

ВСТРЕЧА С «НЕЧИСТОЙ»: ОТРАЖЕНИЕ ЛИЧНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ РАССКАЗЧИКА В ТЕКСТУАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЯХ НАРРАТИВА (НА ПРИМЕРЕ МАРИЙСКОЙ НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЫ)*

На основе анализа текстов марийской несказочной прозы автор исследует проявление личного опыта и травмы в фольклорных нарративах. Сюжеты о встрече информантов с нечистой, демоническими персонажами и необъяснимыми явлениями (былички, бывальщины) являются отражением личных переживаний рассказчиков, особенно часто – травмирующих событий из прошлого. Основными мотивами мистических сюжетов являются смерть, скорбь, болезнь и т.д., что выражается в условиях воспроизведения нарратива, его структурных и сюжетных особенностях.

Ключевые слова: фольклорный нарратив, марийский фольклор, быличка, несказочная проза, нечистая сила

В данной работе я ставлю своей задачей попытку интерпретации фольклорных нарративов (быличек и бывальщин) с точки зрения сопричастности повествователя описанным событиям, проявленности его эмоционального состояния в фольклорном тексте. Я предлагаю заглянуть «по ту сторону» нарратива и сконцентрировать внимание на респонденте, на его собственном отношении к рассказанному сюжету и психоэмоциональном контексте повествования.

В основе моих исследований лежит анализ марийских фольклорных текстов, относящихся к жанрам несказочной прозы: быличек и бывальщин. Данные жанры фольклора характеризует тематическое сходство – связь с народной демонологией (Пропт 1928: 33–34), а также простота сюжета, второстепенность эстетических функций и отсутствие стройной фабулы (Померанцева 1975: 18–21). Быличка отличается большей степенью «личного участия» рассказчика в сюжете, который ведет повествование от первого лица, в то время как в бывальщине описаны события, произошедшие с третьими лицами. Тем не менее, в обоих корпусах текстов, на мой взгляд, отражены переживания респондента. Терминам «быличка» и «бывальщина» соответствуют марийские эквиваленты «лүдыш» (страшилка) и «ужмо-колмо» (увиденное-услышанное) (Тайдыбекова 1997: 80). В англоязычной историографии чаще используется понятие «меморат» в значении нарратива о пережитом мистическом опыте. Персонажами марийской несказочной прозы чаще выступают ия' (черт), Ке-

Устьянцев Герман Юрьевич – аспирант 1 курса Института этнологии и антропологии РАН.
Эл. почта: ustyan-93@mail.ru. **German Y. Ustyantsev** – Institute of Ethnology and Anthropology RAS. E-mail: ustyan-93@mail.ru

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

реме́т, овда (женский мифологический, часто - демонический персонаж), вуд ия (водяной черт), по́рт оза́ (хозяин дома), монча́ ия (банный черт).

Необходимо предварить основной анализ комментариями методологического характера, связанными со сбором фольклорных нарративов и анализом мистического дискурса между информантом и исследователем. Тематика «нечистой силы», часто расцениваемая информантами как табуированная или «несерьезная», требует легитимации в рамках традиции и в рамках самого исследования. Интервью на тему персонажей демонического фольклора подчиняются определенной структуре общения между слушающим и рассказчиком. Лингвист Е.Е. Левкиевская определила данную коммуникацию как «быличковый диалог» (*Левкиевская 2008*). Методологическая проблема исследования заключается в поиске механизмов этой коммуникации, которые позволят ученому избежать этических ошибок и получить развернутый нарратив. Диалог о «нечистой силе» – это последовательность определенных стереотипов речевого поведения. Корпус текста былички и бывальщины имеет двухуровневую структуру. Первая часть коммуникативного акта выглядит следующим образом: выражение сомнения в существовании «нечистой силы» – отсылка к географическим и временным рамкам – отсылка к авторитету/собственному опыту – сам нарратив – удивление по поводу рассказанного – риторический вопрос. Далее свою функцию выполняет слушатель-исследователь. Удивление и риторический вопрос служат для привлечения внимания слушателя, для приглашения его к дискуссии и подтверждения своих навыков рассказчика. В данном случае активное участие интервьюера необходимо и неизбежно в рамках жанра. Респондент ожидает от собеседника определенных действий: удивления/эмоционального участия – подтверждения – проведения аналогий/ответных нарративов – комментария/обобщения, конкретных терминов. Выражая удивление и сочувствие («Да, такое бывает иногда...») исследователь – слушатель подчеркивает принятие сюжета в качестве объекта а) дискуссии и б) исследования. Ответный нарратив иллюстрирует «свойскость» интервьюера, его знание проблемы и наличие житейского опыта, позволяющего говорить о возможно сакральных темах. Респондент признает исследователя в роли дальнейшего объекта коммуникации на заданную тему. Рассказчику иногда необходимо услышать дополнения «внешнего эксперта», часто интервьюер называет персонажей фольклора по именам, обобщает внешние характеристики и выделяет мотивы его деятельности. Необходимо также учитывать творческий, вариативный характер воспроизведения быличек, возможные трансформации в этой структуре (*Тойдыбекова 1997: 84*).

Крайне важным в интерпретации несказочной прозы самим рассказчиком является определение дискурса. Антрополог К. Коски выделяет четыре возможных подхода к мистическому нарративу: научно-ориентированный; психологический, дискурс, допускающий существование описываемых событий в реальности; дискурс «народного христианства» и «альтернативный духовный дискурс», основанный на духовных и эзотерических практиках (*Koski 2016: 23–30*). В ходе моего исследования респонденты сочетали различные подходы, чтобы объяснить увиденное ими: апеллировали к христианским и языческим образам, экстрасенсорике и околонуучным объяснениям.

Корреляции между религиозной самоидентификацией информанта и его вовлеченностью в дискурс «нечистой силы» не выявлено. Религиозность информанта, на мой взгляд, не является определяющим фактором в конструировании мемуарата.

В тексте былички и бывальщины могут упоминаться христианские категории (Бог, ад, дьявол), духи природы и другие персонажи языческого фольклора (чодыра оза, керемет), образы медийного дискурса (энергетика, экстрасенсорика). Более того, в некоторых случаях информант может считать себя атеистом, но при этом иметь определенный мистический опыт. Исследователь современного религиозного сознания Дж. Ханеграфф определяет современные представления о сверхъестественном как «секуляризованный эзотеризм», который основан не столько на религиозности, сколько на индивидуальном опыте (*Hanegraff* 1996: 520–523). Подобный подход вполне применим к интерпретации несказочной прозы, в рамках которой религиозность не всегда актуальна.

Исследования охватывают период июля 2015 – февраля 2017 гг. Полевой материал был записан мною в следующих регионах: в Уржумском и Малмыжском районах Кировской области, которые я посетил в ходе Южно-Вятской этнографической экспедиции кафедры этнологии МГУ им. М.В. Ломоносова (далее – ЮВЭЭ), а также в Республике Марий Эл: в Моркинском, Оршанском и Медведевском районах (далее – ПМА). Большинство опрошенных – жители сельской местности, если же в качестве интервьюируемых выступали горожане, то они апеллировали в своих интервью к опыту деревенской жизни.

Нарративы информантов-очевидцев имеют определённый набор признаков, характерных для текстов несказочной прозы. Видение происходит не только в специфических для контакта с нечистью природно-временных рамках (полночь, полдень, в локусах лесов и рек), но и на фоне особых жизненных ситуаций. Мистическому опыту предшествует определённое событие или последовательность фактов, часто опыт видения являет человеку ответ на насущный вопрос, избавляет его от переживаний или снижает их градус. Этот тезис подтверждается эмоциональной окраской нарративов, которые выражают страх, шок, замешательство рассказчика:

«... И у меня вот когда брата родного убили, он мне близок был, и вместе росли, и что интересно, вот я в то время жила в Кирово-Чепецке, и у меня такое состояние случилось, это обычно случается под утро, в 5 часов, когда никто не мешает, гробовая тишина, и вот вижу, как вызвала нашего односельчанина, который недавно умер, и через него узнаю. «Видишь, говорю, моего брата, как он там?» «Нет, говорит, у меня вот отдельно, я твоего брата не помню, его нет среди нас, он у себя». Вот так вот, и все, что, мне интересно, я этих вот могла спрашивать, узнавать, все, что меня интересует, и они отвечали» (ЮВЭЭ 2015–2017, информант – Н.).

Я считаю, что в данном тексте, как и в ряде других, видение нечисти следует рассматривать как реакцию на травмирующие события, это своего рода визуализация травмы, перенос личных переживаний в плоскость ирреального. Нарратив становится средством для выражения индивидуального опыта.

На мой взгляд, текст повествования в контексте травмирующих событий выполняет несколько функций. Во-первых, он позволяет выразить переживаемые события в ярких и метафоричных образах несказочной прозы, визуализировать травму. Помимо этого, сюжет о нечисти и происках демонических сил помогает объяснить случившийся негативный факт, дать ему метафизическое объяснение:

«Возле вот стояла женщина, я сама видела, и здесь такая девушка незамужняя, она была не замужем, была ну как бы сказать, нехватка у нее была такая, ненормальная была. И вижу ее, этот образ – стояла женщина здесь, я еще подумала: “Зачем, На-

стя, тут стоишь”, еще говорю: “Настя, что тебе не спится, что тут стоишь, буран же”, говорю. Так пришла потом с фермы, пришла и бабушке рассказываю, так, говорю, что Настю видела с утра, а она говорит: “Не говорила ничего?” “Так и так спросила, что так рано стоишь”. “Ой, говорит, не надо было молвить слово”. Я говорю: “Почему?”. Она говорит: “Ты скоро заболеешь”. Так и было, я потом заболела» (ЮВЭЭ 2015–2017, информант – Т.Б.).

В приведённой быличке женщина вспоминает, как встретила на улице умершую девушку и заговорила с ней, что стало причиной тяжелой болезни. Информантка нарушила «нормы взаимодействия» с иномерным пространством, вступив, по ее словам, в контакт с нечистой.

Еще одна важная функция мистического нарратива – он способен успокоить самого рассказчика, уверить его в положительном исходе события, а в случае нарратива о смерти – «подтвердить» присутствие покойника в реальной жизни и его не прерванную связь с повествователем. Фольклорист М.П. Чередникова определяет эту функцию как «прагматическую», призванную убедить слушателей в возможности «преодолеть невроз, вызванный стрессовой ситуацией» (Чередникова 2002). В таком случае интервью о нечистой силе и сам нарратив становятся дискурсивным процессом, вызванным травмирующим событием, посредством которого возможна вербализация травмы и избавление от рефлексии. Так, в следующем тексте респондентка описывает звуки, характерные для умершего деда, но воспроизводимые и после его смерти:

«- По своему опыту знаю, дед когда умер, я пришла к нему убираться. И тут слышу, как он дышит будто бы. А он очень тяжело дышал.

- Дышит? (Г. Устьянцев)

- Ну да, ему ингаляции делали, он долго болел, и я вот этот звук услышала опять и бабушку тоже видела» (ПМА 2017, информант – Л. К.).

Говоря о развлекательной функции несказочной прозы (Тойдыбекова 1997: 82), стоит отметить, что она не является доминирующей. При воспроизведении текста, по моим наблюдениям, и рассказчик, и слушатели становятся соучастниками эмоционального коммуникативного акта, сопереживая описанной ситуации и дополняя ее смыслами.

Исследователь фольклора В.В. Запорожец определяет несколько состояний, при которых вероятно видение нечисти: глобальные перемены в жизни, окончание временных циклов, ситуации на грани жизни и смерти, состояния перехода от сна к бодрствованию и сон. (Запорожец 2002: 114). Мой полевой материал показывает, что в большинстве нарративов звучит мотив скорби, смерти, болезни, потери, переезда, одиночества и других стрессующих событий. Иногда в быличках описан сильный испуг:

«А я сама столкнулась с этим, интересно так. Много нас было, человек 16 было, и на спор в овраг... же все равно нехорошие места, и там площадка такая неизведанная. А давайте, мол, туда на костер пойдем, и что интересно, вообще эти места стараются обходить. Развели костер, сидим, разговариваем, и все кто-то посвистывает. Мы решили, что, мы же всех наперечет знаем, кто из нас, кто с нами пришел, и мы решили это, наверно, Юра Владимиров

с нами пришел, а это, наверное, Юрка хочет нас пугать. “Вы че, я тут сижу”. И мы все замерли, и мы ушли, все побросали, потому что свист продолжался же. Мы отошли, уже на горе стоим, все равно есть свист, так жутко, даже если человек, все равно, полночь, кто пойдет свистеть?» (ЮВЭЭ 2015–2017, информант – Н.).

Обстоятельства, при которых происходит встреча с нечистой, чаще всего предшествуют определенным драматическим событиям, являются их причиной (например, в случае неуважительного отношения к фольклорному персонажу) или предвестником. В некоторых текстах, напротив, нарратив о явлении нечистой силы следует за травмирующим событием. В обозреваемых нарративах о нечисти не выявлено мотивов успешного и выгодного контакта с мифологическим персонажем. В ряде фольклорных традиций герою повествования удается обмануть демона/черта или воспользоваться его помощью в решении сложной задачи (*Wolf-Knuts* 2002: 156). В современной марийской сказочной прозе взаимодействие с нечистой заканчивается плачевно для человека и осуждается носителями традиции – респондентами.

Анализ проявленности травмы через тексты мистической сказочной прозы затрудняется пограничностью данной проблемы. Рассказ о видении включает в себя устоявшиеся в данной культуре фольклорные образы, но они являются лишь инструментом описания личного переживания. Как отмечает антрополог Д. Гольдштейн, помимо культурного опыта информанта исследователю также стоит обратить внимание на «страх, стресс и социальный конфликт», а также проследить, как «травма, смерть и физическое тело» представлены в нарративе (*Goldstein et al* 1999: 43).

Я полагаю, что личный опыт пережитого проявляется также в манере повествования текста. Информанты нуждаются в подтверждении увиденного (задают ответный вопрос, ссылаются на других свидетелей или коллективную практику видения). После неуспешной попытки рационально объяснить свой опыт с позиции обыденного или научного знания, очевидцы настаивают на мистическом характере видения, пытаясь при этом включить его в контекст обыденной жизни посредством нарратива. Д. Хаффорд на примере рассказов о полтергейсте объясняет это явление как стремление верифицировать необъяснимое мистическое переживание, сделав его частью социального опыта (*Hufford* 2001: 29). Фольклорист Л. Тойдыбекова отмечает, что около 50 процентов опрошенных ею информантов не верили в описанные в быличке события (*Тойдыбекова* 1997: 83). К.М. Рахудж подчеркивает, что нарративы о видениях призраков отличаются нехваткой логических связей (*Raahauge* 2016: 98–99), что подтверждает и мой полевой опыт. Очевидцы одновременно пытаются совместить две картины мира в одном рассказе, они верят в свой мистический опыт и в то же время сомневаются в его достоверности (что опровергает тезис И. Зислина о «непротиворечивости» фольклорного теста (Зислин, 2016). Вероятно, это связано с невозможностью отделить чувственное восприятие увиденного от его логического анализа. Испытанный во время видения стресс заставляет воспринять мистическое переживание как ложное, появившееся под влиянием психогенных факторов. Таким образом, в текстах сказочной прозы есть два определяющих начала: эмоциональный опыт и его воспроизведение рассказчиком.

Текст былички весьма детален в отношении места и времени: респондент может описать все обстоятельства встречи с точностью до часов и погодных условий, однако ему трудно классифицировать увиденный образ, определить его мифологи-

ческое название. Чаще звучат слова «мужчина», «женщина», «светящиеся шары», местоимения или же просто перечисляется набор визуальных и звуковых эффектов: молния, свист, огонь, падение предметов и т.д. Фольклорист С.Г. Леонтьева справедливо отмечает, что сознание самого информанта фокусируется «не на персонажах, а на факте визионерского контакта и условиях, в котором он произошел» (Леонтьева 2002: 247–248). Исследователь В.А. Черванева объясняет двумя причинами расплывчатость фольклорных образов в описании и замену их местоимениями: спецификой разговорного жанра и нежеланием произносить имена демонических персонажей вслух (Chervaneva 2016: 62). Я предполагаю, что рассказчик делает акцент на своих эмоциональных переживаниях, а не на не фабуле и визуальных характеристиках увиденной нечисти.

Важная черта свидетельств о встрече с «нечистой силой» заключается в пассивности очевидца, его бездействии в процессе видения. В анализируемых быличках рассказчик и очевидец – одно и то же лицо, при этом примечательно, что его роль заключается только в восприятии образа и послания, он лишь видит или слышит, но не проявляет активность во взаимодействии с нечистой. Можно предположить, что рассказчик дистанцируется от сюжета, не хочет быть (заново) вовлеченным в травмирующие его переживания, особенно если в тексте былички фигурируют привидения или черти, связываемые со смертью и опасностью.

Нарратив очевидца «паранормальных» событий выполняет тройную функцию: визуализирующую, объяснительно-рационализирующую (поясняет причинно-следственные связи событий, отвечает на насущные вопросы, подсказывает правильное решение) и терапевтическую (снижает градус рефлексии). Былички о видениях не привязаны к локальной фольклорной традиции, они насыщены образами массовой культуры (светящиеся шары, полтергейст, НЛО), которые предстают в повествовании неконкретно и размыто. Также тексты народной сказочной прозы, рассказанные от первого лица, имеют структурные особенности. Они характеризуются большим вниманием информанта к условиям и контексту видения, описанием своего эмоционального состояния, неуверенностью в правдоподобности своего мистического опыта.

Для исследователя нарративов сказочной прозы, помимо самого текста, его фабулы и языковых особенностей, важно учитывать контекст воспроизведения текста, а именно следующие факторы: 1) эмоциональное состояние респондента; 2) собственную вовлеченность в коммуникативную ситуацию, соавторство текста и конструирование смыслов; 3) биографические данные информанта, которые могут быть связаны с мистическим опытом и проецироваться в фольклорных нарративах.

Источники и материалы

ПМА 2017 – полевые материалы автора, записанные в Моркинском, Оршанском и Медведевском районах Республики Марий Эл в апреле 2017 года.

ЮВЭЭ 2015–2017 – Южно-Вятская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова в Уржумском и Малмыжском районах Кировской области 2015–2017 гг.

Научная литература

Запорожец В.В. Сны и видения как часть ясновидения (По материалам, собранным в Москве летом 1998 г.) // Сны и видения в народной культуре. М., 2002.

- Зислин И. Заметки к проблеме «нарратив в фольклоре и психиатрии» // *Genius Loci*: сб. Статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова. Москва: Форум, 2016.
- Левкиевская Е.Е. Быличка как речевой жанр // *Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня*: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М.: РГГУ, 2008.
- Леонтьева С.Г. Рассказы о «привидениях» среди визионерских жанров // *Сны и видения в народной культуре*. М.: РГГУ, 2002.
- Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре М.: «Наука»: 1975.
- Пропп В.Я. Морфология сказки. Л.: Academia, 1928.
- Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу: Карельский институт Университета г. Йоенсуу, 1997.
- Чередникова М.П. Индивидуальные галлюцинации как факт этнопсихологии // *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика*. Доступ: <https://ruthenia.ru/folklore/cherednikova1.htm>. Дата обращения: сентябрь, 2019.
- Chervaneva V. Meet the Demonological Character: Two Types of Narrative Structures // *Folklore – Electronic Journal of Folklore/ Vol. 65 (3)*. Tartu, 2016.
- Goldstein D., Grider S.A., and Thomas J.B. Conclusion The “Spectral Turn” // *Haunting Experiences Ghosts in Contemporary Folklore*. Logan: Utah State University Press, 1999.
- Hanegraaff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, 1996.
- Hufford D.J. An experience centered approach to hauntings // *Hauntings and poltergeists: Multidisciplinary perspectives*, eds. J. Houran and R. Lange, Jefferson, North Carolina: McFarland and Company, 2001.
- Koski K. Discussing the Supernatural in Contemporary Finland: Discourses, Genre, and Forums // *Folklore. Electronic Journal of Folklore*. Vol. 65, Tartu, 2016.
- Raahauge M.K. Ghosts, Troubles, Difficulties, and Challenges: Narratives About Unexplainable Phenomena in Contemporary Denmark // *Folklore. Electronic Journal of Folklore*. Vol. 65, Tartu, 2016.
- Wolf-Knuts U. The discourses about the Devil Myth and Mentality // *Studia Fennica Folkloristika*. Vol 8. Helsinki, 2002.

References

- Cherednikova, M.P. 2002. Individual'nye gallyucinacii kak fakt ehtnopsihologii [individual hallucinations as a fact of ethnopshychology]. In *Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics* [Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics]. Access: <https://ruthenia.ru/folklore/cherednikova1.htm>.
- Leontieva, S.G. 2002. Rasskazy o «privizhdeniyah» sredi vizionerkih zhanrov [Tales of «ghosts» among visionary genres]. In *Sny i videniya v narodnoj kul'ture* [Dreams and visions in folk culture]. Moscow: RGGU.
- Levkievskaya, E.E. 2008. Bylichka kak rechevoj zhanr [Bullock as a speech genre]. In *Kirpichiki: fol'kloristika i kul'turnaya antropologiya segodnya: Sb. statej v chest' 65-letiya S.Yu. Neklyudova i 40-letiya ego nauchnoj deyatel'nosti* [Bricks: folklore and cultural anthropology today: Sat. articles in honor of the 65th anniversary of S. Yu. Neklyudov and the 40th anniversary of his scientific work]. Moscow: RGGU.
- Pomeranceva, E.H. 1975. Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klore [Mythological characters in Russian folklore]. Moscow: «Nauka».
- Propp, V.Ya. 1928. Morfologiya skazki [Morphology of a fairy tale]. Leningrad: Academia.
- Tojdybekova, L. 1997. Marijskaya yazycheskaya vera i etnicheskoe samosoznanie. University of Joensuu [Mari pagan faith and ethnic identity. University of Joensuu], Yoensuu.
- Zaporozhec, V.V. 2002. Sny i videniya kak chast' yasnovideniya (Po materialam, sobrannym

v moskve letom 1998 g.) [Dreams and visions as part of clairvoyance (Based on materials collected in Moscow in the summer of 1998)]. In *Sny i videniya v narodnoj kul'ture* [Dreams and visions in folk culture]. Moscow.

Zislin, I. 2016. Zametki k probleme «narrativ v fol'klore i psihiatrii» [Notes on the problem of «narrative in folklore and psychiatry»]. In *Genius Loci: sb. Statej v chest' 75-letiya S.Yu. Neklyudova* [Genius Loci: Sat. Articles in honor of the 75th anniversary of S. Yu. Neklyudov]. Moscow: Forum.

G.Y. Ustiantsev. Folklore and Trauma: Reflection of personal experience of the narrator (by the example of Mari non-fabulous prose)

The author investigates the representation of experience and trauma in folklore narratives by the example of the texts of the Mari non-fairy prose. Stories about meeting evil spirits, demonic characters, and unexplained phenomena reflects personal experience of narrators, especially traumatic events from the past. The main motifs of mystical stories are death, sorrow, sickness, etc., which are expressed in the narrative, its structure and plot.

Key words: *folklore narrative, Mari folklore, non-fabulous prose, evil spirits*