

Источники и литература

1. Исакова Н.В. Культура и человек в этническом пространстве: этнокультурологический подход к исследованию социальных процессов. Новосибирск: изд-во МОУ ГЦРО, 2001. 344 с.
2. Путилов Б.Н. Искусство былинного певца (Из текстологических наблюдений над былинами) Принципы текстологического изучения фольклора. – М.; Л.: Наука, 1966. С. 220-259.
3. Лорд А.Б. Сказитель. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 1994. 368 с.
4. Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. 1383 с.
5. Новиков В.А. Рецензия на: Е.Н. Кузьмина. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Новосибирск: изд-во СО РАН, 2005. 1382 с. // Известия РАН. Серия литературы и языка, 2006, том 65, № 5, с. 65-68.
6. Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. – Спб.: «Дмитрий Буланин», 2000. 373 с.

Ю.В. Лиморенко

ЖАНРОВЫЕ ГРАНИЦЫ И ЖАНРОВЫЕ ПРИЗНАКИ НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЫ НАРОДОВ СИБИРИ

Рассматривая жанровую классификацию в фольклорной традиции как систему дифференциальных признаков, свойственных одним группам текстов и не свойственных другим, мы приходим к выводу, что количество жанров может оказаться несколько больше, чем принято считать, а границы жанров сместятся. Традиционное разделение текстов по жанрам соответственно их – тематике и функциям может упустить из виду некоторые важные характеристики конкретного текста и того контекста, в котором он существует (т. е. исполняется и воспринимается слушателями). Наиболее основательная система признаков прозаического фольклора позволяющая проводить классификацию по жанрам, представлена, с одной стороны, Е.М. Мелетинским, разделяющим сказку и миф [4], с другой – Е.С. Новик, предложившей метод выделения несказочной прозы из всего массива фольклорных повествований [3]. С опорой на эту систему попытаемся систематизировать конкретные образцы несказочной прозы, изданные в томах серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Проблема жанровой классификации фольклорного материала, собранного для этих томов, встала уже на этапе первичного составления рукописи, и в разных томах она решена разными способами.

Е.М. Мелетинский выделяет две группы различительных признаков мифа и сказки: одна группа связана с характеристиками способа организации и бытования текста, вторая – с характеристиками его содержания. Путь развития, связывающий миф и сказку, прослежен Мелетинским полно и достоверно, однако практика показывает, что есть и другие способы восприятия реального мира и его отражения в фольклорном повествовании, отличные и от мифа, и от сказки. Генетическое родство этих форм с мифом и сказкой – предмет отдельного изучения; однако современные исследователи несказочной прозы постоянно вынуждены решать задачу проведения границ между немифологическими текстами. Эти границы и будут предметом нашего рассмотрения.

Первый же критерий среды для мифа, названный Мелетинским, – *ритуальность* – оказывается не свойственным не только сказке, но и целому пласту несказочных фольклорных повествований. Понятие «связи с ритуалом», по которому определяется ритуальность или неритуальность текста, слабо поддается определению из-за огромных различий среды бытования текстов. Степень сохранности ритуального компонента варьируется даже внутри одной традиции. Тексты на один сюжет, записанные в соседних сёлах, уже могут различаться по признаку наличия ритуальности в повествовании: исполнители могут сами не осознавать, что текст является частью более широкого синкретического ритуального контекста, потому что этот контекст полностью или частично утрачен. Второй критерий Мелетинского – *сакральность* – во многом определяется социальными условиями жизни народа, а значит, и бытования текста. В традициях, где сохраняется чёткое культурное противопоставление профанного и сакрального (напр., у современных манси), этот критерий содержателен. Но там, где это

противопоставление размыто (напр., у современных русских) или рядом с одной сакральной системой существует другая (напр., если традиционные шаманские верования частично вытеснены буддизмом, как у тувинцев и бурят, или христианством, как у алтайцев), восприятие текста как сакрального нечётко, вариативно или стремится к нулю. Третий критерий Мелетинского – *достоверность* – сохраняется наиболее последовательно. Хотя исполнители иногда выражают сомнение в том, что рассказанное ими было на самом деле («так говорили люди, я это слышал» [5, с. 61]), или даже отрицают это («так считали в прошлом» [5, с. 45]), сам факт этого сомнения показывает, что некогда/некоторыми рассказ воспринимался как совершенно достоверный. Однако если в тексте нет определённых указаний на отношение исполнителя к тому, о чём он рассказывает, мы также не можем уверенно судить, считает ли он свою историю достоверной или нет. В таких случаях собиратель может уточнить это у рассказчика, но пока это не сделано, мы можем лишь догадываться об отношении исполнителя к его повествованию. Наконец, критерий *«этнографически конкретного типа фантазии»* [4] также весьма стабилен, хотя текст и подвергается иногда сказочному переоформлению. В текстах сохраняются (а также меняются одно на другое) названия местностей, имена персонажей; гиперболичность некоторых действий и состояний легко совмещается с реалистичным изображением других действий («железный плот» из рассказов о потопе – образ одновременно конкретный и нереалистичный: с нетехнологической точки зрения железо не может плавать).

Для иллюстрации наших рассуждений рассмотрим два текста на сюжет «Потоп»¹ – шорский [7, с. 300-301] и тувинский [5..., с. 44-47]. Сюжет о потопе обычен для «больших» мифологий (греческой, древневосточной, семитской и др.), поэтому особенно интересна жизнь этого сюжета в других традициях. Шорский текст лаконичен и практически лишён подробностей: на землю обрушился с неба огонь², потом – вода, люди спаслись на плотах, а звери плавали сами по себе, людей осталось мало, а выжившие поселились на горах, выступивших из воды. Тувинский текст сообщает одну дополнительную подробность: мудрый человек со своей женой построили железный плот, спаслись на нём от потопа и стали первопредками людей из местности Эренниг-Ой. Установку на достоверность мы можем лишь предположить, реалистичная конкретика деталей в этих текстах присутствует. Однако на их примере легко видеть, что мы не можем определить, соответствуют ли они двум остальным критериям Мелетинского: есть ли у них сакральный контекст и связь с ритуалом. Можем ли мы на этом основании «отказать» сибирским текстам о потопе в праве называться мифами?

О названных выше аспектах несказочной прозы следует сказать отдельно. Традиционный способ сбора и записи фольклорных текстов путём опроса исполнителей практически не выявляет природы их бытования. О наличии или отсутствии сакрального контекста иногда можно судить по косвенным признакам. Если в ответ на просьбу собирателя рассказчик исполняет текст без дополнительных условий, это может говорить об отсутствии сакрального контекста и привязки к ритуалу. Если же исполнитель ссылается на то, что такие тексты нельзя рассказывать, например, днём, или при женщинах, или зимой, или не на охоте – это знак для собирателя: ритуальный контекст ещё осознаётся как актуальный и важный. Однако сам текст не содержит в себе никаких указаний на этот контекст: обнаружить его можно только наблюдением за средой. Следовательно, тексты, лежащие в виде записей в архивах или опубликованные без всяких указаний на контекст, не могут быть надёжно классифицированы по признакам ритуальности и сакральности.

По словам Е.С. Новик, выделенные Мелетинским признаки мифа связаны с типами информации, которую передаёт текст, т. е. с прагматикой текста [3]. Сакральность определяет и ограничивает круг аудитории текста: существуют тексты, запретные для определённых слушателей (женщин, детей, гостей), тексты, которые могут исполняться только в строго определённых обстоятельствах (во время праздников, в определённый сезон, при выполнении конкретных действий – напр., на охоте). Такие ограничения, связанные в большей степени с тре-

¹ В «Указателе...» Ю.Е. Берёзкина — мотив С2 Потоп и пожар [1].

² Мотив огненной катастрофы известен и тувинским мифам, но в томе серии «Памятники...» текстов на этот сюжет нет.

бованиями ритуала, чем с содержанием текста, актуализируют связь слушателей с событиями повествования и с действующими там героями. Так, мансийские «священные сказки» (т. е. мифы в первичном значении этого слова) в различных формах и сюжетных вариантах повествуют о происхождении людей и конкретно народа манси, о борьбе «народа Пор» и «народа Мось», которые исследователи считают двумя фратриями прамансийского племени. Таким образом события священных повествований увязывают в представлении слушателей времена творения мира, историю их народа и их собственную жизнь, нынешнее существование в контексте знакомой им культуры; миф мотивирует всё происходящее с людьми, выстраивая непрерывную цепь логической связи от первых дней творения до настоящего момента. В «священных сказках» манси все четыре критерия Мелетинского проявлены в высокой степени. Мы можем судить об этом благодаря тому, что собиратели мансийского фольклора обращали пристальное внимание на контекст бытования названных повествований, а контекст для них выявляли сами носители традиции, для которых противопоставление сакрального и профанного всё ещё актуально. «Священные же сказки, или мифы-сказки, знали немногие люди, и рассказывали их редко, и только мужчины, при соблюдении определённого ритуала и в отсутствие чужих людей, тем более другой национальности. Помещение, где должны были слушать священный миф, подготавливали особо. Почтенные мужчины занимали места в передней части дома, рядом со сказителем. <...> Священный миф о возникновении земли и жизни на Земле женщины слушали только до середины, а затем их вежливо просили покинуть помещение: «Дорогие женщины, рассказ дошёл до священного места, вам дальше слушать нельзя...» [6, с. 20-21].

Говоря о ритуальности в коммуникативном аспекте, Е.С. Новик замечает, что в той же степени, в какой текст сакрального содержания является посланием для людей из священной сферы, такой же текст может быть и посланием людей высшим силам, сообщением: «Мы выполняем предписанное, мы знаем традицию» [2]. Примером служит известный у многих сибирских народов (и многократно упоминаемый в сказках и несказочных повествованиях) обычай сказывать сказки и исполнять героический эпос во время охоты, на промысле. Послание человека духам – это его рассказ с целью порадовать, развлечь их; в ответ от духов также ожидается предписанное ритуальное поведение – награда сказителю в виде богатой добычи. «Я – хозяйка Бай-Тайги, с тобой [я] пять суток вместе жила и развлекалась. [Если] зверей-птиц, [за которыми ты] охотишься, дать тебе, [то], добыв добычу, сразу уедешь домой, подумала [я, поэтому] пять дней тебе ничего не давала. Вот переночует, утром поохотится [и] уедет, думала. Утром думала я дать тебе [добычу]» [5, с. 135]. Налицо актуальная, т. е. осознаваемая до сих пор связь с известным ритуалом и соприкосновение со сферой сакрального. Другой популярный сюжет, пример «обратной коммуникации» – это история исполнителя эпоса, допустившего ошибку при сказывании. Шорский текст «Кай Чывашка» повествует о том, как сказитель был наказан за то, что «то ли имя *алына* неправильно назвал, вот что-то неправильно сказал» [7, с. 325]. «Чёрный человек» (возможно, это герой эпоса или некое сверхъестественное существо) явился к сказителю и ударил его вожжами. Показательно, что для сказителя эта ситуация полностью в рамках традиции и контекста: ошибки при исполнении эпоса, считающегося священным у многих тюркских народов, не останутся без наказания – это нарушение ритуала, и за него следует ритуальная кара: через три дня сказитель умирает. Знание контекста – в частности, представлений шорцев о сакральности героического эпоса – позволяет судить о том, что установка на достоверность сообщаемого свойственна этому тексту, так как увязывает его с ритуальным представлением. Не имея такой информации, мы не смогли бы уверенно оценить текст по этому критерию.

Таким образом, из четырёх названных выше критериев мифа по Е.М. Мелетинскому как минимум два (а в ряде случаев – и три) не могут быть надёжно установлены без изучения среды, в которой бытует текст. Признак «этнографической конкретности», отличающий (по Мелетинскому) миф (и, как видим, не только миф) от сказки, можно проследить по самому тексту. Установка на достоверность описанных событий может прямо проявляться в тексте (обычно в виде ремарки исполнителя), но может остаться и за его рамками и существовать

только в представлении рассказчика и в среде, в которой циркулирует повествование. Иными словами, универсальные критерии Мелетинского требуют для своего применения широкого знания среды и традиции, конкретных условий, в которых текст передаётся от исполнителя к слушателю и от исполнителя к исполнителю, фиксируется учёным-собирателем. Тщательное описание контекста исполнения в каждом случае, вне зависимости от того, сколько раз и в каких вариантах записывается тот или иной сюжет, позволит (там, где это ещё не сделано) получить дополнительный ориентир для жанровой классификации несказочной прозы, причём не только мифов.

Вернёмся теперь к вопросу, с которого начали: где могут проходить границы между мифом и «не-мифом» и как их провести. Выше мы видели, что два текста о потопе, однозначно не относясь к сказкам, вызывают сомнения в своей принадлежности к мифам. В архивах хранится множество текстов самых разных традиций, объединённых общим признаком: единичная деталь в них строго связана с исторической и географической конкретикой, в то время как остальные – плод поэтического вымысла. Так, тувинское топонимическое повествование рассказывает о происхождении названия скалы Кыс-Халыыр («Девичий прыжок»): девушка, убегая от нежеланного замужества, перепрыгнула ущелье, по которому текла река Манчурек [5, с. 256-257]. Название географического объекта, существующего реально, служит основанием, опорой для построения сюжета. Название требует объяснения и само же порождает его. Установка на достоверность, свойственная исполнителю, здесь получает сильнейшую поддержку: названная скала существует на самом деле. Название чем-то мотивировано, и носителю традиции не нужно достоверно знать, кто и когда впервые использовал это название и как оно прижилось, – ему достаточно того, что объяснение существует и имеет эстетическую ценность. Коммуникативная цель этого текста в том, чтобы передать сведения о роли конкретной скалы в картине мира носителя традиции. С другой стороны, масштаб событий в тексте – не космический, а локальный, и персонаж рассказа – не божество-творец, а обычный человек; сакральность и ритуальность тексту также не присущи. С точки зрения критериев Мелетинского это не миф, но и не сказка. Очевидно, что такой тип повествования должен рассматриваться не по шкале «миф – сказка»; здесь можно говорить о шкале «миф – история», на одном конце которой находится классический миф (по определению Мелетинского), а на другом – документальное или мемуарное историческое повествование.

Если описать критерии такого рода текстов, позволяющие отметить их сходства и различия по отношению к мифу, мы получим следующий список:

1. Установка на достоверность – то, что роднит их с мифом; достоверность рассказчик может оценивать по-разному, но изначальной установки на вымысел текст не подразумевает.
2. «Этнографически конкретный тип фантазии» – яркая отличительная черта таких текстов, подчёркнутая конкретными привязками места и времени действия к известным рассказчику местам и историческим периодам.
3. Несакральность – тексты этого типа не имеют сакрального значения и, помимо служат средством сохранения исторической памяти.
4. Неритуальность – у текстов данного типа не прослеживается связь с обрядом, даже если своим возникновением они обязаны ритуальным практикам (напр., поклонению священным горам).

Тексты, обладающие этими четырьмя признаками, в системе жанров несказочной прозы мы предлагаем обозначать термином «предания». Содержание этого термина в этом случае не совпадает с тем содержанием, которым его наделяет славянская фольклорная традиция. Эту разницу нужно учитывать, сопоставляя жанровые системы славянского фольклора и фольклора народов Сибири.

Это лишь одно из уточнений, которых требует современный подход к жанровой классификации традиционного фольклора. Такие уточнения совершенно необходимы, чтобы современные классификации фольклора (в частности, жанровая) соответствовали уровню теоретической фольклористики с её важнейшими достижениями последних десятилетий. Пока под-

ход к дифференциации жанров остаётся традиционным, увеличивается разрыв между новой теорией и устоявшейся практикой.

Литература

1. Берёзкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>
2. Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik6.htm>
3. Новик Е.С. К типологии жанров сказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik10.htm>
4. Мелетинский Е.М. Миф и сказка // <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky11.htm>
5. Мифы, легенды, предания тувинцев / Сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. – Новосибирск: Наука, 2010. – 372 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 28).
6. Мифы, предания, сказки манси (вогулов) / Сост. Е.И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).
7. Фольклор шорцев: в записях 1911, 1925-1930, 1959-1960, 1974, 1990-2007 годов / Сост. Л.Н. Арбачакова. – Новосибирск: Наука, 2010. – 608 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 29).