего деда Коркута» образы, восходящие к традиционной тюркской мифологии, нередко соседствуют с теми, что относятся к мусульманской мифологии, которая в свою очередь тоже неоднородна (подробнее см.: [Аникеева 2005]). Перечисляемые и в благопожеланиях самого Коркута объекты (реки, крепкое дерево, черные горы, шатер) имеют определенный круг значений в обрядах и мифологических преданиях многих тюркских народов (подробнее см.: [Там же]).

Кроме того, интерес представляют явно книжные образы, очевидно восходящие к библейской мифологии. Так, в обращениях Уруза к Аллаху упоминается Нимрод («Нимврод пустил стрелу в небо; ты противопоставил ему рыбу со светящимся брюхом») — фигура, имеющая большое

¹² Поэма датируется приблизительно XI–XII вв., однако, как отмечает С. Е. Малов, существуют основания относить этот текст к более раннему времени: «с языковой стороны ничто не препятствует считать этот памятник написанным в довольно древнее время (X в.?), так как здесь имеются налицо старые уйгурские формы» [Малов 1951: 321].

значение как в мусульманской, так и в христианской традиции (см.: [Мейлах 1982]), где он предстает как пример тирана и насильника, посмеявшегося противиться Богу. Необходимо напомнить, что, согласно мусульманской версии легенды о Нимроде, он «пытается взлететь в небо в ящике на четырех орлах, вскормленных мясом. Потеряв из виду землю, Н[имрод] пускает в небо стрелы; их ему возвращает, окрасив кровью, архангел Джibriл (Гавриил), и Н. думает, что он ранил самого бога» [Мейлах 1982: 219; ср.: Gökuay 2000: cslxxxiii–cslxxxiv]. Нимрод часто упоминается также в эпическом арабском фольклоре — в длинном прологе народного романа «Сират Антара». Характерно, что легенда о Нимроде встречается даже в текстах из Турфана, большинство которых находится под влиянием буддизма, и в литературе древних тюрков: *Eng kiçig eng küçsüzni idgay-men. Ol barıq nem[rud-nung...] kirgey tip tidi. Çibinden eng kiçig çibin[ni idti]. Sen bargıl, nemrudni bat öldürüp kelgil tip* («(Бог) сказал: из моих творений я отправлю самое маленькое и бессильное; оно пойдет (к Немруду)... из мух он отправил самую маленькую муху, и сказал: “Иди и, быстро убив Немруда, возвращайся!”») [Arat 1991: 245].

Можно сказать, что «Книга моего деда Коркута» отражает не только доисламскую традиционную тюркскую картину мира (что неоднократно отмечалось), но и более поздние элементы, связанные с влиянием ислама и соответствующей литературной традиции, присутствующие в виде как отдельных образов, так и стилистических клише, которые сами по себе являются довольно древними и не относятся непосредственно к периоду появления огузов в Малой Азии и Закавказье, а появились у тюрков ранее. Подобно типологически близким явлениям¹³ в традиционной словесности, «Китаб-и дедем Коркут», будучи памятником книжного эпоса, находится не только на грани между устностью и литературной традицией, но и между фольклорным повествованием и историческим сочинением.

¹³ Так, нельзя не упомянуть о значительном типологическом сходстве «Книги моего деда Коркута» с памятником, принадлежащим к совершенно иной культурной традиции, — малайской исторической хроникой «Сулалат-ус-салатин», которая представляет собой, по словам Е. В. Ревуненковой, полуфольклорное, полуисторическое произведение [Ревуненкова 2007]. Данный памятник содержит как мифы и предания, тесно переплетенные с повествованием о реальных исторических событиях, так и части других исторических хроник (например, «Повести о раджах Пасая»), т. е. литературных произведений, и сочетает в своем тексте различные стилиевые пласты — элементы фольклорного стиля и стиля документального, свойственного хроникам [Там же: 93].

Литература

- Аникеева 2004 — *Аникеева Т. А.* Устные элементы в турецкой народной повести (к вопросу об устной и книжной традиции в турецкой народной повести) // *Altaica IX*: Сб. ст. и материалов. М.: ИВ РАН, 2004. С. 15–26.
- Аникеева 2005 — *Аникеева Т. А.* Элементы древнетюркской картины мира (на примере огузского героического эпоса «Китаб-и дедем Коркут») // *Тюркологический сборник. 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье / Ин-т востоковедения; Санкт-Петербург. филиал. М.: Вост. лит., 2005. С. 6–29.*
- Бартольд 1962 — *Бартольд В. В.* Турецкий эпос и Кавказ // *Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Пер. акад. В. В. Бартольда; Изд. подгот. В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 109–120 (Литературные памятники).*
- Баскаков 1969 — *Баскаков Н. А.* Введение в изучение тюркских языков. 2-е изд. М.: Высшая школа, 1969. 370 с.
- Жирмунский 1962 — *Жирмунский В. М.* Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // *Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Пер. акад. В. В. Бартольда; Изд. подгот. В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 131–258 (Литературные памятники).*
- Жирмунский 1974 — *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 727 с.
- Книга Коркута 1962 — *Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Пер. акад. В. В. Бартольда; Изд. подгот. В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. 299 с. (Литературные памятники).*
- Кононов 1956 — *Кононов А. Н.* Грамматика современного турецкого литературного языка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 569 с.
- Короглы 1976 — *Короглы Х. Г.* Огузский героический эпос. М.: Наука, 1976. 240 с.
- Куделин 1978 — *Куделин А. Б.* Формульные словосочетания в «Сират Антар» // *Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности / Отв. ред. Е. М. Мелетинский; Ред. кол.: П. А. Гринцер и др. М.: Наука, 1978. С. 84–105.*
- Малов 1951 — *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 452 с.
- Мейлах 1982 — *Мейлах М. Б.* Нимврод // *Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1982. С. 218–219.*
- Неклюдов 1978 — *Неклюдов С. Ю.* О стилистической организации монгольской «Гесериады» // *Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности / Отв. ред. Е. М. Мелетинский; Ред. кол.: П. А. Гринцер и др. М.: Наука, 1978. С. 49–67.*
- Огуз-наме 1959 — *Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности / Пер. и коммент. А. М. Щербака. М.: ИВЛ, 1959. 171 с.*
- Ревуненкова 2007 — *Ревуненкова Е. В.* Малайская рукопись Крузинштерна Сулалат-уссалагин и ее культурно-историческое значение // *Письменные памятники Востока. 2007. № 2 (7). С. 78–96.*
- Родословная туркмен 1958 — *Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского / Пер. и коммент. А. Н. Кононова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 190 с.*
- Arat 1991 — *Arat R. R.* Eski Türk şiiri. Ankara: TTK basımevi, 1991. 506 s.

- Başgöz 1998a — *Başgöz I.* Dream motif in Turkish folk stories and shamanistic initiation // Turkish folklore and oral literature: Selected essays of İlhan Başgöz / Ed. by K. Silay. Bloomington: Indiana Univ. Turkish Studies, 1998. P. 11–23.
- Başgöz 1998b — *Başgöz I.* Formula in prose narrative *hikaye* // Turkish folklore and oral literature: Selected essays of İlhan Başgöz / Ed. by K. Silay. Bloomington: Indiana Univ. Turkish Studies, 1998. P. 130–150.
- Bernardini 2002 — *Bernardini M.* The Kitab-i dede Qorqut as a Historical Source (review article) // Eurasian Studies. Vol. 1. No. 2. 2002. P. 289–296.
- Fallmeræer 1827 — *Fallmeræer J. P.* Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt. München: A. Weber, 1827. xx + 354 S.
- Gökyay 2000 — *Gökyay O. Ş.* (haz.). Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul: Milli eğitim basımevi, 2000. delxxi + 358 s.
- Orkun 1987 — *Orkun H. M.* Eski Türk yazıtları. Ankara: TTK basımevi, 1987. 962 s.

THE *BOOK OF DEDE KORKUT* AS A MONUMENT OF THE LITERARY EPIC

Anikeeva, Tatiana A.

*PhD (Candidate of Science in Philology), Research Fellow, Department of History, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences
Russia, 107031, Moscow, Rozhdestvenka, 12
Tel.: +7 (495) 621-80-03
E-mail: tatiana.anikeeva@gmail.com, t.anikeeva@ivran.ru*

Abstract. *Kitab-i dedem Korkut* (The *Book of Dede Korkut* in the language of the tribe of the Oghuz) is the only monument of medieval epics of the Turkic peoples that has come down to us in written form. This monument reflects both the events of early Turkic semi-legendary history (not only historical facts, but also a set of mythological beliefs) and later events connected with the spread of their power in the territory of Asia Minor and with their contacts with Byzantium. The stories that comprise the *Book of Dede Korkut* display a clear connection with both the common Turkic literary and folk tradition, and with more recent strata.

Keywords: epic, Turks, Oghuz, oral and literary tradition, Transcaucasia, Central Asia

References

- Anikeeva, T. A. (2004). Ustnye elementy v turetskoi narodnoi povesti (k voprosu ob ustnoi i knizhnoi traditsii v turetskoi narodnoi povesti) [Oral elements in Turkish folk narratives (on the oral and the literary tradition in Turkish folk narratives)]. In *Altaica IX*. Moscow: IV RAN, 15–26. (In Russian).
- Anikeeva, T. A. (2005). Elementy drevnetiurkskoi kartiny mira (na primere oguzskogo geroicheskogo eposa “Kitab-i dedem Korkut”) [Elements of the ancient Turkic world-outlook on the example of the Oghuz heroic epos *Kitab-i dedem Korkut*]. In *Tiurkologicheskii sbornik. 2003–2004. Tiurkskie narody v drevnosti i srednevekov’e* [The Turkological collection of articles. 2003–2004. The Turkic peoples in Antiquity and Middle Ages], 6–29. Moscow: Vostochnaia literatura. RAN. (In Russian).
- Arat, R. R. (1991). *Eski Türk şiiri* [Ancient Turkic poetry]. Ankara: TTK basımevi. 506 p. (In Turkish).
- Bartold, V. V. (1962) Turetskii epos i Kavkaz [The Turkic epics and the Caucasus]. In V. M. Zhirmunskii, A. N. Kononov (eds.), V. V. Bartold (transl.). *Kniga moego deda Korkuta. Oguzskii geroicheskii epos*. [The Book of Dede Korkut. The heroic epics of the Oghuz], 109–120. Moscow; Leningrad: Izdatel’stvo AN SSSR. (In Russian).
- Başgöz, I. (1998a). Dream motif in Turkish folk stories and shamanistic initiation. In K. Silay (ed.). *Turkish folklore and oral literature. Selected essays of İlhan Başgöz*, 11–23. Bloomington: Indiana Univer. Turkish Studies.
- Başgöz, I. (1998b). Formula in prose narrative *hikaye*. In K. Silay (ed.). *Turkish folklore and oral literature. Selected essays of İlhan Başgöz*, 130–150. Bloomington: Indiana Univer. Turkish Studies.
- Baskakov, N. A. (1969) *Vvedenie v izuchenie tiurkskikh iazykov* [Introduction to the study of the Turkic languages]. Moscow: Vysshiaia shkola. 370 p. (In Russian).
- Bernardini, M. (2002). The Kitab-i Dede Qorqut as a historical source (review article). *Eurasian Studies*, 1 (2), 289–296.
- Fallmerauer, J. P. (1827). *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*. München: A. Weber. xx + 354 p. (In German).
- Gökyay, O. Ş. (ed.). (2000). *Dedem Korkudun Kitabı*. [The Book of Dede Korkut]. İstanbul: Milli eğitim basımevi. dclxxi + 358 p. (In Turkish).
- Kononov, A. N. (1956). *Grammatika sovremennogo turetskogo literaturnogo iazyka* [Grammar of the contemporary Turkish language]. Leningrad: Izdatel’stvo AN SSSR. 569 p. (In Russian).
- Kononov, A. N. (transl. and comment.). (1958). *Rodoslovnaia turkmen. Sochinenie Abu-l-Gazi, khana khivinskogo* [Family tree of the Turkmens. Composition of Abu-l-Ghazi, Khan of Khiva]. Moscow; Leningrad: Izdatel’stvo AN SSSR. 190 p. (In Russian).
- Korogly, H. G. (1976). *Oguzskii geroicheskii epos*. [The heroic epics of the Oghuz Turks]. Moscow: Nauka. 240 p. (In Russian).
- Kudelin, A. B. (1978). Formul’nye slovosochetaniia v “Sirat Antar” [Formulae in *Sirat Antar*]. In E. M. Meletinskii et al. (eds.). *Pamiatniki knizhnogo eposa. Stil’ i tipologicheskie osobennosti* [Monuments of the literary epic. Style and typological peculiarities], 84–105. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Malov, S. E. (1951). *Pamiatniki drevnetiurkskoi pis’mennosti*. [Monuments of ancient Turkic writing]. Moscow; Leningrad: Izdatel’stvo AN SSSR. 452 p. (In Russian).

- Meilakh, M. B. (1982) Nimvrod. In S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira: Entsiklopediia*. [Myths of the world. Encyclopedia], vol. 2, 218–219. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian).
- Nekliudov, S. Iu. (1978) O stilisticheskoi organizatsii mongol'skoi "Geseriady" [About stylistic organization of the Mongolian "Geseriad"]. In E. M. Meletinskii et al. (eds.). *Pamiatniki knizhnogo eposa. Stil' i tipologicheskie osobennosti* [Monuments of the literary epic. Style and typological peculiarities], 49–67. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Orkun, H. M. (1987). *Eski Türk yazitlari*. [Ancient Turkic runical inscriptions]. Ankara: TTK basimevi. 962 p. (In Turkish).
- Revunenikova, E. V. (2007). Malaiskaia rukopis' Kruzinshterna Sulalat-us-salatin i ee kul'turno-istoricheskoe znachenie [The Malay manuscript of Krusenstern Sulalat-us-Salatin and its cultural and historical significance]: *Pis'mennye pamiatniki Vostoka* [Written monuments of the Orient], 2, 78–96. (In Russian).
- Shcherbak, A. M. (transl. and comment.). (1959). *Oguz-name. Muhabbat-name. Pamiatniki drevneugurskoi i starouzbekskoi pis'mennosti* [Oghuz-name. Muhabbat-name. Monuments of Old Uighur and Old Uzbek writing]. Moscow: IVL. 171 p. (In Russian).
- Zhirmunskii, V. M., Kononov, A. N. (eds.), Bartold, V. V. (transl.) (1962). *Kniga moego deda Korkuta. Oguzskii geroicheskii epos*. [The Book of Dede Korkut. The heroic epos of the Oghuz]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. 299 p. (In Russian).
- Zhirmunskii, V. M. (1962). Oguzskii geroicheskii epos i "Kniga Korkuta" [The heroic epos of the Oghuz Turks and the Book of Dede Korkut]. In V. M. Zhirmunskii, A. N. Kononov (eds.), V. V. Bartold (transl.). *Kniga moego deda Korkuta. Oguzskii geroicheskii epos*. [The book of Dede Korkut. The heroic epos of the Oghuz], 131–258. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. (In Russian).
- Zhirmunskii, V. M. (1974). *Tiurkskii geroicheskii epos* [The heroic epos of the Turks]. Leningrad: Nauka. 727 p. (In Russian).

АНИКЕЕВА, Т. А. (2015). THE BOOK OF DEDE KORKUT AS A MONUMENT OF THE LITERARY EPIC. *SHAGI / STEPS*, 1(2), 113–130

К ВОПРОСУ О НАУЧНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ РЕЦЕПЦИИ «ПЕСНИ О НИБЕЛУНГАХ»

Аннотация. В статье затрагиваются исторический и генетический аспекты изучения «Песни о Нибелунгах», предлагается подробная панорама исследований, посвященных немецкому книжному эпосу. Большое внимание уделено анализу композиции, метрических особенностей стиха и стиля «Песни», а также описанию основных сюжетных блоков этого произведения средневековой словесности.

Ключевые слова: «Песнь о Нибелунгах», немецкий книжный эпос, формульность, рукописная традиция

В конце XII в., когда «Песнь о Нибелунгах» была зафиксирована как книжный эпос, устные предания, положенные в ее основу, имели уже почти 700-летнюю историю. В «Песни», повествующей об эпохе Великого переселения народов, о гибели бургундского королевства, нашли свое отражение и идеалы куртуазной утопии¹.

История изучения

Научная и культурная² рецепция «Песни о Нибелунгах» имеет долгую и очень богатую историю. Первая публикация избранных строк «Песни» была осуществлена в середине XVI в. венским врачом и историографом Вольфгангом Лациусом³, который использовал эпический текст в качестве

¹ Хронотопу «Песни» посвящена знаменитая статья: [Гуревич 1978].

² О судьбе «Песни о Нибелунгах» в немецкой культуре см.: [Heinzle 2005].

³ *Lazuis W. Commentariorum Reipblicae Romane. Libri XII.* Basel, 1551; *Lazuis W. De gentium aliquot migratiionibus.* Basel, 1557.

исторического свидетельства, освещающего события древнегерманской эпохи. Несмотря на всю значимость работ Лациуса, созвучных исторической концепции гуманистов, «Песнь о Нибелунгах» не приобрела среди его современников широкой известности, а затем в течение XVII — первой половины XVIII в. была предана полному забвению.

Новое открытие «Песни» связано с именем швейцарского деятеля эпохи Просвещения Иоганна Якоба Бодмера, внесшего бесценный вклад в изучение средневековой немецкой словесности. Считается, что именно Бодмер сподвиг Якоба Германна Оберейта произвести исследование в графской библиотеке фон Хознэмов, в результате которого в 1755 г. была найдена одна из рукописей «Песни о Нибелунгах»⁴. В 1756 г. Оберейт сообщает Бодмеру о своей находке, и через год тот публикует треть поэмы⁵. Ориентируясь на гомеровскую традицию, Бодмер перелагает текст «Песни» гекзаметром, полагая, что новая форма вернет поэму к истокам эпического жанра.

В 1768 г. в библиотеке Санкт-Галлена была найдена еще одна рукопись «Песни»⁶. Третий манускрипт⁷ был обнаружен в 1779 г. во дворце графов Хознэмов. В 1782 г. на основании рукописей графской библиотеки ученик Бодмера, Кристоф Генрих Мюллер, осуществил первое полное издание поэмы⁸. Однако негативное отношение прусского короля Фридриха Великого к древнегерманской поэзии приостановило последующее изучение и публикацию памятников средневековой немецкой словесности.

Романтизм открывает новую страницу в изучении литературных памятников Средневековья. Немецкие романтики обращаются к этой эпохе как времени особой цельности, связанной с приматом христианской доктрины. Новый интерес к «Песни о Нибелунгах» был продиктован и патриотическими настроениями, распространенными среди немецких романтиков в начале XIX в. «Песнь о Нибелунгах» рассматривается как памятник национального германского эпоса. Уже в 1815 г. выходит в свет «полевое» издание «Песни», предназначенное для поднятия патриотизма немецких солдат во время освободительной войны против Наполеона.

С именем Карла Лахманна, германиста и филолога-классика, связана новая эпоха изучения древнегерманской словесности. Карл Лахманн применяет по отношению к «Песни о Нибелунгах» «гомеровскую песенную теорию» Фридриха Августа Вольфа, обращаясь к происхождению немецкого эпоса и его связи с устной традицией. По теории Карла Лахманна, «Песнь о Нибелунгах» была сложена из ряда отдельных песен-романсов, повествующих о том или ином эпизоде в устойчивой метриче-

⁴ Речь идет о рукописи, которая в современной кодикологической традиции «Песни о Нибелунгах» обозначается как манускрипт *C*.

⁵ Интересно, что Бодмер не упоминает при этом имя Оберейта, нашедшего рукопись.

⁶ Рукопись *B*.

⁷ Рукопись *A*.

⁸ *Der Nibelungen Liet, ein Rittergedicht aus dem XIII. oder XIV. Jahrhundert, 1756.*

ской форме. В 1826 г. выходит в свет первое научное издание «Песни», осуществленное К. Лахманном на основании рукописи *A*, где впервые текст представлен в виде двадцати песен.

Во второй половине XIX в. разгорается спор по поводу генезиса «Песни» и оценки рукописей *A*, *B* и *C*. Карл Барч осуществляет критическое издание рукописи *B*. Противники теории Карла Лахманна Адольф Гольцманн и Фридрих Царнке публикуют манускрипт *C*, рассматривая «Песнь» как цельное произведение одного автора [Holtzmann 1854]. Ученик Лахманна Карл Мюлленхоф дополняет теорию Лахманна представлением о промежуточной ступени между существовавшими в устной форме отдельными песнями и их письменной фиксацией как единого текста [Müllenhoff 1855].

Новая фаза исследования «Песни» открывается в работах Андреаса Хойслера. В основе его теории лежит разграничение между песней и эпосом, исследование развития, «разбухание» песни в эпическое произведение. Хойслер отрицает существование отдельных песен, посвященных разным эпизодам, он говорит, что содержание песни равнозначно эпической фабуле. В своих исследованиях Хойслер⁹ обращается к предыстории «Песни» и ее скандинавским источникам. Как известно, самые ранние песни о Зигфриде (Сигурде) и Этцеле (Атли), которые существовали в V в., не сохранились. Однако сюжеты о Зигфриде, Этцеле и Дитрихе встречаются в таких памятниках скандинавской словесности, как «Старшая» и «Младшая» Эдды, «Сага о Вэльсунгах», «Сага о Тидреке». В немецкой традиции известны сказания о «роговом Зигфриде», которые легли в основу «Песни о роговом Зейфриде» и «Народной книге о роговом Зигфриде».

Хойслер говорит о переходе героической песни в обширный эпос: сжато изложенные песни расширяются и трансформируются согласно новым стилистическим законам, которые характеризуют новый, «книжный» эпос. Исследователь предлагает реконструкцию этапов развития эпоса. Первая стадия — сосуществование двух независимых сюжетов: сказания о Брюнхильде (V–VI вв.) и песен о бургундах (V в.). Вторая стадия: первый сюжет развивается в песнь о Брюнхильде (XII в.); второй двухступенчато переходит в баварскую песнь о бургундах (VIII в.), затем в австрийское сказание о бургундах (1160-е годы). Далее «Песнь о Нибелунгах» трансформирует в себе оба названных выше сюжета (1200–1205 гг.). Итак, по Хойслеру, сложение «Песни» связано с деятельностью по крайней мере пяти авторов. Говоря о последнем из них, Хойслер характеризует следующие стороны его творчества: соединение двух сказаний в одно, сознательный выбор формы произведения, в основе которой лежит использование длинной строки, уравнивание и взаимосвязь двух частей, насыщение материала духом куртуазной эпохи, адаптация языка и стиля к требованиям современного ему стихосложения.

⁹ В русском переводе: [Хойслер 1960].

В современной науке некоторые положения теории Хойслера были поставлены под сомнение¹⁰, но его концепция остается до сих пор одним из важнейших достижений в исследовании германского эпоса. Последующие работы, посвященные «Песни о Нибелунгах», так или иначе опираются на теорию Хойслера и полемизируют с ней.

Новым этапом в изучении германского эпоса стали исследования Фридриха Панцера [Panzer 1955]. Он обнаруживает связи «Песни» с французским эпосом, указывает на влияние французских источников на формирование немецкого эпоса. Кроме того, Панцер выдвигает тезис о том, что «Песнь» содержит аллюзии на современную ей историческую действительность. Например, в эпизоде приема бургундов при дворе Рюдегера Бехларенского он видит намек на прием, оказанный при дворе венгерского короля Бела Фридриху I, отправившемуся в крестовый поход. Итак, Панцеру удалось поставить вопрос о месте «Песни о Нибелунгах» в историческом контексте, о возможных связях и взаимовлиянии «Песни» и других памятников германской, скандинавской и французской словесности.

В 1950–1960-е годы возрождается новый интерес к генезису германского эпоса. Последователи теории «oral-formulaic composition», разработанной Милмэном Пэрри и Альбертом Лордом, пытаются перенести ее основные положения на почву средневерхненемецкой словесности и, в частности, применить их по отношению к «Песни о Нибелунгах». В центр внимания ставится вопрос о соотношении устного и письменного, а также вопрос об авторе/авторах «Песни». Современная научная дискуссия, посвященная этой теме, приходит к выводу о невозможности четкой дифференциации понятий «устное» и «письменное» во времена штауфенской классики начала XII в., речь может идти лишь о нюансах и о взаимопроникновении «устного» и «письменного» (см.: [Curschmann 1977; Haferland 2001; Green 1994; Schaefer 1994]). В то же время исследователи обращаются к мифу как первоисточку эпического сказания. Таким образом, генеалогия, выстроенная Хойслером, приобретает новую основу. Проблематика новейших работ затрагивает прежде всего методы анализа самого текста «Песни», его интерпретации и рецепции с акцентом на исторические реалии и на реконструкцию модели сознания начала XII в. (исследования Отфрида Эризмана, Теодора Андерсона, Петера Гелера и Яна-Дирка Мюллера). Исследователи стремятся прочесть «Песнь» с точки зрения эпохи ее создания, пытаются найти ее первоначальное наполнение, показать те знаки, которые использовал ее автор, чтобы выстроить тот или иной образ в сознании своего реципиента (Венцель Хорст и его исследовательская группа).

¹⁰ Так, Карл Дреге, Генрих Хемпель, а вслед за ними Карл Хаук пытались доказать, что два независимых сюжета, о которых идет речь в схеме реконструкции «Песни», были соединены в один не автором «Песни», но существовали в едином сказании и ранее. Тем не менее эта гипотеза не имеет прямых доказательств.

Общая характеристика рукописей

«Песнь о Нибелунгах» дошла до нас в 35 рукописях [Ehrismann 2002: 40], в 11 из них текст памятника представлен полностью (или почти полностью), в 24 — фрагментарно. Почти все письменные свидетельства происходят из южных немецкоязычных областей, время создания этих рукописей охватывает период с XIII по начало XVI в. Богатая рукописная традиция «Песни» свидетельствует о ее большой популярности в течение трех столетий. Количество дошедших до нас рукописей позволяет сопоставить предположительную распространенность этого текста с такими произведениями немецкой средневековой словесности, как «Тристан» Готфрида фон Страсбургского или «Ивейн» Гартмана фон Ауэ.

В научной традиции принято буквенное обозначение рукописей «Песни», введенное еще Карлом Лахманном¹¹, а также их деление на четыре группы.

Три главные рукописи «Песни о Нибелунгах», *A*, *B*, *C*, написанные в XIII в., считаются наиболее близкими начальному тексту.

Рукопись *A*, датируемая последней четвертью XIII в., хранится в Государственной Баварской библиотеке под кодом Hs. Cod. Germ. 34. Ее первое издание осуществил в 1826 г. Карл Лахманн. Эта рукопись содержит 2316 строф.

Рукопись *B*, находящаяся в библиотеке Санкт-Галлена под кодом Hs. Ms. 857, не имеет точной датировки, кодикологи спорят о возможном времени ее создания, называя первую половину XIII в., его середину и вторую половину. Рукопись *B* была впервые опубликована в 1880-е годы Карлом Барчом. Она состоит из 2376 строф; по сравнению с рукописью *A* здесь недостает трех строф, при этом присутствуют 63 строфы, которых нет в рукописи *A*.

Рукопись *C*, относящаяся к первой половине XIII в., принадлежит библиотеке Донау (код Hs. Ms. 63), ее первое издание под редакцией Фридриха Царнке вышло в свет в 1856 г. Рукопись содержит 2442 строфы. По сравнению с рукописями *A* и *B* (совместно) здесь не хватает 45 строф и прибавлено 112. Лишь в рукописи *A* присутствует одна строфа, которой нет в рукописи *C*, а в рукописи *B* — три строфы. Вместе с тем рукопись *C* содержит 60 строф, отсутствующих только в рукописи *A*, и две строфы, которых нет только в рукописи *B*.

Все три рукописи содержат следы алеманнского диалекта, предположительно они имеют общий южнобаварский источник. Подробная информация об остальных рукописях «Песни» содержится в библиографическом исследовании Вилли Крөгманна и Ульриха Прецеля [Krogmann, Pretzel 1966], а также в работе Йорга Бекера [Becker 1977], посвященной рукописям и первым изданиям средневерхненемецкого эпоса.

¹¹ Карл Лахманн предложил обозначать заглавными буквами самые ранние рукописи, строчными — более поздние.

Время, причины, условия авторства

Время литературной фиксации эпоса о Нибелунгах совпадает со временем создания «Парцифалья» Вольфрамом фон Эшенбахом, это приблизительно 1198–1204 гг. Написание «Песни» происходит в период становления и развития куртуазной литературы в Германии, прежде всего жанра рыцарского романа.

Считается, что «Песнь о Нибелунгах» имеет баварско-австрийское происхождение, многие факты указывают на дунайский регион близ Пассау как на предположительное место ее создания.

Автор «Песни» не называет себя в тексте, других прямых свидетельств о нем также не существует. Вероятно, что в процессе становления эпоса участвовало несколько редакторов-переработчиков текста, которые, зная «живой» материал сказания о Нибелунгах, переносили его в сферу книжного эпоса, но при этом первоначальная рукопись «Песни» была создана некоторым автором, собравшим воедино «подвижное единство» эпоса [Neumann 1967: 35–59]. Но поскольку мы не располагаем пратекстом «Песни», сложно рассуждать о ее первом авторе. Несмотря на наличие самых разных исследований, посвященных авторству «Песни о Нибелунгах», этот вопрос так и остается нерешенным в современной медиевистике.

Со времен Карла Лахманна долгое время бытовала версия о бродячих шпильманах — сочинителях разрозненных песен эпоса; считалось, что текст «Нибелунгов» был зафиксирован анонимным шпильманом. Затем это утверждение было откорректировано Андреасом Хойслером, который считал, что автором «Песни» был некий обладающий высокой культурой шпильман-интеллектуал. Однако эта гипотеза была поставлена под сомнение в работах Фридриха Панцера и Вернера Фехтера, которые указали на высокую степень учености автора «Песни», несовместимую со званием шпильмана: «Песнь о Нибелунгах» свидетельствует о знании автором не только современной ему немецкоязычной словесности, но и французской и латинской поэзии, например «Энеиды» Вергилия или религиозной литературы. Новая дискуссия об авторе эпоса о Нибелунгах поставила в центр внимания само понятие «шпильман», а также разграничение между бродячими музыкантами и странствующими авторами-литераторами.

Другая версия, восходящая к концу XIX — началу XX в. (работы Эмиля Кеттнера, Пауля Клухорна и Георга Хольца), базируется на том, что «Песнь о Нибелунгах» содержит многочисленные указания на придворный быт и куртуазную культуру рыцарского общества начала XIII в. Речь идет не только о колорите времени, но и о ценностях, стоящих в основе куртуазной утопии, которые нашли отражение в эпосе о Нибелунгах. Именно этот факт позволил предположить, что автор «Песни» имел рыцарский статус. Противники этой гипотезы указывают на то, что наличие куртуазной эстетики не может прямо свидетельствовать о принадлежности автора к рыцарской аристократии, но может быть следствием сознательной имплантации, стилизации куртуазного быта создателем «Песни».

В 1950-е годы многие исследователи стали склоняться к третьей версии. Автор «Песни о Нибелунгах» мог принадлежать к клиру в средневековом смысле этого понятия; это значит, что он учился в монастырской школе, прошел тривиум и квадриум, мог служить при дворе или состоять в свите высокопоставленного духовного лица. В работах Дитриха Кралика и Фридриха Панцера делается предположение, что создатель «Песни» находился на службе при дворе епископа Пассауского. Кралик, опираясь на «Плач о Нибелунгах», называет автора «Песни» «мастером Конрадом», идентифицируя его с капелланом Конрадом, писарем и нотариусом при епископате в Пассау с 1216 по 1224 г., который затем работал в герцогской канцелярии (1226–1232) [Kralik 1954: 26]. В дальнейшей версии Кралика была подвергнута сомнению как малодоказательная, поскольку документальные источники пассауского епископата начала XIII в. содержат ссылки на несколько Конрадов, каждый из которых в равной степени мог быть инициатором письменной фиксации «Песни». В конечном счете гипотеза о принадлежности автора «Песни» к клиру не противоречит версии о находящемся при светском или духовном дворе поэте-литераторе.

Другая попытка определить статус первого литературного фиксатора «Песни» принадлежит Рольфу Бройеру [Bräuer 1970]. Как и Кралик, исходя из эпилога «Плача», Бройер считает автором мастера Конрада, но ищет его в бюргерской среде. Тот факт, что Конрад назван именно «мастером» (*meister*), а не господином (*her*) или отцом (*pfaffe*), позволяет Бройеру сделать вывод, что автор «Песни» не принадлежал ни к рыцарскому, ни к духовному сословию. По мнению исследователя, автор имеет отношение к ранней городской интеллигенции, как и автор «Тристана», мастер Готфрид Страсбургский. Бройер находит в «Песни» критику куртуазной доктрины, полагая, что автор являлся сторонником новой идеологии, которая складывалась в среде городских интеллектуалов. Однако понятие «мастер» (мастер, магистр, высокообразованный человек)¹² в начале XII в. имеет большее наполнение по сравнению с трактовкой Бройера. Кажется неубедительным и утверждение Бройера о антикуртуазном характере «Песни». Не выдерживает критики и феминистская версия о том, что автором «Песни» была монахиня нидернбургского монастыря.

Попытки идентифицировать автора с известными немецкими поэтами эпохи — Вольфрамом фон Эшенбахом, Вальтером фон Фогельвейде, Вирнтом фон Графенбергом или Генрихом фон Офтендингером — также не имеют достаточной доказательности, что, впрочем, не уменьшает количество новых исследований, выдвигающих гипотезы о соотношении того или иного германского поэта с автором «Песни». Так, например, Вальтер Фальк считает, что автор изобразил самого себя в образе шпильмана Фолькнера и

¹² О многозначности слова *meister* см.: [Kron 1998]. Крон указывает, что *meister* может означать мастера поэзии, поэта; горожанина; магистра, владеющего всеми свободными искусствами; учителя в соборной школе; клирика.

что автор не кто иной, как Вальтер фон дер Фогельвейде [Falk 1985]. Надо признать, что подобные утверждения имеют несколько спекулятивный характер и не разрешают проблему авторства «Песни».

Итак, в отличие от современных ему авторов рыцарского романа и лирики, поэт, впервые воплотивший сказания о Нибелунгах в книгу, не оставил никаких свидетельств о себе. Возможно, что это знаковая анонимность, которая подразумевает, что автор «Песни» сознавал себя прежде всего как преемника традиции героического эпоса, посредника между устным словом и его литературной фиксацией. Но на решающий вопрос, был ли автор «Песни» первым ее литературным фиксатором в эпоху становления письменной культуры на немецком языке, современная наука не может дать однозначного ответа.

Форма и содержание

«Песнь» состоит из двух сюжетных блоков: первая часть посвящена истории Зигфрида, его подвигам, женитьбе и гибели; вторая часть повествует о мести Кримхильды. Эти блоки связаны между собой благодаря персонажам, которые действуют на протяжении всего эпоса, прежде всего Кримхильде и Хагену. Кримхильда в самом начале «Песни» предстает как полная куртуазных достоинств незамужняя королева, затем как жена Зигфрида и затем как беспощадная мстительница. Хаген в первой части — самый могущественный и преданный вассал бургундских королей, доказывающий свою исключительную верность, осуществляя хитроумное убийство Зигфрида. Во второй части Хаген идет на самопожертвование во время кровопролитной распри, приводящей к всеобщей гибели. Кроме того, в обеих частях «Песни» мы видим бургундских королей и отдельных членов их свиты. Между тем, несмотря на присутствие прежних действующих лиц, во второй части картина эпического мира радикально меняется.

Поэма имеет следующие структурные элементы: от самой мелкой — стиха — к строфе и авантюре (или главе)¹³. Авантюра представляет собой единый повествовательный блок, границы которого обозначены практически одинаково в большинстве рукописей «Песни о Нибелунгах». Представляя содержание поэмы, мы следуем принципам ее деления и указываем номера авантур.

Итак, начало «Песни» посвящено представлению Зигфрида и Кримхильды как идеальных героев куртуазного мира, достойных друг друга избранников Любви. Первая авантюра рассказывает о юной и прекрасной королевно Вормса Кримхильде, которая находится под покровительством своих братьев: Гунтера, Гернота и Гизельхера. Вещий сон о гибели сокола открывает Кримхильде трагическую судьбу ее будущего возлюбленного. Желая избежать страшного предсказания, королева решает навсегда от-

¹³ Об архитектонике поэмы см.: [Müller 2005].

казаться от любви. Вторая авантюра повествует о посвящении в рыцари нидерландского королевича Зигфрида, обладающего всеми возможными куртуазными достоинствами и добродетелями.

В 3-й авантюре эти два независимых сюжета соединяются: Зигфрид приезжает в Вормс, чтобы просить руки Кримхильды. Прибытие неизвестного чужеземца и его свиты вызывает интерес бургундов. Мудрый Хаген узнает героя и рассказывает во всеулышание о славных подвигах Зигфрида, его победе над Нибелунгами и битве с Драконом. Зигфрид гостит в Вормсе, но не приближается к исполнению своей цели, не имея возможности даже увидеть Кримхильду. В свою очередь, прекрасная Кримхильда любит Зигфридом, наблюдая за ним из окна во время рыцарских состязаний. Здесь разворачивается характерный для куртуазного романа топос любви, рожденной благодаря взгляду. Четвертая авантюра посвящена битве Зигфрида во главе бургундских войск с саксами и датчанами. На Троицын день, во время торжества в Вормсе по поводу победы, Зигфрид впервые видит Кримхильду, он решает остаться при бургундском дворе в надежде на ответное чувство со стороны королевы (5-я авантюра).

Перелом повествования, смена места действия и его характера маркированы первой строкой 6-й авантюры: *Iteniuwe maere sich huoben über Rîn* («Молва распространяла в прирейнских странах весть»¹⁴). Использование многозначного понятия *maere* ‘сказание, молва, весть’ указывает рецептору эпоса на новый сюжетный виток: это не только сообщение о необыкновенной исландской красавице, но в целом — новая сюжетная линия, вплетающаяся в повествование. Итак, весть о прекрасной и недостижимой Брюнхильде воспламеняет Гунтера, он желает взять ее в жены. Заручившись поддержкой Зигфрида, Гунтер отправляется по морю в Изенштейн, где расположен замок Брюнхильды. Зигфрид согласен быть спутником и помощником Гунтера в обмен на обещание отдать ему в жены Кримхильду. Прибыв в Изенштейн, Зигфрид представляется вассалом Гунтера. Во время состязаний, надев свой плащ-невидимку, Зигфрид проходит все испытания, предназначенные для жениха исландской красавицы. Введенная в заблуждение Брюнхильда вынуждена признать победу Гунтера и дать свое согласие на брак с ним.

Авантюры 7-я и 8-я рассказывают о поездке Зигфрида в страну Нибелунгов, откуда он привозит тысячу воинов и представляет их перед Брюнхильдой как свиту Гунтера. Брюнхильда и Гунтер торжественно отправляются в Вормс. По настоянию Хагена Гунтер отправляет Зигфрида как гонца с известием о счастливом исходе своего сватовства (9-я авантюра).

По прибытии Гунтера с Брюнхильдой в Вормс Зигфрид напоминает Гунтеру об обещании отдать ему в жены Кримхильду. Назначается празднество двух свадеб, однако Брюнхильда возмущена тем, что ее золотка вы-

¹⁴ Русский текст «Песни о Нибелунгах» здесь и далее цитируется в переводе Ю. Корнеева по изданию: [Песнь 1975].

ходит за вассала, неровню. Не принимая во внимание замечания Гунтера, Брюнхильда остается недовольной альянсом Кримхильды и Зигфрида. Исландка вновь показывает свой неукротимый нрав во время первой брачной ночи, отвергая любовную близость с Гунтером: он постыдно повержен ею и подвешен на крюк. Гунтер вынужден признаться Зигфриду в своей неудаче и попросить его о помощи. На следующую ночь, вновь прибегнув к плащуневидимке, Зигфрид побеждает прекрасную воительницу. Гунтер беспрепятственно вступает в права мужа, лишая тем самым Брюнхильду ее прежней богатырской силы. Однако в знак своей победы над Брюнхильдой Зигфрид забирает ее кольцо и пояс, которые дарит Кримхильде (10-я авантюра).

По прошествии свадебных празднеств Зигфрид вместе со своей молодой женой возвращается на родину, где сменяет на троне отца. Повсюду распространяется слава о богатстве и щедрости Зигфрида. В обоих королевствах рождаются наследники: Зигфрид называет своего сына в честь Гунтера, бургундская королевская чета нарекает своего первенца Зигфридом (11-я авантюра).

Проходят годы, но Брюнхильда продолжает считать, что Кримхильда и Зигфрид ниже ее рангом, поскольку в ее глазах нидерландский король — вассал Гунтера. Она уговаривает мужа устроить в Вормсе большой праздник и пригласить туда Кримхильду и Зигфрида. Бургундские послы возвращаются с хорошей вестью: король Нидерландов принял приглашение (12-я авантюра).

Зигфрид прибывает в сопровождении многочисленной свиты в Вормс. Начинаются разнообразные рыцарские состязания и пиршества (13-я авантюра).

Во время одного из турниров, сравнивая доблесть и могущество своих мужей, королевы ссорятся. Брюнхильда указывает Кримхильде, что Зигфрид ниже рангом, нежели Гунтер. Конфликт разгорается, когда уязвленная Кримхильда обещает войти первой в храм Вормса и доказать, что она не жена вассала. Когда королевы встречаются перед мессой, Кримхильда прилюдно называет Брюнхильду наложницей Зигфрида, проходя первой в церковь. После обедни Кримхильда в качестве доказательства, что именно Зигфрид покорила Брюнхильду и возлег с нею прежде Гунтера, предьявляет кольцо и пояс Брюнхильды. Гунтер и Зигфрид пытаются помирить жен и загладить обиду, но Брюнхильда продолжает чувствовать себя оскорбленной. Бургундская свита с Хагеном во главе, сочувствуя своей королеве, задумывает месть. Получив согласие Гунтера, Хаген разрабатывает план убийства Зигфрида (14-я авантюра).

Бургунды распространяют ложный слух о войне с Людегером Саксонским, Зигфрид тотчас вызывается на помощь. Движимый злым умыслом, Хаген устремляется к Кримхильде и заверяет, что будет оберегать Зигфрида во время военного похода. Кримхильда открывает ему тайну: когда Зигфрид купался в крови дракона, лист упал ему между плеч, именно там кожа не ороговела, оставшись уязвимой. По настоянию Хагена Кримхильда нашивает на одежду Зигфрида метку, показывающую уязвимое место.

Тем временем лжегонцы сообщают о перемирии, в честь которого Гунтер устраивает праздничную охоту, чтобы позволить Хагену и его людям осуществить до конца задуманную месть (15-я авантюра).

Хаген заботится о том, чтобы на охоте не было питья. Все участники мучимы жаждой. Хитроумный Хаген предлагает испить воды из источника, а также устроить соревнование, кто быстрее добежит до ручья, Гунтер или Зигфрид. Зигфрид первым оказывается у источника, но дожидается Гунтера и утоляет жажду после бургундского короля. Именно тогда Хаген наносит копьем смертельный удар в спину Зигфрида. Умирая, Зигфрид бросает свой щит в Хагена, упрекая бургундов в измене (16-я авантюра).

По распоряжению Хагена тело Зигфрида оставляют у порога покоев Кримхильды. Она сразу понимает, кто виновен в гибели мужа. Подозрения Кримхильды подтверждает и то, что рана Зигфрида начинает вновь кровоточить при появлении Хагена. Несмотря на это, Кримхильда удерживает своего свекра, нидерландского короля Зигмунда от мести. Зигфрида хоронят в Вормсе, Кримхильда отказывается уехать с Зигмундом, желая оставаться вблизи могилы мужа (авантюры 17-я и 18-я).

Несколько лет Кримхильда живет в полном уединении, молясь за упокой души своего мужа. Однако Хаген вновь злоумышляет против Кримхильды, желая заполучить клад нибелунгов в распоряжение бургундов. Он убеждает Гунтера помириться с сестрой, чтобы та под его влиянием перевезла принадлежащее ей сокровище в Вормс. Кримхильда прощает братьев и соглашается с их доводами. Клад нибелунгов перевозят в Вормс, Кримхильда вольно распоряжается им, раздавая богатые подарки. Обеспокоенный возросшим авторитетом Кримхильды, Хаген предлагает отнять у нее сокровище и спрятать его. Гунтер соглашается с Хагеном, и тот погружает золото нибелунгов в пучину Рейна. Так, Кримхильда вновь испытывает измену и оскорбление. Бургундские братья-короли клянутся не открывать место, где затоплен клад, и не пользоваться им до самой смерти (19-я авантюра).

Проходит тринадцать лет со дня смерти Зигфрида, Кримхильда продолжает оплакивать его, оставаясь в Вормсе. Новое развитие действия связано с новым локусом — царством гуннов. Король гуннов Этцель становится вдовцом, его окружение настаивает, чтобы он вступил в повторный брак, предлагая в качестве новой супруги Кримхильду. Вассал Этцеля, маркграф Рюдегер Бехларенский, отправляется в Вормс во главе делегации сватов. Бургундские короли, несмотря на сопротивление Хагена, с радостью соглашаются на этот брак. Кримхильда сперва отвергает предложение, но затем, получив заверения Рюдегера в том, что гунны отомстят за все ее обиды, решается выйти за Этцеля (20-я авантюра).

Кримхильда отправляется к жениху. Где бы она ни останавливалась, ее везде принимают с величайшим почетом (21-я авантюра). В честь свадьбы Кримхильды и Этцеля в Вене устраивается великое празднество, которое длится семнадцать дней. Кримхильда вновь становится щедрой и могущественной королевой, но продолжает вспоминать Зигфрида (22-я авантюра).

Проходит еще тринадцать лет, Кримхильда начинает осуществлять свой план мщения. Она уговаривает Этцеля позвать бургундских королей и их свиту в гости. Шпильманы Вербель и Свеммель едут в Вормс, с тем чтобы передать приглашение. Кримхильда тайком от мужа поручает им позаботиться о том, чтобы Хаген — главная мишень ее мести — непременно оказался в числе бургундских гостей (23-я авантюра).

Несмотря на предостережения Хагена, Гунтер, Гернот и Гизельхер принимают приглашение сестры посетить страну гуннов. Между тем Хаген настаивает на том, чтобы снарядить в дорогу самых отважных воинов, чтобы в случае необходимости дать отпор гуннам (24-я авантюра).

Перед отправлением бургундов королеве-матери снится страшный сон о гибели всех птиц в стране, она просит сыновей остаться в Вормсе. Вопреки предсказанию короли с многочисленной свитой устремляются в путь. На Дунае в поисках перевозчика Хаген застаёт врасплох русалок-вещуний, купающихся в реке. Они предсказывают гибель бургундов от меча гуннов — всех до одного, за исключением капеллана. Чтобы помешать исполнению предсказания, во время переправы Хаген сбрасывает капеллана в реку, но тому удается добраться вплавь до бургундского берега (25-я авантюра).

По дороге бургунды вступают в конфликт с баварцами из-за убийства Хагеном алчного перевозчика. В ночном бою баварцы терпят поражение. Защищая Хагена, Данкварт убивает баварского маркграфа Гельфрата. Затем бургунды прибывают в Пассау к епископу Пильгриму, дяде королей (26-я авантюра).

Путники направляются в Бехларен, где маркграф Рюдегер оказывает им горячий прием. Они остаются несколько дней в Бехларене, происходит обручение дочери Рюдегера с Гизельхером — последняя идиллия перед катастрофой (27-я авантюра).

Когда бургунды прибывают в Этцельбург, Дитрих Бернский, находящийся при дворе Этцеля, предостерегает их: он рассказывает, что Кримхильда все еще горюет по Зигфриду. Королева неприветливо встречает гостей, ее попытка обезоружить бургундских воинов не удается. Дитрих показывает свою симпатию к Хагену (28-я авантюра).

Кримхильда обещает верным ей гуннам любую награду за убийство Хагена. Но затем она удерживает своих воинов и сама идет с разговором к Хагену. Тот, вопреки правилам, не оказывает ей должного почтения, отказываясь встать перед ней. Кримхильда высказывает Хагену всю свою ненависть. Тот прямо признается в убийстве Зигфрида. Присутствующие при этой беседе гунны не решаются вступить в бой с Хагеном и сопровождающим его шпильманом Фолькнером. Прибывают остальные гости. Начинается праздничное пиршество, державный Этцель, находящийся в неведении коварных планов жены, радушно потчует гостей (29-я авантюра).

В ночь после пира Кримхильда приказывает своим людям напасть на спящих бургундов. Но, встретив на страже Хагена и Фолькнера, гунны бегут прочь, вызвав новую вспышку гнева своей королевы (30-я авантюра).

На следующее утро по совету Хагена бургунды направляются в храм не в праздничных нарядах, но в полном вооружении. Днем во время турнира Дитрих Бернский и Рюдегер Бехларенский стремятся избежать сражения с бургундами. Фолькнер инициирует ссору, сражая молодого гуннского маркграфа. Родственники убитого готовы начать кровавую распрю, но Этцель улаживает конфликт, призывая считать произошедшее роковой случайностью. Тем временем Кримхильда пытается склонить на свою сторону Дитриха. Но ни он, ни отважный воин Хильдебранд не желают участвовать в мести за Зигфрида. Тогда королева обращается к своему деверю Бледелю, тот готов оказать ей помощь за высокую награду (31-я авантюра).

Во время пира Бледель и его люди нападают на сидящих в отдельной от королей зале членов бургундской свиты. Только Данкварт, брат Хагена, убивший Бледеля, выживает после этой схватки. Он врывается к пирующим королям с сообщением о предательстве (32-я авантюра).

В гневе Хаген отрубает голову отроку Ортлибу — сыну Этцеля и Кримхильды, а затем начинает уничтожать остальных гуннов. В страхе Кримхильда просит помощи у Дитриха Бернского, но тот не желает вступать в сражение и просит выпустить из залы его вместе с дружиной. Этцель, Кримхильда и Рюдегер устремляются вслед за ним. Оставшиеся гунны сражены бургундами (33-я авантюра).

Этцель безутешен после гибели сына и готов сам вступить в бой, но Кримхильда отговаривает его от этого шага. Этцель обещает несметные богатства тому, кто сразит Хагена (34-я авантюра). Датский маркграф Иринг идет сразиться с Хагеном. Он наносит ранение бургунду, но затем погибает сам. Датчане и тюринги, пришедшие мстить за Иринга, также убиты (35-я авантюра).

Кримхильда предлагает бургундам выдать Хагена взамен на перемирие, но получает отказ. Тогда королева приказывает ночью поджечь зал. Мучимые жаждой бургунды по совету Хагена пьют кровь мертвецов (36-я авантюра).

Наутро прибывает Рюдегер, совместно с Дитрихом он безуспешно пытается восстановить мир. Кримхильда напоминает ему о клятве верности. Этцель приказывает, чтобы Рюдегер исполнил свой долг вассала. Против воли Рюдегер направляется на бой с бургундами. Хаген просит его подарить щит, маркграф выполняет эту просьбу, показывая в последний раз свою необыкновенную щедрость. Вследствие этого Хаген отстраняется от боя. Рюдегер гибнет в поединке с Гернотом, где его противник также находит свою смерть (37-я авантюра).

В стане Этцеля оплакивают Рюдегера. Сраженный горем Дитрих посылает к бургундам дружину амелунгов с просьбой о выдаче тела Рюдегера. Бургунды отказываются выдать тело, завязывается новый бой, после которого остаются в живых лишь Гунтер и Хаген. Все амелунги гибнут, только раненый Хильдебранд возвращается к Дитриху (38-я авантюра).

Дитрих вынужден вступить в сражение. Он побеждает Хагена и отводит его пленного Кримхильде с просьбой, чтобы Хагену была сохранена жизнь. Затем Дитрих одерживает верх и над Гунтером. Кримхильда получает в распоряжение второго пленного. Дитрих просит в награду не убивать пленных. Королева не сдерживает своего обещания, приказывая обезглавить брата. Потом она сама отсекает голову непокорному Хагену, воспользовавшись мечом Зигфрида. Хильдебранд вершит месть за Хагена, рассекая надвое королеву. Весь мир скорбит по погибшим (39-я авантюра).

Формульный стиль и метрические особенности

В 1950-е годы идеи Пэрри–Лорда получили свое распространение в медиевистике. Сам Лорд в работе «Сказитель» (*The Singer of Tales*, 1960) высказывался о применении теории формульной композиции к средневековым текстам. Действительно, по сравнению с современным ей рыцарским романом «Песнь о Нибелунгах» имеет большее отношение к «формульному стилю». Нет сомнений, что формульность характеризует стиль «Песни». Здесь можно говорить о наличии модели, имеющей некоторую структуру, которая позволяет вписать в нее новое содержание. «Песнь» использует формулы, для которых характерна сильная вариативность, но которые находятся в строгой базисной структуре.

Особенно часто формульные выражения встречаются при описании героев, в их характеристике: *ein ûz erwelter degen* («доблестный герой»), *der snelle degen guot* («отважный благородный герой»), *die recken vil balt* («очень храбрый герой»). Например, фраза *ein ûz erwelter degen* в начале поэмы повторяется трижды, важно то, что она имеет постоянную метрическую позицию, занимая место второго полуступишия в длинной строке: *Und Gîselher der junge, ein ûz erwelter degen* («Млад Гизельхер удалый», 4, 3); *Rûmolt der kuchenmeister, ein ûz erwelter degen* («Начальником над кухней был в Вормсе Румольт смелый», 10, 1); *Sindolt der was scenke, ein ûz erwelter degen* («За чашника был Синдольт, воитель, полный сил», 11, 3). Встречаются также традиционные инициальные эпические формулы (см.: [Masser 1981: 137]), маркирующие зачин, начало повествования: *Ez wuohs in Burgonden ein vil edel magedîn* («Жила в земле бургундов девица юных лет», 2, 1); *Dô wuohs in Niderlanden eins edelen kûneges kint* («В ту пору в Нидерландах сын королевский жил», 20, 1); *Ez was ein kûneginne gesezzen über sê* («Царила королева на острове морском», 326, 1). К вариативно заполняемым относятся структуры, связанные с обозначением речевого вступления персонажей. Так, для первого стиха длинной строки характерно формульное выражение «*dô sprach* ‘тогда говорил’ + обозначение персонажа + эпитет, относящийся к этому персонажу»: *Dô sprach der kûene Sîvrit* (52, 1); *Dô sprach der fürste Sigmunt* (56, 1); *Dô sprach der kûnec rîche* (102, 1). Во втором стихе длинной строки подобное выражение имеет, как правило, следующий вид: «*sprach* ‘говорил’ + обозначение персонажа

+ эпитет»: *sprach der küene zehant* (106, 1); *sprach Gunther der degen* (112, 1); *sprach aber der küene man* (113, 1). Описанная структура может менять свою метрическую позицию, ее компоненты могут находиться в различных положениях по отношению друг к другу. «Песнь о Нибелунгах» содержит также стереотипные стилистические шаблоны, относящиеся к описаниям различных ситуаций, например сражений.

Вопрос о том, являются ли формульные выражения знаками старого устного строя поэмы, не раз ставился исследователями «Песни». Некоторое время назад было принято считать, что формульность может быть истолкована как реликт устного эпического стиля в условиях письменности¹⁵. Бесспорно, что устные эпические поэмы формульны, но это не значит, что верно и обратное утверждение, что все произведения, содержащие формулы, имеют прямое отношение к устной традиции. В «Песни о Нибелунгах», которая хоть и имеет непосредственное отношение к устности, но сложилась как литературное произведение, формулы и формульные выражения могут выполнять иные функции, нежели в произведениях, существующих только в устной традиции. В современной науке принято считать, что формульность является не конститутивным признаком композиции «Песни», но стилистическим средством. Автор сознательно использует формулы как особое средство поэтического выражения, создающее эффект устности. Благодаря этой «фиктивной устности»¹⁶ книжный эпос остается в связи со старой эпической традицией [Curschmann 1977; Haferland 2001; 2004].

Формулы могут действовать как символично-стилистическое выражение героического духа, придающее повествованию особую эмоциональную окраску. Вместе с тем следует отметить и важность коммуникативного момента: коммуникативная ситуация «сказитель–публика» наследуется книжным эпосом. Модификацию этой коммуникативной ситуации в условиях письменности Алоис Вольф называет «рапсоидальной письменностью» [Wolf 1995: 274]. Итак, аура устности так или иначе становится неотъемлемой чертой «Песни о Нибелунгах».

К архаическому повествовательному стилю принадлежит и «нибелунгова строфа», состоящая из четырех попарно рифмованных длинных строк. Такое построение строфы одновременно является и поздней модификацией старой формы устного повествования. Как известно, древнегерманский эпос оперировал длинной строкой, которая состоит из двух кратких стихов, имеющих по три ударения и объединенных аллитерацией. Подобная форма встречается, например, в поэме IX в. «Песнь о Хильдебранде». В немецкой словесности аллитерационный стих постепенно сменяется рифмованным, состоящим из попарно созвучных длинных строк.

¹⁵ Так, К. Боргхарт охарактеризовал «Песнь о Нибелунгах» как «письменную фиксацию устного произведения» [Borghart 1977: 147].

¹⁶ Х. Хаферланд развивает тезис о дифференциации между «импровизационной» и «заученной» устностью [Haferland 2004: 73–173].

Рассмотрим в качестве примера шестую строфу «Песни о Нибелунгах»:

Ze Wormez bî dem Rîne si wonten mit ir kraft.
in diente von ir landen vil stolziu ritterscraft
mit loelichen êren unz an ir endes zît.
si stûben sît jáemerliche von zweier edelen frowen nît.

На Рейне в Вормсе жили с дружиной короли,
И верность нерушимо вассалы их блюли:
Не изменили долгу герои даже там,
Где смерть им угодила вражда двух знатных дам.

Итак, строфа состоит из четырех длинных строк, соединенных парной рифмой (*kraft–ritterscraft; zît–nît*). Длинная строка содержит два разделенных цезурой полустишия. Полустишия имеют три ударных слога, за исключением второй половины четвертого стиха, которая удлинена на одно ударение, что маркирует конец строфы (*von zweier edelen frowen nît*). Первое полустишие каждой строки имеет двухсложное женское окончание (*Rîne, landen, êren, jáemerliche*), во втором полустишии окончание односложное, мужское (*kraft, ritterscraft, zît, nît*).

Интересно, что метрически строфа поэмы совпадает со строфой любовных песен Кюренберга, датируемых серединой XII в. Однако, как справедливо отмечает Хельмут де Бор [de Boog 1966: 337–357], невозможно сказать, заимствовал ли Кюренберг «нибелунгову строфу» или «Песнь» использует строфическую форму лирики Кюренберга.

Многие строфы «Песни» показывают свободу заполнения раннесредневекового стиха, ударные и безударные слоги сменяются неравномерно, два ударения могут следовать друг за другом, анакруза факультативна. Вторые стихи зарифмованы между собой, иногда связаны только ассонансом, что характерно для лирики раннего миннезанга. Однако большинство строк имеет чистую рифму и обладает тенденцией к упорядоченной смене ударных и безударных слогов. Встречаются и зарифмованные между собой попарно первые стихи. Важно, что в некоторых строфах используется анжамбеман, как, например, в приведенном выше примере шестой строфы: *vil stolziu ritterscraft / mit loelichen êren*.

Построение строфы способствует «блочному» повествованию, которое имеет логическое ударение через каждые три строки. Как правило, фацит, некоторое заключение, падает именно на четвертую строку, где особенно часто встречаются формульные выражения. Метрические и стилистические особенности «Песни» дают исследователям постоянный импульс искать архаическое празерно поэмы. Например, Иоахим Хайнцле считает, что «нибелунгова строфа» как структурный элемент «Песни» может восходить к устному раннесредневековому сказанию о Нибелунгах, и этот структурный элемент заключен в письменном тексте, как «мошка в янтаре» [Heinzle 2005: 42].

Предположительно «Песнь о Нибелунгах» исполнялась под музыкальное сопровождение. Это произведение, которое не только генетически связано с устной культурой, но, будучи зафиксировано как письменный текст, предназначалось для рецитации. Перформативная и коммуникативная ситуации «Песни» предполагали возможность модификаций, различного «авторского» фокусирования для каждого нового исполнения.

* * *

Произведения средневековой словесности, использующие в качестве своей сюжетной основы сказания о нибелунгах, получили широкое распространение в Германии и странах Скандинавии. В конце XII в. история Кримхильды и ее братьев упоминается в трудах датского историка Саксона Грамматика. «Сага о Тидреке» XIII в., записанная норвежским автором со слов выходцев из Нижней Германии, также обращается к истории нибелунгов. К произведениям, истоки которых восходят к «Песни о Нибелунгах», можно также отнести ряд датских, норвежских и шведских баллад.

Особое внимание следует обратить на поэму «Плач» (Die Klage), написанную немногим позже «Песни о Нибелунгах». В «Плаче» рассказывается о страданиях Этцеля, Дитриха и Хильдебранда, которые готовят к погребению погибших героев, а также о том, как печальная весть приходит в Бехларен, Пассау и Вормс.

Другая немецкая поэма, «Песнь о Зейфриде» (Seyfridslied), сохранившаяся в печатной редакции XVI в., посвящена Зигфриду и повествует о его детстве и юности, о победе над драконами, о спасении Кримхильды, похищенной драконом, о женитьбе Зигфрида и о гибели у источника от руки Хагена.

О соперничестве Зигфрида и Дитриха Бернского в Вормсе рассказывают поэмы «Битерольф» (Biterolf) и «Розовый сад» (Rosengarten). Первая была написана немногим позже «Песни о Нибелунгах», вторая — спустя 50 лет. В 1557 г. Ганс Сакс написал трагедию «Роговой Зигфрид».

С приходом эпохи романтизма многие авторы обратились к сюжету «Песни о Нибелунгах»: Деламот Фуке, Улат («Зигфрид»), Гейбель («Кримхильда»), Раупах («Нибелунги») и др. Наибольший интерес представляют драмы Фридриха Геббеля и Рихарда Вагнера. «Нибелунги» (Die Nibelungen, 1855–1860) Геббеля — трехчастное драматическое произведение, в котором полностью изложена история нибелунгов. Однако Геббель вводит и новые мотивы: любовь Брюнхильды и Зигфрида, а также иную трактовку о проклятом золоте, вложенную в уста шпильмана Фолькера: «Играли дети — один убил другого; из камня появилось золото, которое породило распри в народах». В знаменитой музыкальной драме «Кольцо Нибелунга» (1848–1874) Рихарда Вагнера, состоящей из трех частей и прелюдии, вошла первая часть поэмы, которая заканчивается смертью Зигфрида.

Литература

- Гуревич 1978 — *Гуревич А. Я.* Пространственно-временной «континуум» «Песни о Нибелунгах» // Традиция в истории культуры / Отв. ред. В. А. Карпушин. М.: Наука, 1978. С. 112–127.
- Песнь 1975 — Песнь о Нибелунгах / Пер. Ю. Корнеева // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Худ. лит., 1975. С. 357–628.
- Хойслер 1960 — *Хойслер А.* Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах / Пер. с нем. Д. Е. Бертельса. М.: Изд-во иностр. лит., 1960. 441 с.
- Becker 1977 — *Becker P. J.* Handschriften und Frühdrucke mittelhochdeutscher Epen. Wiesbaden: Reichert, 1977. 283 S.
- Borghart 1977 — *Borghart K. H. R.* Das Nibelungenlied. Die Spuren mündlichen Ursprungs in schriftlicher Überlieferung. Amsterdam: Rodopi, 1977. 174 S.
- Bräuer 1970 — *Bräuer R.* Literatursoziologie und epische Struktur der deutschen Spielmanns- und Heldendichtung. Berlin: Akademie Verlag, 1970. 303 S.
- Curschmann 1977 — *Curschmann M.* The concept of the oral formula as an impediment of Medieval oral poetry // *Medievalia et Humanistica*. Vol. 8. 1977. P. 63–76.
- de Boor 1966 — *de Boor H.* Kleine Schriften. Bd. 2. Berlin: de Gruyter, 1966. 373 S.
- Ehrismann 2002 — *Ehrismann O.* Nibelungenlied. Epoche — Werk — Wirkung. München: Beck, 2002. 222 S.
- Falk 1985 — *Falk W.* Wer war Volker? // Die Entdeckung der potentialgeschichtlichen Ordnung. Teil 1. Frankfurt am Main; Bern; New York: Peter Lang, 1985. S. 177–201.
- Green 1994 — *Green D. H.* Medieval listening and reading: The primary reception of German literature, 800–1300. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 1994. xv + 483 p.
- Haferland 2001 — *Haferland H.* Das *Nibelungenlied* — ein Buchepos? // Das *Nibelungenlied*: Actas do Simpósio Internacional, 27 de Outubro de 2000. Beiheft der Revista da Faculdade de Letras do Porto / Ed. by J. Greenfield. Porto: Faculdade de Letras Universidade do Porto, 2001. P. 79–95.
- Haferland 2004 — *Haferland H.* Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität. Heldendichtung im deutschen Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. 480 S.
- Heinzle 2005 — *Heinzle J.* Die Nibelungen. Lied und Sage. Darmstadt: Primus, 2005. 144 S.
- Holtzmann 1854 — *Holtzmann A.* Untersuchungen über das *Nibelungenlied*. Stuttgart: A. Krabbe, 1854. viii + 212 S.
- Kralik 1954 — *Kralik D.* Wer war der Dichter des *Nibelungenliedes*? Wien: Österreichischer Bundesverl., 1954. 28 S.
- Krogmann, Pretzel 1966 — Bibliographie zum *Nibelungenlied* und zur Klage / Hrsg. W. Krogmann, U. Pretzel. Berlin: E. Schmidt, 1966. 75 S.
- Kron 1998 — *Kron R.* Magister oder Meister // *Gottfried von Strassburg. Tristan*. Bd. 3. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1998. p. 302–306.
- Masser 1981 — *Masser A.* Von Alternativstrophen und Vortragsvarianten im *Nibelungenlied* // *Hohe-meser Studien zum Nibelungenlied* / Hrsg. A. Masser. Dornbirn: Vorarlberger Verlag. 1981. S. 125–137.
- Müller 2005 — *Müller J.-D.* Das *Nibelungenlied*. Berlin: Erich Schmidt, 2005. 184 S.
- Müllenhoff 1855 — *Müllenhoff K.* Zur Geschichte der *Nibelunge* Not. Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1855. 103 S.

- Neumann 1967 — *Neumann F.* Das Nibelungenlied in seiner Zeit. Göttingen: Vandenhoeck, 1967. 203 S.
- Panzer 1955 — *Panzer F.* Das Nibelungenlied. Entstehung und Gestalt. Stuttgart: Kohlhammer, 1955. 495 S.
- Schaefer 1994 — *Schaefer U.* Zum Problem der Mündlichkeit // *Modernes Mittelalter: Neue Bilder einer populären Epoche* / Hrsg. J. Heizle. Frankfurt-am-Main: Insel, 1994. S. 357–375.
- Wolf 1955 — *Wolf A.* Heldensage und Epos: Zur Konstituierung einer mittelalterlichen Gattung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995. 461 s.

ON SCHOLARLY AND CULTURAL RECEPTION OF THE *Nibelungenlied*

Rykunova, Anna B.

PhD (Candidate of Science in Philology)

Project Director, Musée-Nomade du Livre d'artiste

17 avenue du Maréchal Leclerc, 50400 Granville, France

Tel.: 0672558152

E-mail: rykounova@hotmail.com

Abstract. The paper examines historical and genetic aspects of the study of the *Nibelungenlied* and presents a wide spectrum of studies of the German literary epic. Special attention is paid to the analysis of composition, versification, and style of the *Nibelungenlied* and the description of the major plot components of this work of medieval literature.

Keywords: the *Nibelungenlied*, German literary epic, formulaicity, manuscript tradition

References

- Becker, P. J. (1977). *Handschriften und Frühdrucke mittelhochdeutscher Epen*. Wiesbaden: Reichert. 283 p. (In German).
- Borghart, K. H. R. (1977). *Das Nibelungenlied. Die Spuren mündlichen Ursprungs in schriftlicher Überlieferung*. Amsterdam: Rodopi. 174 p. (In German).
- Bräuer, R. (1970). *Literatursoziologie und epische Struktur der deutschen Spielmanns- und Heldendichtung*. Berlin: Akademie Verlag. 303 p. (In German).
- Curschmann, M. (1977). The concept of the oral formula as an impediment of Medieval oral poetry. *Medievalia et Humanistica*, 8, 63–76.
- de Boor, H. (1966). *Kleine Schriften*, vol. 2. Berlin: de Gruyter. 373 p. (In German).
- Ehrismann, O. (2002). *Nibelungenlied. Epoche — Werk — Wirkung*. München: Beck. 222 p. (In German).

- Falk, W. (1985). Wer war Volker? In *Die Entdeckung der potentialgeschichtlichen Ordnung*, part 1, 177–201. Frankfurt am Main; Bern; New York: Peter Lang. (In German).
- Green, D. H. (1994). *Medieval listening and reading: The primary reception of German literature, 800–1300*. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press. xv + 483 p.
- Gurevich, A. Ia. (1978). Prostranstvenno-vremennoi “continuum” “Pesni o Nibelungakh” [Spatial and temporal “continuum” in “Song of the Nibelungs”]. In V. A. Karpushin (ed.). *Traditsiia v istorii kul'tury* [Tradition in the history of culture], 112–127. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Haferland, H. (2001). Das *Nibelungenlied* — ein Buchepos? In J. Greenfield (ed.). *Das Nibelungenlied: Actas do Simpósio Internacional, 27 de Outubro de 2000. Beiheft der Revista da Faculdade de Letras do Porto*, 79–95. Porto: Faculdade de Letras Universidade do Porto. (In German).
- Haferland, H. (2004). *Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität. Heldendichtung im deutschen Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 480 p. (In German).
- Heinzle, J. (2005). *Die Nibelungen. Lied und Sage*. Darmstadt: Primus. 144 p. (In German).
- Holtzmann, A. (1854). *Untersuchungen über das Nibelungenlied*. Stuttgart: A. Krabbe. viii + 212 p. (In German).
- Khoisler, A. (1960). *Germanskii geroicheskiĭ epos i skazanie o Nibelungakh* [The German heroic epic and the Song of the Nibelungs]. (Transl. by D. E. Bertel's from selected works by A. Hausler). Moscow: Izdatel'stvo inostranoi literatury. 441 p. (In Russian).
- Korneev, Iu. (transl.). Pesn' o Nibelungakh [Song of the Nibelungs]. In *Beovulf. Starshaia Edda. Pesn' o Nibelungakh* [Beowulf. Elder Edda. Song of the Nibelungs], 357–628. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).
- Kralik, D. (1954). *Wer war der Dichter des Nibelungenliedes?* Wien: Österreichischer Bundesverl. 28 p. (In German).
- Krogmann, W., Pretzel, U. (eds). (1966). *Bibliographie zum Nibelungenlied und zur Klage*. Berlin: E. Schmidt. 75 p. (In German).
- Kron, R. (1998). Magister oder Meister. In Gottfried von Strassburg. *Tristan*, vol. 3, 302–306. Stuttgart: Philipp Reclam Jun. (In German).
- Masser, A. (1981). Von Alternativstrophen und Vortragsvarianten im Nibelungenlied. In A. Masser (ed.). *Hohenemser Studien zum Nibelungenlied*, 125–137. Dornbirn: Vorarlberger Verlag. (In German).
- Müllenhoff, K. (1855). *Zur Geschichte der Nibelunge Not*. Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn. 103 p. (In German).
- Müller, J.-D. (2005). *Das Nibelungenlied*. Berlin: Erich Schmidt. (In German).
- Neumann, F. (1967). *Das Nibelungenlied in seiner Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck. 203 p. (In German).
- Panzer, F. (1955). *Das Nibelungenlied. Entstehung und Gestalt*. Stuttgart: Kohlhammer. 495 p. (In German).
- Schaefer, U. (1994). Zum Problem der Mündlichkeit. In J. Heinzle (ed.). *Modernes Mittelalter: Neue Bilder einer populären Epoche*, 357–375. Frankfurt-am-Main: Insel. (In German).
- Wolf, A. (1955). *Heldensage und Epos: Zur Konstituierung einer mittelalterlichen Gattung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*. Tübingen: Gunter Narr Verlag. 461 p. (In German).
- RYKUNOVA, A. B. (2015). ON SCHOLARLY AND CULTURAL RECEPTION OF THE *NIBELUNGENLIED*. *SHAGI / STEPS*, 1(2), 131–150

Л. М. ЕРМАКОВА

Ермакова Людмила Михайловна

доктор филол. наук, заслуженный профессор

Университет иностранных языков г. Кобэ

Япония, 651-2102, преф. Хёго,

г. Кобэ, Ниси-ку, Гакуэн Хигасимати, 9-1

Тел.: 81-78-794-8121

E-mail: ermakova@gol.com

ЭПОХА ПЕРВОТВОРЕНИЯ В ЯПОНСКОЙ МИФОЛОГИИ: О НЕКОТОРЫХ СТЕРТЫХ СЮЖЕТАХ «КОДЗИКИ»

Аннотация. Известно, что самые ранние японские мифологические своды, «Кодзики» и «Нихон сёки», содержат несколько вариантов мифа о первотворении. Это, например, повествования о деятельности богов Идзанаки и Идзанами (которые рожают других божеств, сушу, светила, реки, горы и т. д.), о «самозарождении» некоторых божеств и явлений, о паре богов Аматэрасу и Сусаноо (которые порождают божеств, разгрызая бусины *магатама*).

Цель статьи — выявить некоторые мотивы, которые в повествовании «Кодзики» кажутся второстепенными, но если рассмотреть их на фоне типологически сходных мотивов в других мифологиях мира, становится очевидной их латентная природа как рефлексов космологических идей других типов, центральных для мифов о сотворении мира в других космогониях, прежде всего восточно- и южноазиатских.

Ключевые слова: «Кодзики», «Нихон сёки», мифы творения, миф о потопе и инцест Идзанаки-Идзанами, мотив баклана в «Кодзики» как «ныряльщика за землей», баклан в японском фольклоре и верованиях

Японская мифология, как и всякая записанная мифологическая история, диффузна и многокомпонентна; особый взгляд, особый исторический опыт и фантазия конкретного народа всегда вписаны в общекультурную историю, где с самого возникновения человечества идет непрерывный обмен культурной информацией. Японские мифы тоже хранят следы многих влияний и рефлексы уже полустертых слоев. Об этих

влияниях и пересечениях существуют фундаментальные исследования японских ученых, таких как Обаяси Тарё, Ёсида Ацухико, Мацумото Нобухиро и многих других; мы же предполагаем в первой части статьи говорить о некоторых, еще не проясненных деталях японских космогонических мифов, которые могут быть заново прокомментированы в их пересечениях с культурами других народов, а во второй части сделать попытку описания скрытых космологических сюжетов.

1

Сначала вспомним некоторые известные сцены из японской космологической истории, представленные в мифологических сводах «Кодзики» и «Нихон сёки», и скажем о возможности близких аналогий с мифами, принадлежащими другим культурам. К настоящему времени не раз указывалось на тот факт, что самое начало обоих сводов содержит, в более или менее сокращенном виде, несколько архаических космогонических мифов. Они заимствованы по преимуществу из китайских письменных памятников начала первого тысячелетия, но относятся не только к китайским, но и к иным культурным ареалам. Архаические мифы в самом начале обоих сводов описывают состояние мира до и сразу после разделения Неба-Земли, например:

...Мешанина была подобна куриному яйцу, темна и содержала почку. <...> ...Страна-твердь плавала и двигалась, как плавает на поверхности воды играющая рыба. <...> Тогда возникло нечто, по форме оно напоминало почку тростника, и оно превратилось в божество [Нихон сёки 1997: 115–116]¹.

Во многих случаях возможно указать типологически сходные мотивы в других космологиях: например, исследователи «Нихон сёки» указывают, что уподобление хаоса мешанине внутри куриного яйца примерно совпадает с фрагментом китайского памятника «Саньу лицзи» — «Разделом о толковании Небесных знаков». «Саньу лицзи» — это сравнительно позднее изложение мифов, относящееся к периоду Троецарствия, т. е. к III в. н. э. Упоминание хаоса встречается также в «Вэньсюань», раздел 34. Однако можно пойти еще дальше и в этой связи вспомнить фрагмент «Ригvedы», где в гимне, обращенном к Вишвакарману, мы находим идею «первого зародыша»: «Что за первый зародыш восприняли воды, / Где виднелись вместе все боги?» (X, 82: 5 [Ригведа 1999: 218]). Первичный зародыш такого рода нередко представлял собой мировое яйцо, плававшее на первобытных водах хаоса, — начало жизни вселенной. Во многих мифологических представлениях разных регионов такое предсущее, самовозникшее нечто превращается в первое божество или первочеловека, однако очень часто от этих первосуществ не остается никаких преданий, а иногда даже и имени.

¹ Здесь и далее переводы мифов, записанных в первых двух свитках «Анналов Японии» («Нихон сёки»), выполнены Л. М. Ермаковой.

В японской мифологии имена «самовозникающих богов первых поколений» как раз даны с самого начала, но не приводится ничего, кроме их «говорящих» имен. Эпический нарратив как таковой впервые появляется позже, в связи с сюжетами об Идзанаки и Идзанами. Миф об Идзанаки и Идзанами служит ярким примером культурных пересечений: самовозникшие Идзанаки и Идзанами, брат и сестра, встают посреди первобытных вод на Небесном Плавучем Мосту, и из капель морской воды, упавшей с их копья, сам собой образуется первоостров. На этом острове они проводят (с некоторыми трудностями) брачный обряд и как муж и жена порождают землю, элементы рельефа, деревья и все остальное.

Этот мотив, как указывают разные исследователи, в частности упомянутые выше Мацумото Нобухиро и Ёсида Ацухико, имеет явное сходство с характерным для Восточной и Юго-Восточной Азии вариантом мифа о потопе и чудесно спасшихся брате и сестре либо мифа о брате и сестре в начале времен. Отдельные же звенья этого сюжета напоминают космологические мотивы индонезийско-малайского региона. В частности, в одном из вариантов мифа о Идзанаки и Идзанами, изложенном в «Нихон сёки», говорится о том, что брат и сестра «решили соединиться, но не знали, как это сделать. А тут как раз случились трясогозки, они подлетели и стали трясти головками и хвостиками. Два божества, глядя на них, научились [этому] и узнали Путь соединения» [Нихон сёки 1997: 120].

Самый близкий к этому сюжет записан у племени палаун (Бирма и юг Китая)² — там тоже упоминаются птицы, как и в «Нихон сёки». Типологически и географически этому мотиву близок сюжет, зафиксированный на Калимантане и в Малайзии: после потопа спаслись брат и сестра; брат увидел, как совокупляются крысы или белки, и сошелся с сестрой. В сюжете о потопе, зафиксированном в Индонезии, на востоке острова Флорес, на островах Солор, Адонара и Ломблен (Малые Зондские острова), рассказывается, что когда земля высохла после потопа, брат с сестрой спустились на сушу, увидели, как спариваются кузнечики, и тогда сами тоже вступили в брак.

Еще одна черта, в которой японская мифология схожа со многими мифологиями Восточной Азии, — рождение тератоморфного первенца, пивяки Хируко. В «Кодзики»:

Тут бог Идзанаги-но микото произнес: «Если так, я и ты, обойдя вокруг этого небесного столба, супружески соединимся», — так произнес. Так условившись, тут же: «Ты справа навстречу обходи, я слева навстречу обойду», — произнес, и когда, условившись, стали обходить, богиня Идзанами-но микото первой: «Поистине, прекрасный юноша!» — сказала, а после нее бог Идзанаги-но

² Здесь и далее примеры на типологически сходные сюжеты даются по фундаментальной работе Ю. Е. Березкина «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам» (электронный ресурс; размещен на сайте «Фольклор и постфольклор. Структура, типология, семиотика», <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>).

микото: «Поистине, прекрасная девушка!» — сказал, и после того, как каждый сказал, [бог Идзанаги] своей младшей сестре возвестил: «Нехорошо женщине говорить первой», — так возвестил. И все же начали [они] брачное дело, и дитя, что родили, [было] дитя-пиявка. Это дитя посадили в тростниковую лодку и пустили плыть [Кодзики 1994: 40].

В «Нихон сёки» рассказывается, что бог-мужчина пошел слева, а бог-женщина — справа; женщина заговорила первой; у них родился ребенок-пиявка. Они поднялись на небо, и там небесные боги объяснили им неудачу тем, что женщина заговорила первой. Последовав указаниям небесных богов, они исправляют ошибку в ритуале, после чего начинают рожать острова и все остальное.

Это представление, по-видимому, связано с тем, что рождение первенца-монстра — постоянная деталь мифа о потопе и спасшихся брате и сестре. Этой точки зрения придерживаются и многие японские исследователи, например Ито Киёси, который, сопоставляя мифы Японии и Китая, составил таблицу таких первопредков-монстров — без конечностей или ушей, губ, глаз, носа либо представляющих собой неоформленный кусок мяса — в культурах малочисленных народностей Китая, прежде всего у разных племен мяо и яо [Ито 1981: 68–69].

Мотив обхода столба встречается также, например, в мифологии племени панка (северо-восточная Индия). Небо и Земля, заключая брак, пошли вокруг столба, поскользнулись на мху, который вырос на дворе, упали; божество Нанга Байга велело им принести определенной травы, сделать из нее метлу и подмести двор; после этого они снова пошли вокруг столба и благополучно поженились. По мере продвижения сюжета на восток мотив обхода брачующейся парой столба (или горы) встречается у хакасов, а также у унгинских бурят; ошибкой, приведшей к неудаче соединения, здесь оказывается обход по солнцу вместо обхода против солнца. Можно предположить, что и в японских сводах упоминание о направлении обхода (справа или слева) не случайно; оно скорее всего представляет собой отголосок протосюжета, в котором важную роль играет направление по сторонам света. Однако в тексте записанного мифа об Идзанаки и Идзанами объяснением для факта рождения неудачного первенца становится уже не ошибка в ориентации по сторонам света, а нарушение гендерной иерархии, т. е. социальной структуры.

В ходе изменений сюжета по мере его распространения примечательно и изменение в выборе животного, которое рождается в результате ошибки в брачном ритуале: например, у хакасов это коза. Близкий мотив, записанный на островах Рюкю (остров Хатерума из группы Яэяма), содержит совсем иную группу животных: брат и сестра, поженившись, сперва родили ядовитую змею, затем многоножку, затем ящерицу геккона и только потом, наконец, человеческое дитя. Ёсида Ацухико [Ёсида 2007: 113–115] указывает на сходный мотив у племени ами — аборигенов восточного побережья Тайваня: во

время потопа герой Раракан и его сестра спаслись в деревянной ступке и поженились, но сначала родили змей и лягушек. Солнце послало богов научить супругов религиозным церемониям, после чего они родили нормальных людей — предков ами. В другой тайваньской местности зафиксирован сюжет о рождении чудовищ: одно стало предком крабов, другое — предком рыб; когда о причине этого спросили Луну, та ответила, что брату с сестрой запрещено сходиться, а чтобы обойти этот запрет, надо совокупиться через циновку. В мифах некоторых народов у брата с сестрой сначала рождаются не монстры, а сразу человеческие существа, но мертвые, неспособные к жизни, и только после выполнения правильного ритуала рождаются полноценные предки племени. Кстати говоря, согласно упоминавшемуся выше мифу индокитайского племени палаун, пока юноша и девушка спасались от потопа в тыкве, они забыли о том, что они брат и сестра — т. е. вынужденному инцесту в более поздние времена подыскивается оправдание. Исходя из типологически сходных сюжетов, естественно заключить, что рождение ребенка-пиявки у Идзанаки и Идзанами тоже обусловлено инцестом, хотя в самих текстах «Кодзики» и «Нихон сёки» упоминание об этом отсутствует. Выправить положение, как и в мифах других народов, оказывается возможным благодаря правильному ритуалу, сведения о котором можно получить только от верхних богов. Есть и еще одна особенность, проявляющаяся в мифах о неудачном первом ребенке: его рождение близко к периоду нерасчлененности и хаоса, когда только что созданный мир еще неустойчив.

Хотим выдвинуть предположение еще об одном возможном типологическом сближении: от племен восточной Индии до мон-кхмеров Юго-Восточной Азии и Малайзии в различных местах зафиксирован мотив морского червя/пиявки, который добывает землю или изначально содержит ее в себе; из этой земли первоначально и создается суша. Нельзя исключить, что в мифе о создании мира четой Идзанаки и Идзанами соединились мотивы, с одной стороны, червя-пиявки как агента сотворения мира и, с другой стороны, уродливого первенца, рождение которого обусловлено инцестом и первобытным незнанием правил брачного ритуала.

Далее в сводах мы находим и другие мотивы творения, например, в истории порождения богом Идзанаки солнца, луны и ветра — божеств Аматаэрасу, Цукуёми и Сусаноо из левого глаза, правого глаза и носа бога соответственно. Здесь, на наш взгляд, нос надо интерпретировать не как часть лица, а, скорее, как дыхание, — основываясь, например, на рассказе о первосуществе Пуруше в ведической традиции и о принесении его в жертву, когда глаз Пуруши стал солнцем, а дыхание — ветром. Можно также вспомнить географически более близкий сюжет — Паньгу в китайской мифологии: его дыхание стало ветром и облаками, голос — громом и молнией, левый глаз — солнцем, а правый — луной.

К описанному выше сюжету о зародыше или первозданном яйце примыкает, как нам видится, и эпизод порождения божеств в ходе состязания Аматаэрасу и Сусаноо. Аматаэрасу разгрызает меч, а Сусаноо — бусины яш-

мового ожерелья, при этом оба они порождают божеств из рта. Здесь, возможно, произошла контаминация сюжетов: концепция рождения из яйца смешалась с архаическим представлением о том, что зачатие происходит от заглатывания. Такое представление распространено во многих мифологиях мира: например, в хеттской мифологии есть рассказ о том, как «мудрый Кумарби / Выплевывать стал все, что было / Еще у Кумарби во рту, <...> / И выплюнутое Кумарби / Вдруг стало горою Канцура — / Огромной Горой Богов» [Поэма 1977: 116]. В древнеегипетском гелиопольском мифе бог Атум, отождествленный с солнцем, сам себя оплодотворил, проглотив собственное семя, и родил, выплюнув из рта, первых богов, пару Шу и Тефнут (бога воздуха и богиню влаги). В японском сюжете, как нам представляется, таким семенем становятся бусины ожерелья *магатама* (бусины из яшмы изогнутой каплеобразной формы).

Еще одна модель сотворения мира, представленная в японской мифологии, в этнографии обычно именуется мифом о Хайнувеле, о котором не раз подробно писали исследователи, — это миф о рождении злаков из мертвого тела: Сусаноо убивает богиню Оогэцу-химэ, и из ее тела рождаются различные злаки и бобы. В «Кодзики» это описывается следующим образом:

В голове шелковичные черви родились, в обоих глазах рис-рассада родился, в обоих ушах просо родилось, в носу фасоль родилась, в тайном месте пшеница родилась, в заднем месте соевые бобы родились [Кодзики 1994: 58].

В «Нихон сёки» таким источником съестного является другое божество:

Укэмоти-но ками головой вертит: повернет в сторону страны — выходит из рта вареный рис, повернет в сторону моря — выходит из рта то, что с плавником широким, и то, что с плавником узким, повернет в сторону гор — выходит из рта то, что с грубым волосом, и то, что с мягким волосом [Нихон сёки 1997: 129].

После того как Укэмоти-но ками убили, «из его головы произошли куры и лошади, из лба — просо, из бровей тутовые коконы, из глаз — куриное просо хиэ, из чрева — рис, из потайного места — пшеница, бобы и фасоль» [Нихон сёки 1997: 129].

В связи с этой мифологемой вспоминается сюжет, на первый взгляд сходный с описанными выше концепциями возникновения злаков и полезных растений из различных частей тела. Это миф о Сусаноо в одном из вариантов «Нихон сёки», где тело Сусаноо предстает подобным исходным материалом:

Вырвал он волосы у себя на подбородке и щеках, разбросал их, и они превратились в криптомерии. Потом вырвал волоски на груди, разбросал, и они превратились в кипарисовики. А волоски с зада —

в лиственницы. А волосы из бровей — в камфорные деревья. Потом он установил, как их использовать, и провозгласил: «Криптомерии и камфорные деревья — эти два дерева надлежит использовать при постройке кораблей. Кипарисовик должен стать материалом для строительства драгоценных дворцов. Лиственницу надлежит использовать среди “Явленной взору Зеленой человеческой травы” [народа] при изготовлении “Выбрасываемых дверей”, чтобы класть в них [старцев и покойников] в отдаленном [от жилья] месте». А также семена восьми десятков деревьев посадил, чтобы они служили [людям] пищей [Нихон сёки 1997: 144].

Однако представляется, что это сюжет иного рода, не связанный с аграрной магией — прежде всего потому, что мифологема Хайнувеле предполагает связь с аграрной концепцией умирающего и воскресающего бога. Здесь, на наш взгляд, происходит сращение нескольких, по меньшей мере, трех концепций: Сусаноо как мировое тело, волосы которого превращены в деревья; Сусаноо как дух места и дух леса; Сусаноо как местный культурный герой.

2

Теперь мы хотим отдельно и более подробно остановиться на рефлексах иных, не столь очевидно выраженных космогонических мотивов, которые, насколько нам известно, еще не упоминались в имеющихся исследованиях. Речь пойдет о мифологическом мотиве, который широко представлен в мифах и сказках других народов, а в японских сводах предстает лишь как след утраченных космогонических представлений или как проявление культурных влияний и заимствований (такие мотивы С. Ю. Неклюдов называет результатом компрессии или мифологического обобщения [Неклюдов 2002: 5]).

Рассмотрим эпизод, являющийся частью сюжета из «Кодзики», который обычно переводят как *куни юдзури* — миф об «уступке страны». Это рассказ о том, как бог Оокунинуси («Бог-Хозяин Великой Страны») приготовил все для того, чтобы передать страну «потомку неба», внуку Амагэрасу, а сам возвел для себя жилище в стране Идзумо и удалился туда. Этот эпизод имеет следующий вид:

Так сказав, [Оокунинуси] на побережье Тагиси в стране Идзумо, небесные священные покои построил [себе], внук бога Проливов, Кусятама-но ками — Бог Восьми Чудесных Жемчужин, [у него] стольником стал, и когда небесные священные яства подносил, произносил благословение.

[Этот] бог Кусятама-но ками в Баклана превратился, на дно моря нырнул, глину со дна в клюве принес, и восемьдесят небесных плоских сосудов изготовил, стебли водорослей срезал и ступку для добывания огня сделал, стебли саргассы срезал и пестик для добывания огня сделал, огонь высек и сказал: «Огонь, что я добыл, / Подымайся ввысь, / Так, чтобы / На равнине Высокого Неба, / В

небесных покаях блистающих / Богини-матери Камимусуби-но микото / На восемь пястей вниз / Сажа повисла, / А под землей / Скалы-корни / Обожженные затвердели. / Рыбаки, что ловят рыбу, / Канаты из волокон таку / Растянули на тысячу хиро, / И тянут к себе, поднимают, / Шурша-шурша, / Судака со ртом широко разверстым, / С плавниками широкими. / Небесные яства из рыб, — / Столько, что прогнутся подносы бамбуковые, / [Тебе] поднесу». — Так сказал [Кодзики 1994: 83].

Этот эпизод вместе с песней по-разному комментировался исследователями, при этом нередко главным объектом их внимания становилась песня. Еще Цугита Уруу в своем фундаментальном исследовании молитвословий-*норито* [Цугита 1927: 27] пишет о песне этого эпизода как о самом древнем из дошедших до нас *норито*, как о прообразе для последующих, собранных в кодексе X в. «Энгисики». С утверждением об архаичности этого *норито* согласны многие исследователи, от прежних [Фудзимура 1937: 46] до нынешних. Спорным и до конца не выясненным остается вопрос об исполнителе песни. Структура текста не позволяет однозначно заключить, кто, собственно, произносит это архаичное заклинание — божество Кусиятама-но ками (после того как, превратившись в баклана, оно приносит со дна моря глину, добывает огонь и делает «небесные плоские сосуды») или же Оокунинуси. Долгое время считалось само собой разумеющимся, что это архаическое *норито* произносит превратившееся в баклана божество Кусиятама-но ками, ведающее едой бога Оокунинуси — так, в частности, трактуется этот эпизод в авторитетном издании «Кодзики», вышедшем в 1958 г. в серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (комментарии Курано Кэндзи). Однако Масуда Кацуми в работе «Методы исследования японских мифов» [Масуда 1977: 10], а вслед за ним Аоки Кадзуо и другие комментаторы «Кодзики» в издании «Основные произведения японской философии» [Кодзики 1982: 18] считают, что эта песня исполняется не от лица Кусиятама-но ками, а от имени Оокунинуси. Рассуждают они при этом так: подношение еды в те времена было символом подчинения, следовательно, именно Оокунинуси, обустроив Срединную Страну Тростниковых Равнин (т. е. Японию) с тем, чтобы передать ее («уступить страну» — *куни юдзури*) потомку небесных богов, возглашает соответствующее *норито*, выражающее подчиненность и согласие уступить. Дополнительным аргументом в пользу того мнения, что это *норито* произносит именно Оокунинуси, является некоторое текстуальное сходство этой песни «Кодзики» и *норито* (благопожелание-*ёгото*), записанное позже в своде уложений «Энгисики» (927 г.), которое произносит перед императором управитель земли Идзумо (см.: Добрословие [богов от] наместника земли Идзумо [Норито 1991: 127–130]).

Но кому бы ни приписывалась эта песня, эта трактовка предполагает, что в «Кодзики» баклан появляется прежде всего в связи с ритуалом подчинения. Именно в рамках символики императорской власти и подчинения

ей трактует мифологическую функцию баклана большинство исследователей. Например, в ряде местностей существует ритуал обливания человека водой с головы до ног; некоторые этнографы (например, Уэда Масааки) рассматривают обливание как имитацию ныряния и отождествляют с ритуалом инициации или инаугурации. Обливание в ритуале интерпретируют и как уподобление человека, проходящего ритуал, водоплавающей птице. Отсюда на основании приведенного сюжета «Кодзики», где действует баклан, и ряда эпизодов «Нихон сёки» следует предположение, что баклан в древности мог выступать в качестве эмблемы императорской власти, символизируя подчинение местных земных богов небесным богам (политическая параллель: подчинение местных вождей императору), а также жертвоприношение небесным богам (земная параллель — приносимая императору дань) (см.: [Кобаяси 1980: 17–19]).

В соответствии с пониманием баклана как «рыболовного орудия», обозначающего отношения господства и подчинения, Ивахара Маё интерпретирует сцену с бакланами в романе «Гэндзи-моногатари» [Ивахара 2009: 31–39]. Когда Гэндзи в загородной резиденции императора Кацура-но ин видит ловцов с бакланами, он вспоминает рыбаков в бухте Акаси и свое изгнание в безлюдную и угрюмую местность Сума (образ подчиненности). В другом контексте (сцена из «Фудзи-но ураба» — «Изнанка листьев глициний», 33) — по мнению исследовательницы, наоборот, выражается концепция господства:

На восточный пруд спустили ладьи, посадив в них ловцов из службы Императорских трапез и ловцов из дома на Шестой линии, которые тут же освободили своих бакланов. Бакланы ловили маленьких карасей. Разумеется, никакого особого значения этому не придавалось, просто хотелось, чтобы Государю было на чем остановить свой взор, пока он переходил с одного места на другое [Мурасаки Сикибу 2010: 20].

Здесь, по мнению Ивахары, важен сам факт объединения для совместной деятельности двух групп, связанных с пищей и кухней, двух команд рыбаков с бакланами — одной, принадлежащей императору, и другой, принадлежащей Гэндзи. Если догадка исследовательницы верна, в данном контексте «Гэндзи-моногатари» сцена с бакланами символизирует восстановленный после немилости и ссылки статус Гэндзи, и автор романа Мурасаки-сикибу ввела в свое повествование бакланов именно для выражения идеи власти/подчиненности.

Однако, на наш взгляд, баклан в «Гэндзи-моногатари» и в «Кодзики» — это не одно и то же; данные эпизоды отражают две разные концепции этой птицы. Можно даже сказать, что эпизод с бакланом в «Кодзики» нередко толкуется более широко и произвольно, чем это позволяет текст. Исследователи исходят не только из записи мифа в «Кодзики», но и из уже известного, давно сложившегося в культуре представления о баклане и о его функции «подателя еды», отсюда рождается стремление интерпретировать

этот эпизод как стратегию, с одной стороны, утверждения императорской власти, а с другой — сакрализации ее древней истории. При этом игнорируется то обстоятельство, что как раз в данном эпизоде «Кодзики» функции баклана как прирученной птицы, добывающей рыбу, отсутствуют.

В принципе эпизод с бакланом из «Кодзики», как нам представляется, может быть исследован в соответствии с тремя направлениям анализа или с тремя мифологемами: 1) линия божества Кусиятама-но ками как одного из сонма «богов Равнины Высокого Неба»; 2) линия баклана как прирученной птицы, используемой для особой техники рыболовства, т. е. добывания еды; или линия речного баклана-рыболова, 3) линия баклана как мифологической птицы, линия дикого морского баклана.

Похоже, что в большинстве существующих на данный момент толкований эти отдельные линии, сконтаминированные в одном эпизоде, не различаются, между тем отдельный их анализ мог бы пролить свет на происхождение мотивов, составляющих этот многослойный сюжет. Пожалуй, пункт второй — использование баклана для рыбной ловли — в тексте «Кодзики» отсутствует. Как представляется, баклан как птица, добывающая для людей рыбу (с соответствующей символикой и эмблематикой)³, представлена не в мифах, а в сфере литературы — в песнях «Манъё:сю:»⁴, в драме театра Но: «У-каи» («Рыбная ловля с бакланом»), в «Гэндзи-могатари». Зато все, что связано с бакланом в сфере мифа, ритуала, сказочного фольклора, вообще не содержит упоминаний о нем как рыболове. Поэтому для анализа данного мифологического сюжета «Кодзики» стоит, как нам кажется, попытаться рассмотреть эти линии по отдельности, считая баклана в «Кодзики» прежде всего морской неприрученной птицей.

Относительно Кусиятама-но ками имеется множество разнообразных толкований, идущих со времен Средневековья и продолжающихся поныне. Само имя божества означает нечто наподобие «Бог Восьми Чудесных Круглых Драгоценностей». Так, Хо:га Тосио считает, что Кусиятама-но ками можно отождествить с Ама-но Акару-тама («Небесная Светлая Яшма»), рожденным Идзанаки предком рода обработчиков яшмы (*тамадзукури-бэ*) в Идзумо, впервые изготовивших Ясакани-магатама, Ожерелье из Восьми Низок Изогнутой Яшмы [Хо:га 2009: 377]. Это ожерелье было одним из магических орудий для извлечения наружу божества солнца, затворившегося в Небесной Пещере.

³ О баклане — добывателе рыбы мы здесь не собираемся говорить подробно, скажем только, что в японской культуре существует несколько разных линий развития этой концепции: помимо символики подчинения и легитимации древних властителей существуют и принципиально иные культурные ходы. Например, в «У-каи», лирической драме театра Но:, рассказывается о человеке, который после смерти, во втором рождении, стал бакланом за то, что ловил рыбу в запретном месте. Эта драма, созданная в конце периода Хэйан, отражает буддийский идеологический переворот в культуре и обществе, связанный с запретом на охоту и ограничением рыболовства и тем самым противопоставленный древней картине мира.

⁴ Здесь и далее двоеточие после гласных в японских словах служит для обозначения долготы гласных.

Другие исследователи отождествляют Кусятама-но ками не с добытками яшмы, а с сугубо морскими божествами. Например, по мнению Цугита Масаки, за мифом о Кусятама-но ками, поставляющем рыбу к небесной трапезе, возможно, стоит персонаж эпохи Кофун Ивака-муцукари-но микото, предок поваров, работавших с морскими продуктами [Цугита 1985: 475]. В «Нихон сёки» император Кэйко «нашел раковины моллюска умуги. И тогда Ивака Муцукари, подвязал [рукава] тесемками из травы кама, разделал моллюска на кусочки и поднес государю. И государь похвалил достоинства Муцукари-но оми и пожаловал ему Касивада-но оо-томо-бэ» [Нихон сёки 1997: 254].

Надо сказать, что японские авторы все же чаще усматривают связь Кусятама-но ками с морем, чем с горами, и понимают слово *тама* в его имени не как бусину из горной яшмы, а как морскую жемчужину: например, по мнению Кобаяси Сигэфуми, Кусятама-но ками — гонец божества моря, предоставляющий новому властителю Идзумо — потомку небесных богов и прародителю династии японских императоров — пищу, изначально принадлежащую морю [Кобаяси 1980: 17]. Соответственно, мотив превращения в баклана для многих исследователей означает также связь этого божества с племенем ама — рыбаков-ныряльщиков. Многие предполагают даже, что именно техника ловли рыбы с бакланами, заимствованная из Китая в эпоху глубокой древности, подала идею ныряния людей на дно моря за водорослями и жемчугом и способствовала формированию культуры племени ама. Отсюда, возможно, и мифологическая ассоциация ныряльщиц ама с бакланами. Интересный пример содержится в «Манъё:сю:», 3870, где, наоборот, уже способности ныряльщиц приписываются баклану:

Корни мурасаки цвет густой дают...
Птицы, что ныряете на дно
В море возле бухты Когата,
Если жемчуг там найдете вы,
Этот жемчуг я возьму себе.
[Манъёсю 1970: 94]

Здесь, по мнению, например, Танигава Кэнъити, под птицами имеются в виду бакланы, и поэт прибегает к обратной ассоциации: баклану по аналогии с рыбаками — ныряльщиками за жемчугом приписывается способность искать жемчуг на морском дне, хотя, разумеется, для поисков жемчуга баклан неприменим [Танигава 2010: 454].

Очевидно, что рассматриваемый персонаж — божество Кусятама-но ками, превратившееся в баклана, — составлен из разных слоев, ему приписаны различные по географии и хронологии свойства, поэтому столь различаются и его интерпретации. Однако нам кажется более вероятным, что образы ныряющей птицы и этого божества были сконтаминированы в повествовательных и иных целях, и их можно рассматривать независимо друг от друга.

Итак, перейдем к главной цели статьи — мотиву баклана как мифологической птицы, ныряющей за землей. Этот мотив, достаточно архаичный и оттесненный на периферию в японской мифологической картине мира, встречается только в «Кодзики», а в «Нихон сёки» и в прочих текстах VIII–IX вв. отсутствует. Сравним японскую историю о баклане с хорошо изученным на данный момент мотивом ныряльщика в мифах других народов мира. Ныряльщик — это, как правило, водоплавающая птица или животное, часто обитающее и в воде, и на суше (лягушка или черепаха); он ныряет на дно и приносит оттуда немного земли (глины, ила), из которой затем создается или вырастает земная твердь, плодородная почва или другие составные части суши. Нередко при этом действует не птица или животное как таковое, а божество, превратившееся для этой цели в птицу или в животное.

Сошлемся, прежде всего, на базу данных Ю. Е. Березкина, который проследил и систематизировал информацию о распространении этого мотива по всему миру. По его данным, он весьма распространен в Азии, Европе (в том числе в России) и Северной Америке. В Центральной Азии он существовал уже во время верхнего палеолита, при этом в Африке, Австралии, Океании и на большей части Южной Америки не отмечен. Кстати, с точки зрения Березкина, высока вероятность того, что многочисленные евразийские и североамериканские версии этого мотива генетически связаны, т. е. принесены переселенцами из Восточной Азии в Северную Америку. В работах Березкина предлагается такая реконструкция истории мотива ныряльщика за землей и его движения по миру (мотив этот был первоначально распространен где-то в пределах Индии — Тибета — западных районов Китая). В соответствующих мифах ныряльщиком мыслилась черепаха, или (что скорее) после добытия земли со дна моря черепаха служила опорой, на которой земля оказывалась утверждена. По мере распространения этого мифа в Северной Евразии образ черепахи был вытеснен образом водоплавающей птицы. Ранние мигранты в Америку принесли с собой сначала южно-центральноазиатскую (с черепахой), а затем и сибирскую (с птицей) версии мифа.

Разумеется, в каждом ареале распространения этого мотива разновидность ныряльщика была своей (в славянских народно-христианских сказаниях и вовсе Бог посылает нырять черта); выбор менялся в зависимости от культурных, географических, климатических, биологических и других факторов. По данным Ю. Е. Березкина, в Поволжье и Зауралье (у таких народов, как коми, марийцы, мордва, чуваша, татары, башкиры) функцию ныряльщика за землей часто выполняла утка. В Южной Сибири, Бурятии и Монголии это утка и лебедь. В Западной Сибири — у ненцев, манси, кетов, селькупов — гагара, у юкагиров — гагара и нырок. У территориально близких японцам нанайцев Южного Сахалина и Амура зафиксирован такой сюжет:

Жили три человека: Шанвай, Шанкоа, Шанка; было три нырка и три лебедя; три человека послали трех нырков и трех лебедей нырять достать земли, камней и песка; птицы семь дней были под водой; когда вынырнули, понесли в клювах принесенные со дна землю, камни, песок; там, где летели, возникла земля, горы, равнины; наметили русла рек; когда полетели к морю, потек Амур⁵.

Негидальцы в Приамурье рассказывают вариант общесибирского космогонического мифа о гагаре, доставшей со дна моря песчинку, которая выросла и превратилась в землю. В общем и целом, в Восточной Сибири ныряние за землей водоплавающей птицы выступает как космологический мотив у более чем 20 народностей (см.: [Березкин 2005]).

Другой исследователь этого мотива, В. В. Напольских, предполагает, что в Северной Евразии уже в глубокой древности получили распространение варианты мифа о нырянии за землей именно с птицами в основной роли. При этом распространенный сюжет содержал соперничество двух птиц, первой не удавалось осуществить задачу, а вторая успешно ныряла, добывала землю и приносила ее в клюве. Во многих местах это соперничество имело вид противостояния птиц типа гагары, нырявшей первой и неуспешно, и утки, которой удавалось добыть землю. Интересно, что Напольских объясняет превосходство дикой утки над гагарой следующим историческим обстоятельством: более шести тысяч лет назад племена Средней и Западной Сибири, прежде всего предки уральских народов и тунгусо-маньчжуров (так называемый североазиатский мифологический союз), жили в бассейнах крупных рек, текущих с юга на север. Поэтому они ассоциировали юг, верховья реки с верхним миром, миром небесных богов, а север, низовья реки — с нижним, миром злых духов и смерти. Особую роль в этой системе играли перелетные водоплавающие птицы (лебеди, гуси, утки), массовые миграции которых на юг воспринимались как путешествие в верхний мир, благодаря чему они могли выступать посредниками между людьми и небесными богами. Гагары же, пишет Напольских, жившие в низовьях рек и на морском побережье и мигрирующие на юг поодиночке, незаметно, воспринимались прежде всего как птицы нижнего мира, не наделенные божественной небесной силой. (Здесь невольно вспоминается позиционирование в пространстве китайского императора, которому полагалось восседать лицом к югу, хотя, конечно, его связь с восточносибирскими верованиями далеко не очевидна, и здесь мы говорим о ней чисто гипотетически.) Как показывает В. В. Напольских, этот космогонический комплекс затем широко распространился в Восточной Европе и Сибири; о том же пишут и другие исследователи — например, что мотив ныряльщика за землей выражает одну из древнейших тунгусо-маньчжурских космогонических идей [Напольских 2011].

⁵ Цит. по базе данных Ю. Е. Березкина (см. примеч. 2).

Перейдем теперь непосредственно к архаическому мотиву нырлящика в японской мифологии. В своде «Кодзики» космогонический миф о нырляшке представлен в явно сокращенном виде и соединен с другими представлениями и мотивами. На первый взгляд кажется, что космогоническое значение баклана в «Кодзики» ослаблено, но тем не менее мы попробуем показать, что и в этом сжатом, сокращенном виде сюжет «Кодзики» содержит важные и разнообразные космогонические смыслы. Само по себе превращение божества или сверхъестественного существа в птицу либо отождествление с ней — весьма распространенное явление, имеющее множество форм начиная от египетского Гора и кончая костюмами сибирских шаманов, состоящих из птичьего оперения. В японской мифологии и фольклоре, в частности в «Кодзики» и «Нихон сёки», птица как мифологическое существо представлена в самых разнообразных ролях и значениях, поэтому здесь говорить об этом нет ни возможности, ни необходимости. Напомним хотя бы основное — например, миф о гигантском вороне Ятагарасу — видимо, родственнике Солнечного Ворона Северо-Восточной Азии и североамериканских индейцев, птичий облик японского божества Сукуна-Бикона и многое другое. Отражение птичьего кода в японском квазиисторическом мышлении можно наблюдать, например, в разделе «Нихон сёки», повествующем об императоре Нинтоку: во время родов супруги императора в комнату родильницы влетает филин, а в комнату жены его министра — перепел, и родившимся детям дают имена этих птиц, но поменяв их между собой (принца называют Перепелом, а сына министра — Филином). Далее в этом эпизоде фигурирует еще и брат императора Ястреб.

Баклан в мифологическом мире японцев имеет черты, характерные для всего круга мировых сюжетов о нырляшке, но имеет и свои отличия. Напомним, что в сюжете о нырляшке, распространенном в Восточной Сибири и Приморье, участвуют две птицы, одна из которых терпит поражение, а второй удается добыть землю. В японском варианте отсутствует мотив соперничества, ныряющая птица — баклан — всего одна. Интересное объяснение наличия в «Кодзики» всего одной ныряющей птицы вместо соперничающих двух предложил С. Ю. Неклюдов: «В сущности, одновременному существованию пары демиургов (антропоморфного и орнитоморфного) соответствуют две последовательных сменяющих друг друга ипостаси, что бывает вполне регулярно в фольклорно-мифологическом варьировании»⁶. Кстати говоря, след соревнования двух птиц можно увидеть и в следующем факте. Сказок, где фигурировал бы баклан, в японском фольклоре ничтожно мало, наверно, не наберется и пяти; тем более примечательной кажется наиболее известная и поныне сказка о состязании двух бакланов, записанная на островах архипелага Косикидзима:

⁶ Личное письмо от 22 октября 2012 г. Выражаю искреннюю благодарность С. Ю. Неклюдову, согласившемуся прочитать данную статью в рукописи и давшему ряд ценных советов по ее содержанию.

Давно это было. Рассказывают, что в Сэгами был баклан, у которого уж такое долгое дыхание было. А в Хирара тоже жил баклан с длинным дыханием. Каждый из них думал и гордился про себя: «Да я дольше всех на свете могу дыхание держать». [Далее два баклана затевают спор — кто из них, нырнув, продержится дольше, и решают плыть в сторону Китая — кто первый голову из воды высунет, тот и проиграл.] Вот плывут они — день, другой, третий, четвертый...

«И когда кто-то из них голову из воды высунет, тогда и сказка дальше будет рассказываться»⁷, — говорит сказитель нетерпеливым детям, желающим узнать продолжение. Строение этого сюжета позволяет отнести этот текст к разновидности сказок, называемых В. Я. Проппом бесконечными, или докучными; по-японски они называются *хатэнасибанаси* (бесконечные сказки), *нэмутайбанаси* (сонные сказки), *нагай ханаси* (долгие сказки). Но нам здесь может быть интересен именно факт состязания двух птиц — как возможный отзвук состязания двух птиц-ныряльщиков в преданиях Восточной Азии. Примечательно и то обстоятельство, что баклан, с древних времен вслед за Китаем используемый в Японии для ловли рыбы, здесь опять представлен вне рыболовной функции, — в сказке обыгрывается лишь способность баклана нырять.

Скорее всего, баклан издавна наделялся магическими свойствами: недаром в захоронениях в разных местах Японии найдены шесть глиняных фигурок-*ханива*, изображающих баклана; в префектуре Гифу изображение охотящегося баклана встречается в виде орнамента на сосудах. Особенно, на наш взгляд, примечательна находка, сделанная 50 лет назад на побережье Японского моря в Доигахама (префектура Ямагути) — около 300 человеческих скелетов времен Яёи (V–IV вв. до н. э. — III в. н. э.), среди которых был скелет женщины, предположительно шаманки, держащей в руках скелет баклана.

Не случайно в святилище Кэта-тайся (в ряде источников именуется Кэта-дзиндзя) и поныне проводится ритуал У-но мацури (Праздник баклана), главным действующим лицом которого является баклан; этот ритуал объявлен национальным сокровищем; его древность подтверждал еще этнограф Янагита Кунио около ста лет назад. Как пишет Огихара Хидэсабуро, ритуал проводится в день Лошади, в 16-й день двенадцатой луны (до Мэйдзи проводился в одиннадцатом месяце) с 3 часов ночи до рассвета. На восточной окраине города Нанао, в селе Кадосима у бухты У-но ура, Бухты бакланов, трое выбранных на данный год жителей деревни ловят баклана. Все они выходцы из рода *уторибэ* — ловцов бакланов. Считается, что по цвету пойманного баклана можно судить, будет ли в будущем много дождей (если баклан черный) или много снега (если белый). Поймав птицу, *уторибэ* сажают ее в корзину и несут на спине 40 км до святилища Кэта-тайся. Они прибывают на место за четыре дня до церемонии; баклан проходит ритуальное очищение.

⁷ Цит. по: <http://www.koshikijima.net/story/unotori.html>. Перевод автора статьи.

В ночь ритуала сначала исполняется ритуальное музыкальное представление *мэдзамэ-кагура* с барабанчиками, после чего начинается торжественная передача птицы от *уторибэ* к распорядителю церемонии, во время которой происходит вопросно-ответный диалог. Баклана выпускают «перед богами», т. е. в основном павильоне храма. Если баклан туда упорно не летит, то исполняется представление-*кагура*, имеющее силу ритуального очищения и изгнания скверны. Кстати говоря, считается, что в этот момент по движениям птицы можно судить, насколько благоприятно сложится будущее. Затем служитель святилища берет баклана и выносит его на морской берег, где и отпускает на волю. Обрато в святилище служитель должен возвращаться не оглядываясь [Огихара 1999].

В историческом обзоре синтоистских святилищ города Хакуи, где находится святилище Кэта-тайся, приводится ритуальный диалог между служащим святилища — распорядителем церемонии «Праздник баклана» и представителем рода *уторибэ* — ловцов бакланов:

- *Уторибэ, уторибэ!*
- Здесь!
- Спрашиваю тебя: этот баклан — дикая птица?
- Именно так!
- Приказываю тебе хорошенько посмотреть — не помяты ли крылья, не повреждены ли лапы?
- Этот баклан — дикая птица, и он непокорен (яп. *кэгэсику со:ро:*).
- Приказываю — поднести его богам! [Огура 1984: 259].

Мы видим, что в диалоге неременным условием выступает неприрученность, дикость баклана. Примечательно, что в данной местности и вне праздничного периода баклана величают не просто у (баклан), а *о-у* (*о* — гонорифический префикс), выражая тем самым почтительность. Как указывают японские этнографы, в ритуале сама эта птица считается богом, кроме того, как сказано выше, по ее движениям перед алтарем божества храма гадают о будущем, и т. п. [Огура 1951: 104].

Гадание с бакланом, видимо, представляет собой уже устоявшуюся технику. Известно предание о том, как во времена позднего Средневековья князь Като Киёмаса хотел возвести плотину, но всякий раз терпел неудачу, поскольку не мог выбрать правильного места для нее. Произведя гадание с помощью баклана и получив от него указание на правильное место, князь возводит плотину У-но сэ цуцуми, плотину «Стремнина Баклана», давшую окрестностям воду для повседневных нужд и орошения.

Отсутствие связи баклана с ловлей рыбы в ритуале святилища Кэта-тайся, по-видимому, казалось необъяснимым и раньше: например, в документе о происхождении этого святилища, составленном в 35 году Мэйдзи (1902 г.), говорится следующее:

Передают, что когда великий бог Оонамудзи объезжал страну, он приплыл на ладье с острова Китадзима в Коси, и бог тех мест, Микадонуси-хико но ками, поймал баклана и поднес великому богу. А еще запечатлено в преданиях, что бог Кусиятама-но ками, посоветавшись с Микадонуси-хико-но ками, превратился в баклана, добыл рыбу из морских глубин и поднес великому богу Оонамути [Хакуиси си 1975: 442].

Согласно записям Огура Манабу, исследователя ритуала в Кэта-тайся, в молитвословии-*норито*, которое исполняют перед богами в ночь ритуала, провозглашается, что *уторибэ* подносят богам баклана в соответствии с мифологическим прецедентом:

Подобно тому как в далекой древности, во времена богов неистовых Кусиятама-но ками поднес великому богу небесную рыбную трапезу, так и теперь, на старинный лад... [Огура 1951: 103–104].

Однако в «Кодзики» баклан не ловит никакой рыбы, а тот морской судак (*судзуки*), которого подносят Оокунинуси, видимо, пойман рыбаками с помощью «канатов» — уже хотя бы потому, что баклан не мог бы поймать такую большую рыбу, как *судзуки*. Таким образом, сюжет, записанный в «Кодзики» в VIII в., в более поздних толкованиях из архивных документов святилища Кэта-тайся переиначен настолько, что в нем не осталось ни добытой со дня моря глины, ни изготовления ступки и пестика из водорослей для высекания огня, ни изготовления керамических блюд. Зато введен дополнительный мотив добывания рыбы, оправдывающий центральное место баклана в этом ритуале. В архиве святилища сохранилась интересная запись, относящаяся, по-видимому, к периоду позднего Эдо. Это легенда о том, как во времена императора Мураками (946–967) 270 дней шел сильнейший дождь, и наступил потоп. Император опечалился, провел буддийский молебен в павильоне Сэйрё:дэн, но дождь не прекращался. Тогда он приказал закрыть все ворота в шестнадцать больших синтоистских святилищах страны, запереть и запечатать главные павильоны святилищ, и дождь прекратился. Император был поражен и вознес хвалу богам. Затем он послал в эти святилища гонцов, а в храм Кэта-тайся был послан Абэ-но Садатоу (здесь, видимо, анахронизм, потому что известный истории самурай Абэ-но Садатоу жил лет на сто позже). Садатоу открыл ворота храма, снял печать с дверей основного павильона и исполнил перед богами святилища торжественное музыкальное представление в жанре *гагаку*. Затем, в соответствии с приказом императора, он остался присутствовать на Празднике баклана У-но мацури. И тут божество святилища превратилось в деву ама (т. е. девушку из племени ама — ныряльщиков за рыбой и водорослями), направилось к посланцу императора, произнесло какие-то чудесные слова и вошло в павильон святилища. Вдруг появились боги из Драгоценного Павильона Восьми Богов, раздалась музыка духовых и

струнных инструментов. С неба слетел баклан, направился к Светлому Зерцалу перед божеством и, сложив оба крыла, выразил свою покорность божеству. Потом служитель кумирни при святилище взял баклана, отнес его на берег моря и выпустил. И сразу божества пропали из виду, и музыка смолкла. А гонец вернулся в столицу и доложил императору об этом удивительном происшествии [Кэта дзиндзя 1974: 118–119].

Мы не стремимся с помощью этих примеров доказать, что в памяти культуры вплоть до периода Эдо сохранялся образ баклана как птицы, связанной с высшими божествами пантеона и с представлениями о сотворении мира, однако ритуал в Кэта-тайся, на наш взгляд, может свидетельствовать об особой мифологической функции баклана, осознаваемой и помимо его непосредственной функции в жизни общества как «подателя еды».

Еще одно из магических свойств этой птицы — способствовать благополучному разрешению от бремени. Эта функция закрепилась за бакланом еще в «Кодзики»:

Тогда, тут же, на морском берегу, у кромки волн дом для родов построили — кровлю перьями бакланов настелили. Тут — [кровлю] того дома для родов еще до конца не застелили, а [Тоётама-химэ-но микото, дочь морского царя], не снеся нужды своего чрева, вошла в дом для родов [Кодзики 1994: 94].

Отголосок этого мотива можно встретить в гораздо более поздние времена: перья баклана долгое время считались амулетом для рожениц. Есть и другие свидетельства связи баклана с деторождением: в префектуре Иватэ, в деревне Фудай-мура записано предание, связанное с окрестностями У-но тори дзиндзя (Святилище Баклана, название дано после Мэйдзи). Оно гласит, что легендарный полководец Минамото-но Ёсицунэ увидел в этих краях, как желтый баклан высиживает птенцов, и понял, что это не простая птица. Семь дней — семь ночей молился ему о даровании безопасности на морских путях, после чего голосом небесного бога ему было поведено, что его молитва услышана. Интересный пример также содержится в «Гаун никкэнроку» («Поденные записи, сделанные [вельможей] из рода Гаун»; период Камакура, 1444 г.), где пересказывается история Кагуя-химэ, чудесной девочки-найденщица, только ее находят не в стволе бамбука, как в оригинальной повести хэйанских времен «Такэтори-моногатари», а в гнезде баклана.

Вполне возможно, что баклан издавна считается священной птицей еще и потому, что из всего животного мира именно водоплавающие птицы оказываются наделенными самыми большими возможностями по овладению пространством, поскольку они способны ходить по суше, летать в небе, нырять на дно моря и плавать в воде, — отсюда их высокая мифологическая значимость.

Японский баклан — повелитель не только вышеперечисленных пространств. Как мы попробуем показать, в мифологических представлениях японцев баклан имеет власть над еще одним видом пространства — не

столь естественной средой обитания для птиц как таковых. В легендах ему приписывается чудесная способность преодолевать огромные расстояния сквозь землю и горы, при этом не по воздуху, а под землей. Связь баклана не только с водой — рекой и морем, и не только с воздухом и небом, но и с землей, с подземным миром выражена, например, в легенде, записанной на землях рода Ямагути — в Миката, Хиками-тё и Тамба. Однажды в их деревню пришел Ко:бо:-дайси⁸ и попросил воды, но крестьяне обманули его, сказав, что воды у них нет. Услышав это, он сказал: «Что ж, тогда пусть и на самом деле воды у вас не будет», — ударил палкой, и образовалась щель, в которую утекла вся вода. Крестьяне запустили в эту щель баклана, он пролетел сквозь горы и землю и вылетел наружу в провинции Харима.

Та же самая способность — проходить сквозь землю и приносить воду — приписывается баклану и в знаменитом ритуале О-мидзутори в храме То:дайдзи (Нара). В старину все божества были призваны в храм То:дайдзи на молебен о процветании государства (ритуал Сюниэ), и все явились, только бог Оню:-даймёдзин увлекся рыбной ловлей и опоздал. Для искупления своей вины он сделал так, чтобы каждый год из-под павильона Нигэцу-до:, где проводится ритуал, прямо из-под земли вылетали два баклана, черный и белый (отметим заодно, что здесь птиц тоже две). Черный и белый цвета птиц, видимо, означают долгое по протяженности время, когда эта вода будет молодой и неиссякающей, поскольку, скорее всего, сочетание черного и белого означает день и ночь, т. е. полный суточный цикл. Там, где бакланы вылетают из земли, каждый год образуется источник Вакаса-и, и вслед за этим начинает бить «вода новой весны» (в действительности для ритуала бакланов приносят в корзине, но сущности дела это несколько не меняет). Предполагается, что эти два баклана нырнули в воду в глубоком месте среднего течения реки Оню:гава (нынешняя префектура Фукуи), где ритуал «молодой воды» проводится на десять дней раньше, чем О-мидзу-тори в Нара. Считается, что за прошедшие десять дней оттуда, из Фукуи, бакланы пролетели под землей примерно 90 км и вылетели наружу в префектуре Нара, у храма То:дайдзи. Таким образом, баклан действует еще и как повелитель стихии земли и подземелья. (Кстати говоря, по предположениям ученых Киотского университета, между городом Обама в Фукуи и городом Нара в самом деле могут протекать подземные воды, но их течение очень медленное, и за десять дней они до Нара добраться не могут. Не говоря уж о том, что там нет подземных пещер или галерей, по которым какое бы то ни было животное, тем более птица, могло бы преодолеть это немалое расстояние.)

⁸ Ко:бо:-Дайси (774–835) — легендарный буддийский проповедник, учившийся в Китае, основатель буддийской школы Сингон (Истинного Слова) и знаменитого монастыря Коя-сан. Считается, что он не умер, а вошел в состояние самадхи, в котором пребывает и поныне. Ко:бо:-Дайси стал персонажем многочисленных народных легенд и других фольклорных текстов, чаще всего не имеющих прямого отношения к буддизму.

Таким образом, баклан как магическая птица, связующая разные пространственные миры — небо, море, морское дно, реку, землю и подземную область, — имела, соответственно, и самые разнообразные магические свойства. Рассмотрим ряд этих свойств на следующих звеньях сюжета о баклане в «Кодзики» и начнем с мотива обработки глины. Нырнув, баклан приносит глину со дна моря, однако ему уже нет необходимости творить сушу посреди первобытного океана, подобно ныряльщикам в мифах других народов, — мир, согласно композиции «Кодзики», к этому времени уже полностью сотворен, задача его творения в памятнике была возложена на других персонажей и отдана другим сюжетным линиям. Соответственно, в данном сюжете глина используется не для формирования земли в океане, а для другой цели — баклан делает из нее керамические блюда в количестве восьмидесяти — т. е. благое бесчисленное множество, поскольку восемь — магическое число в японской культуре. При этом для изготовления блюд баклан добывает огонь, сделав для этого ступку и пестик — т. е. речь идет о добывании огня трением.

До этого сюжета первое упоминание огня в мифологических сводах представлено повествованием о том, как Идзанами рождает божество огня, при этом погибает и попадает в страну Мрака (это история о первой смерти, видимо, сконтаминированная с распространенным представлением о том, что огнем владеет женщина). В сюжете с бакланом огонь не рождается, а добывается трением, т. е. это первый и единственный в «Кодзики» рассказ о добывании, а не рождении огня. (Нельзя, впрочем, упустить из виду то обстоятельство, что ступка и пестик часто символизируют детородные органы.) Здесь ступку и пестик баклан изготавливает из водорослей. По-видимому, в данном сюжете морские водоросли аналогичны лесным деревьям, из которых в древности японцы изготавливали аналогичный инструмент, при помощи которого добывали огонь трением. В то же время водоросли, вероятно, выступают как атрибут повелителя морской стихии, а баклан исполняет роль самого этого повелителя.

В мифах разных народов сразу после обретения огня его начинают использовать, причем именно для обжига и изготовления керамики, а не для приготовления пищи или обогрева тела в холодное время. Огонь, добытый связанным с водой существом, — также распространенный мотив в разных мифологических системах. Об этом мотиве, называя его «морским огнем», пишет, в частности, Ообаяси Тарё. Он приводит примеры связи между рождением огня и стихией моря на Окинаве, на островах Рюкю, в области Идзумо, а также у племен Тайваня и Микронезии, на Сулавеси. По мнению Ообаяси, этот мотив мог распространиться в Океанию из Юго-Восточной Азии [Ообаяси 1970: 27].

Связь птицы и огня — тоже универсальный мифологический мотив; здесь можно вспомнить хотя бы, что в индуизме бог Агни — воплощение огня, брат Индры, передвигался на орле и сам часто принимал вид пти-

цы. Вспомним также разнообразных фениксов, жар-птиц и прочих огненных птиц. Примеров добывания огня птицами немало; мифологический сюжет, где чудесное средство (огонь, свет, солнце и т. п.) добывает сама птица — орел или ворон, выступая в этом случае как демиург или культурный герой, а также как первопредок, распространен среди многих народов Северо-Восточной Азии, а также и у американских индейцев. Вот другие примеры, приведенные в базе данных Ю. Е. Березкина: в Горной Шории есть сюжет о журавле, похищающем уголек из очага у творца мира Ульгения; а также предание об орлице, которая когтями отламывает камешек от скалы, камешек падает, при этом высекая огонь из скалы. В преданиях хакасов ласточка украдала огниво и трут у владельца подземного царства — поскольку огонь находился именно там.

Если говорить о способе добывания огня трением, то и здесь ассоциации с птицей нередки — так, в Китае известно предание об огненном дереве, которое долбит птица, и из него исходит огонь; увидев это, добывать огонь трением научается культурный герой Суй Жэнь, который начинает тереть веткой о дерево («Ши и цзи» — «Записи о забытых событиях»; Ван Цзя, IV в.). Полинезийский культурный герой Мауи заставил птицу — первоначальную хранительницу огня — показать ему, как добывать огонь трением сухой ветки о сухую доску.

Известно, что в разных мифологиях мира появление огня знаменует завершение космогонического процесса. С этой точки зрения показательны, что баклан не просто добывает глину, а изготавливает керамические сосуды, для чего помимо глины (земли) и воды ему нужен огонь, который он же сам и производит. Разумеется, сосуды — это вместилище подношений и жертвоприношений, в этом качестве они фигурируют затем в большинстве раннесредневековых *норито*. Вероятно, именно с этой целью мотив баклана был сконтаминирован с сюжетом стольника Кусиятама-но ками, готовящего еду в качестве жертвоприношения. Миф о сотворении природы, таким образом, переходит на уровень мифа о строительстве культуры.

В то же время, рассматривая этот сюжет с точки зрения его отношения к сфере космогонии, скажем, что сами по себе сосуды обычно принято интерпретировать как общий результат космогонических процессов — они символизируют универсальную трехуровневую структуру мироздания. При этом, как считается, самая нижняя часть сосуда обозначает нижний мир или мировые воды, на этой части совсем нет или очень мало росписей; затем следует срединная часть — с орнаментом, часто растительной символики, впоследствии там располагают людей, животных, растения; и наконец, самая верхняя часть, у горлышка, воспроизводит верхний небесный мир. Такая трехчастная структура отражена и в песне о баклане, которая исполняется в «Кодзики»: здесь огонь поднимается к Равнине Высокого Неба, в подземном мире находятся «затвердевшие скалы-корни», а между ними — рыбаки с канатами, которые тащат рыбу, — т. е. люди, расположенные в срединном мире.

Представляется также важным, что в цитированной выше песне «Кодзики» описано именно то, как люди вытаскивают из моря рыбу, которая затем жарится и подносится в виде приношения, однако как раз в процессе ловли рыбы баклан не принимает никакого участия. Его функции, в сущности, здесь совершенно иные — это функции 1) демиурга, добывающего глину, затем 2) божества-птицы, добывающей огонь, и, наконец, 3) культурного героя, изобретающего обжиг глины и изготавливающего сосуды, чем завершается процесс творения. Другими словами, в этом сюжете воспроизводится основной цикл сотворения мира с его главными космогоническими стадиями — добыванием земли, получением огня с помощью трения, осуществлением обжига и изготовлением керамической посуды для жертвоприношений.

Литература

- Березкин 2005 — *Березкин Ю. Е.* Мир черепахи: от детских рассказов до космогоний (в связи с оберегом из североамериканской коллекции МАЭ) // *Аборигены Америки: предметы и представления.* СПб.: [б. и.], 2005. С. 251–279. (Сб. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Т. 50).
- Ёсида 2007 — *Ёсида Аюхико.* Нихон синва-но кигэн [Происхождение японских мифов]. Токио: Ко:данся, 2007. 231 с.
- Ивахара 2009 — *Ивахара Маё.* «Гэндзи-моногатари» «Фудзи ураба»-маки, Рокудзэ:ин гё:ко:-ни окэру укай-но сико: [Исследование функции рыбной ловли с бакланами в эпизоде «Визит императора в обитель Рокудзэ:-ин» в главе «Изнанка глициниевой листвы» в «Повести о Гэндзи»] // *Ямагата-кэнрицу Ёнэдзава дзэси танки дайгаку киё:.* Ямагата, 2009. № 45. С. 31–39.
- Ито 1981 — *Ито Киёси.* Нихон синва то Тюогуку синва [Мифы Японии и мифы Китая]. Токио: Гакусэйся, 1981. 278 с.
- Кобаяси 1980 — *Кобаяси Сигэфуми.* Кодай-но укай-ни цуйтэ [О рыбной ловле с бакланами в древности] // *Васэда дайгаку бунгаку-бу Сэно кэнкю:сицу.* Минсю:си кэнкю:кай. Токио, 1980. № 19. С. 14–21.
- Кодзики 1982 — *Кодзики* [Записи о деяниях древности]. Т. 1. Токио: Иванами сётэн, 1982. 694 с. (Нихон сисо: тайкэй).
- Кодзики 1994 — *Кодзики* — Записи о деяниях древности. Т. 1 / Пер. и коммент. Е. М. Пинус. СПб.: Шар, 1994. 320 с.
- Кэта дзиндзя 1974 — *Кэта дзиндзя мондзё* [Архив святилища Кэта-дзиндзя]. Т. 1. Токио: Хэйбунся, 1974. 302 с.
- Манъёсю 1970 — *Манъёсю* («Собрание мириад листьев»): В 3 т. / Пер., коммент. и прилож. А. Е. Глускиной. Т. 3. М.: Наука, 1970. 456 с.
- Масуда 1977 — *Масуда Кацуми.* Нихон синва кэнкю:-но хо:хо: [Методы исследования японских мифов]. Токио: Ю:сэйдо:, 1977. 3162 с.
- Мурасаки Сикибу 2010 — *Мурасаки Сикибу.* Повесть о Гэндзи: В 3 т. / Пер., вступит. ст., прилож. и коммент. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. 2-е изд., перераб. и доп. Т. 2. СПб.: Гиперион, 2010. 592 с.

- Напольских 2011 — *Напольских В.В.* Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя // «Не любопытства ради, а познания для...»: К 75-летию Юрия Борисовича Симченко / Ред. Н. А. Дубова, Ю. А. Квашнин. М.: Старый Сад, 2011. С. 215–272.
- Неклюдов 2002 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклор: типологический и коммуникативный аспекты // Традиционная культура. 2002. № 3. С. 3–7.
- Нихон сёки 1997 — Нихон сёки — Анналы Японии: В 2 т. / Пер. и коммент. Л. М. Ермаковой, А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1997. Т. 1. 496 с.
- Норито 1991 — Норито. Сэммё. / Пер., исслед. и коммент. Л. М. Ермаковой. М.: Наука. 1991. 303 с.
- Огихара 1999 — *Огихара Хидэсабуро.* Нихон дайхякка дзэнсё. [Полное собрание Большой японской энциклопедии]: CD-ROM. Токуо: Сё:гаккан, 1999.
- Огура 1951 — *Огура Манабу.* У-мацури ко: [Исследования ритуала баклана] // Кано: миндзоку: Кано: миндзоку хэнсан иинкай, 1951.
- Огура 1984 — *Огура Манабу.* Мацури то миндзоку [Обряды и народные обычаи]. Токио: Ивасаки бидзюосуя, 1984. 288 с.
- Оббаяси 1970 — *Оббаяси Тарё.* Нихон синва-но хикаку миндзокугакутэки ко:сацу. Хи-но кигэн-но синва-о тю:син то ситэ [Сравнительный этнографический анализ японской мифологии. Миф о происхождении Солнца] // Нихон синва. Токио; Ю:сэйдо:, 1970. с. 27.
- Поэма 1977 — Поэма о царствовании на небесах // Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии / Пер., вступит. ст. и коммент. Вяч. Вс. Иванова. М.: Худ. лит., 1977. С. 114–124.
- Ригведа 1999 — Ригведа. Мандалы IX—X / Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999. 560 с.
- Танигава 2010 — *Танигава Кэнъити.* Рэтто: дзю:дан тимэй сё:ё: [Прогулка по топонимам Японского архипелага]. Токио: Фудзанбо интанасёна:ру, 2010. 599 с.
- Фудзимуро 1937 — *Фудзимуро Цукуру.* Нихон бунгаку гэнрон [Основания японской литературы]. Токио: До:ин сёин, 1937. 54 с.
- Хакуиси си 1975 — Хакуиси си. Тю:сэй, сядзихэн [История города Хакуи. Т 3. Средневековье, храмы и святилища]. Хакуиси: Хакуиси хэнсан иинкай, 1975. 291 с.
- Хо:га 2009 — *Хо:га Тосио.* Коси то Идзумо-но ёакэ: Нихонкай энган тиики-но со:сэй си [Рассвет над Коси и Идзумо: История местностей на побережье Японского моря]. Токио, Хо:рэй сюппан, 2009. 377 с.
- Цугита 1927 — *Цугита Уруу.* Норито синко: [Новая интерпретация норито]. Токио: Мэйдзи Сёин, 1927. 576 с.
- Цугита 1985 — *Цугита Масаки.* Нихон синва-но ко:сэй то сэйрицу [Структура и формирование японской мифологии]. Токио: Мэйдзи сёин, 1985. 233 с.

THE AGE OF CREATION IN JAPANESE MYTHOLOGY: ANALYSIS OF SEVERAL LATENT MOTIFS IN *KOJIKI*

Ermakova, Liudmila M.

PhD, Doctor of Literature, Professor Emerita

Kobe City University of Foreign Studies

9 Chome-1 Gakuen Higashimachi, Nishi-ku, Kōbe-shi, Hyōgo-ken 651-2102, Japan

Tel.: 81-78-794-8121

E-mail: ermakova@gol.com

Abstract. It is well known that the earliest Japanese mythological codices, that is, *Kojiki* and *Nihon shoki*, contain several versions of the creation myth. For instance, the creative activity of Izanaki and Izanami who gave birth to deities, land, luminaries, rivers, mountains and so on can be perceived as such. Also, some phenomena and deities appeared and evolved by themselves before the two main deities, while after them the divine pair of Amaterasu and Susanoo produced some deities by crunching a *magatama* necklace.

The object of this paper is to look into several motifs, which seem to be of secondary importance in the *Kojiki* narrative, but which — if viewed as typologically similar to the creation myths of other mythologies — reveal their latent nature as significant reflections of yet other types of cosmological ideas, central for creation myths in other cultures, particularly those in East and South Asia.

Keywords: *Kojiki*, *Nihon shoki*, creation myths, flood myth and Izanaki-Izanami's incest, motif of the cormorant as earth-diver in *Kojiki*, cormorant as a bird moving in six directions in Japanese folklore and beliefs

References

- Berezkin, Yu. E. (2005). Mir cherepakhi: ot detskikh rasskazov do kosmogonii (v svyazi s oberegom iz severoamerikanskoi kolleksii MAE) [The turtle's world: From stories for children to cosmogony (in connection with the amulet from the North American Collection in Kunstkamera Museum)]. In *Aborigeny Ameriki: predmety i predstavleniia* [Native Americans: Objects and notions], 251–279. St. Petersburg: [n. p.]. (In Russian).
- Elizarenkova, T. Ia. (1999). *Rigveda. Mandaly IX–X* [The Rigveda. Mandalas IX–X]. Moscow: Nauka. 560 p. (In Russian).
- Ermakova, L. M. (transl. and comment.) (1991). *Norito, Semmyo*. Moscow: Nauka. 303 p. (In Russian).
- Ermakova, L. M., Meshcheriakov, A. N. (transl. and comment.) (1997). *Nihon sioki — Annaly Iaponii*. [Nihon shoki — Annals of Japan], vol. 1. St. Petersburg: Giperion. 496 p. (In Russian).

- Fujimura, Tsukuru (1937). *Nihon bungaku genron* [The main foundations of Japanese literature]. Tokyo: Do:in shoin. 54 p. (In Japanese).
- Gluskina, A. E. (transl. and ed.) (1970). *Man'esiu* ("Sobranie miriad list'ev") [The Man'yosho ("Collection of Ten Thousand Leaves")], in 3 vols., vol. 3. Moscow: Nauka. 456 p. (In Russian).
- Hakuishi shi 1975 — *Hakuishi shi. Chu:sei shajihen* [History of Hakuishi town. Vol. 3: The Middle Ages. Shrines and temples]. Hakuishi: Hakuishi hensan iinkai. 291 p. (In Japanese).
- Ho:ga, Toshio (2009). *Koshi to Izumo-no yoyake: Nihonkai engan chiiki-no so:sei shi* [The dawn rising above Koshi and Izumo: History of creating places along the Japanese Sea Coast. Tokyo: Ho:rei shuppan. 377 p. (In Japanese).
- Ito, Kiyoshi (1981). *Nihon shinwa to Tyu:goku shinwa* [Japanese myths and Chinese myths]. Tokyo: Gakuseisha. 278 p. (In Japanese)
- Ivanov, Viach. Vs. (transl.) (1977). Poema o tsarstvovanii na nebesakh [Poem about kingship in Heaven]. In Viach. Vs. Ivanov (transl., preamble, comment.). *Luna, upavshaia s neba: Drevniaia literatura Maloi Azii* [Moon, which has fallen from Heavens: Ancient literature of Asia Minor], 114–124. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).
- Iwahara, Mayo (2009). "Genji-monogatari" "Fuji uraba"-maki, Rokujo:in gyo:ko:-ni okeru ukai-no shiko: ["The Tale of Genji", "New Leaves of Wisteria". Analysis of cormorant fishing in the episode of Emperor's Visit to Rokujo Dwelling]. In *Yamagata-kenritsu Yonezawa joshi tanki daigaku kiyo.*, No. 45, 31–39. Yamagata (In Japanese).
- Keta jinja 1974 — *Keta jinja monjo* [Archives of Keta-shrine], vol. 1. Tokyo: Heibunsha. 302 p. (In Japanese).
- Kobayashi, Shigefumi (1980). Kodai-no ukai-ni suite [On cormorant fishing in Ancient Japan]. In *Waseda daigaku bungaku-bu Seno kenkyu:shitsu. Minshu:shi kenkyu:kai*, No. 19, 14–21. Tokyo (In Japanese).
- Kojiki (1982) — *Kojiki*. [Records of ancient matters], vol. 1. Tokyo: Iwanami shoten. (Nihon shiso: taikai [Masterpieces of Japanese thought]). 694 p. (In Japanese).
- Masuda, Katsumi (1977). *Nihon shinwa kenkyu:-no ho:ho:* [Methods of analysis of the Japanese myths]. Tokyo: Yu:seido:. 3262 p. (In Japanese).
- Murasaki Sikibu (2010). *Povest' o Gendzi* [Novel about Genji], in 3 vols., vol. 2. Transl. and ed. by T. L. Sokolova-Deliusina. 2nd ed. St. Petersburg: Giperion. 592 p. (In Russian).
- Napol'skikh, V. V. (2011). Mif o nyriani z zemlei (A812) v Severnoi Evrazii i Severnoi Amerike: dvadtsat' let spustia [Myth about earth-diving (A812) in North Eurasia and North America: Twenty years after]. In N. A. Dubova, Iu. A. Kvashnin (eds.). "*Ne liubopytstva radi, a poznaniia dlia...*": K 75-letii Iurii Borisovicha Simchenko ["Not for curiosity, but for the sake of knowledge..."] In honor of Yurii Borisovitch Simchenko's 75th anniversary], 215–272. Moscow: Staryi Sad. (In Russian).
- Nekliudov, S. Iu. (2002). Fol'klor: tipologicheskii i kommunikativnyi aspekty [Folklore: Its typological and communicative aspects. *Traditsionnaia kul'tura* [Traditional culture], 3, 3–7. (In Russian).
- Ogihara, Hidesaburo (1999). *Nihon daihyakka zensho* [Complete collection of the Great Encyclopedia of Japan]: CD-ROM. Tokyo: Sho:gakkan. (In Japanese).
- Ogura, Manabu (1951). *U-matsuri ko:* [On the Cormorant Ritual]. In *Kano: minzoku: Kano minzoku hensan iinkai*. (In Japanese).
- Ogura, Manabu (1984). *Matsuri to minzoku* [Japanese rituals and folk customs]. Tokyo: Iwasaki bijutsusha. 288 p. (In Japanese).

- Oobayashi, Taryo (1970). *Nihon shinwa-no hikaku minzokugakuteki ko:satsu. Hi-no kigen-no shinwa-o chu:shin to shite* [Comparative ethnographic analysis of Japanese mythology. About the myth of origin of the Sun], 27. In *Nihon shinwa* [Japanese mythology]. Tokyo: Yu:seido:. (In Japanese).
- Pinus, E. M. (transl. and comment.) (1994). *Kodziki — Zapisi o deianiiakh drevnosti*. [Kojiki — Records of ancient matters], vol. 1. St. Petersburg: Shar. 320 p. (In Russian).
- Tanigawa, Ken'ichi (2010). *Retto: ju:dan chimei sho:yo*: [Strolling along the toponyms of the Japanese archipelago]. Tokyo: Fuzanbo intanashona:ru, 2010. 599 p. (In Japanese).
- Tsugita, Masaki (1985). *Nihon shinwa-no ko:sei to seiritsu* [Structure and formation of Japanese mythology]. Tokyo: Meiji shoin. 233 p. (In Japanese).
- Tsugita, Uruu (1927). *Norito shinko*: [New interpretation of Norito]. Tokyo: Meiji shoin. 576 p. (In Japanese)
- Yoshida, Atsuhiko (2007). *Nihon shinwa-no kigen* [The Origin of Japanese Mythology]. Tokyo: Ko:dansha. 231 p. (In Japanese)

ERMAKOVA, L. M. (2015). THE AGE OF CREATION IN JAPANESE MYTHOLOGY: ANALYSIS OF SEVERAL LATENT MOTIFS IN *KOJIKI. SHAGI / STEPS*, 1(2), 151–176

М. Д. ВОЛКОВА, А. И. ДАВЛЕТШИН, А. В. КОЗЬМИН, Е. В. КОРОВИНА, Е. Л. КУШНИР

Волкова Мария Дмитриевна
аспирантка, Центр типологии и семиотики фольклора,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: +7 (499) 973-43-54
E-mail: greasedfungi@gmail.com

Давлетшин Альберт Иршатович
канд. ист. наук, научный сотрудник, Центр компаративистики,
Институт восточных культур и античности,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., 6
+7 (499) 250-67-33
E-mail: aldavletshin@mail.ru

† Козьмин Артем Викторович
канд. филол. наук, научный сотрудник,
Центр типологии и семиотики фольклора,
Российский государственный гуманитарный университет

Коровина Евгения Владимировна
аспирантка, Центр компаративистики,
Институт восточных культур и античности,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., 6
+7 (499) 250-67-33
E-mail: varna0@gmail.com

Кушнир Елизавета Львовна
аспирантка, Институт языкознания РАН
Россия, 129009, Москва, Большой Кисловский переулок, 1, стр. 1
Тел.: +7 (495) 690-35-85
E-mail: lizakushnir@yandex.ru

ТАИТЯНСКИЙ МИФ ТВОРЕНИЯ: ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ¹

Аннотация. В статье публикуется русский перевод таитянского мифа о творении, записанного Дж. Ормондом в конце XIX в. Перевод дополнен справкой об обстоятельствах записи текста и текстологическим комментарием.

Ключевые слова: фольклор, мифология, Полинезия, Таити

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РНФ 14-18-03384 (руководитель Ю. Е. Березкин).

Текст, представленный ниже, является одной из нескольких версий мифа творения, записанных английским миссионером Джоном Ормондом на островах Общества [Henry 1928: 336–340]. История его публикации довольно сложна. Джон Ормонд находился на островах Общества в 1817–1856 г., т. е. до самой своей смерти. В 1848 г. он завершил книгу по истории и традициям островов, которую преподнес французскому правительству, однако рукопись затерялась. Его внучка Теуира Хенри (1847–1915) на основе черновиков и материалов деда подготовила книгу «Древний Таити» [Henry 1928], которая была издана уже после ее смерти и стала одним из самых ценных источников информации по культуре островов Общества. Относительно публикуемого текста в примечании сказано, что он был произнесен в 1822 г. Пао-раро и в 1824 г. — Раи-тупу, верховными жрецами острова Порапора (Бора-Бора), а затем в 1833 г. — таитянским верховным жрецом Тамерой. К этому моменту Ормонд несомненно уже достаточно владел таитянским языком. Стоит процитировать фразу из его дневника за 1825 г.: «Я ценю мой родной язык [таитянский], как свою жизнь. Как можно быть миссионером без этого?» [Tagura 1979: 145]. Он был одним из авторов таитяно-английского словаря [Davies et al. 1851], который остается непревзойденным до сего дня и который использовался нами при переводе.

Как следует из примечания к публикации 1928 г., запись текста была результатом работы с тремя информантами, которые происходили с трех разных островов, причем записи были сделаны в разное время. Это означает, что перед нами не точная запись (наподобие современных расшифровок полевых материалов, которые воспроизводят конкретные особенности произнесения текстов), а компиляция. Можно ли говорить в таком случае об «аутентичности» построения текста или следует сомневаться даже в должном воспроизведении содержания традиционного сюжета, что бы это ни значило? Вероятно, можно. Относительно передачи содержания надо заметить, что в Восточной Полинезии (в частности, на Гавайях, в Новой Зеландии и на о. Пасхи) известны пространные тексты, записанные после заимствования европейской письменности. Эти тексты, очевидно, появились еще до контакта с европейцами и содержат мифологические повествования, причем относящиеся к «высокой» мифологии. Другими примерами такого рода текстов являются гавайская генеалогическая песня «Кумулипо», созданная в честь рождения одного из гавайских вождей и содержащая историю происхождения мира [Beckwith 1986], или маорийская запись мифов о герое Мауи [Thornton 1992], в составе которых имеются схожие с таитянскими мифологические представления (что косвенно свидетельствует о традиционности содержания таитянского мифа). При этом гавайский и маорийский тексты также не могут рассматриваться как записи единого акта произнесения, в их случае речь также идет явно о результатах относительно длительной работы, включавшей редактирование. Однако следует понимать, что это не является особенностью

лишь этих текстов; до появления и распространения звукозаписывающей аппаратуры фольклорные тексты подвергались редактуре повсеместно. При этом важно, что полинезийская устная традиция потенциально склонна к порождению длинных текстов, в этой связи следует упомянуть записанные в более позднее время анутские тексты о Мотикитики, которые хотя и являются собой пример единой записи от одного информанта, но столь же протяженны и пространны [Feinberg 1998]. Это говорит о том, что, по-видимому, порождение протяженного текста является свойством устной полинезийской культуры, а не привнесением из культуры письменной. В Восточной Полинезии порождению длинных текстов способствовало, как давно уже было замечено, наличие выделенных жреческих групп, которые поддерживали существование сложной разработанной мифологии и традиционной истории (о записи восточнополинезийских мифов творения см.: [Barrère 1967]).

Интересный вопрос касается возможных европейских влияний. Таити был открыт европейцами в 1767 г., контакты были достаточно спорадическими, однако в начале XIX в. присутствие европейцев становится ощутимым. Ключевым событием этого времени стало крещение короля Помаре II в 1816 г. Это означало конец для организованной старой религии, однако, безусловно, традиционные представления продолжали существовать. Собственно, материалы Орсмонта хорошо характеризуют взаимодействие старой религиозной элиты с христианскими миссионерами — новая религия была воспринята с энтузиазмом, однако ценность старой традиции при этом еще вполне осознавалась. Показательно, что принявший крещение Помаре не уничтожил священные предметы, служившие инсигниями вождеской власти, а передал их в качестве «трофеев» миссионерам (см. об этом, например: [Ноорег 2007]).

Принятие европейской культуры и христианства как ее элемента на Таити, да и в других частях Полинезии проходило довольно быстро и с большим энтузиазмом. Сильно упрощая, можно объяснить это следующим: аборигены считали, что пришельцы, их боги и их культура более могущественны, более эффективны, чем их собственные религия и культура. Соответственно, нельзя исключить, что в рассматриваемых мифах может присутствовать христианское влияние как результат сознательной ориентации на новую веру и ее мифологию. Однако сходство с другими полинезийскими мифологиями и детали, отсутствующие в Книге Бытия, достаточно надежно указывают на доконтактное происхождение таитянских мифов творения.

Следует сказать, что вопрос о наличии христианского влияния вызван не только тем, что нам известна история Таити, но и тем, что публикуемый текст содержит некоторое количество понятий, выглядящих как чрезмерно абстрактные для «примитивной» мифологии. Однако, как хорошо известно, восточнополинезийские мифологические тексты часто характеризу-

ются такими особенностями. Например, в маорийских мифах творения в начале мира фигурируют Те Рō — Ночь, Те Ао — День, Те Ао-tū-roa — День, длящийся долго, Те Ао-marama — День светлый, Те Коре — Ничто, Те Коре-te-whiwhia — Ничто имеемое (также 19-я ночь лунного календаря), Те Кореkore-te-rawea — Ничто свершенное (также 13-я ночь лунного календаря) [Grey 1853: 152].

Помимо приводимого ниже перевода, в публикации Орсмонта есть еще два текста на тему творения. Оба они довольно сложны, изложение событий там не строго хронологическое и, строго говоря, каждый из них требует подробного комментирования и перевода, но для целей данной статьи приведем лишь краткий пересказ.

Первый текст, записанный в 1822 г. Паора'и — советником на Бора-Бора [Henry 1928: 336], во многих мотивах повторяет переведенный нами миф. Вначале описывается, что бог Та'ароа появляется из скорлупы в начале мира, до того как появилось все остальное. Он растет, раскалывает скорлупу, создает основания мира. Также упоминается, что он рождает богов, вместе со своим помощником Ту создает человека; что растительность на земле возникла из его перьев или волос и что землю держит гигантский осьминог по имени Туму-ра'и-фенуа (Основание неба и земли). Кроме того, в начале текста говорится, что из-за проклятия Та'ароа на Земле появляется смерть — мотив, как замечает Хенри (или сам Орсмонт?), явно библейский.

Второй текст, следующий в книге Хенри за публикуемым в данной статье [Henry 1928: 340–344], был записан от верховных жрецов Бора-Бора в 1822 г. и от верховных жрецов Таити в 1835 г. В нем рассказывается о первоначальном состоянии мира, когда ничто не имело формы. Та'ароа сделал поверхность неровной, и тогда Хавайи (мифическая прародина восточных полинезийцев) обрели свою форму. Затем описывается, как Та'ароа при помощи заклинания призвал песок, слой камней и своего помощника Ту; последний распределил песок на земле. Та'ароа установил небесный свод на четырех столбах. По его повелению были установлены еще столбы, поддерживающие землю, благодаря чему пространство расширилось. Особенностью этого текста также являются генеалогические мотивы, например, перечисляются союзы разных видов скал. Повторяются выражения со словами «рождаться» и «расти» («рождаются корни», «растут скалы», «растут леса»). Хотя упоминается, что Та'ароа создал мир при помощи заклинаний, в данном тексте процесс творения описывается скорее как самопроизвольный процесс роста, что имеет параллели в других полинезийских традициях.

Публикуемый текст был первоначально переведен осенью 2011 г. во время работы неформального семинара по чтению таитянских текстов и проверен осенью 2015 г. в процессе подготовки статьи к публикации. Комментарии приводятся после текста.

* * *

Та'ароа¹ жил долго внутри своей скорлупы. Она была круглой, как яйцо², и была свернута внутри беспредельности, подобной бесконечной ночи. Не было солнца, не было луны, не было земли, не было гор, только качающаяся³ вода. Не было людей, не было свиней, не было кур, не было собак⁴, не было живых существ⁵, не было морской воды, не было пресной воды⁶.

Когда пришло время, Та'ароа стал раскалывать скорлупу⁷ там, где он находился в тесноте, она треснула, она раскололась. И вот выскользнул Та'ароа, встал на скорлупу и закричал: «Кто есть наверху? Кто есть внизу?» Не отвечает никакой голос на эту священную речь. «Кто в море (*tai*)? Кто в глубине острова (*uta*)?»⁸ Не отвечает никакой голос на эту священную речь. Только эхо его голоса [вокруг], [он им] окружен, ничего больше нет.

Та'ароа говорит: «Камень⁹, приползи». Не было камня, который полз бы. Он сказал: «Песок, приползи». Не было песка, который полз бы. Он недоволен, потому что ему не подчиняются.

Переворачивает ту свою скорлупу, поднимает ее, чтобы была оболочка для неба, дает ей имя Румиа¹⁰. Утомился, через некоторое время выскользнул в другую скорлупу из оболочки, в которой был, взял ее, чтобы были скала и песок. Его недовольство не утихает, он взял свой хребет, чтобы была горная гряда, свои ребра¹¹ для горных склонов, свои внутренности для плоских переменчивых облаков, свой жир на ребрах и плоть для плодородия земли, свои руки и ноги, чтобы придать силу земле, свои ногти на руках и ногти на ногах, чтобы были раковины и чешуя у рыб, свои волосы для деревьев, для листьев и для ползучих растений, чтобы земля была цветущей, и свои кишки для креветок¹² и угрей, живущих в пресной воде и морской воде, и кровь Та'ароа нагрелась, поплыла, чтобы были красное небо и радуга¹³.

Что до головы Та'ароа, которая священная, он [оставил] ее себе, и живет воистину Та'ароа в ином невредимом теле. Он — владыка всех вещей. Нет препятствий [ему], растет.

Та'ароа создает заклинанием¹⁴ богов, позже был создан заклинанием человек, когда Ту¹⁵ был с Та'ароа.

Поскольку у Та'ароа была оболочка, а именно скорлупа, то у всех вещей есть скорлупа.

Скорлупа — небо, которое [есть] беспредельность, туда богами были помещены солнце, луна, рассеянные звезды¹⁶, перекрестие (звезд)¹⁷, принадлежащее богам.

Скорлупа — земля для камней, пресной воды и деревьев, которые растут оттуда.

Скорлупа мужчины — это женщина, поскольку из нее он появляется в мир, и оболочка женщины — это женщина, поскольку рождается от женщины,

Как же много скорлуп у [вещей] этого мира.

Комментарии

- ¹ Та'агоа — общеполинезийское божество, функции которого различаются на разных островах, этимология его имени неясна. Существенно, что в Восточной Полинезии он часто ассоциируется с морем, у мориори островов Чатам он связан с рыболовством, на Гавайях — с осьминогом. Поэтому его пребывание в воде вполне ожидаемо. Однако следует иметь в виду, что на Таити Та'агоа не был адресатом актуального культа, что вполне характерно для творца мира.
- ² Тут мы следуем за английским переводом. Строго говоря, использовано слово, которое обозначает любые небольшие круглые предметы, например, семена или икру.
- ³ Буквально: морская болезнь, помутнение рассудка
- ⁴ Здесь перечислены все виды домашних животных этого региона.
- ⁵ В таитянском языке лексическое противопоставление 'вещь' — 'существо', в отличие от русского, не представлено.
- ⁶ В таитянском, как и во многих полинезийских языках, существует лексикализованное различие между пресной и морской водой. В данном фрагменте также легко видно, что перечисляются основные объекты мира, как он виделся носителям традиции.
- ⁷ В тексте используются разные слова, обозначающие скорлупу или оболочку. Как полагают некоторые исследователи, концепт оболочки как границы, формирующей объекты известного мира, отделяющей хаос от космоса, весьма важен для полинезийской мифологии (см.: [Gell 1995]). Здесь таитянское слово *pa'a* переводится как 'оболочка', а *'apu* — как 'скорлупа'.
- ⁸ В оригинале *tai* 'море' (ср. примеч. 6), противопоставленное *uta* — тому, что находится в глубине острова, по направлению от берега.
- ⁹ Буквально: плоский камень.
- ¹⁰ Значение этого названия неясно.
- ¹¹ Значение слова неясно, согласно английскому переводу — «ребра».
- ¹² Слово обозначает всех морских ракообразных.
- ¹³ Очевидный мотив творения из антропоморфного тела.
- ¹⁴ Используется слово, которое также буквально обозначает наложение табу.
- ¹⁵ Ту (Ку) присутствует в нескольких восточнополинезийских мифологиях, например, у маори и на Гавайях, его имя означает 'стоящий', он ассоциируется с погодными явлениями и войной. Что касается островов Общества, в другом тексте из собрания Ормонда он называется *tahu'a* (слово, обозначающее специалиста, как ремесленника, так и жреца).
- ¹⁶ Значение слова неясно, согласно английскому переводу — это обозначение скопления звезд, не включенных в традиционно выделяемое созвездие.
- ¹⁷ Значение слова *hui tārava* не вполне ясно, в английском переводе — 'созвездия'; кроме того, согласно работе [Teriigoōiterai 2013], оно может обозначать 'пояс Ориона'

Литература

- Barrère 1967 — *Barrère D.* Revisions and adulterations in Polynesian creation myths // Polynesian Culture History: Essays in Honor of Kenneth P. Emory / Ed. by G. A. Highland et al. Honolulu: Bishop Museum Press, 1967. P. 103–119.
- Beckwith 1986 — The Kumulipo: Hawaiian Creation Chant / Transl. and ed. with comment. by M. W. Beckwith. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986. 257 p.
- Davies et al. 1851 — *Davies H. J. et al.* A Tahitian and English Dictionary with Introductory Remarks on the Polynesian Language, and a Short Grammar of the Tahitian Dialect: With an Appendix Containing a List of Foreign Words Used in the Tahitian Bible, in Commerce, etc., with the Sources from Whence they Have Been Derived. Tahiti: London Missionary Society's Press, 1851. 413 p.
- Feinberg 1998 — *Feinberg R.* Oral Traditions of Anuta: A Polynesian Outlier in the Solomon Islands. New York; Oxford: Oxford Univ. Press, 1998. 294 p.
- Gell 1995 — *Gell A.* Closure and multiplication: An essay on Polynesian cosmology and ritual // *Cosmos and Society in Oceania* / Ed. by D. de Coppet, A. Iteanu. Oxford: Berg, 1995. P. 21–56.
- Grey 1853 — *Grey G.* Ko nga moteatea: me nga hakirara o nga Maori. Wellington: Robert Stokes, 1853. 432 p.
- Henry 1928 — *Henry T.* Ancient Tahiti. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum Press, 1928. 651 p. (Bernice P. Bishop Museum Bulletin; Vol. 48).
- Hooper 2007 — *Hooper S.* Embodying divinity: the life of A'a // *Journal of the Polynesian Society*. Vol. 116. No. 2. 2007. P. 131–180.
- Tagupa 1979 — *Tagupa W. E. H.* The Tahitian language: A historical and vernacular controversy // *Pacific Studies*. 1979. No. 2. P. 144–155.
- Teriierooiterai 2003 — *Teriierooiterai Cl.* Mythes, astronomie, découpage du temps et navigation traditionnelle: l'héritage océanien contenu dans les mots de la langue tahitienne: PhD thesis / Université de la Polynésie Française. 2013. 392 p.
- Thornton 1992 — The Story of Māui by Te Rangikāheke / Ed. with transl. and comment. by A. Thornton. Christchurch (New Zealand): Dept. of Maori, Univ. of Canterbury, 1992. 118 p.

A TAHITIAN CREATION MYTH: TRANSLATION AND COMMENTARY

Volkova, Maria D.

*Postgraduate Student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaia sq., 6
Tel.: +7 (499) 973-43-54
E-mail: greasedfungi@gmail.com*

Davletshin, Albert I.

*PhD (Candidate of Science in History), Research Fellow, Center of Comparative Linguistics, Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaia sq., 6
Tel.: +7 (499) 250-67-33
E-mail: aldavletshin@mail.ru*

† Kozmin, Artem V.

PhD (Candidate of Science in Philology), Research Fellow, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities

Korovina, Evgeniya V.

*Postgraduate Student, Center of Comparative Linguistics, Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaia sq., 6
Tel.: +7 (499) 250-67-33
E-mail: varna0@gmail.com*

Kushnir, Elizaveta L.

*Postgraduate Student, Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
Russia, 129009, Moscow, Bolshoi Kislovsky alley, 1, building 1
Tel.: +7 (495) 690-35-85
E-mail: lizakushnir@yandex.ru*

Abstract. This paper presents a Russian translation of a Tahitian creation myth recorded by John Orsmond in the late XIXth century. The translation comes with a textological commentary and a note on when and how the original myth was recorded.

Keywords: folklore, mythology, Polynesia, Tahiti

References

- Barrère, D. (1967). Revisions and adulterations in Polynesian creation myths. In G. A. Highland et al. (eds.). *Polynesian culture history: Essays in honor of Kenneth P. Emory*, 103–119. Honolulu: Bishop Museum Press.
- Beckwith, M. W. (transl., ed., comment.) (1986). *The Kumulipo: Hawaiian creation chant*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 257 p.
- Davies, H. J., et al. (1851). *A Tahitian and English Dictionary with Introductory Remarks on the Polynesian Language, and a Short Grammar of the Tahitian Dialect: With an Appendix Containing a List of Foreign Words Used in the Tahitian Bible, in Commerce, etc., with the Sources from Whence they Have Been Derived*. Tahiti: London Missionary Society's Press. 413 p.
- Feinberg, R. (1998). *Oral traditions of Anuta: A Polynesian outlier in the Solomon Islands*. New York: Oxford Univ. Press. 294 p.
- Gell, A. (1995). Closure and multiplication: An essay on Polynesian cosmology and ritual. In D. de Coppet, A. Iteanu (eds.). *Cosmos and society in Oceania*, 21–56. Oxford: Berg.
- Grey, G. (1853). *Ko nga moteatea: me nga hakirara o nga Maori*. Wellington: Robert Stokes. 432 p. (In Maori).
- Henry, T. (1928). *Ancient Tahiti*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum Press. 651 p. (Bernice P. Bishop Museum Bulletin; 48).
- Hooper, S. (2007). Embodying divinity: the life of A'a. *Journal of the Polynesian Society*. 116 (2), 131–180.
- Tagupa, W. E. H. (1979). The Tahitian language: A historical and vernacular controversy. *Pacific Studies*, 2, 144–155.
- Teriierooiterai, Cl. (2003). *Mythes, astronomie, découpage du temps et navigation traditionnelle: l'héritage océanien contenu dans les mots de la langue tahitienne*. PhD thesis. Université de la Polynésie Française. 392 p. (In French).
- Thornton, A. (ed., transl., and comment.) (1992). *The Story of Māui by Te Rangikāheke*. Christchurch (New Zealand): Dept. of Maori, University of Canterbury. 118 p.
- VOLKOVA, M. D., DAVLETSHIN, A. I., KOZMIN, A. V., KOROVINA, E. V., KUSHNIR, E. L. (2015). A TAHITIAN CREATION MYTH: TRANSLATION AND COMMENTARY. *SHAGI / STEPS*, 1(2), 177–185

М. С. ГОРАМ

Майкл С. Горам

*PhD, адъюнкт-профессор, отдел языков,
литератур и культур, Флоридский университет (США)
USA, 301 Pugh Hall, P.O.
Box 115565, Gainesville, FL 32611-5565
Тел.: 1 (352) 273-3786
E-mail: mgorham@ufl.edu*

О «ПАДОНКАХ» И «КИБЕРДРУЖИННИКАХ»: ВИРТУАЛЬНЫЕ ИСТОЧНИКИ ПОРЧИ ЯЗЫКА¹

Аннотация. Любой, кто пристально следил за событиями в российской политике в последние годы, подтвердит, что вопросам государственного языка и роли Интернета как источника порчи языка, культуры и политической жизни уделялось повышенное внимание. Только за полгода было предложено 20 законопроектов, призванных ограничивать, контролировать русскоязычный Интернет (Рунет). В этой статье рассматривается, каким образом на формирование представлений о деградации, порче языка, анархии и вседозволенности, влияет отношение общества к языку — начиная с так называемого «языка падонков» и заканчивая гражданским дискурсом В. В. Путина. Эти представления, в свою очередь, позволили ассоциировать российскую интернет-культуру с социально неприемлемым поведением и, таким образом, дали риторическое обоснование для регулирования, ограничения и в конечном итоге — цензуры гражданского дискурса Рунета.

Ключевые слова: Интернет, порча языка, языковая политика, гражданское общество, «язык падонков», хамство, цензура

¹ Данная статья представляет собой главу из коллективной монографии: [Лапина-Кратасюк и др. 2016].

Любой, кто пристально следил за событиями в российской политике в последние годы, подтвердит, что вопросам государственного языка и роли Интернета как источника порчи языка, культуры и политической жизни уделялось повышенное внимание. Представление о том, что в Интернете царит, как выразился один комментатор, «полная анархия и вседозволенность», что это «помойка для спамеров, наркобарыг и других криминальных [sic!] элементов» [Зыков 2013b; 2013c], в последнее время приобретало все более весомый политический капитал и за первые полгода года третьего президентского срока Владимира Путина вызвало к жизни ряд законодательных инициатив, которые были направлены на то, чтобы ограничить возможность высказываний, выражающих непокорство, отличие, инакомыслие. Вот наиболее известные меры.

- Закон, принятый в июне 2012 г. позволил полиции арестовывать и штрафовать граждан, «нарушивших установленный порядок проведения собрания, митинга, демонстрации, шествия или пикетирования», включая распространение в Сети информации о несанкционированных демонстрациях.
- В июле 2012 г. принят закон о возвращении уголовной ответственности за клевету (вопреки принятому менее чем за год до этого решению Дмитрия Медведева исключить ее из числа уголовно наказуемых преступлений).
- В ноябре 2012 г. принят закон, именуемый негосударственные организации «иностранными агентами», если они финансируются из-за рубежа и занимаются политической деятельностью.
- В июне 2013 г., после скандала вокруг «Pussy Riot», Путин подписал «Закон о наказании за оскорбление чувств верующих» (также известный как закон «против кощунства»).

Наиболее прямое отношение к задачам, которые я ставлю в данной статье, имеет закон 2010 г. «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию», который в июне 2012 г. санкционировал создание единого реестра, или, как его стали называть, «черного списка» сайтов, содержащих информацию, предположительно направленную на пропаганду детской порнографии, наркотиков и суицида. В принципе это достойное начинание, но закон составлен таким образом, что позволяет не только удалять страницы и сайты-нарушители, но и закрывать целые хостинговые площадки, такие как YouTube, Livejournal и Facebook, даже если нарушающий закон текст был размещен провокатором в качестве комментария к одному-единственному посту (см.: [Доброхотов и др. 2012]). С момента принятия закона перечень зол, на борьбу с которыми он направлен, расширился, включив в себя «экстремизм» (без четкого определения, что понимается под этим термином). А недавно парламентарии обсуждали добавление в список непристойной лексики, или мата, что заставило замминистра связи и массовых коммуникаций открыто признать отсутствие единого представления, что блокировать:

Мы сталкиваемся с проблемой: зачастую у ведомств нет понимания, что блокировать, а что нет, что опасно для жизни и здоровья, а что нет [Зыков 2013а].

Критики поспешили обвинить парламент в «фактическом введении цензуры», едва скрываемом «под флагом забот об общественной морали и нравственности, которые понимаются с консервативно-патриархальной, <...> “религиозной” точки зрения» [Никифоренко 2013]. Столкнувшись с подобными жалобами на вводимую государством цензуру (которая запрещена конституцией Российской Федерации), защитники закона не замешкались с ответом в морализаторском духе. Елена Мизулина, одна из авторов законопроекта, попыталась дискредитировать его критиков, представляющих, по ее словам, «определенные круги, которые можно ассоциировать с педофильским лобби» [Глава комитета 2012]; см. также: [Доброхотов и др. 2012]. Основополагающее значение слов, речи, коммуникации во всех этих случаях — и на уровне того, с чем борются законы, и в риторике, направленной на их защиту, — навело писателя Евгения Бабушкина на следующее размышление:

Все — про язык, для языка, против языка. <...> Отчего там, наверху, помешались на словах и выражениях? Тут чисто блатное внимание к словам: за базар ответишь [Бабушкин 2013].

Е. Бабушкин весьма лаконично отвечает на собственный вопрос: методы силового урегулирования связаны в основном с попытками власти доминировать в публичной сфере, засоренной разнообразными словесными излишествами, которые подрывают легитимность и авторитет правящей элиты. В своем рассуждении я хотел бы показать, как и почему обыденные представления о языке начинают играть важную роль в политической по своей сути системе координат. Я полагаю, что ощущение упадка и разложения, будто бы имеющих место на структурном и коммуникативном уровне электронно-опосредованной коммуникации, способствовало возникновению более широкого дискурса, в рамках которого Интернет предстает как «помойка», характеризующаяся «анархией и вседозволенностью». Подобное восприятие сделало его уязвимым для символического ассоциирования с всевозможными табу и иными видами социально неприемлемого поведения (от нецензурной брани до государственной измены, включая клевету, богохульство, экстремизм и педофилию как различные оттенки этого спектра), давая, таким образом, риторическое обоснование регулирования, контроля или «колонизации» русскоязычного Интернета, или Рунета, как его обычно называют.

Источники порчи языка в Интернете. «Язык падонков»

Едва ли найдется эпизод в лингвистической истории Рунета, который навлек бы более яростные обвинения в порче языка, чем мгновенное распространение так называемого *языка падонков* в начале и середине 2000-х годов. «Пощечина общественному вкусу» XXI в. [jack_patterson 2006], этот порожденный Рунетом сленг характеризовался, согласно определению, данному Зверевой и Бердическим, «преднамеренными орфографическими ошибками, отражавшими в написании слова его произношение, большим количеством речевых штампов, сниженным стилем с использованием обсценной лексики и декларативным отрицанием принудительной грамотности» [Zvereva, Berdicevskis 2014: 123–124]. Все эти элементы присутствуют в «Манифесте падонков», впервые опубликованном на сайте Udaff.com:

МОНЕФЕСТ «ПАДОНКАФФ»

Фсвязи с плановым сакрошением фенонсиравонийиа аброзаваннийиа и естественной ывалйущей рускава йазыка призывайу:

Фсе правела рускай арфаграфии и громатеки - в Бобруйск

Фсе учепники рускава йазыка и лейтеротуры - фтопку

Фсем учетилям рускава йазыка и лейтеротуры школ и вузов - выпеть йаду

Дольнейшее розвитее рускава йазыка паручить энстетутам НИИ БАЦА и НИИ БЕТ (цит. по: [Zvereva, Berdicevskis 2014: 137–138; ср. также: jack_patterson 2006]).

Наряду с новаторской орфографией носители «олбанского» (другое самоназвание языка) создали массу запоминающихся фраз, которые, по крайней мере на время, проникли в обыденный язык масс: *аффтaр жжот, пеши исчо, аффтaр выпей йаду, превед, красавчег* и т. п. «Падонки» также упивались отборным сквернословием и непристойными шутками, что исследователи справедливо связывают с гипермаскулинностью, отличавшей первых пользователей Рунета [Goriunova 2006].

Недовольные этим явлением оплакивали поругание «великого и могучего» и возвещали грядущую моральную деградацию. Одна учительница сетовала, что ее ученики «воспринимают [“язык падонков”] как норму, узаконенную безграмотность», и выражала сомнение в том, что «учитель в рамках школьной программы может противостоять всеобщей моде на безграмотность²». В недавней работе «Самоучитель Олбанского» Максим Кронгауз утверждает, что новое поколение обитателей Сети не только более подвержено орфографическим ошибкам, но и не испытывает ни ма-

² «Мои дети воспринимают этот язык как норму, узаконенную безграмотность, и все, что я вложила на уроке, подменится и будет закреплено в искаженном виде за время вечерней прогулки в чатах и форумах» (цит. по: [Парфенева 2009]).

лейшего «стыда» по их поводу [Кронгауз 2013: 123–124]. Некоторые поборники правильной, нормативной речи в онлайн в 2005–2006 гг. развернули кампанию, призванную очистить Интернет от «падонков», размещая у себя в блогах баннеры «Я умею говорить по-русски» и «Пишу по-русски: аффтарам просьба не беспокоить» [Зверева 2012: 69–71].

При более внимательном рассмотрении, однако, в «языке падонков» можно увидеть нечто большее, нежели просто безграмотную ругань. Оказывается, чтобы овладеть им, требуется приложить определенные усилия, в связи с чем этот сленг, как языковой знак отличия, внушает своим носителям немалую гордость по поводу принадлежности к группе «избранных». По замечанию Зверевой, «те, кто находится у истоков языка падонков, даже подчеркивая его демократизм, в то же время стремятся повысить статус этого языка, указывая на отличительные черты “реальных падонков”» [Зверева 2012: 66]. Сходную идею выдвигает Кронгауз, утверждая, что «язык падонков» следует понимать как языковую идеологию, сознательно поддерживающую скорее антиграмотность, чем показатель присущей Сети безграмотности [Кронгауз 2013]. Вместо того чтобы погрязнуть в своеобразной орфографической анархии, потенциальные пользователи должны выучить относительно последовательный набор антиправил, чтобы корректно пользоваться «языком падонков» (см.: [Зверева 2012: 83–128]). В то же время «олбанский» оказался достаточно мимолетной тенденцией. К тому моменту, когда он получил наибольшее распространение в Сети, достигнув пика массовости в 2005–2006 гг., этот экспериментальный сленг утратил интерес в глазах своих создателей, а затем сошло на нет и его использование в более широких кругах. Как в случае большинства новаторских тенденций, утрата новизны неизбежно влекла за собой упадок «олбанского» (см.: [Zvereva, Berdicevskis 2014]). Даже если в конечном счете его влияние на современный русский язык ограничивается несколькими отдельными словами и фразами, в период своей бешеной популярности (пришедшейся как раз на время, когда многие русские впервые получили доступ к Сети) это явление привлекло достаточно широкое внимание, чтобы способствовать созданию впечатления, будто Интернет является источником разложения языка и культуры.

Вербальная агрессия и хамство

Помимо любви к нестандартной орфографии, «язык падонков» отражает определенный уровень грубости, который также стал у многих ассоциироваться с общением в Сети, — разновидность резкого, оскорбительного языка, порой напоминающего то, что в американской культуре именуется «риторикой ненависти» (hate speech), с тем отличием, что он не ограничивается темами расы и религии и довольно часто связывается с русским понятием «хамства» или «невоспитанности». Любой, кто хотя бы мель-

ком просматривал раздел комментариев в некоторых блогах или на сайтах новостей, знает, как легко цивилизованная дискуссия может выродиться во взаимные выпады и оскорбления. Преобладание подобных перепалок в Сети породило предположение, будто такой язык «изливается» в оффлайн-новую реальность из Интернета. Спустя немало времени после пика моды на «язык падонков» митрополит Русской православной церкви Климент, выступая на заседании комиссии Общественной палаты по сохранению культурного и духовного наследия, сокрушался по поводу «тревожного» состояния русского языка в Интернете:

Пользователи сети Интернет пишут так же, как и слышат, копируя устную речь, сокращают слова, подменяют их смысл, преднамеренно искажают орфографию русского языка. И этот язык общения так же, как и культура общения сети в целом, все более и более становится основным для молодежи [Выступление 2009].

Или, как заявила Мизулина на круглом столе по вопросам безопасности в Интернете в сентябре 2013 г., —

Не стоит удивляться, что молодые люди в реальную жизнь выливают всю агрессивность, нецензурную брань, которым научились в сети [Набатов 2013].

В ходе дискуссии, развернувшейся в 2010 г. в «Живом журнале» в ответ на крик души модного блогера: «Почему в русской блогосфере так много ненависти?» [blondycandy 2010], многие обвиняли анонимный характер интернет-коммуникации:

- дык все просто. зависть и невоспитанность. ну и чувство безнаказанности в сети. при личной встрече вряд-ли кто-то осмелится высказаться.
- вот вот
- раз инет, меня никто не знает и не узнает, и буду я делать что хочу³.

Однако еще больше впечатляет в этом обсуждении тот факт, что большинство теорий, выдвинутых в ответ на вопрос блогера, основывались на представлении, что подобная вербальная агрессия является не отличительной чертой общения в Интернете, а скорее точным барометром, показывающим уровень «хамства» в российской повседневности — существующего то ли в качестве советского пережитка, то ли просто как особенность русского «менталитета»:

³ В цитатах из Интернета сохраняются орфография и пунктуация оригинала.

- ...А злости полно вокруг у нас и в обыденной жизни. Продавцы - хамят на пустом месте . В автобусе - водитель орет и т д . Кругом негатив. Общество такое - депрессивно-злое.
- стадность и неприятие индивидуальности. плюс- совковая мораль и лавочные гены.
- Гадость, конечно, это чужое г.но, которое всплывает в хорошем блоге или дневнике - но такова наша действительность - Мы не уважаем себя, мы не уважаем других.
- это наша общая национальная черта.
- Это не только в рунете, это российский менталитет такой. На улицах, в транспорте, в коллективах, повсюду склоки, травля, грязь и мерзость.

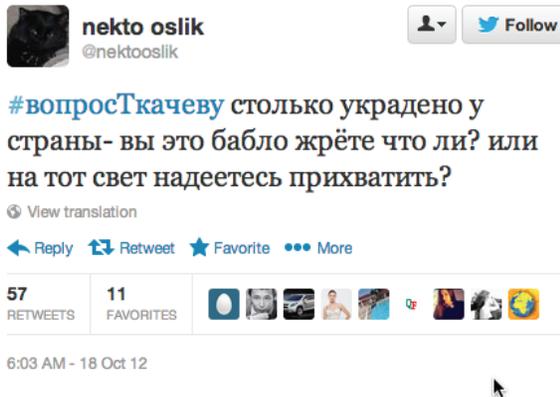
Хотя подобные допущения касательно национального характера являются спорными, они указывают на распространенность впечатления, будто бы «хамство» свойственно исключительно России и его существование определенно предшествует расцвету Интернета. Еще в 1906 г. Дмитрий Мережковский поднимал эту проблему в очерке, озаглавленном «Грядущий хам». Поиск относящихся к «хамству» статей в российской прессе за последние пару десятилетий выдает сотни примеров жалоб на хамское поведение в общественных местах всех и вся — от чиновников и сотрудников правоохранительных органов до продавцов, водителей и пассажиров общественного транспорта. В опросе 2010 г. оно было названо самой раздражающей характеристикой российской повседневности, причем многие признавали, что «хамство, к сожалению, является неотъемлемой чертой российской действительности» [Михайлова 2010].

Более убедительным выглядит мнение А. М. Роговского и других авторов, полагающих, что хотя Интернет не является сам по себе источником языковой агрессии, в силу своей в е з д е с у щ е с т в и он способствовал более широкому и быстрому распространению уже существовавшего «вируса», чем это было возможно в эпоху до Интернета [Роговский 2006]. Рассматривая схожие темы на материале Соединенных Штатов, Наоми Бэрон выдвинула предположение, что коммуникация в Сети не столько м е н я е т принципы вовлечения в дискурсивные практики, сколько у с и л и в а е т характеристики, присущие им в обычной речи [Baron 2008]. Это усиление может быть тем более резким из-за того, что начиная по меньшей мере с середины XIX в. планка языковых стандартов ставилась очень высоко: как заметил Мартин Паульсен, устная и письменная речь соотносилась с тем, что по-русски называется «литературный язык», т. е. в первую очередь с высокими образцами литературного канона XIX в., — а не просто с неким «стандартным» языковым вариантом, как обозначается норма в других языковых культурах [Paulsen 2009: 66–80]. Движение «за культуру речи», доминировавшее в советской языковой культуре с позднесталинского периода, продолжало воспроизводить языковую идеологию «литературности», соединив ее с морально окрашенной идеей «культуры речи»:

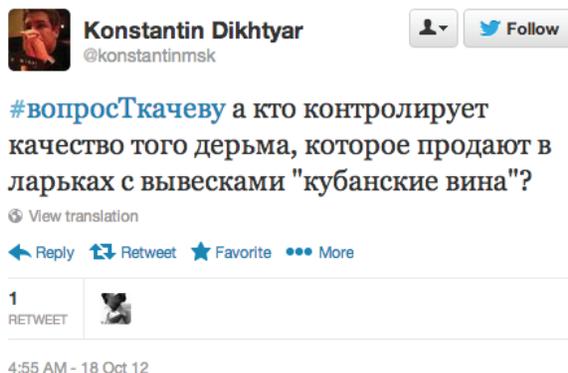
представлением о том, что необходимо цивилизованно себя вести и в письменной, и в устной речи (см.: [Gorham 2014]). Поэтому хотя в опутанном Всемирной паутиной современном мире стало намного легче оспаривать и даже формировать границы общественно приемлемого языка, невзирая на авторитет нормы, метаязыковая память об освященном веками тургеневском «великом и могучем» сохраняет влияние, заставляя разрыв с нормой выглядеть вопиюще.

«Невоспитанность» или «гражданские дебаты»?

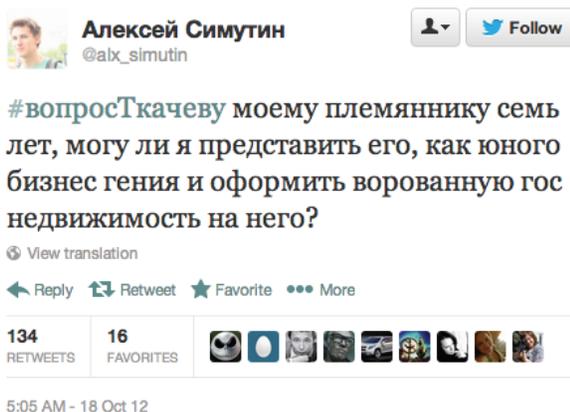
Разрыв между возвышенным характером языковых идеологий и изрядной небрежностью повседневных практик языка создает гремучую смесь в сетевых политических дискурсах, где голоса оппозиции стремятся доминировать, реализуя право на свободу слова и гражданскую дискуссию в такой форме, которая бросает вызов и коммуникативным нормам, и политическому престижу. Возьмем, к примеру, реакцию на твиттер-конференцию — инициативу губернатора Краснодарского края Александра Ткачева. Предложив своим подписчикам присылать вопросы с хэштегом *#вопросТкачеву*, губернатор за один день получил более 20 000 вопросов, преобладающая часть которых была отправлена не из его региона и зачастую имела иронический, критический тон, фокусируясь почти исключительно на случаях коррупции и некомпетентности государственных чиновников вообще и в частности Ткачева (которого многие обвиняют в провале борьбы с разрушительным наводнением, унесшим более тысячи жизней в причерноморском городе Крымске в июле 2012 г.) — см. ил. 1–5.



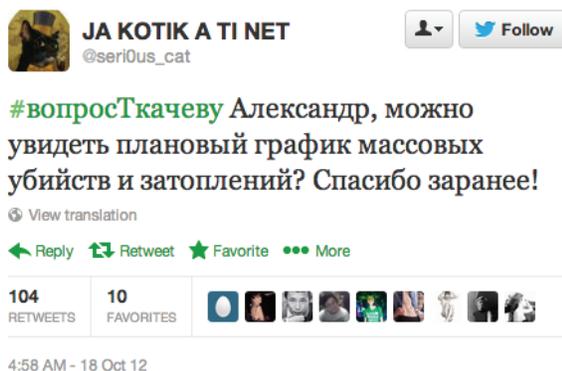
Ил. 1 (<https://twitter.com/nektooslik/status/258870858184011776>)



Ил. 2 (<https://twitter.com/konstantinmsk/status/258853728466108416>)



Ил. 3 (https://twitter.com/alx_simutin/status/258856191604699136)



Ил. 4 (https://twitter.com/seri0us_cat/status/258854648738353152)



Ил. 5 (https://twitter.com/twitted_knitter/status/258850715311685632)

Когда влиятельные блогеры, такие как Алексей Навальный и Ксения Собчак, привлекли внимание к твиттер-конференции, #вопротКачеву мгновенно возглавил топ наиболее популярных хэштегов в Рунете⁴. Губернатор со своей стороны виртуального круглого стола браво игнорировал шквал негатива, ответив вместо этого за отведенные для общения три часа на 50 вопросов различной тематики — от образования, здравоохранения и подготовки к Олимпийским играм в Сочи до своего вероисповедания (он воцерковленный православный христианин), футбольных интриг и трудоустройства в органах местной власти («Госслужащих отбирают по конкурсу. Если ваше резюме соответствует, то все получится. Оставьте телефон. Вам позвонят»⁵). Но поскольку возможность задать вопрос привлекла количество желающих, существенно превосходящее число подписчиков губернаторского «Твиттера», в конце концов он совершенно утратил контроль над ситуацией. Правила игры диктовались теперь легионом русскоязычных пользователей «Твиттера», антагонистически настроенных по отношению к центральной власти и никак не связанных с населением Краснодарского края, с которым планировал пообщаться губернатор. Качев, полагая, что он выходит в виртуальное публичное пространство, конфигурация которого повторяет какой-нибудь зал заседаний или, например, улицу в Краснодаре, неосмотрительно ступил на гораздо более глобализированную и враждебную территорию и которая была ему неподвластна. Значительное число комментариев содержало сленг, пошлости и агрессию, обычно ассоциирующиеся с языком Интернета, но еще большее число вопросов просто отражало накопившееся недовольство граждан, хотя и окрашенное иронической рефлексией провокационного характера сообщений,

⁴ Способность популярных блогеров наподобие Навального задавать вектор общественной дискуссии, мобилизуя и направляя виртуальные сообщества, безусловно, является одним из наиболее мощных инструментов политической оппозиции.

⁵ <https://twitter.com/antkachev/status/258853658152820737>.

однако при этом выражавшееся в соответствии с нормами правильной речи⁶. Отмечу, что самой успешной попыткой иронического противостояния в ключе гражданской дискуссии стало, конечно, уничижительное именование «Единой России» «Партией жуликов и воров», которое (благодаря Навальному и Интернету) мгновенно распространилось зимой 2011 г., и к весне 2013-го свыше половины населения России узнавали его и называли точной характеристикой [Свыше половины 2013].

Цивилизаторские проекты Путина как профилактика гражданского неповиновения

Хотя грамматические ошибки и «хамство», без сомнения, раздражают многих пользователей Рунета, в действительности именно этот третий уровень открыто политизированной дискурсивной задиристости спровоцировал в последние годы законодательную атаку государственного аппарата на электронно-опосредованную коммуникацию. Однако для оправдания своих действий власть весьма часто прибегает к языку лингвистического и культурного пуризма. В 2010 г. Путин, как известно, объявил, что Интернет на 50% состоит из порнографии, а во время выборов президента в 2012 г. глава его предвыборного штаба Станислав Говорухин назвал Всемирную сеть «помойкой», контролируемой Госдепом США [Говорухин 2012]. Государственное телевидение (возможно, реагируя на растущую конкуренцию с Интернетом за доходы от рекламы) вторило этим оценкам, транслируя дискуссии, в которых пользование Интернетом сводилось к выбору между «свободой» и «вседозволенностью» — с неизбежной победой последней [Интернет 2013].

Наряду с воздвижением риторического бастиона «стабильности» и «законности» критика раздающихся из Сети непокорных голосов опиралась на символическое позиционирование Рунета (где оппозиция добилась наибольшего успеха) вне нормативных границ «цивилизованного» общества. Я намеренно говорю о «цивилизованном обществе», а не о «гражданском», так как эти понятия, нередко смешиваемые в английском языке, в русском существенно различаются. В этом смысле примечательно, что в своей речи на инаугурации мэра Москвы Сергея Собянина Владимир Путин непосредственно противопоставил «разрушительные действия и гражданское противостояние» и «цивилизованные демократические процедуры»⁷. Хотя при случае он может апеллировать к понятию «гражданское обще-

⁶ Возможно, по случайному совпадению (в любом случае это показательно с точки зрения растущего стремления центральной власти как можно более полно контролировать Интернет) спустя всего лишь несколько недель после неудачной инициативы Ткачева появились сообщения о попытках Кремля призвать губернаторов к большей сдержанности в Твиттере. См., например: [Рубин 2012].

⁷ «Люди увидели, что в нашей стране вообще и в таких крупных мегаполисах, как Москва, власть формируется не с помощью деструктивных акций или гражданского противостояния, а с помощью цивилизованных демократических процедур» (цит. по: [Владимир Путин 2013]).

ство», с той же вероятностью прилагательное *гражданский* появится в сочетании со словами *ответственность* и *солидарность*:

Именно в гражданской ответственности, в патриотизме вижу консолидирующую базу нашей политики. <...> Власть не должна быть изолированной кастой. Только в этом случае создаётся прочная моральная основа для созидания, для утверждения порядка и свободы, нравственности и гражданской солидарности, правды и справедливости, для национально ориентированного сознания [Послание Президента 2012].

Таким образом, дискурс цивилизованной речи предлагается в качестве альтернативной, безобидной модели электронно-опосредованной коммуникации взамен агрессивного и неоднозначного дискурса гражданского спора.

В том же послании парламенту 2012 г., где Путин уделил много внимания необходимости создания новой национальной идентичности, он поместил язык в основание того, что он назвал «государством-цивилизацией»:

Россия веками развивалась как многонациональное государство — изначально так было, — государство-цивилизация, скреплённое русским народом, русским языком и русской культурой, которые для всех нас родные, которые нас объединяют и не дают раствориться в этом многообразном мире [Послание Президента 2012]⁸.

Не столько понятия свободы слова и самовыражения, сколько институты «литературного языка» и культуры гарантируют «самоопределение» и «самобытность» граждан:

Роль образования тем важнее, что для воспитания личности, патриота нам нужно восстанавливать роль великой русской культуры и литературы. Они должны быть фундаментом для самоопределения граждан, источником самобытности и основы для понимания национальной идеи [Послание Президента 2012].

Этой идее вторил Говорухин в полемической статье о необходимости поддерживать национальную культуру в период, когда Россия стоит на «цивилизационной развилке»:

Никто не сможет переубедить меня в том, что основа русской национальной идентичности — это многонациональная по своей форме и гуманистическая по своему содержанию русская культура.

⁸ Ср.: «Россия, как образно говорил философ Константин Леонтьев, всегда развивалась как "цветущая сложность", как государство-цивилизация, скреплённая русским народом, русским языком, русской культурой, Русской православной церковью и другими традиционными религиями России» (цит. по: [Заседание 2013]).

Ее основа, без сомнения, — русский язык. Не только для сограждан, но и для всего мира это в первую очередь язык Толстого и Достоевского, Чехова и Булгакова [Говорухин 2013].

В контексте этого дискурса о языке как основании российской цивилизации совсем не удивительно, что Интернет играет роль «варвара» — в особенности учитывая требование Путина, чтобы «цивилизованная коммуникация» подчинялась букве закона (которую он же сам и вывел):

Цивилизованный диалог возможен только с теми политическими силами, которые цивилизованным же образом выдвигают, обосновывают и формулируют свои требования, отстаивают их в рамках закона [Послание Президента 2012].

С такой точки зрения появление неправительственной организации «Лига безопасного интернета» совершенно ожидаемо. Ее легионеры, добровольцы — «кибердружинники» — борются за «чистый Интернет», выискивая сайты с опасным контентом и сообщая о них по инстанции — инициатива, которая обосновывается необходимостью быть начеку против «внешних врагов». Наряду с подразумеваемой смысловой парой «чистое–грязное» в основе мотивирующего эту деятельность дискурса лежат понятия «порядка» и «защиты», трактуемые в традиционно русском (и немного советском) ключе:

В древней Руси дружина исполняла функции по обеспечению внутреннего порядка и защищала государство от внешних врагов. В дружине состояли только самые искусные и умелые войны. Во времена СССР дружинники помогали милиции следить за правопорядком.

Кибердружина — это добровольное объединение, действующее в сети. Она связывает добровольцев, готовых отслеживать правонарушения в интернете и сообщать о них в правоохранительные органы. Кибердружинники — люди, которым безразлична судьбы [sic!] будущего поколения страны [Кибердружина]⁹.

Первый региональный контракт на подключение услуги «Чистый интернет», разработанной «Лигой безопасного интернета», был заключен в Костромской области и вступил в силу 1 октября 2013 г. Подробнее см.: [В Костромской области 2013].

На первый взгляд, все это замечательно, особенно для людей патристического склада, ностальгирующих по советскому и древнерусскому общественному порядку, хотя стоит отметить, что внешний характер воспринимаемой угрозы задает противопоставление «нас» и «их», причем «они» — это предположительно чужеземцы, нерусские басурмане (мета-

⁹ Цитата приводится по данным на 15 января 2015 г. В настоящее время эта запись на сайте отсутствует.

фора выдержана в духе риторики, породившей «иностранных агентов»). Еще одна проблема заключается в том, что якобы «негосударственная организация» в действительности оказывается связанной с Кремлем самым тесным образом. Это детище помощника президента, бывшего министра связи и массовых коммуникаций Игоря Щеголева, который является главой Попечительского совета Лиги, и Константина Малофеева, крупнейшего миноритария «Ростелекома» (того самого «Ростелекома», что разрабатывает первый в России государственный интернет-поисковик, запуск которого предполагался в 2014 г.). Учредителем Лиги числится также Благотворительный фонд Святителя Василия Великого — организации, близкой к Русской православной церкви, а годовой бюджет проекта насчитывает 40 млн долларов [Earle 2013]. Вполне закономерно, что критики рассматривают этот проект как спонсируемого государством «троянского коня», пример того, что бывший министр финансов Алексей Кудрин пренебрежительно назвал «имитационными механизмами, квази-НКО» [Тагаева 2013]. По словам веб-консультанта Арсения Бобровского (автора микроблога KermlinRussia):

Декларация борьбы с детской порнографией и педофилией — это эффективный способ получить 100%-ную общественную поддержку и настолько высокий уровень доверия к проектам Лиги, чтобы общество относилось к любым ее действиям максимально не критично [KermlinRussia 2013].

Другая проблема заключается, разумеется, в лицемерии этого дискурса, учитывая готовность Кремля культивировать собственное сетевое хамство в форме оплачиваемого троллинга оппозиции (см. подробнее: [Григорьева, Чувиляев 2012; Гармажапова 2013]).

Заключение

Итак, основной стратегией сдерживания оппозиционного дискурса является представление его базового средства коммуникации — Интернета и новых медиа-технологий — в качестве благоприятной почвы для сил, которые могут угрожать основам российской государственности, сил, находящихся за рамками нормативного поведения: сквернословящих кощунников, клеветников, наркоманов, педофилов и иностранных агентов. Особенно в сравнении с высокими нормами традиционного литературного языка электронно-опосредованная коммуникация, вне всяких сомнений, отражает более вульгарную языковую реальность повседневной жизни. Контркультурные, неиерархические и неподцензурные традиции Рунета действительно способствуют выстраиванию подобных ассоциаций. Однако, как я пытался здесь показать, эти характеристики, как правило, предстают либо (в утрированном виде) приметами языковой практики за

пределами Интернета (случай «хамства»), либо (случай «языка падонков») специфическими чертами средства коммуникации, негативное влияние которых на языковую культуру в целом почти никак не проявляется. В действительности, если смотреть шире, различные формы риторического очищения, будь то карательный канцелярит новых законодательных инициатив, морализаторское наречие православной церкви, цивилизующий язык государства или воинственный клич самопровозглашенных кибердружинников, сами представляют вполне реальную и, возможно, более разрушительную форму вербальной агрессии¹⁰.

По крайней мере в настоящий момент Рунет, пожалуй, не то место, куда стоит обращаться за традиционными моделями культурных норм и цивилизованного общения (хотя и они там, безусловно, представлены, стоит только поискать). Но куда «цивилизованное» используется для отсылки к «нормативному» или «традиционному», с точки зрения центральной власти, а не в значении «толерантного» и «восприимчивого к многообразию», как это слово обычно интерпретируется в культурах, где получило развитие понятие «гражданское общество» [Hall 2013: 22–26], именно «нецивилизованная» коммуникативная среда Рунета будет определять потенциал этой сферы в качестве пространства общественного противостояния и дискуссии. Послужат ли вышеозначенные характеристики этого пространства основанием для его «колонизации» — покажет время¹¹.

¹⁰ По замечанию А. М. Роговского, «нравственность в качестве атрибута Власти (государственной, духовно-религиозной) слишком часто оказывалась наиболее благовидной формой мотивации насилия, выступала в качестве цели, оправдывающей насильственные средства, — то есть в своих социально значимых проявлениях сама оказывалась зараженной тем же самым “вирусом” насилия» [Роговский 2006: 63]. См. также: [Потсар 2013].

¹¹ Как написал более десяти лет назад Джон Кац, «флейминг можно назвать лакмусовой бумажкой, барометром, указывающим, насколько свободным является или остается киберпространство <...> Флейминг в сети подобен шуму реактивных двигателей вблизи аэропорта, это закономерный фон, часть цифрового континуума» [Katz 2009].

Интернет-источники

- Бабушкин 2013 — *Бабушкин Е.* Либерасты в озерзамках // Сноб. 2013 г., 14 авг. URL: <http://www.snob.ru/selected/entry/63832>.
- В Костромской области 2013 — В Костромской области заработал «чистый интернет» // Лига безопасного интернета. 2013 г., 1 окт. URL: <http://www.ligainternet.ru/news/news-detail.php?login=yes&ID=2499>.
- Владимир Путин 2013 — Владимир Путин поздравил Сергея Собянина с официальным вступлением в должность мэра Москвы // Президент России. 2013 г., 12 сент. URL: <http://kremlin.ru/news/19211>.
- Выступление 2009 — Выступление митрополита Климента на заседании «Интернет-общение: культурная революция или культурная деградация» в Общественной палате РФ // Официальный сайт Московского Патриархата. 2009 г., 25 марта. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/597095.html>.
- Гармажапова 2013 — *Гармажапова А.* Где живут тролли. И кто их кормит // Новая газета. 2013, 9 сент. URL: <http://www.novayagazeta.ru/politics/59889.html>.
- Глава комитета 2012 — Глава комитета Госдумы считает, что законопроектом о т. н. «черных списках» недовольно «педофильское лобби» // Pravo.ru. 2012 г., 10 июля. URL: <http://pravo.ru/news/view/74847>.
- Говорухин 2012 — Говорухин назвал интернет «помойкой в руках Госдепа» // Newsru.com. 2012 г., 20 февр. URL: <http://www.newsru.com/russia/20feb2012/govorukhin.html>.
- Говорухин 2013 — *Говорухин С.* Пора развернуть общероссийский фронт в поддержку отечественной культуры // Общероссийский народный фронт. 2013 г., 30 сент. URL: <http://onf.ru/2013/09/30/stanislav-govoruhin-pora-razvernut-obshherossijskij-front-v-podderzhku-otchestvennoj-kul-tury>.
- Григорьева, Чувиляев 2012 — *Григорьева И., Чувиляев П.* Долина троллей. В нее постепенно превращается российский интернет // Новая газета. 2012 г., 9 апр. URL: <http://www.novayagazeta.ru/society/52045.html>.
- Доброхотов и др. 2012 — *Доброхотов Р., Лапук Н., Белодедова М.* Елена Мизулина: «Википедия — прикрытые педофильского лобби» // Slon.ru. 2012 г., 10 июля. URL: http://slon.ru/russia/elena_mizulina_vikipediya_prikrytie_pedofilskogo_lobbi-809860.xhtml.
- Заседание 2012 — Заседание международного дискуссионного клуба «Валдай» // Президент России. 2013 г., 19 сент. URL: <http://kremlin.ru/news/19243>.
- Зыков 2013a — *Зыков В.* Алексей Волин: «Зачастую у ведомств нет понимания, что блокировать» // Известия. 2013 г., 29 марта. URL: <http://izvestia.ru/news/547587> (2013a).
- Зыков 2013b — *Зыков В.* Володин предложил Рунету выработать для себя правила // Известия. 2013 г. 9 сент. URL: <http://izvestia.ru/news/556703> (2013b).
- Зыков 2013c — *Зыков В.* У крупнейших сайтов Рунета проверили реакцию на жалобу // Известия. 2013 г., 29 авг. URL: <http://izvestia.ru/news/556231> (2013c).
- Интернет 2013 — Интернет: свобода или вседозволенность?: [Вып. передачи «Политика»] // Первый канал. 2013 г., 30 мая. URL: http://www.1tv.ru/sprojects_edition/si5905/fi23695.
- Кибердружина — Кибердружина // Лига безопасного Интернета. URL: <http://ligainternet.ru/liga/activity-cyber.php>.
- Михайлова 2010 — *Михайлова А.* Что бесит в России? Хамство, олигархи и бедные пенсионеры // Аргументы и факты. 2010 г., 4 мая. URL: <http://www.aif.ru/health/article/34481>.

- Набатов 2013 — *Набатов А.* Елена Мизулина: «Нынешняя молодежь путает свободу и вседозволенность» // Аргументы и факты — Омск. 2013 г., 9 сент. URL: http://www.omsk.aif.ru/society/society_details/114945.
- Никифороенко 2013 — *Никифороенко М.* Шагреневая кожа свободы: «Цензура в России вводится под различными благовидными предложениями» // Новые известия. 2013 г., 16 окт. URL: <http://www.newizv.ru/politics/2013-10-16/190780-shagrenevaja-kozha-svobody.html>.
- Парфенева 2009 — *Парфенева Т.* Вкус слова // Учительская газета. 2009, 15 дек. № 50. URL: <http://www.ug.ru/archive/29878>.
- Послание Президента 2012 — Послание Президента Федеральному Собранию // Президент России. 2012 г., 12 дек. URL: <http://kremlin.ru/news/17118>.
- Потсар 2013 — *Потсар А.* Страна победившего хамства: почему в России не могут спорить без оскорблений // Forbes. 2013 г., 29 марта. URL: <http://www.forbes.ru/mneniya-column/tsennosti/236228-strana-pobedivshego-hamstva-pochemu-v-rossii-ne-mogut-sporit-bez-osk>.
- Рубин 2012 — *Рубин М.* Кремль запрещает губернаторам Twitter // Известия.ру. 2012, 7 нояб. URL: <http://izvestia.ru/news/539097>.
- Свыше половины 2013 — Свыше половины страны считает ЕР «партией жуликов и воров» // Левада-Центр. 2013 г., 29 апр. URL: <http://www.levada.ru/29-04-2013/svyshe-pолоviny-strany-schitaet-er-partiei-zhulikov-i-vorov>.
- Тагаева 2013 — *Тагаева Л.* Кудрин о нелюбви власти к НКО: «Она действует в рамках массового общественного мнения» // Слон. 2013 г., 26 сент. URL: http://slon.ru/russia/kudrin_o_nelyubvi_vlasti_k_nko_ona_deystvuet_v_ramkakh_massovogo_obshchestvennogo_mneniya-996792.xhtml.
- blondycandy 2010 — *blondycandy.* Почему в русской блогосфере так много ненависти? // Живой журнал, блог blondycandy. 2010 г., 25 мая. URL: <http://blondycandy.livejournal.com/214091.html>.
- Earle 2013 — *Earle J.* Smut-free Web evokes censorship fears // Moscow Times. 2013, 5 February. URL: <http://www.themoscowtimes.com/news/article/smut-free-web-evokes-censorship-fears/475033.html>.
- jack_patterson 2006 — *jack_patterson.* Самая правильная история падонкафф // Живой журнал, сообщество padonki_history. 2006 г., 15 марта. URL: <http://padonki-history.livejournal.com/1836.html>.
- Katz 2009 — *Katz J.* Flaming Freud: Analyzing Homo Incinerans // Slashdot.org. 2009, 9 Oct. URL: <http://slashdot.org/article.pl?sid=00/09/25/180228&tid=95&tid=9>.
- KermlinRussia 2013 — KermlinRussia: будущее без опасного Интернета // Forbes. 2013 г., 6 февр. URL: <http://www.forbes.ru/mneniya-column/protesty/233792-kermlinrussia-budushchee-bez-opasnogo-interneta>.

Литература

- Зверева 2012 — *Зверева В.* Сетевые разговоры: Культурные коммуникации в Рунете. Bergen: Univ. of Bergen, 2012. 279 с. (Slavica Bergensia; 10).
- Кронгауз 2013 — *Кронгауз М.* Самоучитель Олбанского. М.: АСТ, 2013. 440 с.
- Лапина-Кратасюк и др. 2016 — Настройка языка: управление коммуникациями на постсоветском пространстве / Под ред. Е. Г. Лапиной-Кратасюк, О. В. Мороз, Е. Г. Ним. М.: Нов. лит. обозрение, 2016 (в печати).

- Роговский 2006 — *Роговский А. М.* Формы насилия в культуре: темпорально-психологический аспект // *Человек*. 2006. № 1. С. 62–68.
- Baron 2008 — *Baron N. S.* Always on: Language in an Online and Mobile World. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008. 304 p.
- Goriunova 2006 — *Goriunova O.* 'Male literature' of Udaff.com and other networked artistic practices of the cultural resistance // *Control + Shift: Public and private usages of the Russian Internet* / Ed. by H. Schmidt et al. 2nd revised edition. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2006. P. 177–197.
- Gorham 2014 — *Gorham M. S.* After Newspeak: Language Culture and Politics in Russia from Gorbachev to Putin. Ithaca; New York: Cornell Univ. Press, 2014. 234 p.
- Hall 2013 — *Hall J.* The Importance of Being Civil: The Struggle for Political Decency. Princeton: Princeton Univ. Press, 2013. 272 p.
- Paulsen 2009 — *Paulsen M.* Hegemonic Language and Literature: Russian Metadiscourse on Language in the 1990s: PhD Dissertation. Bergen: Univ. of Bergen, 2009.
- Zvereva, Berdicevskis 2014 — *Zvereva V., Berdicevskis A.* Slangs go online, or The rise and fall of the Albanian language // *Digital Russia: Language, culture, and politics in the age of new media communication* / Ed. by M. Gorham et al. London: Routledge Press, 2014. P 123–140.

Перевод с англ. К. О. Гусаровой

ON 'SCUMBAGS' AND 'CYBERPATROLS': VIRTUAL SOURCES OF LANGUAGE CONTAMINATION

Gorham, Michael S.

PhD, Associate Professor, University of Florida

USA, 301 Pugh Hall, P.O. Box 115565, Gainesville, FL 32611-5565

Tel.: 1 (352) 273-3786

E-mail: mgorham@ufl.edu

Abstract. Anyone who has been paying close attention to Russian politics over the past years can attest to the heightened attention devoted to public language and the internet as sources of verbal, cultural, and political contamination. According to one policy watch group, in just the past six months, some 20 different pieces of draft legislation have been introduced to restrict, control, monitor, or otherwise regulate the Russian-language internet (Runet). This article examines how and why commonly held attitudes toward language help shape the perception of degradation, pollution, anarchy and all-permissiveness, beginning with the phenomenon of “scumbag language” (*iazyk padonkov*) and extending to Putin’s recently embraced civilizational discourse. This perception, in turn, has made Russian internet culture vulnerable to symbolic associations with all sorts of taboo or otherwise socially unacceptable behavior (ranging from cursing to treason, with

slander, blasphemy, extremism, and pedophilia somewhere along that spectrum) and has thus provided rhetorical justification for regulating, reigning in, repatriating, and ultimately censoring Runet-based civil discourse.

Keywords: Internet, language contamination, language policy, civil society, language of ‘scumbags’ (Rus. *iazyk padonkov*), rudeness, censorship

References

- Baron, N. S. (2008). *Always on: Language in an online and mobile world*. Oxford: Oxford Univ. Press. 304 p.
- Gorham, M. S. (2014). *After Newspeak: Language culture and politics in Russia from Gorbachev to Putin*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press. 234 p.
- Goriunova, O. (2006). ‘Male literature’ of Udaff.com and other networked artistic practices of the cultural resistance. In H. Schmidt et al. (eds.). *Control + Shift: Public and private usages of the Russian Internet*. 2nd revised edition, 177–197. Norderstedt: Books on Demand GmbH.
- Hall, J. (2013). *The importance of being civil: The struggle for political decency*. Princeton: Princeton Univ. Press. 272 p.
- Krongauz, M. (2013). *Samouchitel’ Olbanskogo* [Tutorial in “Olbanian” language]. Moscow: AST. 440 p. (In Russian).
- Lapina-Kratasiuk, E. G., Moroz, O. V., Nim, E. G. (2016). *Nastroika iazyka: upravlenie kommunikatsiiami na postsovetskom prostranstve* [Tuning of language: Administrating communications in post-Soviet space]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (forthcoming). (In Russian).
- Paulsen, M. (2009). *Hegemonic language and literature: Russian metadiscourse on language in the 1990s: PhD dissertation*. Bergen: Univ. of Bergen.
- Rogovskii, A. M. (2006). *Formy nasiliia v kul’ture: temporal’no-psikhologicheskii aspekt* [Forms of violence in culture: Temporal and psychological aspect]. *Chelovek* [Human], 1, 62–68. (In Russian).
- Zvereva, V. (2012). *Setevye razgovory: kul’turnye kommunikatsii v Runete* [Web talks: Cultural communication in Runet]. Bergen: Univ. of Bergen. 279 p. (Slavica Bergensia; 10). (In Russian).
- Zvereva, V., Berdicevskis, A. (2014). Slangs go online, or The rise and fall of the Albanian language. In M. Gorham et al. (eds.). *Digital Russia: Language, culture, and politics in the age of new media communication*, 123–140. London: Routledge Press.
- GORHAM, M. S. (2015). ON ‘SCUMBAGS’ AND ‘CYBERPATROLS’: VIRTUAL SOURCES OF LANGUAGE CONTAMINATION. *SHAGI / STEPS*, 1(2), 186–204

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ГОРОДСКИЕ НАЗВАНИЯ
ДЕТСКОЙ ИГРЫ С МЯЧОМ
«СЕМЕЙКА» («СЕМЬЯ»)
(по наблюдениям узуса в Интернете)

Аннотация. Задача исследования — выявление, ареализация, лексикологический и этимологический анализ русскоязычных региональных городских названий детской подвижной игры «семейка» по наблюдению узуса в Интернете с использованием различных возможностей сетевого поиска. На основе полученных лексикологических данных рассматриваются типы игровой номинации, названия-цитаты и названия-термины, анализируются принципы номинации в сравнении с названиями других игр — «жмурки» над землей, «светофор», «съедобное-несъедобное», «догонялки» и др. Путем сопоставления различных названий игры выявлены разнонаправленные процессы языковых преобразований в детском языке: с одной стороны, десемантизация и превращение знаменательных слов в «заумь», с другой — и ресемантизация и сближение со знаменательными словами, отчасти в результате вовлечения игровых терминов в понятийную сферу детской субкультуры. Предпринята попытка объяснить высокую региональную вариативность названий ряда игр.

Ключевые слова: городские регионализмы, детские подвижные игры, игра «семейка», «съедобное-несъедобное», «жмурки» над землей, игра «светофор» («цвета»), игра «цепи» («бояре»), «прятки», игровая терминология, лексикографическое описание, ареал лексем, ареализация, интернет-корпус, интернет-узус, поисковая система, комбинаторный поиск, частота фиксации, игровое восклицание, слово-сигнал, этимологический анализ, метонимический термин, детский жаргон, жаргонная языковая норма, арготическое преобразование, десемантизация, заумь, ресемантизация

Территориально ограниченная лексика характерна не только для русских сельских диалектов, но и для языка города. В последнее время среди лексикологов и лексикографов возник интерес к проблеме словарного описания и установления географической дистрибуции городских «диалектизмов», или регионализмов (см., например: [Беликов 2004; Ахметова 2014]). Для этих целей также создан онлайн-проект «Городские диалекты»¹ на сайте компании АБВУУ, выпускающей электронные словари.

Интернет служит удобным и доступным источником подобных лексикографических изысканий благодаря преимуществам электронного поиска и широкому охвату текстовым интернет-массивом различных форм языка, включая региональные.

Высокая региональная вариативность наблюдается, в частности, в терминологии детских подвижных игр. Настоящее исследование посвящено региональным наименованиям игры, которую я условно буду называть «семейка», на русскоязычном постсоветском пространстве. Названия *семья*, *семейка* употребляются в Москве и Санкт-Петербурге, а также в некоторых других регионах, но не являются общепринятыми и кодифицированными, и использовать их в метаязыке не вполне корректно. Я употребляю их для удобства — чтобы избежать описательного обозначения. Задача рассматриваемой игры — придумать (смоделировать) «взрослую» биографию каждому участнику: его имя, фамилию, возраст, имена будущего супруга, детей, место жительства, место работы и т. д. Водящий поочередно бросает мяч участникам, называя имена, фамилии, возраст, места жительства, число детей и т. д., и участник может поймать или отбить мяч, соответственно согласившись или не согласившись с предложенным вариантом; если же водящий произносит определенное «кодовое» слово и участник успевает поймать мяч, то он сам выбирает себе данную деталь биографии, в противном случае принимается предыдущий вариант водящего.

Специфика лексикологической работы с названиями данной игры, и в частности установление их ареалов, состоит в высокой географической и диахронической (временной) вариативности языковой номинации. Игра может иметь разные названия даже в соседних дворах. Ср.:

У меня во дворе игру [«семейка»] называли ДРЕО, а у брата во дворе РОНДО (социальная сеть «ВКонтакте», 2011, автор записи из г. Ржев Тверской обл., жен.)².

Поэтому при ареализации лексем неизбежно использование статистического приближения с учетом абсолютной и относительной встречаемости названия в данном городе, а в настоящей работе — частоты упоминания в Интернете. При этом наиболее репрезентативной считалась частота упоминания

¹ <http://forum.lingvo.ru/actualtopics.aspx?bid=26>.

² Здесь и далее орфография и пунктуация примеров сохранены.

в социальной сети «ВКонтакте», где в анкетах пользователей имеется графа «Любимые игры», в совокупности с данными поиска по блогам — через сервис [Blogs.yandex.ru](https://blogs.yandex.ru)³. Поиск только по блогам, который в ряде случаев может быть эффективен для выявления ареалов региональных лексем, для названий игр в целом не является высокорепрезентативным в силу нерегулярного появления таких лексических единиц и неравномерности охвата русскоязычных городов блогосферой (см.: [Беликов, Ахметова 2009: 29]). Например, малые города вследствие статистически низкой доли их в блогосфере могут просто «не попадать» в выдачу результатов при поиске по блогам.

При работе с интернет-корпусом проблема установления территориальной привязки (ареализации) лексических единиц сопряжена с необходимостью допущения степени употребительности лексемы в данном локусе. При этом, конечно, следует различать такие характеристики лексической единицы, как окказиональность и редкость (низкая частотность). Кроме того, слабая интернет-фиксация лексемы для данного локуса еще не означает, что лексема является окказиональной или идиолектной. М. В. Ахметова [Ахметова 2014: 168], исследовавшая неофициальные региональные названия городов, предварительно относит к «окказиональным» такие региональные лексемы, для которых интернет-поиском (в Yandex) обнаруживается менее десяти упоминаний. Понятие окказионализма можно интерпретировать двояко: 1) как название, употребленное единожды, или в более сложном случае — встречающееся неоднократно как независимое образование у разных носителей языка; это собственно окказионализм; 2) применительно к названиям игр — как термин, известный узкому кругу лиц, например, в одной компании, одном дворе или одной школе; строго говоря, в этом случае следует говорить не об окказионализме, а об ограниченном хождении лексемы в пределах данного локуса — отсутствии широкогородской известности, т. е. об узком жаргонизме. Слово может быть малочастотным, но при этом широкогородским, т. е. не ограниченным узкой группой носителей внутри локуса. В задачи настоящего исследования входит постулирование для лексических единиц только тех регионов, для которых можно исключить «окказиональность второго рода» — принадлежность к узкому жаргону. Не во всех случаях это возможно сделать по результатам работы с Интернетом, без привлечения полевых лингвистических исследований. Информативна в этом смысле социальная сеть «ВКонтакте», где в анкетах пользователей обычно указывается место проживания, а часто также места учебы, и иногда даже адрес. Так, фиксация лексемы у разных

³ Для поиска в поисковой системе лексической единицы (*N*), имеющей омонимы, целесообразно отсеять «шум», в том числе омонимичные названия других игр (ср. ниже: *баня*₁ и *баня*₂), например, следующим образом (при поиске через [Blogs.yandex.ru](https://blogs.yandex.ru) или [Ya.ru](https://ya.ru)): *N/10 (игра | играть | поиграть) /10 (мяч | мячик | имя | "зовут" | "звали")*, где после знака дроби — максимальное расстояние между искомыми словами (в данном случае до 10 слов), которое можно варьировать. Для поиска названий игры, имеющих омонимы, в профилях социальной сети «ВКонтакте» ([Vk.com](https://vk.com)) через [Google.com](https://google.com) применялся комбинаторный метод — поиск сочетаний искомого названия с наименованиями других игр в перечислениях игр в анкетах пользователей, например: "ангел прятки" OR "прятки ангел" site:vk.com и т. п.

пользователей, которые учатся (или учились) в разных школах и живут в разных районах одного города, позволяет с достаточно высокой вероятностью исключить окказиональность второго рода. Случаи под вопросом ниже будут помечены как случаи «слабой фиксации» (см. примеч. 6).

В таблице приведены примеры результатов поиска предварительно обнаруженных названий игры на выборочных сайтах. Использовался комбинаторный поиск, например, в сочетании с выражением «любимые игры» для социальной сети «ВКонтакте», в которой есть соответствующая анкетная графа.

Название игры (N)	Тип поиска	«ВКонтакте» (Vk.com)	Livejournal.com, Diary.ru
дрэва, дрэво	в Google: "любимые игры" N site:vk.com, "в N" site:vk.com в Blogs.yandex.ru: N/30 (игра играть поиграть)*	Минск — 9 Осиповичи — 1 Мозырь — 1 Слоним — 1 Лида — 1 Киев — 1	Минск — 1
зелёное стёклы- шко	в Google: "любимые игры" N site:vk.com, "в N" site:vk.com, N играть* site:vk.com в Blogs.yandex.ru: N/30 (игра играть поиграть)*	Архангельск — 7 Вельск — 1 Рязань — 2 Иваново — 7 Москва — 1 Шатура — 1	Таллин — 1 Кохтла-Ярве — 2 Рязань — 1 Москва — 1
сабже, сабжэ, собже, сбж	в Google: "любимые игры" N site:vk.com, "в N" играть** site:vk.com в Blogs.yandex.ru: N/30 (игра играть поиграть)*	Ярославль — 2 Тверь — 1 Выборг — 2 Саратов — 3 Ессентуки — 1 Сибай — 4 Полевской — 1 Кокшетау — 2 Омск — 3 Новосибирск — 30 Бердск (НО)*** — 1 Искитим (НО) — 1 Кольцово (НО) — 1 Рубцовск — 1 Камень-на-Оби — 1 Горно-Алтайск — 2 Бородино (Красноярский кр.) — 1 Ангарск — 1 Знаменка (Кировоградская обл.) — 1	Омск — 2 Новосибирск — 15 Горно-Алтайск — 1 Петербург — 1

* Поиск в Livejournal.com и Diary.ru с группировкой по авторам.

** При поиске в Google формы *играть* в выдаче присутствуют, помимо различных форм глагола, также вхождения слова *игра* и его падежных форм.

*** НО — Новосибирская обл.

Были выявлены следующие варианты названий игры и исследован их ареал (при этом предварительно отсеяны названия, репрезентированные единичными примерами; исключение сделано для терминов, представляющих интерес для дальнейшего обсуждения):

аджэк (*играть в аджек*)⁴ — Красноармейск Донецкой обл.⁵ (слабая фиксация)⁶;

алмаз — Кривой Рог Днепропетровской обл. (Украина);

амінь — Херсонская обл. (Украина);

ангел⁷ — Сумы (Украина);

анжела, анжело (*играть в анжелу*⁸/*анжело*) — Свердловская обл.;

артэк⁹ [-тэ-] — Харьков (Украина), Жёлтые Воды Днепропетровской обл., Белая Церковь Киевской обл. и окрестности, Новоуральск Свердловской обл.;

бамбук — Шуя Ивановской обл.;

баня¹⁰ — Череповец Вологодской обл.;

бридж — Челябинск;

бэмби — Удмуртия;

весёлая семейка — Москва и Московская обл. (слабая фиксация);

джем — Нижний Новгород, Дзержинск Нижегородской обл.;

джео — Борисов и Жодино Минской обл., Лепель Витебской обл. (Белоруссия);

джім(м)и — Владимир, Елец Липецкой обл.;

джин(н) (*играть в джін(н)а*) — Владимирская обл. без Владимира, Западная Украина (в основном Винница, также Львов, Ивано-Франковск и др.), Иркутск и окрестности;

⁴ Далее отсутствие особого указания при формах мужского рода означает, что они склоняются как неодушевленные (т. е. *играть в алмаз* и т. д.).

⁵ В целях удобства для городов Российской Федерации, не являющихся центрами субъектов федерации, при первом упоминании в статье указывается территориальная принадлежность, а для городов, расположенных за пределами РФ, — также страна (за исключением столиц).

⁶ Слабая сетевая фиксация может быть обусловлена различными факторами. Так, для крупных городов она может отражать слабое или ограниченное распространение лексемы, а для малых городов — также слабую репрезентацию самого города в Сети.

⁷ Форма винительного падежа (в конструкции *играть в...*) не выявлена.

⁸ Далее отсутствие особого указания при формах, оканчивающихся на *-а/-я*, означает, что они склоняются как слова женского рода (т. е. *играть в сабжу* и т. д.).

⁹ Так называется также похожая игра с мячом, ср.: «Артек. <...> Ведущий бросает мяч первым[у] в ряду со словом — «Артек» — тот должен поймать мяч, бросить ведущему и назвать слово на букву «к» (например, корабль). Далее ведущий бросает мяч следующему, называя слово, начинающееся на последнюю букву слова, сказанного первым в ряду (например, лассо) и так далее. Слова не должны повторяться. Если кто-то не поймает мяч или не придумает слово — становится ведущим» (материнский форум Харькова Mama.kharkov.ua, 2011).

¹⁰ В Башкирии (Уфа, Бирск) так называется другая игра с мячом: участники становятся в круг и перебрасывают друг другу мяч, отбивая его; не отбивший мяч участник садится на корточки в центр круга; игроков можно «выручать», попав по ним мячом или поймав летящий мяч из круга на корточках.

джо — Самара, Ульяновская обл., Чувашия, Братск Иркутской обл.;
джон (*играть в джон*, реже: *в джона*) — Тольятти и Жигулёвск Самарской обл., Оренбургская обл., Богородск Нижегородской обл. (слабая фиксация);

джон(н)и — Бурятия;

дрэво, дрэва (*играть в дрэво/дрэва*) — Минск и Центральная Белоруссия;

дрэо — Тверская обл., Великие Луки Псковской обл. и окрестности;

дуськи-маруськи, мн. (*играть в дуськи-маруськи*) — Киров;

желание и желания, мн. — Киев, Черниговская обл. (Украина), Черкасская обл. (Украина), Одесса, Краснодар;

зелёное стёклышко — Эстония, Архангельская обл., Рязань, дисперсно Подмоскovie (Сергиев Посад и др.), Ивановская обл.;

(зеркало — по одному примеру в Городце и Балахне Нижегородской обл.);

мёд — Воронежская обл., Волгоград Ростовской обл., Астрахань, Кайтаг Курганской обл.;

ми(е)лофон — Усть-Илимск Иркутской обл. (слабая фиксация);

о-бэ-це, а-бэ-це — Уральск (Казахстан);

сабжа — Приморский кр.;

сабжэ (собжэ) — Ярославль, Выборг Ленинградской обл., Саратовская обл., малые города Волгоградской и Воронежской областей, Эссенуки Ставропольского кр. (слабо), Сибай и Баймак (Башкирия), Кокшетау (Казахстан; слабо), Омск (слабо), Новосибирская обл., Рубцовск Алтайского кр., Горно-Алтайск, Ангарск Иркутской обл.;

сабжик — Витебск (Белоруссия);

сабжил — Кирово-Чепецк Кировской обл.;

сабжэ — Ярославль, Севастополь; Белорецк, Учалы и Межгорье (Башкирия), Восточно-Казахстанская обл. (Казахстан), Карагандинская обл. (Казахстан), Талгар Алматинской обл. (Казахстан), Красноярский кр. (юг, включая Красноярск);

сабжор — Ачинск Красноярского кр.;

саджа — Запорожская обл. (Украина), восток Днепропетровской обл. (слабо), Прилуки Черниговской обл., Хабаровский кр. (слабо);

саджэ — Кстово Нижегородской обл., Балаково Саратовской обл. (слабая фиксация), Макеевка Донецкой обл.;

саджим — Елабуга (Татарстан);

саджэ — Калининградская обл., Солнечногорск и Павловский Посад Московской обл., Тульская обл. (слабо), Крым (Симферополь, Евпатория и др.), Владикавказ (слабо), Атырау (Казахстан), Набережные Челны (Татарстан), Чернушка Пермского кр., Уфа (слабо), Бирск (Башкирия), Миасс Челябинской обл., Барнаул, Бийск Алтайского кр., Прокопьевск и Киселёвск Кемеровской обл.;

сажбк — Армянск и пгт Красногвардейское (Крым);

- самбѹ** — см. примеч.¹¹;
- самжа** — Салават (Башкирия);
- самжѹ** — Луцк (Украина), Николаевская обл. (Украина), Днепропетровск, Донецкая обл.¹², Луга Ленинградской обл., Волгоград, Омская обл.;
- самжѹл (самджел), санжѹл (санджел)** — Краматорск Донецкой обл., Ростовская обл.;
- самжѹла (самджѹла), сан(д)жѹл(л)а, сам(д)жѹло, сан(д)жѹл(л)о** — Минск и малые города Центральной Белоруссии, Брест (Белоруссия), Пинск Брестской обл., Ковель Волынской обл. (Украина), Батайск Ростовской обл.;
- самжѹт** — Луцк, Пенза;
- самжѹ** (редко **самжѹр**) — Волжский и Камышин Волгоградской обл.;
- самшѹт** — Красноармейск Московской обл.;
- санжа, санджа** — Житомир (Украина), Александрия Кировоградской обл. (Украина), Конотоп Сумской обл. (Украина);
- санжѹ, санджѹ** — Таганрог Ростовской обл., Волгоград;
- санжѹй (санджѹй)** — Южно-Казахстанская обл. (слабая фиксация);
- санжѹ, санджѹ** — Татарстан, Канаш (Чувашия; слабо), Дюртюли (Башкирия), Южноуральск Челябинской обл., Курганская обл., Забайкальский кр., Коломыя Ивано-Франковской обл. (Украина; слабо);
- санга-марѹя** — Новороссийск Краснодарского кр.;
- сапожѹ, сапажѹ, сэпжѹ** (на письме обычно **спж**) — Стерлитамак (Башкирия), Ангарск;
- свѹдьба** — Полоцк и Новополоцк Витебской обл., Новгородская обл. (слабая фиксация), Алма-Ата;
- семѹйка** — Москва и Московская обл., Калужская обл. (слабая фиксация), Кострома;

¹¹ *Самбѹ* может быть видоизменением *самже* (предположительно, под влиянием названия борьбы *самбо*) или фонетическим искажением: *самже* > *самбже* (ср.: «Точно, самже!!! А как играть? Я забыла». — «Начинаешь кидать мяч с именем, затем Фамилия и т. д. Если ребенок ловит “самбже!”, то выбирает имя, или профессию по своему усмотрению»: материнский портал Baby.ru, 2015, обе участницы из Омска) > *самбѹ*. Кроме того, *самбѹ* (далее — *самбѹ*₂) в Луганской (см. примеч. 12), Донецкой (см. примеч. 12), Днепропетровской областях используется как восклицание при игре в прятки, произносимое участником при касании рукой условленного места, в конструкции: *самбѹ* + свое имя или *самбѹ* [*сам(а)*] *за себя* [Романий 2013: 16–17], и, по-видимому, переносно как название игры в прятки. Очевидна связь первой части слова *самбѹ*₂ с местоимением *сам*. *Самбѹ*₁, могло возникнуть контаминацией *самже* с *самбѹ*₂. Ср. пример, указывающий, вероятно, на *самбѹ*₁, в Донецкой обл.: «Когда вы в последний раз видели 18–19тилетних парней играющих в самбѹ бутылкой с под кваса (NB: т. е. речь не идет о прятках. — Г. Р.) и в прятки в полночь?» (социальная сеть «ВКонтакте», 2011, автор записи из Донецка, 1993 г. р., муж.). Следующий пример свидетельствует о синонимии или, по крайней мере, о смешении двух терминов: «Я знаю 5 имен (мальчик[ов], девочек...), города, кис-брысь-мяу, самбе или самже, на[ш]а дура выше / ниже всех, белки стрелки» (тема «Игры детства» на материнском портале Baby.ru, 2015, автор записи из Донецка).

¹² В официально признанных границах. Аналогично для Луганской обл.

семья́ — широко; надежно фиксируемые регионы: Москва и Московская обл., Санкт-Петербург и Ленинградская обл., Вологда, Петрозаводск, Гродно (Белоруссия), Курская обл., Белгород, Липецк, малые города Краснодарского кр., Ставропольский кр., Мордовия, Пермский кр., Магнитогорск Челябинской обл., Тюмень, Томск, Кемеровская обл. (без Прокопьевска, Киселёвска);

сёрвис — Никополь Днепропетровской обл.;

снабжé — Маркс Саратовской обл., Экибастуз Павлодарской обл. (Казахстан), Шарыпово Красноярского кр.;

стóп-жé — Павлодар (Казахстан);

субжé — Саратов (слабая фиксация);

суп — Гомель (Белоруссия), Смоленск, Тульская обл.;

сэджó — Симферополь, Владикавказ (слабая фиксация);

фáнта — Димитровград Ульяновской обл.;

хáмжа — Энгельс Саратовской обл. (слабая фиксация);

шанс — Брянская обл., Белгородская обл., Кировоградская обл., Полтавская обл. (Украина), Республика Коми, Альметьевск и Лениногорск (Татарстан), Башкирия (Уфа, Нефтекамск, Белебей и некоторые др. города);

я́блочко¹³ — Чебоксары.

Большинство приведенных наименований игры по способу образования являются названиями-цитатами¹⁴ — они образованы лексикализацией игрового восклицания. Это объяснимо психологией языковой номинации: в свете того факта, что игровое восклицание — кодовое слово — имеет ключевое значение в игровой судьбе участника.

Как н а з в а н и я - т е р м и н ы, очевидно, образованы *семья*, *семейка*, *весёлая семейка*, *свадьба*, *дуськи-маруськи*, а игровое восклицание получено метонимией уже из названия игры. Ввиду того что наименование *желание* семантически соотносится конкретно с актом выбора детали биографии, а не с общим смыслом игры, можно полагать, что в данном случае направление метонимического переноса — игровое восклицание > название игры. По тем же семантическим причинам для наименования *шанс*, вероятно, первична функция игрового восклицания.

Предположительно первоначальным «кодовым» восклицанием было *сам желяю* (если это произносил один из участников) или *сам желей* (если это говорил водящий), которое далее сократилось в *самжела*, *самжел* и *самже*. Ср.:

Да самжел — это в Волгограде вроде как «Падеж» называлось.
Самжел — сам желяю — если поймал мяч с [э]тим словом, то сам выбираешь желаемое согласно вопросу. Ведущий задает вопрос — ты будешь жить... и кидает каждому мяч... вспомнила? (родительский

¹³ В другом значении см. ниже — как обозначение разновидности игры «жмурки».

¹⁴ Термины «названия-цитаты» и «названия-термины» (см. в следующем абзаце) предложены М. А. Ключевой [Ключева 2007: 78].

форум Volgo-mama.ru, 2014, Волгоград; судя по тексту, автор записи, возможно, приехала из другого города).

...У меня во взрослой жизни шок случился[,] «Самже» — это сокращение оказывается от Сам Желая, а я в детстве думала, что это волшебное слово (родительский форум г. Николаева Mama.mk.ua, 2010, тема «Любимые игры детства»).

Кодовое слово *желание* подкрепляет эту версию происхождения. Спорадически фиксируемое написание *самЖе* (ср.: «На свадьбе тамада так увлёкся конкурсами, что жених и невеста всю брачную ночь проиграли в СамЖе»: сайт игры КВН — Amik.ru, 2011, команда из Донецка) или даже *сам-ж* (где «ж»), очевидно, произносится как название буквы: [жэ]) если однозначно не подтверждает вышеприведенную этимологию, то по крайней мере указывает на то, что носители региолекта могут расчленять это восклицание на две составляющие (и первую из них, по-видимому, соотносят с местоимением *сам* — ввиду очевидности такой связи с сюжетом игры: игрок имеет право *сам* выбрать себе имя и т. п.). Изложенная выше этимология позволяет понять появление конечной акцентуации, например, в *самжé* как результат переноса ударения с усекаемой части восклицания вперед: *сам желáю* > *сам желá* > *самжéл* > *самжé* (при этом форма *сáмжела* (-ло) демонстрирует альтернативную передвижку ударения на *сам-*, возможно, вследствие семантического ослабления (десемантизации) глагола в ходе аллегривной контракции). Кроме того, частое конечное ударение в формулах рассматриваемой игры может быть связано с желанием сблизить кодовое восклицание со словом иностранного языка — придать ему «французский» облик по образцу *кашнэ*, *пенснэ* и т. п. в рамках арготического искажения знаменательных отрезков речи в «заумь»¹⁵. В качестве параллели этому процессу можно привести трансформацию счетных формул в игре «камень, ножницы, бумага»: ср., например, конечный продукт преобразования фразы *камень, ножницы, бумага* — *каманэ-ма(р)ганэ* (см.: [Романий 2013: 14–15]).

На основе стяженной формы *самже* можно объяснить фонетически и аналогически (т. е. по аналогии с различными словами языка) ряд других названий. *Садже*, возможно, получилось путем упрощения группы согласных (деназализацией) из *сандже* (или **самдже*¹⁶) < *самже*. Переход (точнее, субституцию) *ж* > *дж* также можно связать с вышеупомянутым желанием уподобить восклицание иностранному слову. Форма *сабже*, возможно, получена упрощением группы согласных из *сабдже* < **самдже* < *самже*. Интродукция звука [б] может быть и немотивированным, нефонетическим искажением в ходе арготизации. Формы *сапоже*, *стоп-*

¹⁵ В процессе сознательной или ненамеренной арготизации — внесения в язык элементов арго, понятных только узкой группе носителей языка, «посвященным».

¹⁶ Астериском помечены нефиксируемые, гипотетические формы.

же, *снабже*, очевидно, отражают сближение *сабже* со знаменательными словами (*сапог* с вариантом *сапож-* в производных, *стоп* и *снабжение* соответственно). Вариация финали в *самжо* (*санжо* / *сабжо*) может быть обусловлена вовлечением в морфологическую модель слов среднего рода на *-о* (ср. другой случай морфологической адаптации, но по образцу существительных женского рода на безударное *-а*: *са́бжа*, *са́джа*, *са́нжа*). Не исключено также морфологическое влияние названия марки автомобиля «Пежо» — по крайней мере на стилистическую градацию вариантов. Ср. указание на «престижность» формы на *-жо*:

- Резиночка, казаки-разбойники и Сабже/Козел — это КЛАССИКА.
- [Автор записи 1985 г. р.:] Во дворе считалось модным говорить «сабжо» (женский форум Новосибирска She.ngs.ru, 2009).

Далее, форма *джем* могла возникнуть на базе *садже* или *саджем*. Последнее — возможно, из **самдже*, путем метатезы. Ср. также близкую форму *саджим* (см. ниже). *Джео*, предположительно, получено отсечением первого слога в *са(н)дже* или *сабдже* и добавлением конечного *-о* под влиянием слов среднего рода на *-о* (см. выше замечание о форме *самжо*), ср. особенно *родео*. Движущим фактором опять же могло быть желание придать форме экзотический иноязычный вид, что находит соответствие, например, в «зауми» детских считалок, похожей на иностранные слова (и нередко являющейся по происхождению результатом их искажения; см.: [Топорков 1995]). Возможно, *дрэо* < *джео*, а *дрэво* < *дрэо*. Последнее преобразование, очевидно, обусловлено влиянием белорус. *дрэ́ва* ‘дерево’. *Сабжик* можно вывести из **саб(д)жэк* < *саб(д)жэ* (видимо, *-к* — приставное), причем перенос ударения на первый слог, вероятно, связан с переосмыслением термина как уменьшительной формы с суффиксом *-ик*¹⁷. Варианты с приставными согласными в конце (эпитезой) наблюдаются и в других случаях: ср. *сажок* — по-видимому, из *са(д)жо* (возможно, под влиянием слова *шажок*); *самжет* и *самже*; *сабжор* и *сабжо*. Очевидно, это связано с естественным для русского языка желанием избавиться от несклоняемого слова, оканчивающегося на гласный. Отмечу, что эта общая для русского языка тенденция противоположна стремлению придать словам «псевдоиностранный» облик, наблюдаемому в детской игровой терминологии. Форма *суп*, возможно, возникла как обратный дериват от также зафиксированного варианта *супчик*, который, ввиду отсутствия прямой мотивационной связи со смыслом игры, можно генетически сблизить с *сабжик* через возможное преобразование *супчик* < *сапчик* (также фик-

¹⁷ В качестве параллели такого переосмысления с переносом ударения ср. *асык* — кость коленного сустава домашнего скота (чаще баранов), употребляемая для игры в бабки, *асыки*, мн. ‘игра в бабки’ (Карагандинская обл., Семей (Казахстан)) — очевидно, переформирование из *асык* ‘то же’, *играть в асыки* (Алма-Ата и Алматинская обл., Южно-Казахстанская обл.), которое заимствовано из казах. *асы́к* ‘коленная косточка овцы, козы, барана; игра в бабки’.

сируемая форма) < **саб(д)жэ́к*. Кодовое слово *шанс* могло возникнуть по созвучию с *санже* — благодаря дистантной метатезе свистящего и шипящего звуков и преобразованию звонкости (*ш* вместо *ж*). Кодовая формула *о-бэ-це, а-бэ-це*, возможно, происходит из формы типа *собже, сабже* с переоформлением по названиям первых букв латинского алфавита: а, b, с.

Поскольку игровое восклицание используется водящим, можно ожидать отражения в номинации игровой стратегии, выгодной водящему. Водящий заинтересован, чтобы игрок отбросил мяч на кодовом слове и не имел возможности сам выбирать себе «хорошее» имя и т. д., и тогда водящий сможет присвоить ему смешное или обидное имя. Короткое кодовое слово имеет преимущество с точки зрения водящего — его можно произнести быстро, не дав участнику сориентироваться, ловить ему мяч или отбивать. Большинство выявленных кодовых восклицаний отвечает этому критерию; исключения составляют *зелёное стёклышко, дуськи-маруськи*. Кроме того, короткое слово-сигнал удобнее для обманной тактики, иллюстрируемой следующим примером:

У Янки играли в саджо, теперь меня зовут Саджошиколотка (Твиттер¹⁸ школьницы из Бийска, 2013).

К короткому слову-сигналу можно во время полета мяча добавить продолжение, дезориентировав ловящего: он поймает мяч, услышав нужное ему начало, а в итоге ему достанется неблагозвучное имя с «довеском».

Использование личных имен в качестве кодовых слов заслуживает отдельного внимания. Употребление имени Ангела в функции игрового восклицания объяснимо фонетически: как результат минимального звукового преобразования созвучной и изоритмичной (тождественной ритмически и акцентуационно) формы *санжелы*. Другие трансформации в имена менее тривиальны фонетически. Таковы: (1) *джо* — вероятно, из *са(н)джо* или *сабджо* отсечением первого слога; ср. еще форму *аджек*, происходящую, по-видимому, из **саджек* (< *садже*) отсечением не целого слога, а только начального согласного; (2) *джон* — возможно, возникло вторично из *джо*, а *джон(н)и* — под влиянием уменьшительно-ласкательной формы имени Джон; (3) *джим(м)и* — могло быть аналогичным образом получено из *джим*, а последнее — усечением первого слога из *саджим*. Нельзя исключать возможность возникновения *джо* из *саджо* в результате прямого сближения с личным именем. Аналогично *саджим* и *саджем* могли произойти из **самдже* под влиянием личного имени Джим и нарицательного *джем* соответственно, с последующим «упрощением» (усечением) этих форм до *джим / джем*. Замечу, что здесь мог играть роль также фактор сокращения более длинного кодового слова в рамках игровой стратегии (см. выше). Кроме того, в подобных названиях осознанно или подсознательно могла найти

¹⁸ Twitter.com.

отражение более «изошренная» игровая тактика водящего: в эту игру чаще играют девочки, поэтому произнесение мужского имени может дезориентировать участницу и заставить ее отбить мяч, вместо того чтобы поймать нужный ей бросок и самой придумать себе имя и т. п. В функции слова-сигнала и названия игры единично фиксируются также некоторые женские имена — Анжелика, Инесса, Снежана, Вероника, Синди. Первое имя, по-видимому, является «производным» от Анжела, используемого в этой функции. Остальные имена, предположительно, могли превратиться в кодовое слово в результате семантической индукции (анalogии) со стороны имени Анжела. Любопытна форма *ангел*. Вероятно, здесь имело место переосмысление *анжела* / *анжело* по созвучию.

Таким образом, возникновение таких форм, идентичных личным именам, как *анжела*, *дже*, *джим(м)и*, и форм, тождественных нарицательным словам: *джем*, *суп*, укладывается в один двухстадийный механизм терминологической трансформации: 1) стяжение словосочетания (*сам желай*) в слитный термин *самжел(а)*, с одновременной частичной или полной утратой мотивации вследствие фонетического искажения (в формы *санжел*, *санджел* и др.); 2) осмысление (ресемантизация) полученного десемантизированного термина путем сближения с различными знаменательными словами, в том числе с именами собственными. Примечательно, что второй процесс наблюдается факультативно — лишь в части регионов. Тут можно говорить о «противоборстве» двух тенденций: стремления к арготизации речи, с одной стороны, и желания мотивировать используемую языковую единицу, с другой. Отмечу, что термин *желание* указывает на факультативность также и первого процесса.

Некоторые названия можно объяснить вовлечением игровой терминологии в сферу детской субкультуры. Кодовое слово *бэмби*, очевидно, происходит от имени литературного, мультипликационного и кинематографического героя — олененка Бэмби (источники — одноименная книга Феликса Зальтена, 1923 г.; американский мультфильм «Бэмби», 1942 г.; советский фильм «Детство Бемби», 1985 г.). Ср. указание на субституцию более старого названия:

П[р]остенькая игра «бемби» изначально она по-другому называлась, но похоже под влиянием диснеевского мультфильма она получила со временем это название (форум Ижевска Izhevsk.ru, 2012).

Слово *артек* могло быть выбрано в качестве кодового как относящееся к семантическому полю детства (от названия детского лагеря в Крыму). Название *джин(н)* могло возникнуть из *джим* путем сближения с названием персонажа арабской сказки об Алладдине (советский художественный фильм «Волшебная лампа Алладина» по ее мотивам вышел в 1966 г.). Такому сближению способствует семантический фактор: это персонаж, исполняющий желания (ср. название *желание*). Форма *сэджо* может от-

ражать сближение с именем героини детской книжки «Саджо и ее бобы» канадского писателя Серая Сова (1935, русский перевод — 1939; на русском языке книга неоднократно переиздавалась). С другой стороны, ср. выше объяснение вариации *самже* — *самжо* и т. п. Но обращает на себя внимание узкая локальность формы *садже* при широкой географии *саджо* и отсутствие перекрывания этих двух ареалов, ввиду чего варианты *садже* и *саджо* могли возникнуть и независимо друг от друга (из *самже* и *самжо* соответственно)¹⁹. Последнее не исключает версию о сближении с именем литературного персонажа. Название *весёлая семейка*, возможно, возникло на базе наименований *семейка*, *семья* под влиянием названия повести для детей «Веселая семейка» Николая Носова (1949). *Зелёное стёклышко* перекликается с названием детской повести-сказки «Капитан Коко и Зеленое стеклышко» Льва Кузьмина (1968). *Ми(е)лофон* восходит к названию фантастического прибора *миелофон* из советского художественного фильма для детей «Гостя из будущего» (1985, по мотивам повести Кира Булычёва). *Зеркало* может быть эллипсисом более длинного названия *кривые зеркала*, которое фиксируется в том же регионе (Нижегородская обл.)²⁰ и, в свою очередь, могло быть взято из названия советского фильма-сказки «Королевство кривых зеркал» (1963) по одноименной повести В. Г. Губарева (1951). С другой стороны, ср. диал. *зелёное зеркало* (см. примеч. 21).

Отмечу также, что в более широком смысле влиянием детской субкультуры можно объяснить и такие формы, совпадающие с личными именами, как *джо*, *джон*, *джим*, поскольку знакомство с этими именами происходит в детском возрасте через переводную художественную литературу для детей, детский кинематограф и т. п. Например, индеец Джо — персонаж романа Марка Твена «Приключения Тома Сойера» (1876), неоднократно экранизовавшегося, в том числе в СССР (в частности, в 1981 г.); Джонни — имя главного героя советского фильма-вестерна «Человек с бульвара Капуцинов» (1987); Джим Хокинс и Джон Сильвер — персонажи романа Р. Л. Стивенсона «Остров сокровищ» (1883), также экранизованного в СССР (1971, 1982 и др.), и т. п.

Формы *алмаз*, *мёд*, по-видимому, мотивированы семантически как 'нечто хорошее, ценное, приятное', в том числе 'съедобное', что перекликается с принципами типологически близкой детской игры с мячом «съедобное-несъедобное»: поймать мяч на назывании съедобного (или более общо: хорошего, ценного), отбить на назывании несъедобного. Подобной мотивировкой объяснимы также наименования *фанта* — от названия напитка — и *яблочко*, где положительная коннотация 'съедобного'

¹⁹ Ср. *самжет* с фиксацией в Пензе и Луцке. Фонетическая модификация *самже* > *самжет* могла произойти в двух географически далеких городах независимо друг от друга.

²⁰ Ср.: «Обожали эту игру [“джем”]. Мы иногда играли без слова “джем” и это у нас называлось “Кривые зеркала”» (нижегородский форум Nn.ru, 2012, автор записи из Дзержинска Нижегородской обл., 1980 г. р., жен.).

дублируется переносным значением: *попасть в яблочко* ‘попасть в цель, правильно угадать’. Мотивировка ‘нечто редкое, а следовательно, ценное’ может лежать также в основе названия *зелёное стёклышко*. На коннотацию редкости явным образом указывают цветовые определения в таких единоразовых зафиксированных вариантах названия, как *оранжевое стёклышко* (Егорьевск и пгт Молодёжный Московской обл.) и *синее стёклышко* (Выкса Нижегородской обл.). Ср. также: «В Спасском районе [Рязанской обл.] записан вариант [игры в прятки], когда вместо палочек на дощечку кладут красивый [NB] осколок стеклышка или другую броскую вещьцу. Этот вариант так и называется — “Зеленое стеклышко”» [Горбунов и др. 1994: 85]. Как видим, здесь речь идет о другой игре. Не исключено контаминационное, восходящее к нескольким источникам образование современного наименования рассматриваемой игры *зелёное стёклышко* (см. выше в названии литературного произведения)²¹.

Форма *бридж* коррелирует с названием карточной игры и, предположительно, могла возникнуть путем «произвольной» (семантически не мотивированной *ad hoc*) индукции со стороны широкого семантического поля игровых терминов.

Выделяется также группа наименований, которые навскидку можно назвать игрово немотивированными, т. е. не мотивированными содержанием («сюжетом») игры, возникшими в результате произвольного выбора слова-сигнала: *аминь, бамбук, рондо, сервис*.

Любопытно также зафиксированное С. Б. Борисовым наименование *джаз* у нескольких информантов из Шадринска Курганской обл. (фиксации 1988–1996 гг.) [Борисов 2008 (1): 201], для которого в Сети мне встретилось единичное упоминание жителем г. Кыштым Челябинской обл. В качестве версии его возникновения можно предположить фонетико-семантическую трансформацию формы *шанс*. У того же автора отмечается название *джокер* с одним упоминанием в Шадринске в начале 1990-х годов [Там же: 203]. При работе с Интернетом этот термин был зафиксирован мною единоразово в Закарпатской обл. Украины (!). Эта форма могла быть образована на базе *джо* путем вторичной «карточной» привязки (что семантически перекликается с вышеупомянутым *бридж*). Большой разброс географии этих фиксаций позволяет видеть здесь поразительные параллельные, независимые образования (аналогично случаю *самжет* — см. выше).

²¹ Контаминационным по происхождению может быть и рязанское диалектное название рассматриваемой игры *зелёное зеркало* [Горбунов и др. 1994: 48]. В его основе также могло лежать понятие *зелёное стёклышко*. *Зеркало* могло быть метафорическим, образным представлением функции водящего, который как бы отражает судьбу участника, не всегда верно (откуда, возможно, вышеупомянутое *кривые зеркала*), являясь посредником, медиатором между реальным и игровым миром, между желаемой биографией участника и его «реальной» биографией, складывающейся в ходе игры (ср. *зеркало* как название участника игры «фанты», который также выступает в роли медиатора, помогая водящему: стоя спиной к участникам, он назначает им задания [Там же: 90]).

Высокую региональную вариативность терминологии детских подвижных игр можно объяснить особенностями детского языка (точнее, жаргона), предназначенного для общения детей между собой. Очевидно, понятие языковой нормы в этом языке действует иначе, чем в общеупотребительном, — оно не играет такой важной роли, а в процессе терминотворчества на первый план выходят другие факторы: фактор необходимости взаимного понимания в пределах небольшой группы лиц, ограниченной социально (точнее, по возрасту) и локально; фактор экспрессии; фактор языкового престижа / социального статуса, а также фактор «избранности», связанный со стремлением ограничить взаимопонимание своей социальной (и локальной) группой и ведущий к арготизации речи — созданию особого, непонятного другим языка. Высокая вариативность обозначений рассматриваемой игры может объясняться, помимо слабой роли языковой нормы в детском жаргоне / арго, следующими специфическими факторами.

1. Данная игра, очевидно, возникла относительно недавно — наряду с другой игрой этого типа «съедобное-несъедобное»²², поэтому в литературном языке и «взрослой» (общей) языковой норме не успело сформироваться общепринятое наименование, в отличие, например, от названий игры, в которой один участник (водящий) догоняет других, — *сáлки* / *пятна́шки*, которые составили существенную «конкуренцию» региональным наименованиям, по крайней мере в региональной норме. Видимо, терминологически подобным случаем представляется игра, в которой один участник с завязанными (закрытыми) глазами ищет (ловит и угадывает) остальных участников, которые при этом не должны касаться ногами земли (вставать на нее). Очевидно, это довольно поздняя модификация игры «жмурки», распространение которой можно приурочить к установке в советских дворах различных металлических сооружений для лазания или для выбивания ковров, на которых обычно и играют в эту игру. В обозначении этой игры также обнаруживается терминологическая пестрота²³. Надо отметить, что

²² Игры типа «смейки» и «съедобного-несъедобного» отсутствуют у таких авторов XIX в., как Е. А. Покровский [Покровский 1895], И. П. Сахаров [Сахаров 1837], А. В. Терещенко [Терещенко 1848]. Отмечу также, что фиксации игры «съедобное-несъедобное», приводимые у С. Б. Борисова, начинаются с 1985 г. и второй половины 1980-х годов, а игры «смейка» (под названиями «джаз», «жизнь», «шанс») — также со второй половины 1980-х [Борисов 2008 (1): 201, 203, 249–250; (2): 284–285; 406].

²³ Помимо дисперсно фиксируемого наименования *слепой* (*играть в слепого*), на настоящий момент мною выявлены следующие названия этой игры: *борщ* (*играть в борщá*) — Запорожская обл., Донецкая обл., сопредельная Луганская обл. (слабая фиксация), спорадически Центральная Украина (Черкасская обл., Днепропетровская обл.); *борщ готов* (*играть в борщá готов*) — Сарапул (Удмуртия); *борщ кипит* — Петрозаводск (слабая фиксация); *куриная слепотá* — Пенза, Заречный Пензенской обл.; *лунáтик* и *лунáт* (*играть в лунат(ик)á*) — Николаев, Днепропетровская обл., Ростов-на-Дону; *мáсло-погáсло* — Чувашия; *пожарники* — Нефтекамск; *слепáк* (*играть в слепакá*) — Краснодар, спорадически шире; *слепая курица* — Санкт-Петербург и Ленинградская обл., Эстония, Латвия, Литва, Калининградская обл., Гродненская обл., Барановичи Брестской обл., Тверь, Вологодская обл., Архангельская обл., Крым, Астрахань, Владимир, Нижегородская обл.,

для обеих игр — «смейка» и жмурки «над землей»²⁴ — региональная вариативность проявляется в значительной степени в форме близких по звучанию или структуре вариантов — фонетических модификаций в случае с «смейкой» и синтаксических модификаций — словосочетания «слепой + название животного и т. п.» или фразы *борщ / суп / чай / чайник кипит (готов)* — в случае со «жмурками». Надо полагать, такая ситуация — «легкой», но множественной региональной вариативности — возникает в условиях отсутствия общепринятого нормативного названия.

2. Фонетическая контракция сигнальной фразы (*сам желай*) привела к ее десемантизации, что дало толчок к разнообразным дальнейшим искажениям игрового термина.

3. В отличие от многих других игр, например типа «салки» («догонялки»), в структуре данной игры ключевую роль имеет игровое восклицание, изначально несущее на себе больший эмоционально-экспрессивный заряд, чем другая игровая терминология; в свою очередь, вариативность названия игры является следствием вариативности кодового восклицания, из которого название игры получается метонимией — опять же благодаря важной функции этого восклицания в игре; экспрессия также является благоприятным фактором для фонетических изменений и инноваций кодового слова. Показательно, что в игре «съедобное-несъедобное» нет кодового слова, и при этом у нее существует одно широкоупо-

Чувашия, Марий Эл, Набережные Челны, Елабуга, Белебей, Оренбург, Челябинская обл., Свердловская обл., Тюмень, Усть-Илимск (согласно М. А. Ключевой [Ключева 2014: 91], этот термин может означать и «простые жмурки»; в частности, приводится фиксация для Йошкар-Олы); **слепая обезьяна** — Тольятти, Киров, Сыктывкар, Пермь (слабая фиксация), Кемерово; **слепик** (*играть в слепика*) — Полоцк и Новополоцк Витебской обл. (слабо), Ярославская обл., Пермский кр. (в основном малые города), Якутск (слабо); **слепой гном** (*играть в слепого гнома*), иногда **слепой гномик** — Екатеринбург; **слепой голубь** — Рязань, Башкирия, Орск Оренбургской обл.; **слепой ёж** — Новосибирск (слабая фиксация); **слепой жук** — Волжск (Марий Эл), Татарстан; **слепой козёл** — Казань; **слепой кот** — Минск и Минская обл., Витебская обл., Могилёвская обл., Гомельская обл., Черниговская обл., Западная Украина (Львов, Ивано-Франковск, Черновцы с областями), Одесская обл., Молдавия, Керчь (Крым), Краснодарский кр. (малые города), Дагестан, Костомукша (Карелия), Тюменская обл. (слабо, в основном Ханты-Мансийский АО), Казахстан (в основном Астана и Алма-Ата); **слепой крокодил** — Ульяновск; **слепой крот** — Санкт-Петербург и Ленинградская обл., малые города Московской обл., Ярославская обл., Кострома, Дмитровград, Казань и Уфа (в обеих слабая фиксация), Сибай, Пермь, Ханты-Мансийский АО (Сургут и др.), Новосибирская обл., Красноярский кр., Иркутская обл., Якутия; **слепой муравей** — Челябинск (слабая фиксация); **слепой слон** — Бишкек (слабая фиксация); **слепые котята** (*играть в слепые котята*) — Глазов (Удмуртия); **слепые обезьянки**, **слепые обезьяны** — Ижевск; **стоп-земля** (*играть в стоп-земля / стоп-зёмлю*) — Москва и Московская обл., Тульская обл., Санкт-Петербург и Ленинградская обл., Киев, Самарская обл., Оренбург, Башкирия, Омск, спорадически шире; **суп готов** (*играть в суп готов*) — Нижний Новгород и окрестности, Набережные Челны, Октябрьский (Башкирия); **суп кипит** — Центральная Белоруссия, Карелия; **чай кипит** — Бобруйск Могилёвской обл., малые города Свердловской обл.; **чайник** (*играть в чайник*) — Свердловская обл.; **чайник кипит** — Озёрск Челябинской обл.; **яблочко созрело** (*играть в яблочко созрело*) и **яблочко созрёт...**; **яблочко** — Минск, Липецк, Самара, Саратовская обл. (особенно Балаково).

²⁴ То есть с запретом вставать на землю или касаться земли.

требительное название. В рассмотренной выше игре типа жмурки «над землей» начальное игровое восклицание используется факультативно — в прелюдии водящий обращается к участникам: *Бориц готов?* или *Яблочко созрело?* (*Яблочко созре..? — ...Ло!*), *Масло?* — *Погасло* и т. п., чтобы удостовериться, что все уже заняли свои позиции и можно идти искать²⁵. Меньшая роль игрового восклицания в этой игре объясняет больший удельный вес региональных названий, восходящих не к игровой фразе, а к наименованию водящего (*слепая курица* и т. п.), причем в регионах, где фиксируется название-цитата, часто наблюдается также и название, полученное из обозначения водящего, ср.:

А еще была игра — аналог «Жмурки» но на металлическом турнике для выбивания ковров (спрыгивать с него никому было нельзя). Называлась «Слепая курица». («Масло — погасло», «масло — протухло») (форум «Копилка информации» (Kinfo.ru), 2010, автор записи из Чувашии).

Любимые игры: Москва, догонялки, яблочко созрело, слепой кот (профиль школьницы из Минска в социальной сети «ВКонтакте»)²⁶.

Еще один показательный, на мой взгляд, пример — наименования игры, в которой водящий называет какой-либо цвет, а остальные должны найти этот цвет на предмете своей одежды и т. п. и взяться за него; задача водящего — поймать того, у кого данный цвет отсутствует. Для этой игры мною выявлены названия-термины **светофор**, **цветá** (оба широко), **цвета-перебега́ла** (**цвета-перебегало**, **цвета-перебегалы**) (Барнаул, Новоалтайск Алтайского кр.), персонажные названия, полученные из обозначения

²⁵ Помимо сигнала к началу игры, часто водящим используется также восклицание, после которого участник, находящийся ногами на земле, становится водящим — «Стоп-земля!». Этот возглас тоже местами субстантивируется в название игры (см. выше).

²⁶ Еще один пример высокой региональной вариативности — названия игры типа «цепи», или «бояре», в которой игровое восклицание также занимает важное место, выступая в роли сигнала к игровому действию — разрыву цепи из взявшихся за руки участников представителем противоположной команды. В тех регионах, где используется такая игровая приговорка, наблюдается тенденция к лексикализации этой фразы в название игры, что обуславливает большое разнообразие наименований игры (см.: [Романий 2015: 11–12]). В игре «прятки» восклицание (*пáлы-вѳры*, *стукáли-пáли*, *тѳки-тá* и т. п.; см.: [Романий 2013: 16]) также является важным сигналом в структуре игры — оно означает, что участник обнаружен водящим (*пáлы-вѳры* и т. п. + имя участника) или что участник добежал до «места игры» и обеспечил себе игровой иммунитет (*пáлы-вѳры за себя*). Восклицание обнаруживает существенную региональную вариативность, в то же время для обозначения самой игры «прятки» не фиксируется региональный терминологический «разнобой», подобный наблюдаемому для игры «семейка». Это можно связать с тем, что у игры «прятки» существует устоявшееся литературное название. Но и в этом случае определенная тенденция к лексикализации (субстантивации) игровых восклицаний у современных детей все же наблюдается. Ср., например, *пáли-пáли* как игровое восклицание: «...Игра у них [детей] такая типа прятки, если тебя нашли ты должен добежать до стола быстрее чем тот кто тебя нашел и прокричать пали пали за себя, не успел значит голиш[ь] [т. е. 'водишь']» (материнский форум Красноярска Forum.krasnaya.ru, 2010) — и как название игры: «Если вы не знаете, что такое “Пали-пали”, то вы либо живёте, где нет дворов, либо у вас нету души. Для таких людей я скажу, что это такие харджкорные прятки» (социальная сеть «ВКонтакте», 2011, автор записи из Красноярска, муж.).

водящего — **кры́са-ларі́са, крыска-лариска** (Самара), **цветной король** (Омск), **цветной муравей** (Краснодар) и названия-цитаты **кис-кис, мяу-мяу, (какой цвет)** (Альметьевск, Пермь, Баку, Казахстан, Бишкек) и **кот-кот, какая сметана сегодня на обед** или короче: **кот-кот, какая сметана** (Татарстан). В Татарстане, Перми, Баку, Казахстане, в отличие от других мест, в игре используется игровое восклицание — вопрос участника к водящему, и соответственно наименование игры образовано как название-цитата.

Надо отметить, что при работе с Интернетом мне не встретились персонажные названия игры «семейка», равно как и особое обозначение для водящего, в отличие, например, от игры типа «салки» («догонялки»), в структуре которой ключевую роль играет мотив смены водящего, и сообразно важности водящего высок процент персонажных названий игры, образованных метонимически от наименования водящего, например: водящий — *квач* > *играть в квача* > *игра квач* (ряд городов Украины (Киев, Харьков, Николаев и др.) и Белоруссии (Минск, Гомель и др.), Белгород, Новочеркасск Ростовской обл.).

Интернет как языковой ресурс дает возможность с большой достоверностью выявлять и лексикографически описывать высоковариативную региональную лексику и устанавливать ее ареал, не прибегая к полевым исследованиям. Кроме того, создание синонимической базы разных региональных названий одной игры позволяет лучше понять суть игры и генезис игровой терминологии.

Литература

- Ахметова 2014 — *Ахметова М. В.* Лексические регионализмы и локализмы в русскоязычном Интернете: проблемы сбора материала // Русский язык и новые технологии: Коллективная моногр. / Сост. Г. Ч. Гусейнов; под. ред. М. В. Ахметовой, В. И. Беликова. М.: Нов. лит. обозрение, 2014. С. 156–171.
- Беликов 2004 — *Беликов В. И.* Сравнение Петербурга с Москвой и другие соображения по социальной лексикографии // Русский язык сегодня. Вып. 3: Проблемы русской лексикографии. М.: Ин-т рус. яз. РАН, 2004. С. 23–38.
- Беликов, Ахметова 2009 — *Беликов В. И., Ахметова М. В.* Статистическая оценка функциональных свойств лексики по материалам Интернета // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: По материалам ежегод. Междунар. конф. «Диалог» (Бекасово, 27–31 мая 2009 г.). Вып. 8 (15) / [Гл. ред. А. Е. Кибрик]. М.: РГГУ, 2009. С. 25–30.
- Борисов 2008 — *Борисов С. Б.* Энциклопедический словарь русского детства: В 2 т. 2-е изд., перераб. и доп. Шадринск: Изд-во Шадрин. пед. ин-та, 2008. Т. 1: А–Н. 518 с. Т. 2: О–Я. 520 с.
- Горбунов и др. 1994 — *Горбунов Б. В., Ефимов А. В., Ефимова Е. А.* Традиционные народные игры и забавы Рязанского края. Рязань: Рязанский обл. центр народного творчества, 1994. 142 с.

- Ключева 2007 — Ключева М. А. Подвижные детские игры: к проблеме изучения народной терминологии // Традиционная культура. 2007. № 4. С. 77–88.
- Ключева 2014 — Ключева М. А. Народные подвижные детские игры: Современный фольклорный сборник. М.: Форум; Неолит, 2014. 400 с.
- Покровский 1895 — Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогией и гигиеной). 2-е изд., испр. и доп. М.: Типо-литогр. В. Ф. Рихтер, 1895. 368 с.
- Романий 2013 — Романий Г. И. Формулы-восклицания в детских играх: прятки и «камень, ножницы, бумага» // Живая старина. 2013. № 4. С. 14–17.
- Романий 2015 — Романий Г. И. Региональные городские названия детской игры типа «цепи» («бояре») (по наблюдениям узуса в Интернете) // Живая старина. 2015. № 2. С. 11–14.
- Сахаров 1837 — Сахаров И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. Ч. 2: Сказания о русских народных играх. СПб.: Гуттенбергова тип., 1837. 274 с.
- Терещенко 1848 — Терещенко А. В. Быт русского народа. Ч. 4: Забавы. I. Игры. II. Хороводы. СПб.: Тип. воен.-учеб. заведений, 1848. 334 с.
- Топорков 1995 — Топорков А. Л. «Эне, бене, рики, факи...» // Живая старина. 1995. № 2. С. 48.

REGIONAL URBAN NAMES OF CHILDREN'S BALL GAME “SEMEIKA” OR “SEM’IA” [LIT. ‘FAMILY’] (BY EXAMINATION OF INTERNET USAGE)

Romanii, Gleb I.

Master's degree in Structural Linguistics, Independent Researcher

Israel, Tel-Aviv

E-mail: inamor@rambler.ru

Abstract. The current study aims to reveal and analyze the local distribution, lexicological parameters and etymology of Russian regional urban names for the children's outdoor game “semeika” (family) by examining online usage with various Web search options applied. On the basis of the lexical data acquired, we consider such types of game nomenclature as quotational names and terminological names, and analyze the principles of nomination in comparison with other game names: “blind man's buff” off the ground, “traffic lights”, “edible or inedible”, tag, etc. Comparison of various names of the game reveals oppositely directed processes of language change in children's language: (1) desemantisation and transformation of meaningful words into “gibberish” and (2) resemantisation and convergence with meaningful words, due in part to the inclusion of game terms into the conceptual field of childhood subculture. An attempt is made to explain the high regional variability of names for certain games.

Keywords: Urban regionalisms, children's outdoor games, game of "semeika" ("my family"), "edible or inedible", "blind man's buff" off the ground, game of "traffic lights" ("colours"), red rover ("boyars"), hide-and-seek, game terms, lexicographical description, word distribution area, distribution analysis, web corpus, online usage, search engine, combinational search, mention frequency, game exclamation, signal word, etymological analysis, metonymical term, children's jargon, jargon language norm, argotic corruption, desemantisation, gibberish ("zaum"), resemantisation

References

- Akhmetova, M. V. (2014). Leksicheskie regionalizmy i lokalizmy v rusскоязычном Internetе: problemy sbora materiala [Lexical regionalisms and localisms in the Russian-speaking Internet: the problems of data collection]. In G. Ch. Guseinov (comp.), M. V. Akhmetova, V. I. Belikov (eds.). *Russkii iazyk i novye tekhnologii: Kollektivnaia monografiia* [The Russian language and new technologies: Collective monograph], 156–171. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Belikov, V. I. (2004). Svravnenie Peterburga s Moskvoi i drugie soobrazheniia po sotsial'noi leksikografii [Comparison of Petersburg to Moscow and other thoughts on social lexicography]. In L. P. Krysin (ed.). *Russkii iazyk segodnia* [Russian language today]. Iss. 3: *Problemy russkoi leksikografii* [Problems of Russian lexicography], 23–38. Moscow: Institut russkogo iazyka RAN. (In Russian).
- Belikov, V. I., Akhmetova, M. V. (2009). Statisticheskaia otsenka funktsional'nykh svoystv leksiki po materialam Interneta [Statistical estimation of the functional properties of lexical items, based on materials drawn from the Internet]. In A. E. Kibrik (ed.). *Komp'iuternaia lingvistika i intellektual'nye tekhnologii: Po materialam ezhegodnoi Mezhdunarodnoi konferentsii "Dialog" (Bekasovo, 27–31 maia 2009 g.)*. [Computational linguistics and intellectual technologies: Papers from the annual International conference "Dialogue" (Bekasovo, May 27–31, 2009)], iss. 8 (15), 25–30. Moscow: RGGU. (In Russian).
- Borisov, S. B. (2008). *Entsiklopedicheskii slovar' russkogo detstva* [An encyclopedical dictionary of Russian childhood], 2 vols. 2nd ed., rev. and enl. Shadrinsk: Izdatel'stvo Shadrinskogo pedinstitutu. V. 1: A–N. 518 p. V. 2: O–Ja. 520 p. (In Russian).
- Gorbulov, B. V., Efimov, A. V., Efimova, E. A. (1994). *Traditsionnye narodnye igry i zabavy Riazanskogo kraia* [Traditional folk games and amusements of the Ryazan region]. Riazan': Riazanskii oblastnoi tsentr narodnogo tvorchestva. 142 p. (In Russian).
- Kliucheva, M. A. (2007). Podvizhnye detskie igry: k probleme izucheniia narodnoi terminologii [Active children's games: On the problem of the study of folk terminology]. *Traditsionnaia kul'tura* [Traditional culture], 4, 77–88. (In Russian).
- Kliucheva, M. A. (2014). *Narodnye podvizhnye detskie igry: Sovremennyi fol'klorny sbornik* [Folk active children's games: A collection of contemporary folklore]. Moscow: Forum; Neolit. 400 p. (In Russian).
- Pokrovskii, E. A. (1895). *Detskie igry, preimushchestvenno russkie (v sviazi s istoriei, etnografiiei, pedagogiei i gigienoi)* [Children's games, mainly Russian (in connection with history, ethnography, pedagogy and hygiene)], 2nd ed., rev. and enl. Moscow: Tipo-litografiia V. F. Rikhter. 368 p. (In Russian).

- Romanii, G. I. (2013). Formuly-vosklitsaniia v detskikh igrakh: priatki i “kamen’, nozhnitsy, bumaga” [Exclamation formulas in children’s games: Hide-and-peek and rock-paper-scissors]. *Zhivaia starina* [Living antiquity], 4, 14–17. (In Russian).
- Romanii, G. I. (2015). Regional’nye gorodskie nazvaniia detskoi igry tipa “tsepi” (“boiare”) (po nabliudeniiam uzusa v Internete) [Regional urban names for the children’s game of “red rover” type (“boyars”) (by examination of the online usage)]. *Zhivaia starina* [Living antiquity], 2, 11–14. (In Russian).
- Sakharov, I. P. (1837). *Skazaniia russkogo naroda o semeinoi zhizni svoikh predkov* [Tales of the Russian people about the family life of their ancestors]. Part 2: *Skazaniia o russkikh narodnykh igrakh* [Tales about Russian folk games]. St. Petersburg: Guttenbergova tipografiia. 274 p. (In Russian).
- Tereshchenko, A. V. (1848). *Byt russkogo naroda* [Daily life of the Russian people]. Part 4: *Zabavy. I. Igry. II. Khorovody* [Amusements. I. Games. II. Circle dances]. St. Petersburg: Tipografiia voenno-uchebnykh zavedenii. 334 p. (In Russian).
- Toporkov, A. L. (1995). “Ene, bene, riki, faki...”. *Zhivaia starina* [Living antiquity], 2, 48. (In Russian).

ROMANII, G. I. (2015). REGIONAL URBAN NAMES OF CHILDREN’S BALL GAME “SEMEIKA” OR “SEM’IA” [LIT. ‘FAMILY’] (BY EXAMINATION OF INTERNET USAGE). *SHAGI / STEPS*, 1(2), 205–225

О. Б. ВАЙНШТЕЙН

Вайнштейн Ольга Борисовна

доктор филол. наук,

ведущий научный сотрудник,

Институт высших гуманитарных исследований,

Российский государственный гуманитарный университет

Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, 6

Тел.: +7 499 250-66-68

E-mail: katermur@gmail.com

ПОВЕСТЬ О КРОВАВОЙ КУТИКУЛЕ: КАНОНЫ И КОНФЛИКТЫ В БЬЮТИ-БЛОГАХ

Аннотация. Блоги о моде и красоте — сравнительно «молодой» сегмент Интернета. В основном это онлайн-дневники, уроки макияжа на Youtube, мастер-классы по различным видам тематического макияжа. В данной работе анализируются структурные особенности блогов о красоте (бьюти-блогов), в частности, специфика репрезентации тела.

Авторы блогов о красоте ставят задачу пробовать разные косметические средства и честно сообщать читателям свои впечатления. Они пользуются доверием читателей, и порой мнение влиятельного блогера может перевесить солидную рекламную кампанию. Бьюти-блогеры не рекламируют косметические марки, скорее они продвигают свой личный бренд на медиарынке.

Кардинальное отличие бьюти-блогов от блогов по моде заключается в их визуальном ряде (данные крупным планом баночки с кремами, отдельные части лица, экспериментальные снимки «до» и «после» и т. д.), представляющем фрагментарную картину тела, в то время как в блогах по моде тело представлено более цельно. Как правило, обработка снимка в программе Photoshop жестко отсекает «лишние» проявления телесности.

Блогосфера с ее интерактивностью создает иллюзию открытого, доверительного общения. Это отчасти сродни фольклорной культуре, когда в итоге возникает эффект «электронной деревни», где все шапочно знакомы и делятся советами. Выяснение роли фольклорного элемента в устройстве блогосферы по моде и красоте — одна из задач нашего исследования.

Ключевые слова: блоги, тело, красота, репрезентация тела, гендер

© О. Б. ВАЙНШТЕЙН

Типологические схождения между Интернетом и фольклором уже давно стали объектом научных изысканий¹. Блоги о красоте и моде до сих пор меньше удостаивались внимания исследователей, причем блоги по красоте (бьюти-блоги) менее исследованы в критической литературе, чем блоги по моде [Fashion Theory 2015; Rocamora 2011]. В настоящей работе предполагается выяснить структурные особенности блогов о красоте (в частности, специфику репрезентации тела) и провести сравнение с блогами о моде.

Блоги о красоте — сравнительно «молодой» сегмент Интернета. В основном это онлайн-дневники, уроки макияжа на Youtube, мастер-классы по различным видам тематического макияжа (скажем, как сделать макияж в стиле «ретро» а-ля Биба). Чаще всего бьюти-блогеры — это любители-дилетанты, но среди них попадаются и профи. Так, знаменитая Лиза Элдридж (Lisaeldridge.com) сотрудничает с британским журналом «Elle» и сайтом Chanel.com, а также работает как визажист на модных показах.

Авторы бьюти-блогов ставят задачу пробовать разные косметические средства и честно сообщать читателям свои впечатления. При этом бьюти-блогеры постоянно вынуждены ставить эксперименты на себе, тестируя косметические продукты. Известный британский бьюти-блогер Джейн Каннингэм (Britishbeautyblogger.com) открыто формулирует свою задачу: «Моя цель — определить, что представляет собой данный продукт — мусор или нет». И она честно сообщает свои впечатления, беспощадно критикуя непонравившиеся средства. Авторы бьюти-блогов пользуются доверием своих читателей, и порой их мнение может перевесить солидную рекламную кампанию. Но репутацию независимых критиков приходится подтверждать, поскольку всегда есть подозрения в коммерческой ангажированности — ведь многие фирмы, стремясь заручиться поддержкой влиятельных блогеров, присылают им на тестирование бесплатные образцы своей продукции. Помимо авторитетного мнения, практикуются такие способы объективной проверки, как, например, тесты «втемную», когда добровольцам предлагают попробовать несколько помад, не зная производителя, и затем написать о своих впечатлениях. В итоге нередко лидером оказывается ничем не примечательная помада массового производства, которая в конкурсе «без этикеток» побеждает помады от именитых дизайнеров².

¹ См. библиографию работ по антропологии Интернета и интернет-фольклору, составленную М. Д. Алексеевским (<http://mdalekseevsky.narod.ru/biblio-internet.html>), а также обобщающую статью [Алексеевский 2010].

Выражаю благодарность Михаилу Алексеевскому за консультации по библиографии при работе над данной статьей.

Последний номер журнала «Fashion Theory» целиком посвящен блогам по моде [Fashion Theory 2015]. Ряд статей переведен в журнале «Теория Моды», № 37 за 2015 г. [Теория Моды 2015].

² См., например: http://www.beautyinsider.ru/2014/10/13/mass_market_or_luxe_lipstick_test-drive.

Как правило, блогеры не рекламируют напрямую косметические марки — скорее они продвигают свой личный бренд на медиарынке (в интернет-пространстве). Настоящим объектом рекламы является сам блогер как автор и персонаж, его суждения и мнения, вкус [Crookston 2013: 3–4]. Когда идет обсуждение онлайн, участники, как правило, дают гиперссылку на свой собственный блог как подпись в конце своего комментария.

Нередко независимые бьюти-блогеры затрагивают достаточно острые вопросы: не секрет, что многие косметические процедуры, рекламируемые в салонах красоты, на самом деле функционируют в «серой зоне» между красотой и здоровьем, где сплошь и рядом отсутствует серьезная медицинская экспертиза. Ущерб для здоровья от непроверенных методов может быть достаточно ощутимым, но косметические салоны никогда не признают это. На этом фоне особенно поучительно читать разгромные репортажи о якобы чудотворном (но в реальности — болезненном и вредном) массаже для похудения³, а в блоге Beautyinsider есть даже постоянные рубрики «Уголок рассерженного клиента» и «Не понял»⁴.

Рассмотрим для примера бьюти-блог MichellePhan.com. Мишель Фан — одна из самых популярных в англоязычном мире бьюти-блогеров, имеющая репутацию гуру красоты. Поражают ее феноменальная продуктивность и работоспособность. Видеоуроки Мишель Фан изобилуют неожиданными темами — например, «как добиться эффекта “румянец после мороза”». Ее недавний рекорд — миллиард (!) просмотров ее видео. Она автор множества уроков по макияжу на Youtube; недавно открыла свою собственный видеоканал Fawn (For All Women Network), а также коммерческий портал Ipsy, и сверх того запустила свою линию косметики «EM». В 2014 г. вышла ее книга «Макияж: ваше жизненное руководство по красоте, стилю и успеху» [Phan 2014].

Изначально Мишель изучала историю искусства. На примере портретной живописи она анализировала распределение света и тени на лице, что позволило ей сделать вывод по принципу аналогии: «макияж — это искусство; единственное различие состоит в том, что рисунок создается на подвижной поверхности, которая меняется в течение дня». Мишель считает, что «макияж — это дополнительная возможность самовыражения, мощный инструмент, позволяющий нам корректировать восприятие себя»⁵. Однако диапазон ее тем значительно шире, чем макияж, — она учит зрителей своего видеоканала, как наладить хороший сон, как соблюдать диету для «сияющего» цвета кожи и т. д.

Судя по успешности блога Мишель Фан очевидно, что интернет-культура создает оптимальное пространство для артикуляции независимого

³ См.: <http://www.beautyinsider.ru/2014/12/27/massage-or-torture-personal-experience>.

⁴ Отрадный симптом — появление книги бьюти-блогера Яны Зубцовой и врача Тийны Орасмяэ-Медер [Зубцова, Орасмяэ-Медер 2015], в которой разоблачаются многие непроверенные факты, методы и рекламные утверждения, связанные с индустрией красоты.

⁵ <http://michellephan.com/about-me>.

женского голоса, самостоятельного мнения. Варианты женственности в бьюти-блогах могут радикально отличаться от стандартов гламурной культуры: в мире онлайн есть место и для красоты в стиле «фанк»⁶, и для макияжа в стиле «эмо»⁷.

Однако в большинстве блогов все еще действуют по-прежнему влиятельные каноны репрезентации тела в стиле глянцевого искусства. В «глянцево-фотопрографии» коммерческое задание по обработке снимка весьма жестко отсекает все «лишние» проявления телесности, превращая тело в гладкую непогрешимую оболочку, идеальный фон для рекламы того или иного модного или косметического продукта. Это можно сравнить с ролью соуса, которым покрывают блюда, чтобы придать им «глянцевый» вид для фотографий в журналах по гастрономии, о чем в свое время пронзительно писал Ролан Барт. Основой гламурной кулинарии для него является «гладкая пелена», которая достигается за счет соуса, глазури, крема и т. д. Назначение этого покрытия — выигрышно подать кулинарный орнамент — арабески цукатов, лимонные дольки и ломтики трюфелей... «Гладкая лессировка из “Эльз” создает фон для буйной фантазии украшательства» [Барт 1996: 170—172]. И если в модном макияже роль соуса играют тонны тонального крема и пудры, то в фотопрографии — действия ретушеров, стирающих всякие «неровности» (а заодно и индивидуальность) лица. В результате их усилий тело подгоняется под стандарт, приобретая визуальную замкнутость, графическую завершенность, напоминая запечатанную товарную упаковку. И вот тогда на этом фоне вместо цукатов и лимонных долек выгодно выделяется ярко-красная губная помада или любой другой рекламируемый продукт. Можно анализировать эту работу в терминах оппозиции «природа—культура», когда репрессированная природная телесность с ее волосами, жидкостями, всяческими неровностями и выпуклостями устраняется и на ее место триумфально приходит закругленно-гладкий продукт — оформленная по всем правилам репрезентация тела, предназначенная для потребления в системе глянцевого искусства.

Нарушение этого гладкого телесного контура, как правило, воспринимается как неприличие, скандальное проявление репрессированной Природы. В таких случаях в англоязычных текстах нередко используется глагол *to leak* ‘протекать’. Женское тело обозначается термином *leaking vessels* [Paster 1993]. Этим термином также можно описать все негласные нарушения канона гламурной красоты.

Так, известный бьюти-блогер Юлия Гребенкина вспоминает «историю, когда она опубликовала фотографии маникюра с подрезанной до крови кутикулой»⁸. Агрессивная реакция ее читателей и неслыханное количество комментариев объясняется тем, что были нарушены каноны репре-

⁶ См.: <http://www.beautyfunk.ca>.

⁷ См.: I do emo’s boy makeup (<https://www.youtube.com/watch?v=CSFVU-gCnYw>).

⁸ <http://www.wonderzine.com/wonderzine/life/life/198425-yulia-grebyonkina>.

зентации, заданные глянцевой культурой. Это типичный пример того, как тело невольно «протекает»; из этой же серии — все другие «неуместные» в глянце проявления телесности: кровь, слюна, пот, сопли, слезы, жир, складки, прыщи...

Если посмотреть на визуальный ряд бьюти-блогов, то у неопытного зрителя вначале может возникнуть странное впечатление: крупным планом подаются баночки с кремами, отдельные части лица — губы, глаза... Иногда мелькают экспериментальные снимки «до» и «после», а порой пробы косметики демонстрируются на необычных участках тела — несколько мазков помады на руке. И хотя в уроках по макияжу в конце обязательно показывается лицо целиком, в итоге остается фрагментарная картина тела. В этом состоит кардинальное отличие бьюти-блогов от блогов по моде, в которых тело все же представлено более цельно, не осколками. В этом состоит особенность репрезентации телесности в бьюти-блогах: само собой разумеющаяся фрагментация тела, когда все внимание зрителя сосредотачивается на знаковых деталях. Остальная часть, условно говоря, «не существует», остается за кадром⁹. Если речь идет о ногтях — то это ногти крупным планом, все остальное просто отвлекает внимание.

Хочется надеяться, что постепенно потребители станут свободнее по отношению к «канонам» красоты, которые настойчиво предлагаются в глянце. Варианты условной «красоты», представленной в бьюти-блогах, бесконечны и разнообразны. Как утверждает Аньес Рокамора, в блогах «создается возможное пространство для высказывания мнений по поводу внешности, женщинами и для женщин, пространство для выражения *других* модных образов» [Rosamora 2011: 422]. К тому же сейчас активно утверждаются новые косметические тренды, связанные с различными субкультурами. Например, вошел в моду стиль «стим-панк», и вот уже появились советы по созданию макияжа в этом стиле¹⁰. Или, допустим, все более популярными становятся «готические лолиты» — в этом варианте девушки нередко стараются достичь эффекта «кукольной красоты», но с несколько мрачным оттенком. В качестве первого шага выбеливают лицо¹¹, а дальше даются последовательные пошаговые инструкции, как создать образ посредством макияжа. Особую нишу занимают поклонники красоты в стиле «аниме», которые стилизуют себя под героев японских комиксов и мультфильмов.

Последнее время в блогосфере по красоте все больше внимания завоевывают готические тенденции [Стил, Парк 2011]. Вспомним популярных кукол Monster High — последний продукт корпорации Mattel: нынешние девочки играют уже не в Барби, а в Дракулауру и Фрэнки Стайн, в зомби и вампирелл, а вместо Кена выступает Клод Вульф. Когда это поколение вырастет, идеалы красоты у него, соответственно, будут явно другие.

⁹ См., например, блог <http://www.thebeautylookbook.com>.

¹⁰ См.: <http://xerposa.com/4519/put-your-steampunk-face-on>.

¹¹ См.: <http://www.youtube.com/watch?v=Jk6lWXSE5IY>.

Как особую категорию потребителей косметики можно выделить «красивых людей» (beautiful people). Они не профессионалы, но регулярно и постоянно интересуются новыми продуктами. Они и составляют основную аудиторию блогов о красоте. Но на сайтах (см., например, раздел интервью на сайте Edelich.com) нередко преобладают мнения «инсайдеров» индустрии красоты. И хотя блогер не занимается непосредственной продажей косметического продукта, имя популярного блогера постепенно превращается в бренд, который обладает немалым рекламным потенциалом. Отсюда истории успешных блогеров, которые со временем переходят в ряды профессионалов косметической индустрии, чему сопутствует, как и следует ожидать, утрата свободы суждений. В подобном коммерциализованном блоге со временем появляются рекламные баннеры, а затем основным разделом блога становится интернет-магазин.

Сейчас ситуация постепенно меняется в пользу коммерциализации и первоначальная установка на неформальное общение и непредвзятость отпадает. Сошлемся на свидетельство Юлии Гребенкиной:

Когда бьюти-блогосфера в России зарождалась, ее главным отличием от выхолощенного глянца была жизнь: косметика как она есть, люди как они есть. Спустя четыре года это никому не нужно. Сейчас все топ-блогеры снимают на зеркалку шедевры, но понять по ним, как на тебе будет смотреться оттенок лака, невозможно. В nail_ru¹² вообще только за вдохновением ходить — чистый глянец¹³.

Можно с сожалением констатировать, что каноны глянцевого красоты продолжают действовать в бьюти-блогосфере, несмотря на многочисленные попытки расшатать сложившиеся правила.

В этом аспекте начинающие блогеры имеют некоторое преимущество, поскольку их практически не подозревают в рекламной предвзятости. У многих блогеров все еще сохраняется репутация независимых экспертов, которые выступают на стороне потребителей. Рекламе сейчас слишком часто не доверяют, всем понятно, что в ней фигурируют условные образы, полученные с помощью Photoshop.

Не случайно сейчас набирает силу феномен «креативного потребителя», который не довольствуется покупкой разрекламированных продуктов, а изобретает свои способы их употребления, порой применяя нестандартные сочетания и методы использования (скажем, накладывает тени для век как румяна), ведет самостоятельный поиск среди малоизвестных марок или просто натуральных продуктов. Это также поддерживается трендом DIY (Do It Yourself), и в этом смысле эксперименты с косметикой по сути и по настрою сродни попыткам самостоятельно обновить интерьер дома или

¹² Имеется в виду <http://nail-ru.livejournal.com> — сообщество в «Живом журнале», посвященное уходу за ногтями.

¹³ <http://www.wonderzine.com/wonderzine/life/life/198425-yulia-grebyonkina>.

нашить индивидуальные цветастые заплатки на стандартную холщовую сумку. В этом плане Веб-2 является идеальной лабораторией всего нового, своего рода испытательной площадкой.

Порой эксперименты в сфере бьюти-блогов оказываются спасительными по своему психотерапевтическому эффекту. Одна из девушек, пользовавшаяся уроками макияжа на канале Youtube, рассказала, как эти уроки помогли ей перенести болезнь и смерть матери, скончавшейся от рака:

Но за это время печали и скорби я узнала, что мелкие, кажущиеся незначительными вещи — такие, как красивая новая помада или воск для бровей за 20 долларов — могут создать ощущение перемены, когда ты живешь в черной дыре горя. В это время удовольствие может показаться неуместным, а чувство приятного — абсолютно неприемлемым. Но это не так. Для меня это были небольшие ритуалы радости — например, тщательно нанести контур для глаз, так, чтобы чувствовать себя красивой, чтобы снова практиковаться ощущать счастье. Спасибо тебе за это, Youtube¹⁴.

В целом блогосфера с ее интерактивностью, как правило, все же создает иллюзию открытого, доверительного общения. Эти особенности *medialore* отчасти сродни фольклорной культуре; в итоге возникает эффект «электронной деревни», где все шапочно знакомы и делятся советами. Именно поэтому выяснение роли фольклорного элемента в устройстве блогосферы по моде и красоте — одна из постоянных установок нашего исследования.

Литература

- Алексеевский 2010 — *Алексеевский М. Д.* Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? (Современная фольклористика и виртуальная реальность) // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. материалов / [Сост. В. Е. Добровольская, А. С. Каргин]. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 151–166.
- Барт 1996 — *Барт Р.* Мифологии / Пер. с франц., вступит. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1996. 314 с.
- Зубцова, Орасмяэ-Медер 2015 — *Зубцова Я., Орасмяэ-Медер Т.* Бьюти-мифы. Вся правда о ботоксе, стволовых клетках, органической косметике и многом другом. М.: Альпина Паблишер, 2015. 292 с.
- Стил, Парк 2011 — *Стил В., Парк Дж.* Готика. Мрачный гламур / Пер. с англ. Кс. Щербини. М.: Нов. лит. обозрение, 2011. 192 с.
- Теория Моды 2015 — Теория Моды: одежда, тело, культура. № 37. 2015. 343 с.

¹⁴ *Nicole Bélanger*: How YouTube Beauty Tutorials Got Me Through My Mother's Cancer (<http://www.refinery29.com/cancer-patient-youtube-makeup-tutorials>).

- Crookston 2013 — *Crookston H. R.* A Close Reading of Fashion Blogging: A Form of Post-modern Communication. A Senior Project Presented to The Faculty of the Communication Studies Department, California Polytechnic State University, San Luis Obispo. 2013. 31 p. [Электрон. ресурс:] <http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1123&context=comssp>.
- Fashion Theory 2015 — *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body and Culture*. Vol. 19 (2). 2015. 269 p.
- Paster 1993 — *Paster, G. K.* The Body Embarrassed. Ithaca; New York: Cornell Univ. Press, 1993. 287 p.
- Phan 2014 — *Phan M.* Make Up: Your Life Guide to Beauty, Style and Success: Online and Off. New York: Harmony books, 2014. 240 p.
- Rocamora 2011 — *Rocamora A.* Personal fashion blogs: Screens and mirrors in digital self-portraits // *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body and Culture*. Vol. 15. No. 4. 2011. P. 407—424.

“THE TALE OF THE BLEEDING CUTICLE”: CANONS AND CONFLICTS IN BEAUTY BLOGS

Vainshtein, Olga B.

Doctor of Philology, Senior Researcher, Institute for Advanced Studies in the Humanities, Russian State University for the Humanities

Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya sq., 6

Tel.: +3437 (499) 250-66-68

E-mail: katermur@gmail.com

Abstract. The paper has been developed from a wider project looking at the ways in which fashion and beauty are discussed online. The sources include popular sites and blogs about beauty, such as MichellePhan.com, LisaEldridge.com, BritishBeautyBlogger.com, TheBeautyBrains.com.

The paper explores the ways in which the discourse of digital media influences the content of beauty blogs. Tracing the specific language of beauty blogging, it draws on contemporary research around the style of digital self-presentation and identity management.

The initial hypothesis was that the style of blogs resembles the writing of beauty glossy magazines. However, further research demonstrated that bloggers normally adopt a more personal approach to beauty and frequently base their arguments on emotional aspects. Although, digital beauty deals with virtual bodies, most bloggers discuss beauty as an embodied experience. Creating virtual identities, the bloggers assume appropriation of beauty norms by showing how they are achieved. Numerous blogs suggest alternative ideas of beauty.

Keywords: beauty, blog, body, self-presentation, gender

References

- Alekseevskii, M. D. (2010). Internet v fol'klore ili fol'klor v Internete? (Sovremennaia fol'kloristika i virtual'naia real'nost') [Internet in folklore or folklore in the Internet? (Contemporary folklore studies and virtual reality)]. In V. E. Dobrovol'skaia, A. S. Kargin (eds.). *Ot kongressa k kongressu: Navstrechu Vtoromu Vserossiiskomu kongressu fol'kloristov* [From congress to congress: Towards the 2nd All-Russian congress of folklorists], 151–166. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora. (In Russian).
- Bart, R. (1996). *Mifologii* [The mythologies]. (Transl. by S. N. Zenkine from: Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris: Les Lettres nouvelles). Moscow: Izdatel'vo imeni Sabashnikovykh. 314 p. (In Russian).
- Crookston, H. R. (2013). *A close reading of fashion blogging: A form of postmodern communication. A senior project presented to the faculty of the Communication Studies Department, California Polytechnic State University, San Luis Obispo*. 2013. 31 p. URL: <http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1123&context=comssp>.
- Fashion Theory: The Journal of Dress, Body and Culture* (2015), 19(2). 269 p.
- Paster, G. K. (1993). *The body embarrassed*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press. 287 p.
- Phan, M. (2014). *Make Up: Your life guide to beauty, style and success — Online and Off*. New York: Harmony Books: 2014. 240 p.
- Rocamora, A. (2011). Personal fashion blogs: Screens and mirrors in digital self-portraits. *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body and Culture*, 15(4), 407—424.
- Stil, V., Park, Dzh. (2011). *Gotika. Mrachnyi glamur* (Transl. by Ks. Shcherbino from: Steele, V., Park, J. (2008). *Gothic: Dark Glamour*. Yale Univ. Press). Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 192 p. (In Russian).
- Teoriia Mody: odezhda, telo, kul'tura* [Theory of fashion: Dress, body, culture] (2015), no. 37. 343 p. (In Russian).
- Zubtsova Ia., Orasmiae-Meder T. (2015). *B'iuti-mify. Vsia pravda o botokse, stvolovykh kletkakh, organicheskoi kosmetike i mnogom drugom* [Beauty-myths. The whole truth about Botox, stem cells, organic cosmetics and much more]. Moscow: Al'pina Publisher. 292 p. (In Russian).
- VAINSHTEIN, O. B. (2015). “THE TALE OF THE BLEEDING CUTICLE”: CANONS AND CONFLICTS IN BEAUTY BLOGS. *SHAGI / STEPS*, 1(2), 226–234

Н. В. ПЕТРОВ

Петров Никита Викторович

*канд. филол. наук, старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической фольклористики,*

ШАГИ РАНХиГС

Россия, Москва, 119571, пр-т Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: nik.vik.petrov@gmail.com

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ТРИКСТЕР ЮЖНОЙ АФРИКИ

Рецензия на книгу: Котляр Е. С. Мифологический трикстер Южной Африки. — М.: Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 2013. — 352 с.

В «Сказках дядюшки Римуса» Дж. Харриса (Joel Chandler Harris, «Uncle Remus: His Songs and His Sayings», 1880) есть много историй про то, как более слабый, но сообразительный и хитрый Братец Кролик обманом спасается от пытающегося поймать его Братца Лиса. То Кролик скажет, что отправляется за укропом к обеду, и таким образом сбежит от Лиса, думавшего пообедать Кроликом; то уприсит Лиса бросить его в терновый куст и тем самым вырвется из лап врага. Почему это удастся? Потому что он — обманщик, хитрец, ловкач, плут. Он добивается своих целей при помощи ловких трюков, обводит своего противника или конкурента вокруг пальца. Трикстер — персонаж мифов о происхождении природных и культурных объектов. Он может выступать как в человеческом облике, так и в животном обличье. В мифологии так называемой Черной Африки (написанные в США «Сказки дядюшки Римуса» заимствуют некоторые сюжеты и образы из афроамериканского фольклора) животных-трикстеров довольно много. Это Паук у народов лимба, бете, коно, аньи, Богомол у бушменов, Черепаха у буллу, бафия, баса, секиани, фон, йоруба, Заяц у ираку, бушменов, камба, нсенга, лучази, тив, мунданг, хадза, Гиена или Шакал у готтентотов, сомали, руанда, ила, бамбара, Лис у фульбе, гереро, Антилопа у исанзу, конго, саката, луба, дуала, Обезьяна у конго, Свинья у маконде, Суслик у капсики, Лягушка у тангале, Петух у хауса, Ястреб у нзаколе, Королёк у конго.

Текстам о мифологическом трикстере, зафиксированным у народов койсанской группы Южной Африки, посвящена книга известного специалиста по фольклору и литературе Африки доктора филологических наук,

главного научного сотрудника отдела литератур стран Азии и Африки Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН Елены Семеновны Котляр.

Книга чрезвычайно функциональна: это одновременно справочник по истории собирания фольклора в Южной Африке, энциклопедия сведений о мифологии койсанских народов, сборник текстов о мифологическом трикстере, словарь мифологических терминов и указатель мифологических мотивов.

В первой главе, сравнительно небольшой по объему, — «Краткие сведения по этнолингвистической классификации койсанских народов» (с. 7–11) — приводятся основные теории этнических групп применительно к населению Африки, говорящему на «щелкающих» языках (click-speaking). В частности, согласно каталогу замечательного исследователя койсанского фольклора Зигрид Шмид, выделяются южные бушмены (/Xam, ≠Khomani, //Kh'au, //Khwegi, !Khong etc.); северные бушмены (West-!Khung, //Kh'au-/'en, Nogau, !'O-khung, Sekele, Ost-!Khung, Zhu-/hoasi); центральные бушмены (Nharo, //Ganakhoe, G/wi, Khoe, Tshwe, Hai-//om, Namib-Bushmen); койкоин (готтентоты — Khoikhoi): кое Кейпа (Khoë), гриква (Griqua), !кора (корана, Kogaqua), нама (Namagua); дама (дамара, Damara).

Вторая глава, «Литература по теме: история вопроса» (с. 7–30), посвящена истории исследования южноафриканского фольклора. Особое внимание Котляр уделяет Вильгельму Иммануилу Блику и его неизменному партнеру Люси Кэтрин Ллойд, а также продолжившей их работу над койсанскими текстами дочери В. Блика Доротее Френсис Блик — это записи от бушменов /кам и !кунг, готтентонов кора и корана, сделанные в 1870–1911 гг. (с. 20–25)¹. Заслуга этих исследователей и собирателей заключается прежде всего в фиксации редчайших фольклорных текстов /кам. Их записи принадлежат к числу ранних, тексты богаты на детали и подробности. Шесть информантов /кам — бушмены-заключенные (осужденные за вынужденную кражу скота, за столкновения с европейскими фермерами, согнавшими абorigенов с их исконных земель), с которыми в течение 14 лет работали В. Блик и Л. Ллойд, дали уникальнейший материал для понимания мифологических воззрений народа, практически исчезнувшего с лица земли.

В изучении языка и фольклора народов Южной Африки Е. С. Котляр выделяет два периода: середина XIX в. — вторая половина XX в. (от Вильгельма Блика до Лорны Маршалл) и конец XX в. (Роджер Хевит, Меган Бизеле, Зигрид Шмидт, Матиас Гюнтер, Алан Барнард, Пиппа Скотнес и т. д.). Как справедливо пишет автор, «доля исследования фольклора в литературе койсанских народов сравнительно невелика, что объясняется как политическими и экономическими причинами <...>, так и тем, что

¹ Более подробно об этих исследователях и о записанных ими текстах см.: [Deacon, Dowson 1996].

в “западной” науке фольклор изначально рассматривался как часть этнографии; фольклористика в том понимании, как она развивалась в России, так и осталась принадлежностью российской научной традиции» (с. 30). Собственно, эта книга должна восполнить пробел в изучении фольклора и мифологии койсанских народов.

В центральной и самой большой по объему третьей главе «Мифология койсанских народов: центральный образ — мифологический трикстер» (с. 31–129) детально анализируются архаичные мифы различных бушменских групп, где основное внимание уделяется похождениям трикстера. У южных бушменов это Цагн (/Kaggen, Cagn); у северных — Хуве (Huwe, Uwe, Uue), Тсуе (/Xue), Гцуба (/Xuba), Хише (Hishe); у северо-восточных — Тора (Thora), Дзимо (Dzimo). Котляр анализирует мифы, посвященные происхождению природных явлений, небесных тел, смерти, разного цвета кожи, социального неравенства и низкого социального статуса бушменов, брачных правил, а также мифы о начале сексуальных отношений. В результате такого исследования становится понятно, что в мифологии бушменов оригинально, а что заимствуется. Так, некоторые сюжеты заимствовались бушменами от банту, например происхождение людей и животных из-под земли. Более архаичский сюжет о двойном творении (когда животные были людьми «древнего народа») в результате сосуществовал с более новым сюжетом Субсахарской Африки о происхождении людей из норы в земле, из дерева (с. 39–40).

Е. С. Котляр подчеркивает архаичский характер мифов, записанных от народов койсанской семьи. Эта типологическая древность (по сравнению с другими мифологиями народов Субсахарской Африки) устанавливается благодаря образу центрального персонажа — одновременно и демиурга, культурного героя, дурня и трикстера. В стадийно же более поздних мифологиях функция трикстера обособляется. Это очень верный вывод, но преувеличением можно назвать мысль Котляр, что «трикстер койсанских народов включает в себе зачатки всех мифологических и сказочных образов, отпочковавшихся от этого архаического образа в стадийно более поздних мифологиях» (с. 43).

В этой же главе исследователь дает подробные энциклопедические очерки о трикстерах. Цагн — центральный персонаж мифологии бушменов /кам, которого представляют в виде кузнечика-богомолы (Mantis religiosa). Цагн — демиург, он создал луну и тьму, антилопу канну, антилопу кааму, дал животным окраску. В очерке приводятся основные мотивы повествований, в которых действует Цагн (заживляет раны медом, заживляет свои раны с помощью воды, сидит между рогов антилопы каамы, воскрешает своего сына, убитого бабуинами, обладает даром всеведения, видит магические сны, нарушает нормы брака, ведет себя как дурень и т. д.). Далее анализируются нарративные схемы мифологических текстов, где действует Цагн. Таким же образом построены очерки о других трикстерах — о Кагне (Cagn) у бушменов гор Малути (с. 64–67), о Тсуе (/Xue) у бушме-

нов !кунг (с. 67–68), о великом колдуне Хейсебе (Heiseb) у дамара, корана, койкоин (с. 68–100), о Кауха — центральном мифологическом персонаже бушменов !кунг Ботсваны (с. 199–102), о Гара, Пате, Би, Кори-Дрофа и Писамборо бушменов нхаро и !кунг Ботсваны (с. 103–106).

Отдельно следует отметить важный аспект исследования: Е. С. Котляр пытается понять, каким образом архаические мифологические представления переакцентируются, встраиваются в мифологию Нового времени, ориентируясь на юмористическую и комическую ипостась трикстера (с. 118–123). Важным оказывается и упомянутое автором замечание З. Шмидт, что аборигены Южной Африки адаптировали около 90 сюжетов европейского фольклора.

Вероятно, одной из самых важных частей книги Котляр является приложение, где собраны большинство текстов койсанских народов о мифологическом трикстере и варианты этих текстов (с. 138–282). Всего в книге опубликованы 134 текста на 100 сюжетов. Каждый текст имеет паспорт (указано, от кого текст записан, в какой книге опубликован), лексический и сюжетно-мотивный комментарий. Кроме того, в конце каждого текста дается перечень мотивов², которые в этот текст входят и которые отмечаются ссылками на указатели Томпсона [Th.], Утера [ATU], на каталог повествований койсанских народов Шмидт [Schmidt 1989] и на указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов, выделяемых самой Котляр [Котляр 2009].

Приведем образец публикуемого текста (с. 220):

60. О первых бушменах (текст бушменов нхаро Ботсваны)

Животные прежде были людьми. Они были людьми, а мы в прежние времена были животными — и они ели нас*. Но бог изменил это, потому что наше мясо не было вкусным. Оно было горьким. Бог понял, что эти животные не хороши. Они не вкусные. Они не годятся в пищу. «Я должен все это поменять и сделать из них людей», — подумал он.

А первые люди, которые теперь стали животными, были хороши, они были вкусными. Они и были первыми бушменами. Но бог все переменял** [Guenter 1989, p. 42]. [Mot. A1180. Establishment of present order; A1702 Creation of animal by creator; A1210. Creation of man by creator; A1710. Creation of animal through transformation; A1715. Animals from transformed man; D100. Transformation: man to animal; A1611.3.1. Origin of Bushmen].

* Первый порядок творения: животные были людьми.

** Современный вариант сюжета о превращении людей «древнего народа» в животных (и, соответственно, первых животных — в людей) отличается от традиционного не только упрощенностью причины великих перемен (горькое и вкусное мясо) и отсутствием мотива вины людей «древнего народа» (людоедство), но и заменой мифологического трикстера богом.

² Это чрезвычайно облегчает работу с текстом и позволяет сразу же найти нужные фрагменты. См. такую же работу с текстами в [Birkhan et al. 2006–2010].

В конце книги приводится алфавитный указатель сюжетов и мотивов, упоминаемых в тексте (с. 295–317). Именно такая система указателей (каталог мотивов, ассоциированных с международными указателями сюжетов и мотивов и алфавитный указатель в конце книги) является чрезвычайно удобным инструментом для работы с текстами.

Терпеливого читателя ждет еще один бонус — «Глоссарий: термины, реалии, понятия» (с. 283–291), составленный Е. С. Котляр. В глоссарии объясняются неясные неспециалистам слова, обозначенные в тексте курсивом.

Такая работа по систематизации фольклора Южной Африки была бы невозможна без предварительной каталогизации содержательных элементов текстов африканского фольклора, что и было осуществлено Е. С. Котляр ранее (см.: [Котляр 2009]). Опираясь на основные мифологические тексты, автор делит материал на две большие части: 1. Сотворение и устройство мира, создание людей; 2. Происхождение смерти. Безусловно, такое разделение (в целом, большая часть выделенных Е. С. Котляр семантических элементов мифологических нарративов соответствует группе *A. Mythological Motifs* в указателе Стита Томпсона [Th. 1955–1958] и не показывает всего многообразия африканского материала, но позволяет вычлнить типичные для африканского фольклора мифологические сюжеты и блоки мотивов. Единицами указателя являются 1) краткое (иногда расширенное) резюме текста, 2) название народности, племени или региона записи мифа, 3) ссылка на источник публикации текста, 4) отсылки к соответствующим или похожим мотивам и сюжетам в других указателях, 5) мотивы, которые выделены исследовательницей в данном тексте.

В конце книги приводится сводный список сюжетов и мотивов в алфавитном порядке с указанием на резюме текстов, где эти элементы встречаются (с. 260–289). Космогония, антропогенез, этиология социума и личности представлены в 507 текстах и в более чем 20 сюжетных группах, которые, в свою очередь, разделяются на более чем 600 сюжетов и мотивов:

- I. Сотворение и устройство мира, создание людей.
 1. Сотворение мира (77 текстов).
 2. Происхождение небесных тел и явлений (45 текстов).
 3. Происхождение первого человека (57 текстов).
 4. Происхождение рас, народов и племен (15 текстов).
 5. Происхождение животных (29 текстов).
 6. Происхождение домашних животных (14 текстов).
 7. Происхождение растений и земледелия (24 текста).
 8. Происхождение огня (35 текстов).
 9. Происхождение рельефа (11 текстов).
 10. Происхождение воды и водоемов (20 текстов).
 11. Происхождение обычаев, установлений, занятий племен, ремесел, социальных различий (29 текстов).

II. Происхождение смерти.

1. Двое посыльных с противоположным сообщением (о вечной жизни и о смерти) (19 текстов).
2. Спор о смерти или вечной жизни (11 текстов).
3. Причина появления смерти — нарушение запрета бога (35 текста).
4. Выбор между жизнью и смертью (14 текстов).
5. Смерть в наказание за проступок (14 текстов).
6. Смерть из-за разногласий в первой семье о необходимости воскрешения (21 текст).
7. Духи предков и «нижний мир» (13 текстов).
8. Смерть в наказание людям за игры в похороны, несерьезное отношение к смерти и шутовство (5 текстов).
9. Персонификация смерти (17 текстов).
10. Притчи (2 текста).

Чтобы дать читателю представление о том, как устроен этот чрезвычайно полезный для фольклориста и африканиста инструмент, приведу пример (с. 237, текст № 456, группа «Смерть из-за разногласий в первой семье о необходимости воскрешения», тематический блок II, «Происхождение смерти»):

456. Возможность воскрешения была утеряна по вине одной из жен. Прежде люди могли возрождаться к жизни после смерти, пока одна из двух жен из ревности не помешала воскреснуть другой. Поэтому в мире стала господствовать смерть (руанда [Abrahamsson 1951, p. 62]). [Mot. T257. Jealous wife (husband); F1041.1.9. Death from jealousy; E186. Failure at resuscitation].

Мотив: ревность одной из жен, помешавшей другой жене воскреснуть, стала причиной того, что воскрешение невозможно.

Мотив: вина женщины в том, что возможность воскрешения утеряна.

Как мне представляется, «Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов» Е. С. Котляр позволяет исследователю прежде всего понять, что именно типично для мифологии африканских народов, а что уникально; происхождению каких элементов Вселенной и человеческого социума посвящена большая часть текстов. Например, мифы о сотворении мира и человека занимают соответственно 22 и 16% от всех текстов группы I. Наиболее популярными в группе II («Происхождение смерти») оказываются нарративы о том, что причиной смерти является нарушение запрета бога (23% от 151 текста этой группы), а уникальными (3% от 151 текста) — о том, что смерть дана людям в наказание за несерьезное к ней отношение (мифы коронго, серер, эве, каниока и бушменов, говорящих на языке нама). Теперь этот указатель доступен и в электронном виде, снабжен гиперссылками и сопутствующими указателями (см.: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kotlyar>).

Подводя итоги, надо сказать, что книга Е. С. Котляра «Мифологический трикстер Южной Африки» является на сегодняшний день одним из самых интересных исследований по мифологии койсанских народов (а на русском языке — единственным), написанных в русле традиционной фольклористики, а тексты и справочный аппарат, составленные исследователем на высочайшем научном уровне, помогут вписать койсанские мифологические рассказы о трикстере в более широкий научный контекст — см., например, постоянно пополняющийся каталог мифологических сюжетов и мотивов Ю. Е. Березкина «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам» (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>).

Литература

- Котляр 2009 — *Котляр Е. С.* Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов. М.: Вост. лит., 2009. 302 с.
- ATU — *Uther H. J.* The Types of International Folktale. Part 1–3. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004 (Folklore Fellows Communications; Vol. 184).
- Birkhan et al. 2006–2010 — Motif-index of German Secular Narrative Literature from the Beginning to 1400 / Ed. by H. Birkhan et al: 7 vols. Berlin; New York: De Gruyter, 2006–2010.
- Deacon, Dowson 1996 — Voices from the Past: /Xam Bushmen and the Bleek and Lloyd Collection / Ed. by J. Deacon, Th. A. Dowson. Johannesburg: Witwatersrand Univ. Press, 1996. 300 p.
- Th — *Thompson S.* Motif-index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends. Rev. and enl. ed. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1955–1958.
- Schmidt 1989 — *Schmidt S.* Katalog der Khoisan-Volkserzählungen der südlichen Afrikas. Bd. 1–2. Hamburg: Buske, 1989.

THE MYTHOLOGICAL TRICKSTER OF SOUTHERN AFRICA

Petrov, Nikita V.

*PhD (Candidate of Science in Philology), Senior Researcher, Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration Russia, Moscow, 119571, Prospect Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: nik.vik.petrov@gmail.com*

Review of: Kotliar, E. S. (2013). Mifologicheskii trikster Iuzhnoi Afriki [The mythological trickster of Southern Africa]. Moscow: Institut mirovoi literatury im. A. M. Gor'kogo RAN. 352 p. (In Russian).

References

- Kotliar, E. S. (2009). *Ukazatel' afrikanskikh mifologicheskikh suzhetov i motivov* [Index of African types and motifs]. Moscow: Vostochnaia literatura. 302 p. (In Russian).
- ATU — Uther, H. J. (2004). *The types of international folktale*, part 1–3. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. (Folklore Fellows Communications; Vol. 184).
- Birkhan, H. et al. (eds.). (2009) *Motif-index of German secular narrative literature from the beginning to 1400*, vols. 1–7. Berlin; New York: De Gruyter, 2006–2010.
- Deacon, J., Dowson, Th. A. (eds.) (1996). *Voices from the past: /Xam Bushmen and the Bleek and Lloyd Collection*. Johannesburg: Witwatersrand Univ. Press. 300 p.
- Th — Thompson, S. (1955–1958). *Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Schmidt, S. (1989) *Katalog der Khoisan-Volkserzählungen der südlichen Afrikas*, 2 vols. Hamburg: Buske. (In German).
- PETROV, N. V. (2015). THE MYTHOLOGICAL TRICKSTER OF SOUTHERN AFRICA. *SHAGI / STEPS*, 1(2), 235–242

О. Б. ХРИСТОФОРОВА

Христофорова Ольга Борисовна

доктор филол. наук,

ведущий научный сотрудник,

Лаборатория теоретической фольклористики, ШАГИ РАНХиГС

Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

директор, Центр типологии и семиотики фольклора,

Российский государственный гуманитарный университет

Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., 6

Тел.: +7 (499) 973-43-54

E-mail: okhrist@yandex.ru

ОТ «ИУДИНОЙ МОНЕТЫ» ДО «ПЕЧЕНЕК ГОСДЕПА»: ДЕНЬГИ В ТРАДИЦИОННОЙ И СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Рецензия на книгу: Фетиш и табу: Антропология денег в России: Сб. науч. ст. / Сост. А. С. Архипова, Я. Фрухтманн. — М.: ОГИ, 2013. — 528 с.

Сборник научных статей, внушительный по объему и количеству известных авторов, нацелен на комплексный анализ «денежной культуры» в современном российском и традиционном русском обществе. Составители задаются вопросами: где коренятся источники мифологических представлений о деньгах в современном российском городе? Почему и как именно происходят, во-первых, рецепция народных (преимущественно сельских) денежных практик, во-вторых, заимствование инокультурных моделей и концептов и, в-третьих, самостоятельная актуализация латентных мировоззренческих комплексов? Какие концепты и практики «денежной магии» востребованы в современном городе? Что именно изменилось в постсоветский период в традиционных представлениях о деньгах? Поставив себе целью исследовать деньги как символический объект, своеобразный фетиш и объект табуации, авторы подвергают препарированию сеть пронизанных символизацией социальных отношений, формирующих «денежную культуру».

Задуманный как часть социологического проекта по изучению роли монетаризации в ходе постсоциалистических изменений, сборник одновременно и перерастает эту задачу, и не вполне дотягивает до ее решения. С одной стороны, тематически и хронологически он охватывает огромный и очень интересный материал, связанный с культурной концептуализаци-

ей денег — от средневековых интерпретаций (литературных и иконографических) образа Иуды Искарюта (статья Д. Антонова и М. Майзульса) до визуализации мема «кровавые деньги Госдепа» в уличном акционизме последних лет (статья А. Архиповой), от дарообмена с духами алтайских шаманов (статья Д. Доронина) до вызываний «Бабки-Монетницы» в детских полуигровых-полумагических практиках (статья Е. Бычковой). С другой стороны, этот разнообразный, живой, свежий, крайне интересный материал, полученный большинством авторов в ходе недавних полевых исследований, оказывается не очень большим подспорьем в решении социологической задачи, указанной на с. 11, — понять трансформацию постсоветского общества через рассмотрение того, как изменилась в нем роль денег. Увлечшись рассуждениями о «денежной магии», составители как будто забывают о сложности и многосторонности социальных процессов: «Не надо знать ничего о социально-экономических отношениях в современной России (и об их трансформации), чтобы понять, *насколько* деньги важны — *настолько* важны, что ради их получения выстраивается целый ряд магических практик» (с. 70, курсив авторов), — пишут в заключении в своей статье А. Архипова и Я. Фрухтманн. Впрочем, отдельные статьи сборника, например текст М. Хаккарайнен, как раз отличаются глубиной анализа социального контекста денежных отношений, где деньги (как капитал не только материальный, но и символический, вписанный в сложные акторные сети) оказываются средством создания и актуализации идентичностей.

В целом сборник являет собой скорее солидный свод знаний по мифологии денег, тематически структурированного материала, имеющего самостоятельную ценность, причем не только для социологов — поскольку, как справедливо отмечают составители на с. 12, символика денег и денежных практик и в русской традиционной, и в современной российской культуре изучена явно недостаточно.

Статьи, вошедшие в сборник, разделены на пять разделов по тематическому и хронологическому принципам: от современности к прошлому (что несколько непривычно, но вполне отвечает задачам составителей). Магии денег в современном российском обществе (первый раздел), кроме упомянутой статьи А. Архиповой и Я. Фрухтманна, посвящены тексты М. Алексеевского (том, как конструируются заговоры на богатство в постсоветской России) и О. Беловой (о неразменном рубле в славянских поверьях и магических практиках). Раздел «Деньги в сельских и городских практиках» включает статьи Н. Петрова и А. Мороза о деньгах в мифологии и обрядах современных крестьян, Д. Громова о манипуляциях с деньгами в спонтанных городских практиках, Н. Солосиной и Д. Левикиной о деньгах в современном городском свадебном обряде. Отдельный раздел посвящен прагматике денег в разных профессиональных и возрастных сообществах. Д. Доронин рассуждает о том, чем — торговлей или обменом — являются денежные практики в отношениях людей и духов на Алтае. Деньги в пере-

ходных обрядах военных училищ стали предметом интереса А. Соколовой. А. Астапова рассказала о медных монетах в магических практиках студентов. Статьи В. Головина и Е. Бычковой нацелены на изучение игровых и магических практик, связанных с деньгами, в детской субкультуре.

Если в трех первых разделах сборника рассматриваются скорее современные явления и процессы (с некоторым неизбежным заходом в область культурных универсалий), то следующие два раздела акцентированы на фольклорной и исторической динамике денежных концептов. К. Богданов проанализировал особенности фольклоризации денег в русской устной народной традиции, а также зависимость этого процесса от жанра и типа героев. Я. Фрухтманн рассуждает о «денежной экономике» русского сказочного мира. Деньгам в былинах — концепту богатства, экономическим терминам, «денежным сюжетам» — посвящена статья Н. Петрова. М. Лурье сосредоточил свое внимание на одной тематической группе уличных песен 1920-х — первой половине 1930-х годов — песнях о растратчиках. Деньгам в советском анекдоте (с 1920-х до 1990-х годов) посвящена статья М. Мельниченко, а денежным сюжетам в сетевых «письмах счастья» — статья Д. Радченко. В заключительном разделе сборника собраны статьи, анализирующие культурные и идеологические концепты денег в разных профессиональных (и не только) средах. В статье Д. Антонова и М. Майзульса подробно рассматриваются концепт «проклятых» денег, а также сама фигура предателя Иуды. Тему «еврейских денег» в постсоветских воспоминаниях анализирует М. Хаккарайнен. «Духовной экономике» в новых религиозных движениях (на примере коммуны виссарионовцев) посвящена статья А. Панченко. Наконец, А. Архипова говорит о том, как идиома «кровавые деньги Госдепа» стала основой для оппозиционных политических практик.

В книге читатель найдет две вкладки с 69 цветными фотографиями — иллюстрациями к некоторым статьям, сделанными авторами и их коллегами во время полевой работы в разных местах — от святылец Республики Алтай до митингов на проспекте Сахарова и Болотной площади. Ко всем статьям приведена общая библиография, что удобно для читателей. Книга снабжена сведениями об авторах и подробным английским резюме.

Среди авторов текстов, представленных в сборнике, — и начинающие исследователи, и маститые ученые. Некоторые статьи представляют собой законченные микроисследования, не нуждающиеся в дополнительном теоретическом обрамлении, к тому же тематический и хронологический спектр работ достаточно широк, что создает некоторые трудности для их обобщения. Тем не менее сборнику в целом недостает более основательных концептуальных рамок, внятно прописанных теоретических и методологических оснований, которые могли бы быть представлены в более развернутом, чем оно есть, введении к книге, а не в трех сносках к статье А. Архиповой и Я. Фрухтманна о денежной магии в современной России. В этих сносках (с. 18–19) дан неплохой, но краткий обзор литературы по

теме денег и их символики: представлены основные работы по экономической антропологии (от Б. Малиновского и М. Мосса, Дж. Далтона и М. Салинза до К. Мельясо и М. Годелье, М. Тауссига и К. Хамфри) и по изучению темы денег в фольклористике (от Н. Я. Никифоровского до К. А. Богданова). К сожалению, здесь ничего не говорится о деньгах как символическом капитале в производстве идентичностей; о работах в области «новой материальности», в то время как идеи Бруно Латура, а также других исследователей, работающих в русле акторно-сетевой теории, могли бы быть, безусловно, полезными при изучении символики денег и связанных с ними практик. Так, концепт «неразменный рубль», в котором монета ведет себя не как объект, а как самостоятельный агент, может быть проанализирован в соответствии с идеями Латура о вещах, «дающих отпор»¹.

Вместе с тем нет никаких сомнений в том, что рецензируемое издание, так разносторонне и комплексно, живо и занимательно рассматривающее актуальную для многих гуманитарных дисциплин и одновременно для современной российской общественной ситуации тему, имеет безусловную научную новизну и ценность. Оно будет полезно и интересно как ученым — антропологам (экономическим и не только), социологам, фольклористам, культурологам, религиоведам, историкам, — так и широкому кругу читателей.

Литература

Вахштайн 2006 — Социология вещей / Под ред. В. Вахштайна. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. 392 с.

Латур 2014 — *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.

¹ См.: [Вахштайн 2006]; см. также об этом работу, вышедшую позже рецензируемого сборника: [Латур 2014].

FROM “JUDAS’ COIN” TO “THE STATE DEPARTMENT’S ‘COOKIES’”: MONEY IN TRADITIONAL AND CONTEMPORARY RUSSIAN CULTURE

Khristoforova, Olga B.

Doctor of Philology, Leading Researcher, Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

Director, Centre of Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities

Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusaskaia sq., 6

Tel.: +7 (499) 973-43-54

E-mail: okhrist@yandex.ru

Review of: Arkhipova, A. S., Frukhtmann, Ia. (eds.) (2013). *Fetish i tabu: Antropologiya deneg v Rossii: Sb. nauch. st. [Fetish and taboo: Anthropology of money in Russia: Collection of articles]*. Moscow: OGI. 528 p. (In Russian).

References

Vakhshtain, V. (ed.) 2006. *Sotsiologiya veshchei* [Sociology of things]. Moscow: Izdatel'skii dom "Territoriya budushchego". 392 p. (In Russian).

Latur, B. (2014). *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuiu teoriiu*.

Ed. by S. Gavrilenko (Transl. by I. Polonskaia from: Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*. New York: Oxford Univ. Press). Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2014. 384 p. (In Russian).

KHRISTOFOROVA, OLGA B. (2015). FROM “JUDAS’ COIN” TO “THE STATE DEPARTMENT’S ‘COOKIES’”: MONEY IN TRADITIONAL AND CONTEMPORARY RUSSIAN CULTURE. *SHAGI / STEPS*, 1(2), 243–247

Д. А. РАДЧЕНКО

Радченко Дарья Александровна
*канд. культурологии, старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической фольклористики,
ШАГИ РАНХиГС*
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: darya_radchenko@mail.ru

**МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«МЕХАНИЗМЫ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ:
ОТ ФОЛЬКЛОРА ДО МЕДИА»
МОСКВА, ШАГИ РАНХиГС, 27–29 НОЯБРЯ 2014 г.**

Конференция «Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа», проведенная в ноябре 2014 г. Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ РАНХиГС, была посвящена механизмам складывания, трансформации и разрушения культурной памяти. Задачей конференции стало освещение специфики этих механизмов в культурно-исторических контекстах, ориентированных на использование различных способов коммуникации: устной, книжной, виртуальной. Обсуждались вопросы, связанные с долговременной и кратковременной памятью в фольклоре, исторической памятью и эсхатологией, механизмами текстопорождения и интерпретации текстов.

Большой блок докладов был посвящен взаимодействию между книжной традицией и устойчивыми (в том числе фольклорными) представлениями. Темой доклада **Д. И. Антонова** (Москва) «Колдун, еретик, антихрист: миф о самозванце в книжности и фольклоре» послужили демонологические и эсхатологические модели, реализующиеся в текстах о Лжедмитрии I. Создаваемые «сверху» (будь то властью или ее противниками) модели транслируются с помощью публичных текстов, а затем трансформируются в устном и письменном историческом нарративе. Доклад **Д. С. Будановой** (Иваново) «“Империя” Р. Капуцинского: Формирование коллективной памяти в локальном тексте» продемонстрировал, как на представление поляков об исторической укорененности имперских амбиций России повлияла работа польского журналиста, посвященная переживаниям, связанным с Россией на разных этапах ее истории. **Е. В. Васильева и А. В. Козлова** (Санкт-Петербург) в докладе «“Тургеневские девушки”»: социально-педагогические манипуляции *locis communibus* произведений И. С. Турген-

© Д. А. РАДЧЕНКО

нева в советской и постсоветской культуре» проанализировали процесс институционализации памяти при помощи литературного текста, используемого в учебном процессе. «Тургеневская девушка» как источник нормы советской феминности претерпевает значительные изменения на протяжении XX в. и автономизируется от авторских интенций.

В ходе конференции были представлены доклады, основанные на исследованиях текстов культурной памяти методами корпусного анализа. В докладе **А. С. Архиповой, М. И. Байдж, Д. А. Радченко и М. Д. Волковой** (Москва) «“Если мы — пятая колонна...”: Культурная память в языке плаката» была показана динамика развития исторической парадигмы в текстах плакатов на антивоенных митингах в России в 2014 г., в том числе актуализация в публичном политическом высказывании риторики «холодной войны». **А. А. Кирзюк** (Санкт-Петербург) и **Г. В. Кузовкин** (Москва) в докладе «“...Говорят, что скоро все позапрещают...” Слухи послесталинской эпохи (1953–1987): идея справочника и материалы к словнику» представили стратегию изучения слухов, циркулировавших в советском обществе, на материалах письменных источников, в том числе «Хроники текущих событий». Методологическую значимость имел доклад **Г. С. Врганесяна** (Москва) «Календарная лексика как исторический источник», в котором была рассмотрена динамика развития календарной лексики долган в ситуации языкового взаимодействия. Этот лексический пласт докладчик охарактеризовал как достаточно устойчивый: при смене формы названий месяцев сохраняется их исходная семантика.

Ряд докладов был посвящен взаимодействию культурной памяти с материальными объектами и пространством. Оживленную дискуссию вызвал доклад **Д. Ю. Доронина** (Москва) «Колыбель на горе, грядущий хан и шаманский бубен: мнемотехники и мнемотексты алтайских тюрков» о мнемонической функции, во-первых, жилого пространства алтайцев, актуализирующей традиционные нормы и знания о сакральной топографии Алтая, во-вторых, повседневной и шаманской одежды и т. п. **Н. С. Душакова** (Кишинев, Молдова) в докладе «“Без Бога ни до порога”: культурная память в жилом пространстве старообрядцев» осветила изменения, которые произошли с традициями и практиками липован, связанными с жилищем. Варьирование практик связано с тремя типами факторов: с освоением нового климатического пространства, влиянием западной культуры и ролью исследователей в жизни старообрядческой общины. Доклад **А. В. Жидченко** (Омск) «Трансформации культурно-исторической памяти в пространстве сибирского города (сер. XX в. — современность)» был посвящен особенностям сохранения традиционных сельских практик в условиях быстрой урбанизации.

Связь культурной памяти с локальными практиками и идентичностью была освещена в следующей группе докладов. **Ю. И. Ковыршина** (Петрозаводск) в докладе «Поморское чаепитие: конструирование “другого” как элемент культурной памяти» на материалах карельского Поморья

показала, как повседневная практика чаепития становится перформансом, транслирующим и создающим локальную норму и способствующим дифференциации между соседними поселениями, которая выражается, в том числе, в формировании локально-групповых прозвищ. **Д. С. Рыговский** (Новосибирск) в докладе «Трансляция культурной памяти о святых местах в традиции белокриничских старообрядцев Западной Сибири» показал, как интеграция локального сообщества связана с практиками посещения почитаемых локусов и праздничных застолий. **О. Б. Христофорова** (Москва) в докладе «Как Дёма и Максим подругу не поделили: раздел 1866–1888 годов в устной истории старообрядцев Верхокамья» продемонстрировала конфликт и взаимовлияние «официальных» версий о расколе между двумя старообрядческими согласиями и версий, бытующих в устной традиции.

Трансформации советского фольклора в локальных нарративах и в постсоветских текстах и практиках был посвящен следующий блок докладов. **И. В. Козлова** (Санкт-Петербург) в докладе «Память жанра новин и героический эпос про Путина» показала, как непродуктивный жанр былины оказался востребован в начале XXI в. для осмысления актуальных событий и явлений. Актуализация жанра, по наблюдению докладчицы, связана с особенностями построения учебного процесса в школе, трансформирующего традиционный жанр в дидактических целях. В докладе **Н. Г. Комелиной** (Санкт-Петербург) «“Как за частушку посадили...”: политический фольклор в северной деревне» были рассмотрены нарративы о репрессиях в поморской деревне, выявляющие социальные связи и конфликты локального сообщества. Политическая частушка в этой ситуации является не только поводом для репрессий, но и смысловым центром текстов локальной идентичности. Доклад **Н. В. Петрова** (Москва) «Каменная Зоя: слух, легенда, история» был посвящен взаимодействию популярной в православной среде второй половины XX в. легенды об окаменении девушки в Самаре (о «Зоином стоянии») как с медийными текстами, так и с более ранними мифологическими моделями. Развернутый нарративный комплекс, связанный с сюжетом святотатства, выходит за пределы узкого сообщества носителей традиции и становится своеобразным «брендом» города. **А. Д. Попов** (Симферополь) в докладе «Войны и Мы: горизонты культурной памяти в мемориальных текстах позднего советского периода» представил новый источник вернакулярных текстов о проживании исторического опыта в музейной среде — книги отзывов советских музеев Германии. Как отметил докладчик, такие тексты характеризует устойчивость лексического набора, акцентирование связи с прошлым и образов «своих» и «чужих».

Несколько докладов было посвящено экспликации памяти и идентичности в интернет-текстах. В докладе **Д. А. Радченко** (Москва) «“Я пережил конец света”: катастрофы в русскоязычном интернет-фольклоре» были представлены формы реакции фольклорного текста на актуальное событие, актуализирующей память о предшествующих событиях такого

рода и помещающей текущую ситуацию в исторический ряд. В докладе **И. Сентевской** (Белград, Сербия) «From Folk-lore to Video-lore: Serbia's return to the "roots"» («От фольклора к видеолору: возвращение Сербии к "корням"») на материале сетевых видеотекстов был продемонстрирован рост интереса к мифологизированной национальной культуре и построению идентичности.

Тезисы докладов опубликованы [Христофорова и др. 2014].

Литература

Христофорова и др. 2014 — Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа: Тезисы докладов Междунар. науч. конф. Москва, РАНХиГС, 27–29 ноября 2014 г. / Сост. О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов, М. В. Ахметова, Н. В. Петров. М.: [Б. изд.], 2014. 149 с.: [Электрон. ресурс:] http://www.ruthenia.ru/folklore/2014_Mechanisms%20of%20Cultural%20Memory_Abstracts.pdf.

INTERNATIONAL CONFERENCE “MECHANISMS OF CULTURAL MEMORY: FROM FOLKLORE TO MEDIA”

Radchenko, Daria A.

*PhD (Candidate of Science in Culture Studies), Senior Researcher, Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: darya_radchenko@mail.ru*

Abstract. The short paper contains a review of the conference, held in Moscow on November 27–29, 2014.

References

Khristoforova, O. B., Antonov, D. I., Akhmetova, M. V., Petrov, N. V. (eds.) (2014). *Mekhanizmy kul'turnoi pamiati: ot fol'klora do media: Tezisy dokladov Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moskva, RANKhiGS, 27–29 noiabria 2014 g.* [Mechanisms of cultural memory: From folklore to media. Papers of the International conference, Moscow, RANEPА, November 27–29, 2014]. Moscow, 2014. 149 p. Access: http://www.ruthenia.ru/folklore/2014_Mechanisms%20of%20Cultural%20Memory_Abstracts.pdf (In Russian).

RADCHENKO, D. A. (2015). INTERNATIONAL CONFERENCE “MECHANISMS OF CULTURAL MEMORY: FROM FOLKLORE TO MEDIA”. *SHAGI / STEPS, 1(2)*, 248–251

Д. А. РАДЧЕНКО

Радченко Дарья Александровна
*канд. культурологии, старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической фольклористики,
ШАГИ РАНХиГС*
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: darya_radchenko@mail.ru

**МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«NEWSLORE И MEDIALORE
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ:
ФОЛЬКЛОРИЗАЦИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ»
МОСКВА, ШАГИ РАНХиГС, 3–4 АПРЕЛЯ 2015 г.**

3–4 апреля 2015 г. прошла конференция «Newslore и medialore в современном мире: фольклоризация действительности», организованная Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ РАНХиГС. Конференция была посвящена группе проблем, связанных с взаимодействием фольклорного и медийного текста. Под англоязычным термином newslore (или, как прозвучало в ряде докладов, «актуальным фольклором») подразумевалась разнородная группа фольклорных форм, которые могут откликаться на изменения социально-политического контекста. Являясь непрямой формой реакции на актуальные события, newslore не только отражает установки общества по отношению к ним, но и выполняет целый ряд социальных функций: от адаптации членов сообщества к изменениям до поддержания групповой идентичности. В представленных на конференции докладах были рассмотрены оба направления этого процесса: вовлечение традиционных и даже архаических фольклоропорождающих моделей в осмысление текущих событий, с одной стороны, и возникновение принципиально новых реактивных фольклорных форм — с другой.

Работа секции «Событие и общественное мнение» открылась докладом **А. С. Архиповой** и **Д. А. Радченко** (Москва) ««Наш ответ Чемберлену»: ответы на санкции на улице и в фольклоре», в котором освещались три формы реакции на экономические санкции в СССР и в современной России: формирование устойчивых речевых клише, возникновение специфического «антисанкционного» фольклора (преимущественно юмористического характера) и появление вернакулярных мобилизационных практик; была продемонстрирована динамика развития этих форм на протяжении 2014 — начала 2015 г. В докладе **А. Б. Мороза** (Москва) ««А вас, Печкин,

© Д. А. РАДЧЕНКО

я попрошу остаться!»: Почта России в зеркале медиалора» было показано, как в современных фольклорных текстах отразилось введение новой формы для работников почтовой службы. Особенности внешнего вида этой формы актуализировали негативные характеристики, традиционно приписываемые почтовой службе в России. В докладе **Ю. Е. Галяминой** (Москва) «История одного “оленевода”: лингвистические особенности фольклорного именованя московского градоначальника» были выявлены механизмы создания фольклорных номинаций мэра Москвы С. С. Собянина, а также их узус в повседневной речи и текстах, связанных с политическим агонем. **Е. Ф. Югай** (Вологда) в докладе «“Всегда голосую за О. Э. Мандельштама”: протест против протеста в профессиональных интернет-сообществах» описала ситуацию, когда проявление гражданской активности входит в прямое противоречие с внутренними ценностями группы, а политический протест оборачивается протестом группы против внешнего мира. Такая группа создает собственный своеобразный протестный фольклор.

На секции «Российско-украинский конфликт и мифологические конструкты» рассматривались проблемы, связанные с фольклором конфликта. Обзор событий и практик «Евромайдана» предложил **В. Ф. Лурье** (Санкт-Петербург), поделившийся своими полевыми наблюдениями о спонтанной мемориализации на Майдане, о топографии пространства протеста и т. д. В докладе **Д. А. Радченко** (Москва) «“Жареный укроп” с “кровью младенцев”: пищевые коды украинского конфликта 2014 г.» был проанализирован переход от текстов, приписывающих противоположной стороне конфликта повышенный уровень жестокости, к текстам и практикам, связанным с имитацией антропофагии и к присвоению обвинения. Доклад **Д. С. Рыговского** (Новосибирск) «“Вежливые люди”: реакция на реалии современной геополитики и появление интернет-мемов» был посвящен выявлению прецедентных событий, связанных с распространенным мемом периода крымского референдума о вхождении в состав России. Другой взгляд на эту проблему представила **Е. К. Малая** (Москва) в докладе «“Факты, в которые верят”: отношение к новостям в условиях поляризации общества», где подробно описала способы потребления и фреймирования новостного текста, а также особенности использования языка идеологического оппонента в конфликтном дискурсе. **Д. Б. Писаревская** (Москва) в докладе «Образ Израиля как мифологический конструкт в российско-украинском дискурсе 2014 года: анализ социальных сетей» показала, как аналогии с арабо-израильским конфликтом и синкретический образ Израиля в целом используется в социальных сетях для осмысления текущих событий.

Группа докладов была посвящена современной эсхатологии и катастрофам в нарративах и медиалоре. **М. Д. Алексеевский** (Москва) в докладе «“Хроника пикирующего бомбардировщика”: механизмы конструирования анекдотов о террористическом акте на мюзикле “Норд-Ост”» представил детальный обзор исследований так называемых disaster jokes (шутки

о катастрофах), а также предложил модель трансформации текстов о катастрофах и их восприятия на протяжении их жизненного цикла. **А. Д. Попов** (Симферополь) в докладе «“Не конец ли Крыму?”: традиции и новации освещения локальных катастроф в отечественном фольклоре и medialore» развернул историческую перспективу освещения локальных катастроф и природных катаклизмов в СМИ и последующей трансформации нарратива в неформальных каналах коммуникации. Этим докладом открылась дискуссия о дискурсе катастроф в актуальном фольклоре, продолженная **Н. А. Савиной** (Москва) в докладе «“Нездоровый интерес вызывает H₂S”: восприятие техногенного катаклизма в интернет-пространстве». Докладчица показала, что, несмотря на остроактуальную тему и современные каналы коммуникации, в текстах о катаклизме присутствует попытка вписать ситуацию в более широкий историко-культурный контекст.

Отдельная секция конференции была посвящена взаимодействию пропаганды и неподцензурного фольклора (в том числе слухов, песен, эпоса и т. п.) в советское и постсоветское время. **Р. И. Фахретдинов** (Санкт-Петербург), выступивший с докладом «Фольклор в пропаганде Гражданской войны в России», на обширном материале представил обзор песенных жанров, активно использовавшихся в ранней советской пропаганде. **И. В. Козлова** (Санкт-Петербург) в докладе «Локальные военные конфликты конца 1930-х годов в СМИ и творчестве сказителей» рассмотрела динамику взаимодействия советских сказителей с прессой и отражение новостных сюжетов о карельском и дальневосточном конфликте в лироэпических новообразованиях этого периода. **Е. А. Мельникова** (Санкт-Петербург) в докладе «Добрыня Никитич и красные комиссары: визуализация традиции и фольклора в советской мультипликации» осветила механизмы создания устойчивых визуальных клише, эксплуатируемых в процессе интерпретации национального прошлого и настоящего.

Доклад **А. А. Кирзюк** (Санкт-Петербург) «“Бабушка в окошке” и другие тайны звезд советского ТВ» был посвящен использованию в слухах о публичных персонажах анахроничных им паттернов интерпретации — например, появлению характерного мотива 1930-х годов о «разоблаченном шпионе» в слухах позднеперестроечного периода. Тема слуха в пропаганде была продолжена в докладе **Г. С. Зелениной** (Москва) «“Отравленная вата” и “привитая гипертония”: истоки и функции слухов вокруг дела врачей», где на материале СМИ, текстов в жанре «письмо в редакцию» и воспоминаний евреев о «деле врачей» прослеживалось взаимодействие различных социальных групп в пространстве слуха. **М. Д. Волкова** (Москва) в докладе «За гранью стакана: “героизация” советских вещей в СМИ» проанализировала способы конструирования исторической памяти путем интерпретации формы и внешнего вида бытового предмета.

Завершающая секция конференции была посвящена конструированию образа мифологического персонажа в процессе взаимодействия новостного и фольклорного дискурсов. **Д. И. Антонов** (Москва) в докладе «Созда-

тель “ада” и заложный покойник: осколки слухов о царе-самозванце» продемонстрировал актуализацию демонологических и эсхатологических моделей в создании образа Лжедмитрия в слухах, а также последующее отражение фольклорного нарратива в книжных текстах. **Н. В. Петров** (Москва) в докладе «Страшная месть снежного человека: каргопольский случай», посвященном формированию нарративов о фольклорном герое новейшего времени, показал непосредственную связь — как текстуальную, так и хронологическую — слухов о снежном человеке с публикациями в локальных СМИ. Тему продолжила **М. И. Байдуж** (Москва), продемонстрировавшая в докладе «Дворник Ефимыч vs полтергейст: демонологические “фольклорные” персонажи как конструкт СМИ», как разработка образа фольклорного персонажа журналистами и краеведами влияет на его бытование в устной традиции. **Д. Ю. Доронин** (Москва) в докладе «Что опять не так с Алтайской принцессой? Новые факты из ньюслорной биографии Ак Кадын» обрисовал многочисленные конфликты, связанные с пазырыкской мумией, которая стала одним из центральных элементов современной алтайской идентичности и эсхатологической системы.

Еще одна группа докладов была связана с проблематикой фольклора в современных медиа, прежде всего в социальных сетях. **Н. С. Душакова** (Кишинев, Молдова) в докладе «“Уж если мы видим, кто онлайн, то Господь и подавно”: сообщества старообрядцев в социальных сетях» показала специфику сетевой коммуникации, характерную для интернет-сообществ старообрядцев. Доклад **И. С. Душакowej** (Кишинев, Молдова) «От newslore к news и обратно: история одного мема» был посвящен трансформации текста актуального фольклора при попадании его в СМИ. Доклад **Д. С. Будановой** (Иваново) «“Русофобы со стажем”: Польша в русскоязычных демотиваторах» обрисовал панораму развития стереотипов о России в польском визуальном фольклоре.

По материалам конференции был издан сборник тезисов [Архипова и др. 2015].

Литература

- Архипова и др. 2015 — Newslore и medialore в современном мире: фольклоризация действительности: Тезисы докладов Междунар. науч. конф. Москва, РАНХиГС, 3–4 апреля 2015 г. / Сост. А. С. Архипова, М. И. Байдуж; ред. М. В. Ахметова. М.: Дело, 2015. 120 с.

INTERNATIONAL CONFERENCE
“NEWSLORE AND MEDIALORE IN THE MODERN WORLD:
FOLKLORISATION OF REALITY”

Radchenko, Daria A.

PhD (Candidate of Science in Culture Studies), Senior Researcher, Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Russia, Moscow, 119571, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: darya_radchenko@mail.ru

Abstract. The short paper contains a review of the conference, held in Moscow on April 3–4, 2015.

References

Arkhipova, A. S., Baiduzh, M. I., Akhmetova, M. V. (eds.) (2015). *Newslore i medialore v sovremennom mire: fol'klorizatsiia deistvitel'nosti: Tezisy dokladov Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moskva, RANKhiGS, 3–4 apreliia 2015 g.* [Newslore and medialore in the modern world: Folklorisation of reality: Papers of the International conference, Moscow, RANEPА, April 3–4, 2015]. Moscow: Delo. 120 p. (In Russian).

RADCHENKO, D. A. (2015). INTERNATIONAL CONFERENCE “NEWSLORE AND MEDIALORE IN THE MODERN WORLD: FOLKLORISATION OF REALITY”. *SHAGI / STEPS, 1(2)*, 253–256

М. В. АХМЕТОВА

Ахметова Мария Вячеславовна
*канд. филол. наук, старший научный
сотрудник, Лаборатория теоретической
фольклористики, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: malinxi@rambler.ru*

**МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«МАРГИНАЛИИ–2015: ГРАНИЦЫ
КУЛЬТУРЫ И ТЕКСТА»**

**ПОЛОЦК (РЕСПУБЛИКА БЕЛАРУСЬ),
27–30 АВГУСТА 2015 г.**

27–30 августа 2015 г. состоялась Международная научная конференция «Маргиналии–2015: границы культуры и текста», организованная Научно-исследовательским вычислительным центром МГУ им. М. В. Ломоносова, Институтом русского языка им. В. В. Виноградова РАН, Институтом проблем информатики РАН и Национальным Полоцким историко-культурным музеем-заповедником. Пятая по счету конференция, посвященная «пограничным» областям гуманитарного знания, впервые прошла за пределами России — в белорусском городе Полоцке. В ней приняли участие лингвисты, литературоведы, историки, искусствоведы, философы.

Ряд докладов был посвящен средневековым рукописным памятникам и эпиграфике. **Д. Е. Афиногенов** (Москва) рассмотрел обнаруженный в южнославянской хронике XIV в. «Летовник» фрагмент приписываемого Иосифу Флавию утраченного философского трактата. **А. А. Кожина** и **Е. С. Суркова** (Минск, Беларусь) посвятили свой доклад переводу на старобелорусский язык библейской Книги Даниила, включенному в Виленский ветхозаветный свод XVI в., охарактеризовав данный перевод как «гибридный» (он отразил влияние древнееврейского и арамейского фрагментов оригинала, церковнославянского перевода, польского языка и идиша). Предметом внимания **Е. Н. Руденко** (Минск, Беларусь) стал рукописный Виленский сборник XVI в., в который включены список апокрифа «Тайная тайных» и различные сведения по астрологии, физиогномике, гаданиям и т. п. **А. И. Грищенко** (Москва) рассмотрел перечни чистых и нечистых животных в славяно-русских списках Пятикнижия, редактирование которых часто обусловлено кругозором переписчика и особенностями местной

фауны. **С. М. Михеев** (Москва) рассказал о некириллических (глаголических, греческих, латинских) граффити в новгородском Софийском соборе. **О. В. Трефилова** (Москва) проанализировала надписи на фресках периода Болгарского возрождения (конец XVIII — XIX в.), выявив грамматические и лексические черты юго-западных болгарских говоров.

Вопросы, связанные с функционированием русского языка в различные эпохи, обсуждались в следующей группе докладов. **Я. А. Пенькова** (Москва) проанализировала употребление в восточнославянских памятниках XII–XVI вв. конструкций, сочетающих вспомогательный глагол *буди* с так называемым элевым причастием (типа *буди имгль*) и предложила несколько интерпретаций этого явления: калькирование греческого оригинала; особая грамматическая форма; риторический прием. **А. В. Птенцова** (Москва) высказала предположение, что в древнерусском языке слово *кливо* имело функцию не только наречия, но и существительного (например, в конструкциях типа *сътворити кливо*). **А. Г. Кравецкий** (Москва) поставил вопрос о методиках обучения грамоте в России XVIII–XIX вв., уделив особое внимание тому, что понималось под грамотностью, неграмотностью, полуграмотностью. Так, представители низших социальных слоев обучались грамоте по средневековой методике, ориентированной на чтение церковнославянских текстов, при этом не изучая современный им литературный русский язык. **Е. Л. Шнитке** (Москва) выявила ряд черт, роднящих особенности письма малолетних детей с берестяными грамотами (например, это касается специфики указания адресанта и адресата, разделения слов и т. д.). Доклад **С. М. Евграфовой** (Москва) был посвящен недиагностируемым (не корректируемыми в процессе общения) коммуникативным неудачам в учебно-научном дискурсе — например, препятствующим пониманию материала ошибкам преподавателей и авторов учебной литературы. **А. Д. Шмелёв** (Москва) рассмотрел функционирование в русском языке слова *хохма*, которое восходит к древнееврейскому слову со значением ‘мудрость’ и было заимствовано в русский язык через идиш, подвергшись переосмыслению благодаря народноэтимологической связи с *хохот*, *хохотать*. В докладе **И. Б. Качинской** (Москва) речь шла о фонетической, морфологической и синтаксической эвфемизации матерных выражений в архангельских говорах; было отмечено, что многие эвфемизмы становятся прозвищами лиц, их употребляющих. **М. В. Ахметова** (Москва) рассмотрела названия жителей населенных пунктов, употребление которых ограничено специфическими контекстами, шуточно-ироничными речевыми жанрами либо социолектами. **Н. В. Кузнецова** (Тюмень) описала креолизованный жанр сетевой коммуникации — картинки с подписями, предлагаемые в качестве типовых реплик на разного рода сообщения («на случай важных переговоров»).

Несколько докладов было посвящено языкам малочисленных народов. **Ю. Е. Галямина** (Москва) предложила классифицировать корпус письменных текстов на кетском языке по принципам письменности (кириллическая или латинская), авторства (автор — носитель языка или лингвист), жанра

и того, является ли текст новым или прецедентным. **О. А. Казакевич** (Москва) поделилась своим опытом экспедиционной записи речи селькупов и эвенков, обратив внимание на то, что информанты зачастую воспринимают лингвиста-полевика как хранителя исчезающей культуры. **Е. Л. Рудницкая** (Москва) рассказала об особенностях употребления грамматики в устной речи на эвенкийском языке в зависимости от возраста и профессии информанта, а также знания им других языков (русского или якутского).

Значительный блок составили доклады, предметом которых стали дневники, мемуары, автобиографии и письма. **Н. М. Азарова** и **С. Ю. Бочавер** (Москва) проанализировали концептуализацию философских понятий в дневниках русских философов XX в. — С. Н. Булгакова, Я. С. Друскина и др. **Ю. П. Зарецкий** (Москва) рассмотрел записи о Московском университете в автобиографии пастора Иоганна Виганда, в конце XVIII в. довольно случайным образом получившего в университете должность профессора истории. Предметом внимания **Т. С. Зевахиной** (Москва) стали письма Венедикта Ерофеева к сестре 1960–1980-х годов. **Е. Б. Козеренко** (Москва) представила отражение истории Учредительного собрания в дневниках Зинаиды Гиппиус. **И. П. Кулакова** (Москва) посвятила свой доклад дневниковым записям 1775–1776 гг. молодого чиновника-масона А. Я. Ильина и предприняла попытку реконструировать особенности его личности и биографии. **М. Ю. Михеев** (Москва) познакомил участников конференции с дневником драматурга А. К. Gladкова, отражающим воспоминания о детстве в Муроме и впечатления о культурной жизни в столице. **Е. Н. Пенская** (Москва) проанализировала мемуары физика Д. И. Журавлева с точки зрения представления их автора о «границах», разделяющих разные периоды его жизни. **И. Л. Савкина** (Тампере, Финляндия) рассмотрела дневниковые записи 1930–1940-х годов осведомительницы С. К. Островской, уделив особое внимание моделям табуирования и способам конструирования социальной и гендерной идентичности. **Е. Н. Строганова** (Тверь) проанализировала эпистолярно-дневниковые записи духовного писателя И. П. Ювачева, поставив вопрос о соотношении в них личного и публичного. Материалом доклада **С. Ю. Семёновой** (Москва) стали ее собственные дневниковые записи 1993–2004 гг., в которых отразились будни ИНИОН РАН на рубеже веков. **С. Ф. Членова** (Москва) представила материалы дневников искусствоведа Н. А. Дмитриевой.

Тема семейной истории была представлена двумя докладами. **Ф. Б. Людоговский** (Москва) посвятил свой доклад хранящимся в его домашнем архиве рукописным мемуарам инженера Н. А. Изюмского (середина XX в.), содержащим в основном семейные предания. **Г. Г. Шеянов** (Москва) рассказал об истории своей семьи в XIX–XX вв., проиллюстрировав доклад фотографиями из семейного архива.

Еще один блок докладов был посвящен художественным текстам. **И. Б. Городецкий** (Москва) сопоставил детские произведения Андрея Платонова с его записными книжками, в которых отражены размышления

писателя о детском мироощущении. **М. А. Кучерская** (Москва) высказала предположение, что поэма Н. А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо» испытала влияние романтической традиции (в частности, байроновской поэтики). **С. А. Мартынова** (Владимир) рассмотрела образ Аглаи Ревкиной в романе В. Н. Войновича «Монументальная пропаганда» с точки зрения «метафизической маргинальности» как противоположности здравому смыслу. **Н. Н. Мурзин** (Москва) предложил трактовку романа Дж. Р. Р. Толкиена «Властелин колец» как текста на границах художественного и научного, преодолевающего внутрикультурные границы и границы между культурами. **Н. А. Петрова** (Пермь) проанализировала организацию книги Е. Б. Рейна «Мне скучно без Довлатова» и функцию, которую в ней выполняют эпиграфы, иллюстрации, посвящения и др. **А. Г. Степанов** (Тверь / Ланьчжоу, Китай) рассмотрел такую маргинальную поэтическую форму, как «мнимая проза» (стихи, записанные в строчку) как особый художественный прием, в частности, предложив объяснять ее выбор формальными (типографскими) и содержательными (закрепленностью за жанром фельетона) причинами. **Е. В. Степанян-Румянцева** (Москва) представила читательские сетевые комментарии к роману Ф. М. Достоевского «Идиот», которые иногда затрагивают ту же проблематику, что и профессиональное литературоведение. **И. З. Сураг** (Москва) проанализировала грамматический сдвиг в одной строке первого варианта стихотворения О. Э. Мандельштама «Сестры — тяжесть и нежность...». **Н. А. Фатеева** (Москва) обратилась к книге челябинского поэта В. Кальпиди «Контрафакт» (2010), представляющей собой сборник римейков известных поэтических текстов. **Е. С. Островская** (Москва) рассказала о советских публикациях английского писателя, бывшего горняка Г. Хезлопа.

Маргиналии религиозного дискурса стали предметом следующей группы докладов. **Е. И. Кислова** (Москва) на материале XVIII в. показала, как в проповеди русского провинциального и приходского духовенства проникали элементы придворных проповедей. **Е. Я. Шмелёва** (Москва) проанализировала «стилистические макаронизмы» в языке современной Русской православной церкви, уделив особое внимание речи патриарха Кирилла, содержащей элементы языка начала XXI в. (например, *качество жизни*) и советизмы (например, *лакировка действительности*). **Н. В. Ликвинцева** (Москва) посвятила свой доклад пониманию святости в агиографических сочинениях матери Марии (Скобцовой). **А. И. Резниченко** (Москва) рассмотрела адаптацию русской литературой и философией начала XX в. фольклорно-апокрифического мотива матери-земли как заступницы, страдающей от человеческих грехов; докладчица сообщила также интересную этнографическую подробность о бытовании обряда «покаяния земле» в Тверской области в XX в.

Тема культурных сдвигов, культурных границ и культурных влияний раскрывалась в докладах, основанных на письменных и визуальных источниках. **П. Адельсгрубер** (Вена, Австрия) на материале западноевро-

пейских и русских отчетов о путешествиях конца XVIII — конца XIX в. поднял вопрос о специфике восприятия австрийско-русской границы как границы между двумя цивилизациями; выявил различия в восприятии местного населения (в частности, еврейского); обратил внимание на отражение в отчетах формальностей, связанных с пересечением границы, и т. д. **Ю. В. Кагарлицкий** (Москва) рассмотрел замечания А. С. Шишкова к русскому переводу одного европейского романа в аспекте «характерологической революции» рубежа XVIII–XIX вв.: описание динамичного характера персонажей, свойственное сентименталистской наррации, требовало новой терминологии, зачастую заимствованной, что и вызвало возмущение пуриста Шишкова. **Е. В. Зименко** (Москва) представила материалы книги отзывов выставки русской и советской живописи в лондонской Королевской Академии (1959), уделив особое внимание отзывам о картинах, выполненных в рамках соцреализма (они зачастую оценивались зарубежными зрителями как пропагандистские и схожие с творчеством художников Третьего Рейха). **Л. С. Чаковская** (Москва) обратилась к фрескам сиенагоги эллинистического города Дура-Европос, испытавшим полиэтничное и полирелигиозное влияние (в частности, сирийское). **Я. Г. Шемякин** (Москва) посвятил свой доклад концепту пути как «центру смыслового пространства» русской культуры. **О. Д. Шемякина** (Москва) предприняла попытку показать, что архаика в имперском дискурсе и в русском авангарде присутствует имманентно, а не является результатом «внутренней колонизации».

Теоретический характер носили доклады **Е. Э. Разлоговой** (Москва) о текстологических, лингвистических, литературоведческих, переводоведческих и прочих подходах к сопоставлению текстов и **Ю. Л. Фрейдина** (Москва) о нарративных стратегиях, при помощи которых в мемуарах и дневниках излагается «свой» и «чужой» текст.

Несколько докладов было посвящено идеологическим маргиналиям. В докладе **М. В. Строганова** (Тверь) шла речь о неангажированных, но имевших форму политического доноса высказываниях публициста XIX в. И. С. Беллюстина, который подвергался критике со стороны М. Е. Салтыкова-Щедрина, хотя во многом совпадал с ним во мнениях. **Б. И. Беленкин** (Москва) рассказал о третьей редакции книги А. М. Панкратовой «Великий русский народ», подготовленной в 1955 г., но не успевшей быть опубликованной. **Е. Г. Серебрякова** (Воронеж) проанализировала очерк Н. Е. Горбаневской «Бесплатная медицинская помощь» с точки зрения «семантической неполноты» — эффекта, заключающегося в неполном понимании текста посторонним читателем (в данном случае, не относящимся к диссидентскому кругу).

Некоторые докладчики поделились результатами собственных проектов: **Н. М. Азарова** (Москва) рассказала о подготовке к публикации стихотворений Геннадия Айги, представляющих собой пограничные тексты между поэзией и философией; **О. Г. Ровнова** (Москва) — об опыте

издания рукописной книги старообрядца из Южной Америки «Повесть и житие Данилы Терентьевича Зайцева»; **Е. Н. Зарецкая** (Москва) — о подготовке книги, посвященной А. Л. Хвостенко — яркому представителю художественного андерграунда; **М. В. Быков** (Москва) представил интернет-ресурс Diglossa.ru, на котором размещены двуязычные параллельные тексты.

В настоящее время сборник тезисов конференции (под редакцией Е. Б. Козеренко, А. Г. Кравецкого и М. Ю. Михеева) готовится к печати. Краткий вариант сборника тезисов доступен по адресу: <http://uni-persona.srcc.msu.su/site/conf/conferen.htm>.

INTERNATIONAL CONFERENCE “MARGINALIA—2015: BORDERS OF CULTURE AND TEXT”

Akhmetova, Maria V.

*PhD (Candidate of Science in Philology), Senior Researcher,
Laboratory of Theoretical Folklore Studies,
School of Advanced Studies in the Humanities,
The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: malinxi@rambler.ru*

Abstract. The short paper contains a review of a conference held in Polotsk (Belarus) on August 27–30, 2015.

AKHMETOVA, M. V. (2015). INTERNATIONAL CONFERENCE “MARGINALIA—2015: BORDERS OF CULTURE AND TEXT”. *SHAGI / STEPS*, 1(2), 257–262

Готовится к изданию

Науки о языке и тексте в Европе XIV–XVI веков / Сост. и отв. ред. Ю. В. Иванова, М. В. Шумилин. М.: Дело, 2016.

Создателями монографии реализован принципиально новый подход к написанию истории наук о языке и тексте в позднесредневековой и ренессансной Европе. Читателю предлагается ряд детальных case studies, сопровождаемых фрагментами текстов источников, впервые переведенными на русский язык, с подробным комментарием. Данная книга — одновременно и опыт истории европейской гуманитарной науки раннего Нового времени, построенной на конкретном источниковом материале, и учебное пособие (а заодно и справочник) по лингвистике, текстологии, литературоведению и герменевтике Возрождения, и просто увлекательное чтение для всех интересующихся прошлым гуманитаристики. Издание не имеет прецедентов не только в отечественной, но и в мировой науке и будет чрезвычайно полезно историкам Средневековья, Ренессанса и раннего Нового времени, специалистам по истории науки, культуры и филологам самых разных направлений. Издание найдет применение в преподавании соответствующих дисциплин.

Вышла новая книга

Русская интеллектуальная революция 1910–1930-х годов: Материалы Международной конференции (Москва, РАНХиГС, 30–31 октября 2014) / Ред. и сост. С. Н. Зенкин, Е. П. Шумилова. М.: Нов. лит. обозрение, 2016.

В книге собраны тексты докладов, представленных на международной конференции «Русская интеллектуальная революция 1910–1930-х годов» (Москва, РАНХиГС, 30–31 октября 2014 г.), на которой изучалось обновление гуманитарных наук в России в первые десятилетия XX в. Эта интеллектуальная революция, оказавшая значительное влияние на развитие мировой гуманитарной мысли, включала в себя институциональные, идеологические, методологические аспекты, выработку новых объяснительных понятий и конструирование новых объектов исследования. Новаторские идеи и методы, создававшиеся в революционной России, сложно, нередко конфликтно, взаимодействовали с традиционным наследием гуманитарных наук и с идеологическим аппаратом советской власти. Все эти процессы носили междисциплинарный характер, проявляясь в филологии, эпистемологии, литературной и художественной критике и т.д.

В конференции приняли участие специалисты по интеллектуальной истории из России, США, Германии, Швейцарии, Великобритании, Чехии.

Научный журнал
Academic journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

2015, 1 (2)

Основан в мае 2015 г.
Established in May, 2015

Научный редактор

М. В. Ахметова

Редактор английского текста

Х. Баран

Корректурa

Е. П. Шумилова

Верстка, дизайн

В. Ф. Лурье

Academic Editor

M. V. Akhmetova

English Language Editor

H. Baran

Copy Editor

E. P. Shumilova

Layout Editor, Designer

V. F. Lurie

ISSN 2412-9410

Адрес редакции: 119606, г. Москва, просп. Вернадского, 82, корп. 9
Postal address: Russia, 119606, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82, corpus 9

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ

The journal is published by The Russian Presidential Academy of National Economy and Public
Administration

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
In case of reprinting, reference to the journal is obligatory.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.
All articles published in the journal have been peer-reviewed.

Подписано в печать

Формат 70×100/16

Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

© Авторы

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

© Authors