

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

(Навстречу Всероссийской научной конференции
«Современная российская фольклористика:
классическое наследие и XXI век»)

А.Н. ВЛАСОВ,

Т.Н. БУНЧУК

(Санкт-Петербург,
Сыктывкар)

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ТЕКСТ И МЕТОДЫ ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ¹

Вопросы о специфической природе фольклорного текста и методах его интерпретации продолжают оставаться в центре внимания современных исследователей разных областей гуманитарной науки. Достаточно привести несколько примеров оживленной дискуссии, развернувшейся на страницах ежегодника «Русский фольклор» [Богданов 2001], научного альманаха «Традиционная культура» [Соколов 2000; Бернштейн 2000; Артеменко 2001; Неклюдов 2002; Михайлова 2002], сборников научных трудов «Славянская традиционная культура и современный мир» [Неклюдов 1999; Поздеев 2002], журнала «Живая старина» и т.д., чтобы убедиться, что авторы статей постулируют положение о необходимости междисциплинарного подхода к изучению фольклорного текста (шире, традиционной культуры).

Осознавая, что та или иная научная дисциплина стремится сформировать свой предмет исследования, мы неизбежно сталкиваемся с трудностью в формулировании основных целей изучения традиционной культуры. В связи с этим предпринимаются попытки найти общие методологические подходы или, наоборот, дифференцировать их приемы и методы. Интегрированный социогуманитарный подход к объектам и процессам народной культуры предлагают представители культуры как научной дисциплины, которая находится еще в стадии становления и определяет границы своего поля исследования. «Куль-

турологический подход, – по мнению Н.Г. Михайловой, – предполагает прежде всего анализ ценностно-нормативных систем, целей, представлений, знаний, а также различных способов их знаково-символического и предметно-материального воплощения – во всем их многообразии и противостоянии друг другу в разные эпохи. Формирование этих важнейших компонентов культуры позволяет социальному сообществу, группе, обществу, в рамках которых этот процесс протекает, интегрироваться, осознать себя неким социальным целым и поддерживать свою самобытность на протяжении более или менее длительного исторического периода» [Михайлова 2002, 10]. «Задача культуролога заключается в вычленении некоторого инвариантного содержания, пронизывающего все указанные компоненты традиционных культур и имеющего в значительной мере этнический характер» [Там же, 11]. Несколько не оспаривая основные положения статьи Н.Г. Михайловой, следует всё же заметить, что относительно конкретных фактов, которыми мы владеем при описании той или иной традиции, эти положения остаются безусловно заданными и трудно выполнимыми на практике, более того, они могут ввести в заблуждение при прочтении целостного текста культуры. Поэтому необходима такая процедура, как филологическая критика текста и историческая критика источников.

Попытаемся сформулировать понятие «фольклорный текст», который предстает явлением настолько многосторонним и разноплановым, что не позволяет «запечатлеть» себя в definicione: он исследуется в рамках таких направлений, как лингвистика текста, теория речевых актов, теория массовой коммуникации, pragmatika и т.д. Тем не менее общим положением в определении текста является то, что он представляет собой основную единицу коммуникации, обладающую цельностью и структурированностью. Общепризнанным является и то, что текст – одна из основных единиц, участвующая в коммуникации как средство отражения и преобразования внелингвистической действительности: «Наша речь, – по выражению Г. Вайриха, – покоятся на ситуа-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 03-04-0029а).

ции»². Текст, таким образом, можно рассматривать как вербальную и знаково зафиксированную «реакцию» на ситуацию. Текст его провоцируется и ее отражает. Кроме того, организация текста зависит от адресата (реципиента). Текст есть элемент знаковой системы, входящий в общий для говорящего и слушающего смысловой код³. Всё это формирует важнейшее свойство текста как лингвистической единицы – неразрывное, взаимосвязанное единство функции (прагматики), формы и смысла⁴.

В связи с тем, что текст во многом обусловлен внелингвистической реальностью, которая является толчком для его порождения, есть основание для выявления и описания первоначального импульса – прагматико-смыслового ядра, обусловившего своеобразие структурно-семантической организации конкретного текста. В.В. Красных предлагает термин «*концепт текста*» [Красных 1998] как воплощение мотива (психической реакции на внешний раздражитель – ситуацию) и интенции (глубинной психолингвистической реакции на внешний раздражитель): «Под *концептом* понимается глубинный смысл, свернутая смысловая структура текста, являющаяся воплощением интенции и – через нее – мотива деятельности автора, приведших к порождению текста» [Там же, 57]. Таким образом, концепт текста является собой рефлексивное ментальное образование, возникшее под воздействием экстралингвистической действительности (ситуации), которая, в конечном счете, определяет функциональные, структурные и семантические особенности текста. Природа концепта текста сложнее, чем рациональный замысел или бессознательный импульс, способные привести к появлению коммуникативной единицы⁵.

Отметим, что концепт текста в свою очередь обусловлен всей системой концептуальных отношений в ментальном пространстве этноса (концептосферой). В этом отношении понятие *концепт* как лингвоментальная единица и *концепт текста* соотносимы как общее и частное, как, например, этнические (или

другие) стереотипы представлений о жизни и смерти находят отражение в определенной этноментально обусловленной реакции на ту или иную ситуацию, связанную с жизнью и смертью (например, болезнь или иная угроза жизни). Эта реакция (мотив и интенция текста) формирует концепт текста; концептосфера языка является для него базой. Концепт как лингвоментальная единица имеет мировоззренческий характер, это концентрация результатов ментальной переработки окружающей действительности, аккумуляция субъективных знаний (представлений) этноса о мире и о конкретных его предметах, процессах, свойствах. Концепт может воплощаться во множестве разнообразных артефактов, «поворачиваясь» то одной, то другой своей стороной. Но в принципе он является собой субстанцию статичную, постоянную, стереотипную⁶. Концепт текста, скорее, прагматичен: его формирование всегда связано со стремлением «ответить на вызов» окружающей действительности; в этом проявляются его динамические свойства. Концепт текста воплощается во всех разноуровневых элементах текста: лексических, грамматических, синтаксических и даже фонетико-интонационных. Он «живет» именно в тексте, хотя и обусловлен неязыковой действительностью; концепт как лингвоментальное понятие существует в этноментальном пространстве в виде абстрактной конструкции.

Вследствие того, что концепт текста – явление экстралингвистическое, в его описание важным будет учет дискурса. Стороны дискурса оказывают непосредственное влияние на формирование концепта текста. Следовательно, при концептуальном анализе текста необходимо прежде всего исследовать (или моделировать) дискурсивные условия образования концепта.

Итак, *концептуальный анализ текста* представляет собой выявление и описание способов вербализации определенных концептуальных областей ментального пространства человека, которая есть следствие прагматических установок говорящего (адресанта, про-дущента)⁷.

Изучение фольклорных текстов, которые являются отражением архаического сознания (в отличие от поздних фольклорных жанров – былички, бывальщины, романса и т.д.), всегда сопряжено с большими трудностями. Неред-

² Цит. по: [Шмидт 1978, 95].

³ См., например: [Лотман 1992; Звеницев 1980].

⁴ См., например: [Мосальская 1981; Николаева 1978].

⁵ В.В. Красных определяет это таким образом: «На наш взгляд, представляется не совсем корректным ставить знак равенства между концептом и рациональным замыслом, с одной стороны, или концептом и "нантисем" – с другой. Думается, что концепт в основе своей сугубо интуитивен и бессознательен, но в процессе порождения текста уже на начальном этапе концепт осознается автором на уровне "ratio"» [Красных 1998, 57].

⁶ Данное определение условно, так как концепт – явление историческое и вследствие этого развивающееся.

⁷ Концептуальная структура текста проявляет себя в равной мере на всех уровнях, а не только на лексико-тематическом и композиционном [Проскуряков 2000, 5].

ко то, что осталось «на поверхности» – более или менее связный, а в некоторых случаях и вовсе, казалось бы, бессмысленный набор слов, словесных форм и формул, – не позволяет адекватно и глубоко анализировать текст и его составляющие или даже может привести к ложным выводам. Вследствие этого долгое время фольклор (и фольклорные тексты в частности) изучался как «искусство слова»⁸, как нарративы прежде всего. Фольклорные тексты интерпретировались с точки зрения сознания современного человека, тем самым вписывались в дискурс современности. Еще не так давно фольклористы опирались прежде всего на литературоведческий анализ, ставя во главу угла эстетическую природу текстов, рассматривая их как отражение мифопоэтического осмысливания действительности.

С семиотической точки зрения культура является собой знаковую систему, выражающуюся в различных кодах, то есть культура есть семиосфера – семиотический универсум, включающий совокупность различных текстов, не замкнутых по отношению друг к другу и составляющих единый механизм. Язык в таком случае предстает как один из кодов культуры [Байбурин 1988; Левинтон 1988; Толстая 1988]. Такое понимание языка заставляет иным образом рассматривать и интерпретировать фольклорные тексты. Прежде всего приходится отказаться от понимания генезиса фольклора как разновидности народного *творчества*, народного *искусства*. Вследствие этого фольклорный (верbalный) текст мог быть «синонимичен» акциональному, космологическому, вегетативному и др. «текстам» культуры [Толстой 1995, 23]. Это объясняет, с одной стороны, параллели, которые обнаруживает фольклорный текст в «невербальной» сфере, например в играх, обрядовых действиях и т.д., а с другой стороны, изначально задает принципиальную вариативность текста. Эта черта фольклорного текста обусловлена его устным характером бытования, то есть отсутствием графически зафиксированного инварианта формы. Вариантность есть свидетельство того, что для многоканальной (многокодовой) архаической культуры в использовании того или иного кода важен был инвариант смысла, а не формы. Познавая мир, человек строил параллельно «своей» мир, отраженный в знаках, и культура, представляя собой изначально различные виды диалога с окружающей действительностью, способы преобразования природы и мира, требовала закрепления результатов достигнутого путем одновременной трансляции информации различными кодами,

отсюда диффузность знаковых рядов. Из этого следует, что pragматико-семиотическая сторона фольклорного текста является определяющей и задает направление и ракурс наблюдений над текстом.

Фольклорный текст изофункционален обряду, суть которого – в воспроизведении первоиступка, ориентации на повторное творение действительности [Байбурин 1993], и потому репродукция текста – это и репродукция коммуникативной ситуации, а значит, и в этой коммуникативной ситуации не может не отражаться архаическое, мифологическое видение мира. Благодаря сакральной сущности и устной форме бытования фольклорный текст обладает свойствами «живого организма», позволяющими и в современных условиях создания (воссоздания) текста черпать сведения об особенностях первоначального дискурса. Тем самым создается возможность, опираясь на данные смежных наук (этнографии, фольклористики), реконструировать или моделировать тот «фрагмент жизни», в котором создавался и функционировал фольклорный текст.

Сакральный pragmatический статус фольклорного текста обеспечивает и его «сохранность» во времени. Отношение к тексту как к чему-то необходимому для человеческой жизнедеятельности, как к средству поддержания миропорядка стимулирует его воспроизведение и хранение. Для носителей культуры текст был поначалу осознанно сакральным, позднее – подсознательно сакральным (по традиции), а затем неосознанно сакральным («не знаю почему, но...»). Он функционально «мимикрировал»: магический – дидактический – развлекательный. Тем не менее его сакральность (или ощущение сакральности) определяла необходимость сохранения. Прагматическая «гибкость» фольклорного текста позволила ему быть *полифункциональным* – одновременно и магическим, и дидактическим (загадка, сказка); и магическим, и развлекательным (обрядовая и необрядовая лирика), что также влияло на его устойчивость.

Прагматика способствовала сохранению в памяти текстовых инвариантов – она же разрушает их сейчас. Современный человек с его панантропоцентристским взглядом на действительность ведет диалог с миром не посредством знаков (знаковые системы – виды искусства – людям нужны для диалога друг с другом), а при помощи научных или научообразных средств. Вот почему фольклорные тексты представляются «устаревшими», как игрушки выросшего человека. Традиционный фольклорный текст разрушается, исчезает.

Итак, архаический фольклорный текст представляет собой определенным образом

⁸ См., например: [Соколов 1926; Соколов 1941; Аникин 1996] и др.

организованную и структурированную знаковую систему, необходимую для выполнения обрядовых функций – создания и воссоздания космического равновесия между человеком и окружающей действительностью. Вследствие этого он обладает:

- pragmatischen заданностью (текст есть выражение внеязыковой потребности человека; реакция на ситуацию);
- перформативностью (текст есть поступок);
- специфической адресацией (текст ориентирован на восприятие не отдельным человеком, а миром);
- цельнооформленностью (все уровни текста едины в выражении коммуникативного задания);
- сакральностью (текст есть средство магического воздействия);
- вариативностью (текст есть прежде всего воплощение концепта смысла, а не формы);
- «синонимичностью» (фольклорный текст есть вербальный «синоним» других текстов культуры).

Установив существенные характеристики фольклорного текста, возвратимся к проблеме его интерпретации и приведем мнение Б.М. Бернштейна о позиции исследователя, которое в принципе снимает понятие объективности: «Романтические и национально-романтические иллюзии относительно истоков, духовной почвы и национальной подлинности, равно как и провинциальная эксплуатация фольклорного наследия, <...> исходят из аксиомы его чисто художественной природы; фольклорные тексты и артефакты, сделанные символами национального, идеологически заряжаются именно в качестве искусства» [Бернштейн 2000, 14].

Попытаемся с вышеизложенных методологических позиций охарактеризовать конкретный текст культуры с целью проверки его научной объективности и истинности. Предмет исследования можно условно обозначить как современный исторический дискурс и составляющие его концепты, которые лежат в основе одного из идеологически принятых инвариантов текста культуры.

«Романтическое» отношение к истории и попытки ее реконструкции с помощью фольклорных текстов до сих пор остаются впечатляющими предрассудками современных научных концепций. История российского Севера не является исключением в цепи региональных историй, которые создаются на местах. Историк или этнограф пытаются на основе собранных документальных фактов реконструировать «картину мира» исторического прошлого народа. При этом они в лучшем случае

совершают необходимую методологическую операцию под названием «критика источников», суть которой заключается в датировке, атрибуции, в установлении статистической показательности фактов и других существенных признаков надежности документа. Именно это и отличает современного историка от «историографа» в недалеком прошлом и от любителя-краеведа в настоящем. Истинность создаваемой исследователем концепции прошлого не подвергается сомнению и лишь иногда может корректироваться. Казалось бы, такой подход методологически безукоризнен и отвечает современному уровню развития исторического сознания общества, в частности потребности человека знать о своих предках, территории, которую он занимает, нравах, быте, культуре, достижениях великих соплеменников и т.п. Однако не является ли подобная реконструкция исторического прошлого, с одной стороны, самообманом и попыткой самоутверждения, с другой – проявлением «жажды власти» и тоталитаризма? Поэтому наряду с проблемами реконструкции прошлого вполне закономерно встает вопрос о деконструкции существующих исторических концепций. Речь идет прежде всего о филологической критике текста, в котором реализуется та или иная историческая концепция. Текст, с которым нам приходится иметь дело, – это интерпретированный текст исторического предания. Оно, в свою очередь, характеризуется принадлежностью к традиции и представляет собой особый «жанр» исторической памяти, в котором выражено современное отношение к прошлому.

Зачастую «естественное отношение к прошлому», о котором говорит Х.-Г. Гадамер⁹, игнорируется со стороны исследователей, и историческая концепция обретает не свойственную ей функцию поучения и образцового текста. Как нам представляется, такую тенденцию сплошь и рядом можно усмотреть в

⁹ «При всех обстоятельствах основным моментом нашего отношения к прошлому – отношения, которое мы постоянно актуализируем, – является вовсе не дистанцирование от исторически переданного и не свобода от него. Скорее, мы всегда находимся внутри предания и это пребывание – внутри – не есть определяющее отношение, когда то, что говорит предание, воспринимается как нечто иное и чужое, но, напротив, оно всегда и сразу является для нас чем-то своим, примером или предостережением, самоизнаванием, в котором для наших последующих исторических суждений важно не столько познание, сколько непредвзятое слияние с преданием. Поэтому вопреки господствующему теоретико-познавательному методологизму мы должны спросить себя, действительно ли возникновение исторического сознания оторвало наши научные установки от подобного естественного отношения к прошлому» [Гадамер 1988, 335].

попытках реконструкции прошлого севера России. Так, в виде некоего идеологически целостного текста культуры выглядит историко-культурный феномен нижней Печоры на северо-востоке Европейской части России.

Известно, что начало Усть-Цилемской слободки с точки зрения научной критики было положено в 1542 г. новгородцем Ивашком Дмитриевым Ласткой. Документальным подтверждением этого факта служит ряд дошедших до нас письменных свидетельств, среди которых «Жалованная грамота» Ивана Грозного на имя Ивашки Ластки с разрешением «копить свободу» занимает центральное положение, так как дает возможность установить «исток», начало первых поселений русских в этом крае и их происхождение. Доказанным фактом является новгородская версия происхождения первых засельщиков¹⁰. Правда, этнографические исследования смягчают столь прямолинейную трактовку происхождения устьцилемов, подтверждая очевидность того факта, что в этнографическом типе местного населения смешались славянский, финно-угорский, самодийский элементы [Бернштам 1985, 135], а в более поздние времена на него оказали влияние переселенцы-старообрядцы из центральных и северо-западных губерний России. Однако славянский (русский) компонент в его новгородском варианте занимает доминирующее положение в культурном типе устьцилема. Новгородская версия происхождения нижнепечорцев получила официальное идеологическое признание достаточно давно, начиная с первых попыток исторического изучения Усть-Цильмы. Она отразилась в попытке создания в XIX в. так называемого усть-цилемского летописца и имела продолжение вплоть до современных научных изысканий историков, этнографов и археографов¹¹. Более того, образ новгородской прародины получил статус самооценки усть-цилемской культуры, а образ «гордого, дерзкого в своих свиреплениях и вальяновлюбивого новгородца» – статус предка. Такой «генетический механизм» на уровне идеологии и самооценки есть результат сложившегося современного исторического сознания и нового «прочтения» текста культуры. Это результат наложений нескольких типов восприятия по принципу тождества, позволяющий определять культуру этого края как типическую модель или «свернутый текст», состоящий из определенного количества знаков, расположенных в неких иерархических отно-

шениях. Такой текст воспринимается только аллегорически и имеет свойство эмблемы. Значит, это текст «мертвый» (артефакт), не имеющий внутренней динамической силы, а персонаж в нем – «маска», ряженый, «машкированный» субъект, вполне самодостаточный, как мертвец среди живых. Событийный ряд в подобном тексте развернут во времени «на 180 градусов» и представляет собой некую повествовательную ретроспективу, где все герои сводятся к одному идеальному образу предка. Состав героев не так разнообразен: последний из фиксированных – идеальный тип «горочника» в соответствующем карнавальном костюме, со своим жестовым языком; другой – суровый и истовый в своей приверженности к старой вере (вере предков) старообрядец. Несомненно, такое понимание исторического предания представляется неудовлетворительным.

«Традиционные идеи» в духе теории С. Бейарда¹² в усть-цилемской культуре сложились прежде всего в русле эсхатологических представлений старообрядцев. Христианские эсхатологические учения и тексты, на наш взгляд, как бы парадоксально это ни звучало, явились «живым источником» традиции, они оказались и ее начальным текстом (теми концептами, на которых строился механизм текстопорождения, и одной из существенных составляющих исторического дискурса старообрядцев). Устные рассказы, беседы на тему «конца света» и письменные тексты широко распространены в среде устьцилемов. Они составляют своеобразный семантический центр всей словесной небытовой и внеповседневной устной и письменной речи. Это одна из основных тем религиозных бесед с единоверцами и полемических диспутов с иноверцами.

Понятно, подобная современная реконструкция исторического предания (по сути, текстового воплощения исторического дискурса) и манифестиация его в научных исторических концепциях вряд ли удовлетворит даже тех, кто задал тексту усть-цилемской культурной традиции соответствующую идеиную установку.

Несколько иной характер носит попытка создания «образцового текста культуры» в реконструкции исторического прошлого коми-зырян. Если в случае с реконструкцией усть-

¹⁰ Есть мнение, которое оспаривает новгородское происхождение Ивашки Ластки [Чеснокова, Парамонова 1988, 69].
¹¹ См., например: [Малышев 1966; Волкова 1992; Бабикова 1998; Дронова 2002] и др.
¹² Традиционные идеи «существуют в любом обществе, составляя всеобщее его достояние <...>; они частью вообще непреходящи, всегда актуальны, частью просто долго живущие; они мощно воздействуют на общество, обнаруживая свою эффективность в виде разнообразных социальных проявлений, которые способны к адаптации в самых различных обстоятельствах, к саморазвитию и к аккумуляции вокруг себя возникающих путем наращивания новых результатов» [Bayard 1953, 9]. Цит. по: [Путилов 1994, 14–15].

цилемского текста культуры очевидно стремление «вписать» историю Усть-Цильмы в контекст общероссийской исторической традиции, то в отношении истории коми-зырян следует признать попытку отнести ее к составляющей «универсальной истории» («Сформировавшись в глубокой древности, финно-угры в процессе освоения лесных пространств Евразии создали уникальную самобытную культуру, которая является важной составляющей частью мирового культурного наследия» [Атлас 1999, 14–15]).

Важнейшее значение в ходе реконструкции имеет стремление создать типичный для истории многих народов мифологический «пра-текст» культуры. Цель такого подхода заключается в обнаружении «истока» культурной традиции и описании первоначальных мировоззренческих установок предков настоящего народа. В основе такой методологической операции лежат главным образом факты языка. Свои имена и названия мифологически значимых персонажей и объектов в картине мира позволяют воссоздать приемлемый инвариант структуры архаического сознания народа коми. Удивительно поэтично исследователи повествуют о сотворении мира у коми, о двух демиургах Ене и Омоле, об их орнитоморфных образах (лебедя или утки и гагары), о сотворении различных животных и происхождении человека и этноса; подробно останавливаются на описании социальных норм и запретов, восстанавливая соционормативную мифологию народа; особое внимание уделяют отношениям коми с животным миром, описанию культа деревьев [Улящев 1999].

В реконструкции типичной для севера России модели народного мировоззрения этнографы в основном опираются на тексты устных повествований носителей традиций. При этом, как правило, они не рассматривают подобные речевые акты как дискурс. Поэтому создаваемый ими текст мифа («пра-текст» исторического предания) буквально комбинируется из многих элементов в единое целое по принципу аппликации, который можно классифицировать как один из приемов художественной техники письма.

Тот же самый механизм действует при создании «научных» текстов (см., например: [Древние рукописи 1997]). Здесь в разделе «Русские письменные источники» основным текстопорождающим принципом становится оценочный план оппозиции столица – провинция. В современном сознании его условно можно обозначить как «комплекс провинциала». Он и является своего рода толчком к мифопоэтическому творчеству. Одним словом,

отсюда начинается поиск корней для создания собственного мифа истории.

Первой нарративной моделью в большинстве случаев становится миф о первопредках. При реализации этой мифологической модели на основе знакового текста – в нашем случае «Повести временных лет», – изъятого из популярного издания, формируется первоначальное представление об образе первопредков – «летописной перми»¹³. В приведенном фрагменте текста есть все необходимые компоненты для формирования мифологического образа первопредков: имя или название («перми»), привязка к месту («страны полуночные»), родовая принадлежность («от колена Афетова»), отличительный признак («суть свой язык имуще»), окружающий социум («весь, меря, мордва»), указание на характер взаимоотношений с другими народами («иже дань дают Руси»). Еще две цитаты из «Повести временных лет» дают представление о занятиях предков и их торговых связях – за 1096 г. (речь идет о меновой торговле пушниной аборигенов с русскими купцами¹⁴), а за 1114 г. содержится упоминание о богатстве и изобилии земли предков (из тучи спадают олени, которые во множестве затем расходятся по земле¹⁵). В результате разрыва контекстуаль-

¹³ «В Афетове же части седят русь, чюдь и все языци: меря, мурома, весь, мордъва, завлочская чудь, пермь, печера, ямь, угра, литва, зимегола, корсь, летьгола, любъ. А суть иниа языци, иже дань дают Руси: чюдь... пермь, печера...: си суть свой язык имуще, от колена Афетова, иже живут в странах полуночных» [Древние рукописи 1997, 39].

¹⁴ «Теперь же я хочу рассказать, о чем слышал 4 года тому назад от Горяты Роговича новгородца, который поведал так: "Послая я отрока своего в Печору, к людям, дающим дань Новгороду. И, когда пришел отрок мой к ним, то от них пошел он в землю Югорскую. Югра же это люди, говорящие на непонятном языке, и соседят они с Самодью в северных краях". Югра же сказала отроку моему: "Дивное чудо мы нашли, о котором не слыхивали раньше, а идет этому уже третий год: есть горы, утирающиеся в луку морскую, высотою как до неба; и в горах тех стоит крик великий и говор, и кто-то сечет гору, жалая высечь из нее; и в горе той просечено оконце малое, и оттуда говорят, и не понять языка их, но показывают на железо и делают знаки руками прося железа; и если кто даст им ножи, или секиры, они в обмен дают меха. Путь же к тем горам непроходим из-за пропастей, снега и леса, потому и не доходим до них никогда; этот путь идет и дальше на север"» [Там же, 40; ПВЛ 1950, 268–269].

¹⁵ «...И суть и еще мужи старии ходили за Югру и за Самоядь, яко видевши сами на полуночных странах, спаде туча, и в тои тучи спаде веверица млада, аки топерво рожена, и възрастыши, и расходится по земли, и паки бывает другая туча,

ных связей с собственно летописным повествованием приведенные из «Повести временных лет» цитаты вступают в новые взаимоотношения на интертекстуальном уровне, правда, при этом сохраняя еще свой жанровый статус. В мифопoэтическом плане с их помощью реконструируется известная модель, которая становится совершенно новым текстом, своеобразным началом повествования в «провинциальном тексте» и своего рода завязкой в сюжете исторического предания.

По логике мифопoэтического мышления дальнейшее развертывание событий должно быть связано с поиском в исторических источниках (письменных текстах) доказательств геройского прошлого предков. Прежде всего, это поиск героев, достойных подражания в последующих поколениях. В нашем случае таким героем становится епископ великорусский Стефан. Он же выступает в роли культурного героя. Так к процессу наррации подключается механизм, воплощающий мифологическую модель культурного героя. Из текстового фонда древнерусских источников происходит соответствующая выборка цитат. Для этого используются летописное повествование Патриаршей или Никоновской летописи, Устюжский летописный свод и «Житие Стефана Пермского». Цитаты создают новую сюжетную ситуацию на интертекстуальном уровне и продолжают повествование в «провинциальном тексте».

Следует отметить, что на этапе создания «провинциального текста» в цитатах, фрагментах и целых письменных текстах происходит разрушение контекстуальных связей, включая и жанровый контекст. Текст «Жития Стефана Пермского» выступает вне его жанровой обусловленности и принимается читательской аудиторией как достоверный исторический документ, восполняющий недостающие звенья в цепи повествования. Поэтому он подлежит переделкам, сокращениям и наращиванием¹⁶. К таким наращиваниям можно отнести сообщение о мотивах, побудивших Стефана изучить зырянский язык [Древние рукописи 1997, 55]. Иногда наращивания текста происходили за счет включения в текст так называемых «местных преданий». К дополнительным сведениям, которые прикрепляют историческое предание к имени Стефана, относятся неизвестные и не поддающиеся проверке данные об основании монастырской обители в с. Вотча и

и спадают оленеци мали в ней, и възрастают и расходятся по земли» [Там же, 40; ПВЛ 1950, 197].

¹⁶ Текст «Жития Стефана Пермского» цитируется в этой книге по популярному переложению в издании общежительного Троице-Стефано-Ульяновского монастыря Вологодской епархии, Усть-Сысольского уезда [Житие 1877, 5-42].

Ульяновской пустыни [Там же, 59–60]. Кроме того, Стефан наделяется способностями и талантами в различных областях человеческой деятельности. Из всех этих «фактов», которые попадают в силовое поле образа Стефана Пермского, складывается текст исторического предания.

Стефан Пермский уже не житийный образ, а герой исторического предания, воспринимаемый в системе мифологического континуума. Происходит качественная переоценка его образа, если не сказать «снижение» образа высокого христианского святого. В системе интертекста образ Стефана идеологически более открыт и допускает отношение к нему как к антигерою – разрушителю родовых языческих капищ и веры предков. Такое понимание культурного героя в системе современного мифологического сознания вполне объяснимо. Функционально образ Стефана в интертексте адекватен тому образу культурного героя, действия которого способствуют процессу самоосознания народа и вполне узнаваемы в общероссийской истории.

Дальнейшее повествование обогащается дополнительными коллизиями, своеобразным драматическим фоном в виде отдельных цитат из различных источников, в которых угадывается причастность представителей коми народа к различным историческим событиям в Российском государстве: участие в военных походах, заключение различных договорных отношений, установление хозяйственных, социальных и правовых норм жизнедеятельности населения данной местности. Повествовательная структура интертекста допускает поглощение фрагментов, принадлежащих к различным жанровым группам средневековой письменности, в большей степени деловой. Кроме летописей здесь приводятся выписки из договорных, жалованных, отказных грамот, Разрядной книги, Книги большому чертежу. Жанровая направленность каждого текста создает иллюзию социального порядка, а в мифопoэтическом плане формирует образ цельной структуры жизнедеятельности народа, институтов власти, права, территориальной целостности и др. Складывается представление о полнокровном социальном организме, который функционирует в системе государственных отношений как равноправный член. Таким образом разрешено главное противоречие, лежащее в основе конфликта, снята напряженность внутри оппозиции *столица – провинция*. В результате реконструкции мифа истории создан архетипический образ целого народа, в нашем случае коми-зырян. А в текстуальном плане перед нами идеальная модель «провинциального текста» культуры.

Предпринятый нами анализ современного исторического дискурса, выраженного в приведенных текстовых моделях и «научном» комментарии, показывает, что «провинциальный текст» культуры строится в соответствии с известными приемами и механизмами возникновения фольклорного текста. Таким образом, применение междисциплинарного подхода к исследованию текста культуры (в том числе фольклорного текста) создает необходимые условия для проверки его истинности и в какой-то степени освобождает его от идеологической реконструкции со стороны современных культуртрегеров.

Литература

- Аникин 1996 – *Аникин В.П.* Теория фольклора. М., 1996.
- Артеменко 2001 – *Артеменко Е.Б.* Фольклорное текстообразование и этнический менталитет // Традиционная культура. 2001. № 2. С. 11–17.
- Атлас 1999 – Историко-культурный атлас Республики Коми. М., 1999.
- Бабикова 1998 – *Бабикова Т.И.* Семейная обрядность русских бассейна Нижней Печоры конца XIX – первой трети XX вв. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Сыктывкар, 1998.
- Байбурин 1988 – *Байбурин А.К.* Коды обряда и их взаимодействие // Фольклор: Проблемы сохранения, изучения и пропаганды. М., 1988. С. 139–145.
- Байбурин 1993 – *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Бернштам 1985 – *Бернштам Т.А.* К проблеме формирования русского населения бассейна Печоры // Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 1985. С. 134–147.
- Бернштейн 2000 – *Бернштейн Б.М.* Искусствоведческие аспекты изучения традиционной культуры // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 3–18.
- Богданов 2001 – *Богданов К.А.* Фольклорная действительность: традиция, метод, перспективы изучения // Русский фольклор. Т. 31. СПб., 2001. С. 42–66.
- Волкова 1992 – *Волкова Т.Ф.* Этноконфессиональное самосознание и круг чтения современных старообрядцев Средней Печоры // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 191–195.
- Гадамер 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
- Древние рукописи 1997 – Древние рукописи о Перми вычегодской / Сост. Э.А. Савельева, К.С. Королев. Сыктывкар, 1997.
- Дронова 2002 – *Дронова Т.И.* Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX–XX вв.). Сыктывкар, 2002.
- Житие 1877 – Житие святого Стефана, просветителя и первого епископа Пермской страны. СПб., 1877.
- Звенинцев 1980 – *Звенинцев В.А.* О цельнооформленности единиц текста // Известия АН СССР. Сер. Лит. и яз. 1980. Т. 31. № 1. С. 29–43.
- Красных 1998 – *Красных В.В.* От концепта к тексту и обратно (к вопросу о психолингвистике текста) // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1998. С. 53–70.
- Левинтон 1988 – *Левинтон Г.А.* Понятие «кода» в исследовании образа // Фольклор: Проблемы сохранения, изучения и пропаганды. М., 1988. С. 125–138.
- Лотман 1992 – *Лотман Ю.М.* Текст и структура аудитории // Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3 т. Ташлинин, 1992. Т. 1. С. 161–166.
- Малышев 1966 – *Малышев В.И.* Усть-цилемские рукописные сборники XVI – XX вв. Сыктывкар, 1966.
- Михайлова 2002 – *Михайлова Н.Г.* Народная культура как целостный феномен: культурологический подход // Традиционная культура. 2002. № 3. С. 8–15.
- Москальская 1981 – *Москальская О.И.* Грамматика текста. М., 1981.
- Неклюдов 1999 – *Неклюдов С.Ю.* Российская фольклористика и структурно-семиотические исследования // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. мат. науч.-практ. конф. Вып. 3. М., 1999. С. 54–62.
- Неклюдов 2002 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклор: типологический и коммуникативный аспекты // Традиционная культура. 2002. № 3. С. 3–7.
- Николаева 1978 – *Николаева Т.М.* Лингвистика текста: Современное состояние и перспективы // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. VIII. М., 1978. С. 17–30.
- ПВЛ 1950 – Повесть временных лет. М.; Л., 1950.
- Поздеев 2002 – *Поздеев В.А.* Расширение «поля» понятия традиционная славянская культура // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. мат. науч.-практ. конф. Вып. 4. М., 2002. С. 7–14.
- Прокуряков 2000 – *Прокуряков М.Р.* Концептуальная структура текста: лексико-фразеологическая и композиционно-стилевая экспликация: Автореф. д-ра филол. наук. СПб., 2000.
- Путилов 1994 – *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- Соколов 1926 – *Соколов Б.М.* Художественный фольклор. Вып. 1. М., 1926.
- Соколов 1941 – *Соколов Ю.М.* Русский фольклор. М., 1941.
- Соколов 2000 – *Соколов К.Б.* Субкультурная стратификация и городской фольклор // Традиционная культура. 2000. № 1. С. 10–17.
- Толстая 1988 – *Толстая С.М.* О семантическом единстве обряда // Фольклор: Проблемы сохранения, изучения и пропаганды. М., 1988. С. 49–54.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и культура // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 15–27.
- Уляшев 1999 – *Уляшев О.И.* Мифология народов Коми // Мифология Коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 42–74. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. 1).
- Чеснокова, Парамонова 1988 – *Чеснокова Н.Н., Парамонова Т.Б.* Данные о русском освоении нижней Печоры в эпоху феодализма // Первая Коми республ. науч.-практ. конф. по историческому краеведению. Сыктывкар, 1988. С. 69–72.
- Шмидт 1978 – *Шмидт З.Й.* «Текст» и «история» как базовые категории // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. VIII. М., 1978. С. 89–108.
- Bayard 1953 – *Bayard S.P.* The Materials of folklore // JAF. 1953. Jan.–Mar. Vol. LXVI. № 259. P. 3–17.