

УДК 398:008+316.7(571.1/.5)
DOI: 10.17223/19986645/74/13

И.Ф. Гнюсова

МОДЕЛИ СОЦИОКОММУНИКАТИВНОГО ПРОСТРАНСТВА В ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ СИБИРИ (НА МАТЕРИАЛЕ СБОРНИКОВ ПОД РЕДАКЦИЕЙ Г.Н. ПОТАНИНА)¹

Представлен анализ связанных с Японией мотивов, выразившихся в переводных публикациях на страницах периодических изданий Сибири и Юго-Западного края рубежа XIX–XX вв. («Киевлянин», «Одесские новости», «Южное обозрение», «Сибирский вестник», «Сибирская жизнь» и «Сибирский наблюдатель»). В результате сделан вывод, что в переводных художественных зарисовках на страницах региональной литературной периодики создаётся противоречивый, но в целом положительный образ Японии.

Ключевые слова: фольклор, Сибирь, Г.Н. Потанин, культурно-языковой ландшафт, фронтир, модель, пространство, хронотоп

Фольклор как «совокупность словесных текстов, вошедших в устную бытовую традицию того или иного этноса» [1. С. 30], является одним из самых ранних источников информации о мировоззрении отдельных народов. Современные исследователи даже рассматривают фольклор как «особый семиотический аппарат, созданный для конструирования времени, пространства и социального взаимодействия в заданных традицией рамках» [2. С. 11]. В этой связи фольклорные тексты представляют собой репрезентативный материал для решения задачи, связанной с реконструкцией культурно-языкового ландшафта Сибири как трансграничного региона². Цель данной статьи – выявить специфику отражения в устном творчестве народов Сибири особого социокоммуникативного пространства, обусловленного ситуацией «движущейся границы» [3. С. 30].

Материалом для исследования стали одни из первых изданий сибирского фольклора, выпущенные под редакцией Григория Николаевича Потанина (1835–1920) – известного ученого и общественного деятеля. В течение долгого времени Потанин был членом Императорского Русского географического общества, а с 1887 г. стал правителем дел Восточно-Сибирского отдела ИРГО в Иркутске. Именно в этот период он начинает уделять большое внимание фольклору, организует общества по его изучению, сбор и публикацию фольклорных материалов. Переехав в Томск в 1902 г., Потанин становится одним из организаторов Томского общества изучения

¹ Результаты исследования были получены в рамках выполнения государственного задания Минобрнауки России, проект № 0721-2020-0042.

² Подробнее об этом см.: [3].

Сибири и выпускает несколько изданий его трудов, также включающих материалы по фольклористике и собственно тексты сибирских преданий и сказок. Практически все сборники снабжены сопроводительной статьей и комментариями самого ученого.

Фольклорные тексты, опубликованные по инициативе Потанина, были собраны в разных и достаточно удаленных друг от друга частях Сибири. Так, «Верхоянский сборник», вышедший в 1890 г., – издание «образцов якутской устной словесности» [4. С. <I>], записанных молодым ссыльным фольклористом И.А. Худяковым. «Балаганский сборник» (1903) – одно из наиболее полных изданий фольклора северных бурят, собранного местным этнографом М.Н. Хангаловым. Русские и инородческие сказки и песни, несколько томов которых было выпущено в 1900-е гг., записаны в Томской, Тобольской и Енисейской губерниях. В 1915 г. вышел «Аносский сборник» – алтайские легенды и сказки, собранные жителем села Анос Н.Я. Никифоровым и обработанные при непосредственной помощи Г.Н. Потанина. Наконец, чрезвычайно любопытный материал содержит один из томов «Трудов Томского общества изучения Сибири», выпущенный также в 1915 г., – это сказки и легенды малочисленных народов Сибири – черневых татар (тубаларов), телеутов и остяков-самоедов (селькупов).

Изучение этих разнородных источников с использованием исторического, типологического и сравнительного методов позволяет обнаружить несколько моделей отражения в фольклоре особого трансграничного положения Сибири. Модели эти напрямую зависят от жанровой принадлежности текстов. Наиболее отчетливо фронтальная проблематика проявляется в преданиях и легендах народов Сибири. Однако не менее активно она входит и в малые жанры – пословицы, поговорки и загадки, что указывает на органическое включение этой тематики в бытовую сферу, ее привычность, обыденность для жителей Сибири к концу XIX – началу XX в.

Отдельную модель представляет собой сибирское пространство в русских сказках, претерпевших незаметные, но чрезвычайно любопытные изменения за время бытования на территории Зауралья. Наконец, особым образом актуализируется пространственная тематика в лирических песнях, передающих уже не столько исторические, сколько современные для их исполнителей реалии.

Самый обширный материал для характеристики социокоммуникативной ситуации в Сибири дает якутский фольклор. Несомненно, это является и заслугой собирателя – Ивана Александровича Худякова, профессионального фольклориста, который занимался сбором образцов народной словесности еще в Московском университете, будучи учеником Ф.И. Булаева¹. «Верхоянский сборник» был опубликован уже после смерти Худя-

¹ В 1866 г. Худякова сослали в Верхоянск за помощь Д.В. Каракозову в организации покушения на императора. Там молодой ученый производил метеорологические наблюдения, позволившие вскоре признать Верхоянск первым полюсом холода, а также изучал этнографию якутов и даже составил русско-якутский словарь.

кова: его рукописи долго ходили по рукам, пока не были атрибутированы Потаниным, о чем он сам подробно сообщает в предисловии.

Жанровое деление собранного материала принадлежит, скорее всего, самому Худякову, поскольку Потанин-редактор не пишет о каком-либо вмешательстве в записи, кроме исключения оригинальных якутских текстов. Однако заглавие четвертому разделу сборника – «Саги» – возможно, было дано самим Потаниным¹. Представленные в нем тексты не что иное, как исторические предания, хотя отдельные сюжеты и имеют отдаленное сходство с родовыми сагами скандинавских народов².

В пяти произведениях этого раздела, два из которых сопровождаются вариантами, рассказывается не только о героях-прародителях якутов, но, главным образом, о взаимоотношениях якутов с другими народами, населяющими Сибирь, – прежде всего, ламутами (эвенами) и тунгусами (эвенками). Отношения эти, за редким исключением, носят характер откровенной вражды: воинственные соседи постоянно преследуют якутских героев и пытаются убить их. И все-таки на первое место в разделе вынесено предание, посвященное эпохальным событиям в якутской истории, – завоеванию их земель русскими.

Текст под заголовком «Бярт-Хара» содержательно делится на две независимые друг от друга истории. Объединяет их только общее действующее лицо – богатый и воинственный тойон (родоначальник) Тыгын, известный герой якутского фольклора. Первая часть предания посвящена межродовым столкновениям якутов, в ходе которых Тыгын, завидуя богатству тойона Лёгёя, пошел на него войной. Однако грабительским планам героя мешает приемный сын Лёгёя, могучий богатырь Маянтылап по прозвищу Бярт-Хара («славный черный») [4. С. 50]). Во второй части текста облик Тыгына меняется: теперь жестокий и жадный тойон оказывается радушным хозяином, подло обманутым «пришельцами» с юга, а затем принимает мучительную смерть в ходе неравной борьбы с русским войском. Тойон Лёгёй, вновь упоминаемый в конце легенды, напротив, считается теперь предателем, поскольку после смерти Тыгына добровольно сдается русским и начинает платить им ясак.

Обилие вариантов этого предания (четыре только в составе «Верхоянского сборника») указывает на его особое значение в якутском фольклоре. Исторический факт – появление на Лене отряда русского промышленника П.Д. Пенды в 1624 г. – показан в тексте как подлинное потрясение для якутов, впервые увидевших лодку («какая-то штука, похожая на домишко»), и троих странных людей «с глазами туда, с носом сюда» [4. С. 50]. Характерно, что в большинстве вариантов страх и дурные предчувствия якутов

¹ На это указывает использование такого жанрового определения в одной из самых известных научных работ ученого – «Саге о Соломоне», см.: [5].

² С.В. Алпатов указывает на то, что «саги» (нем. sage) являлись в то время общим термином для обозначения несказочной прозы и смежных балладных реализаций тех же сюжетов.

передаются через реплику жены Тыгына, до этого не фигурировавшей в повествовании: «Старик! эти люди совершенно на нас не похожи; ум мой боится. Либо прогони этих людей, или уж убей их!» [4. С. 50]. Однако Тыгын оставляет русских у себя в качестве работников и даже, ценя их трудолюбие и покорность, называет своими сыновьями.

Предание фактически повествует о разрушении традиционного патриархального мира отдельного якутского селения. Оно начинается с предчувствия беды, и вскоре несчастья следуют одно за другим, причем масштабы их всё увеличиваются. Через три года русские работники исчезают, убив часть скота и большое количество людей. Еще через три года¹ по реке приплывают новые «дома, и страшнее прежних» [4. С. 51]. Пришельцев уже не трое, а шестеро, и они хитростью захватывают большую территорию, где на следующее утро чудесным образом появляется много «высоких, превысоких домов» [4. С. 51]. Тогда русские открыто разъясняют Тыгыну, что «на южной стороне» есть царь, которого «Бог... поставил» [4. С. 51] руководить всеми людьми, а значит, якуты должны подчиниться ему и платить дань.

Попытка справиться с незваными гостями отнюдь не окрашена в героические тона – напротив, предание беспощадно высвечивает беспомощность сибирского народа, пытающегося свалить русский острог, «окруживши его ремнем» [4. С. 52]. В одном из вариантов реакция якутов на незнакомое им огнестрельное оружие даже приобретает комически сниженные черты². Героический пафос сопровождает только образ Тыгына, который призывает людей сражаться, несмотря на всеобщий страх («Стыд (нам) будет поддаться» [4. С. 52]), а затем гибнет под пытками русских. Смерть героя вызывает даже сожаление русского царя, получившего голову казненного тойона: «...должно быть, славный он был человек! Я бы посмотрел его!» [4. С. 53].

Однако характерно, что основной вариант предания завершается довольно обыденно, сдержанной «исторической справкой»: сообщается, что весь народ Тыгын-тойона был убит, после чего в Верхоянском улусе не осталось ни одного человека. «Услышавши это, бежали сюда, – резюмирует якутский сказитель, – и, пришедши, сделались здесь оседлыми» [4. С. 54].

Гораздо более драматическую картину, в которой приход русских связывается с окончанием «золотого века», демонстрирует селькупский фольклор. В 1911–1914 гг. известный финский лингвист и этнограф Кай Доннер организовал экспедицию на север Томской губернии для исследования самодийских народов, в том числе остяков-самоедов, как называли в то время селькупов. Часть результатов экспедиции, посвященных самодийским

¹ Хотя временные промежутки традиционны для фольклорного хронотопа, они соответствуют историческим фактам: первое прибытие русских на земли якутов приходится примерно на 1624 г., а окончательное завоевание – на 1630–1631 гг. (см.: [6]).

² «Русские стали стрелять из ружей. “Как они громко п...дят!” подумали якуты и оборотились к ним задницами; но когда поняли, что пули убивают, то оборотились лицом...» [4. С. 54].

легендам, Доннер опубликовал в «Журнале Финно-угорского общества» [7]. По инициативе Г.Н. Потанина выдержки из этой статьи были переведены и напечатаны в третьем томе «Трудов Томского общества изучения Сибири» под заголовком «Самоедский эпос» [8].

Доннер был одним из первых ученых, который записал и опубликовал «схематическое изложение... самых первобытных и характеристичных» [8. С. 40] образцов селькупского фольклора – цикла легенд об Итте¹. Финский этнограф также называет этот цикл «эпической поэмой», «сагой» и даже «самоедской национальной эпопеей» [8. С. 53]. Сюжеты сказаний о могучем и хитроумном герое селькупского народа разнообразны и увлекательны, и большинство из них имеет этиологический характер. В одной из историй Итте убивает проглотившего его могущественного шамана, вырезая отверстие в его животе; в другой – спасает гигантскую птицу Пюне и столь же исполинскую рыбу, в спине которой застряли когти Пюне. Итте вызывает дочерей лесного духа, украденных богатырями с севера, и берет в жены всех трех девушек, сыновья которых становятся прародителями селькупов. Наконец, в главной из легенд герой сражается с могущественным великаном Пюнегуссе, «злейшим врагом его народа» [8. С. 45], съевшим родителей Итте и множество других людей. Поверженный великан снова и снова возрождался к жизни, пока наконец Итте не удастся разрубить и сжечь его тело – но из пепла Пюнегуссе каждое лето образуются сотни комаров, которые продолжают «делать их [людей] жизнь нестерпимой» [8. С. 46].

Завершение цикла о борьбе Итте с великаном рисует картину абсолютного земного благоденствия: после этой победы «...повсюду царил мир, не было ссор, леса были полны дичи, а реки рыбы» [8. С. 47]. Характерно, что в этой модели мира для селькупов не существует других пространств и других народов: Итте здесь называется «обладателем семи (всех) стран» [8. С. 47]. Однако такое гиперболизированное описание уже указывает на недолговечность идиллии, о чем и сообщает далее Доннер: «...и всё же мир в конце концов был нарушен» [8. С. 47]. Последующие события – еще одна фольклорная интерпретация прихода русских в Сибирь. По содержанию эта часть селькупской легенды близка к эсхатологическому мифу.

Приход русских или их первых посланцев в легенде интерпретируется как появление «демона с семью зубами», который, как и поверженный ранее великан, требует от Итте человеческого мяса. Селькупскому герою удастся в течение трех лет обманывать демона, скармливая ему камни (предварительный трехлетний период весьма схож с якутской версией событий), однако затем тот обращается к «отцу всех русских» по имени K'ristos, «который уже к тому времени появился с детьми своими, русскими» [8. С. 47] на землях селькупов. Этот-то K'ristos и дает демону всё, чего

¹ В статье имя героя переведено как Итьте, хотя оно имеет и другие диалектные варианты произношения. Н.А. Тучкова, известный томский исследователь истории и культуры селькупов, называет в своей монографии восемь из них: Иде, Итя, Ича, Идже и др. (см.: [9]).

тот требует: «пищу и питье и людей» [8. С. 47]. Итте видит, что «демон и K'ristos приобретают всё больше и больше влияния» и решает уйти от своего народа «далеко за моря, чтобы отдохнуть и спать» [8. С. 47].

Уход Итте прочерчивает границу между благоденствием селькупов в прошлом и их нынешним существованием: «В настоящее время, когда K'ristos и демон царствуют над землей, все несчастны, бедны, ранее же все были богаты и счастливы. Теперь почти нечего есть, а прежде всё было в изобилии» [8. С. 47]. Однако селькупы верят, что Итте вернется, «соберет вместе всех своих рассеянных по земле детей и прогонит чужеземцев из Сибири» [8. С. 47]. Этот драматический финал самодийской легенды явно контрастирует с концовкой якутского предания и ярко иллюстрирует меньшую готовность малочисленных народов Приобья к интеграции.

Доннер, впрочем, записал и несколько более поздних версий сказаний об Итте, созданных, как видно из сюжетов, уже в новых социокоммуникативных условиях. Помимо русских, в них начинают фигурировать татары: в их городе был голод, и татарский князь просит Итте «умилостивить богов» [8. С. 48] (в дальнейшем Бог упоминается уже в единственном числе), после чего «в красивых саях татары его увозят в свою страну» [8. С. 48]. Обращает на себя внимание расширение пространства и появление новых локаций (город, страна), при этом населенных другим народом. Появляются определенные переключки с христианской символикой: Итте взывает к Богу семь дней, и наконец Бог соглашается на его просьбу. Любопытную трансформацию претерпевает и сюжет с Пюнегуссе: Итте убивает людоеда исключительно потому, что тот перешел в христианство, однако жена и дети людоеда спасаются, убежав к русским.

Совершенно другой характер взаимоотношений с русскими демонстрируют сказания черневых татар Алтая – тубаларов. Три текста под общим заголовком «Сказки черневых татар» опубликованы всё в том же третьем томе «Трудов Томского общества изучения Сибири». Два первых произведения (вместо заглавий они обозначены номерами) действительно близки по жанровому определению к сказке. Они посвящены тому, как находчивый татарский герой Екселёк хитростью побеждает огромного змея и великана-людоеда. Третий же текст является скорее историческим преданием – на это указывает не только сам сюжет, но и финальное примечание, в котором утверждается, что знакомый сказителя лично видел упомянутую в финале книгу.

В основе сюжета лежат исторические события, связанные уже не с приходом русских на Алтай, а с добровольным вхождением тубаларов в состав Российской империи, которое произошло, по разным данным, в течение XVII в. или в первой четверти XVIII в. Первая часть предания рисует положение народа накануне этих перемен: «Лет 300 тому назад жили здесь инородцы сами по себе, не находясь ни под чьей властью» [10. С. 60]. Впрочем, это уже не то идиллическое время, о котором рассказывают селькупы, поскольку в следующих строках сообщается, что русские и ой-

роты¹ брали с них дань. Однако оценочная характеристика того и другого народа кардинально отличается, и на этом противопоставлении строится всё повествование.

Содержательно предание делится на три части. В первой рассказывается о коварстве ойротского чиновника, который приехал за данью вместе с представителем Российского царства и позавидовал отборным мехам, которые тому удалось собрать. «...Русские брали [дань] умеренно... <...> Ойроты же брали всё, что попадется... Брали хотя и плохое, но помногу, прямо как бы грабили», – с презрением поясняет сказитель эту ситуацию [10. С. 60]. В итоге ойротский чиновник преследует отряд русских, стреляя им в спины, но возвращается ни с чем. «С тех пор три года не приезжали ни русские, ни... ойроты за податью» – так завершается первая часть предания [10. С. 60]. Заметим, что здесь снова возникает трехлетний перерыв перед следующим появлением чужого народа.

Во второй части сюжет предания несколько отходит от исторических реалий и приближается к сказочному. В селении тубаларов появляются три ойротских силача, которые самовольно облагают народ податью, под страхом смерти принуждая отдавать им половину дичи и приготовленной пищи. Избавлению от узурпаторов и посвящен этот фрагмент повествования. Обращает на себя внимание, что тубалары представлены в нем как мирный народ: они кое-как находят смельчаков, которые заманивают двух ойротских силачей на охоту с целью убить их, а потом с трудом уговаривают еще одного местного силача пойти к третьему захватчику: «...смирнен уж больно был» [10. С. 61] этот тубаларский герой.

В финальной части предание вновь обращается к историческим событиям: после всех притеснений со стороны ойротов тубалары, посоветовавшись, решают обратиться к российской императрице Екатерине². Они передают ей дань за три года и получают за это зайсанство – местное самоуправление, а также «обещание 1000 лет их не трогать, земли у них не отнимать, в солдаты – не брать и не обижать» [10. С. 61]. Обещание это, по заверению сказителя, было записано «в большой книге из синей бумаги» [10]. Однако несколько лет тому назад некий «крестьянский начальник» затребовал эту книгу у зайсана, что вновь привело к разрушению сказочной идиллии: «...А сами теперь ни при чем остались» [10. С. 61]. Впрочем, финал здесь все-таки лишен какого-либо драматизма и демонстрирует только досаду народа, предкам которого удалось так хитро устроить свою жизнь в составе Российского государства.

Мы видим, что все три образца сибирских преданий – якутских, селькупских и тубаларских – объединяет проблематика, связанная с изменени-

¹ Ойроты – прежнее название алтайцев, но, скорее всего, в тексте имеются в виду ойраты, или джунгары, представители Джунгарского ханства, под властью которого большая часть Алтая находилась до середины XVIII в.

² Имеется в виду Екатерина I, поскольку присоединение других народов Алтая в России происходит позже, при Елизавете Петровне.

ем патриархального образа жизни, устоявшегося мировосприятия. Появление чужого народа знаменует завершение «золотого века» – отсюда пафос глубокой печали или досады, сюжеты о поражении или бессилии легендарных героев. Каждое из преданий связано с возникновением трансграничной ситуации, вызывающей перемены административного и мировоззренческого характера. Отсюда и жанровая неоднородность текстов: героический эпос сплетается здесь с этиологическим мифом, а историческое предание – со сказкой.

Отголоски сюжета «движущейся границы» можно увидеть и в малых жанрах сибирского фольклора – прежде всего пословицах, поговорках и загадках. Богатый материал для наблюдений вновь обнаруживается в «Верхоянском сборнике». Основой значительной части якутских загадок и некоторых пословиц является здесь историческое сосуществование якутов с целым рядом других коренных народов Сибири. Так, эвены и эвенки, соседство с которыми далеко не всегда носило мирный характер, часто становятся олицетворением диких животных. Куропатка в загадках описывается как «ламутская дочь со снежным домом» [4. С. 25] или «дикотунгусская... девица с каменным домом» [4. С. 27], дятел – «ламутское дитя, натянувши свой лук, пучеглазо (кверху) смотрит» [4. С. 25]. Возможно, сравнение с птицами было обусловлено особенностями национального костюма эвенков и эвенов и их мифологии¹. Это же основание для метафоры (традиционный костюм, отличный от якутского) очевидно в загадке о пчелах: «Говорят, с юга (из России) пришли дети в телячьих дохах» [4. С. 26].

Загадки отражают и другие особенности национальных культур, чужеродные для якутов. Так, знакомство с китайской музыкой ощущается в сравнении ее звуков с отдельными природными и бытовыми явлениями: тонкое жужжание комара интерпретируется как «звук ножниц китайской девицы» [4. С. 26], а звон колокольни – как «звук скрипки китайской дочери» [4. С. 44]. Рыба, которая бьется, застряв в «морде»², сравнивается якутами с другой национальной музыкой: «В девятипоясном круглом доме, говорят, поет татарская... песня» [4. С. 26].

В загадках прослеживается и пространственное восприятие мира якутским народом, сформированное в процессе региональных коммуникаций. Так, юг ассоциируется преимущественно с Россией, что, по всей видимости, поясняет в скобках составитель сборника И.А. Худяков: «русский молодец (сын южных мест)» [4. С. 38], «щепки дров, рубленных на юге (в России)» [4. С. 43]. Последняя загадка, означающая письма, имеет и другой вариант, указывающий на вполне конкретное происхождение образа:

¹ М.Х. Белянская описывает детали костюма эвенков, включающего фრაкообразный кафтан с острым мысом, или «хвостом», и особый орнамент из «чередующихся по цвету наборных горизонтальных полос из 3–5 линий, олицетворяющих лестницу или ребра, предположительно, птицы». Это предположение основано на священном статусе птицы у эвенков: в легендах и сказках народа птицы постоянно называются «прародительницами того или иного рода» [11. С. 37].

² Рыболовное приспособление в форме воронки, см.: [12. Т. 2. С. 352].

«По реке щепки плывут. *Письма из Иркутска*» [4. С. 43]. Административный центр Восточной Сибири в XIX в. включается и в другие сюжеты: загадка о корабле, например, передает очень конкретное, но в то же время яркое художественное представление якутов: «След ступни доходит до Иркутска» [4. С. 36].

Однако юг для якутов связан также и с Китаем: в полном варианте загадки о комаре «звук ножниц китайской девицы» слышится «с юга» [4. С. 26]. Очень любопытная метафора содержится в загадке «Южная девица уехала в Китай. *Дым выходит из трубы*» [4. С. 34]. Отсутствие пояснения в скобках наводит на мысль, что «южная» – в данном случае не русская; об этом косвенно свидетельствует и лежащий в основе загадки ассоциативный ряд «дым – печь – тепло – юг».

Хронотоп якутских загадок включает не только пространственные координаты – еще более активно в них проявляются исторические реалии. Целый блок вопросов и ответов отражает ситуацию первого знакомства коренных сибиряков с огнестрельным оружием, которое в фольклорной интерпретации продолжает связываться с образами русских людей. Так, прямую отсылку к якутскому преданию – ситуации недоумения героев при виде такого оружия – содержит следующая загадка: «Всё помирает от выплюнутых слюон волшебника-русского, не зная, что погибает от его слюон. *Смерть от выстрела из огнестрельного оружия*» [4. С. 25]. Более метафоричны другие загадки на ту же тему: «...русское дитя, кушающее угли. *Огнестрельное оружие*» [4. С. 38]; «Русский молодец... с одним глазом. *Ружье*» [4. С. 38].

Малые фольклорные жанры передают и сам характер отношений между якутами и другими народами. Это особенно заметно в поговорках, где сравнения имеют явно негативный оттенок: «точно ламут, имеющий раба» [4. С. 7]; «обидчив, как инородец¹» [4. С. 7]. Оценочный характер, хотя и менее выраженный, имеет и пословица «Конный скот знакомится между собой ржаньем, коровы – (коровьим) мычаньем, быки – бычьим мычаньем, человек – разговором, русские – посредством письма» [4. С. 1]. Письменная коммуникация показана здесь как нечто странное, не органичное ни для человека, ни для природы.

Шутливая ироничность по отношению к другим народам присуща и некоторым загадкам. Так, своеобразная эвенкийская традиция становится поводом для едкого художественного сарказма: «Все люди боятся старого лошадиного черепа? *Тунгусы... возящие с собой сушеный скелет своего шамана*» [4. С. 24]. Пни под снегом передаются метафорой «в белых шапках русские... дети стоят» [4. С. 23]. Схожее сравнение положено и в основу загадки о человеке, говорящем на разных иностранных языках: «В пу-

¹ Вероятно, здесь имеется в виду значение этого слова, указанное в словаре В.И. Даля: «Уроженец другого, чужого племени или народа» [12. Т. 2. С. 44], хотя чаще инородцами в дореволюционной России называлось нерусское коренное население в целом.

стом пне десять разных огней горят» [4. С. 30]. Способность вступать в коммуникацию с другими народами, очевидно, оценивается как нечто ущербное, вызывающее подозрение.

Исследование малых фольклорных жанров – в первую очередь загадок – показывает, насколько привычной является для якутов ситуация существования с целым рядом других народов. Загадки демонстрируют варианты художественного переосмысления пространства, осознание ближних и дальних границ (от упоминания соседних улусов¹ до Китая). Метафоричность, свойственная загадке как жанру, позволяет акцентировать характерное для традиционной культуры противопоставление «свой / чужой», однако резко негативные оценки в исторических преданиях («воинские ламуты» [4. С. 62]) здесь явно ослабевает и проявляется только в ироничном подтексте художественных сравнений.

Совершенно другую модель социокоммуникативного пространства можно обнаружить в сибирских сказках. Отметим, что для этого фольклорного жанра пространство вообще особая категория. С одной стороны, оно является «акцентированным элементом» сказочного хронотопа, поскольку именно «путь героя в пространстве создает ось повествования» [13. С. 53]. С другой стороны, художественное пространство сказки всегда характеризуется неопределенностью и отдаленностью, «отграничивая... место действия сказки от места, где сказочник разворачивает перед слушателями панораму сказочного мира» [14]. Более того, Д.С. Лихачев однозначно утверждает, что «пространство сказки... не имеет отношения к реальному пространству» [15. С. 132].

Однако в сказках народов Сибири нередко наблюдается обратное явление – стремление к конкретизации художественного пространства. Например, бурятская сказка «Богатый царь Бадма»², входящая в состав «Балаганского сборника», начинается так: «В прежнее счастливое и богатое время жил богатый царь Бадма, имевший в езде приятного сивого коня, который пасся на северной стороне Алтая» [16. С. 152]. Эта локация становится повторяющимся элементом сказки: во время рождения каждого из трех сыновей царь «охотился на северной стороне Алтая и на южной стороне Хохоя» [16. С. 154]. Г.Н. Потанин в примечаниях к сборнику поясняет, что «Хохой, вероятно, Хан-Хухый, хребет к северу от киргиз-норской впадины; эта впадина лежит между северной подошвой Алтая и южной Хан-Хухыя, поэтому герои... совершают свои действия как будто на киргиз-норской плоскости» [16. С. 267]. Хотя эта местность – также весьма услов-

¹ Улус – административно-территориальная единица в Якутии; изначально, по В.И. Далю, – «собрание жилых хижин, оседлых или кочевых, юрт, кибиток, веж; селенье» [12. Т. 4. С. 502]. Наименования улусов фигурируют всё в тех же загадках о животных: «жиганская... девица с домом из гнилушек» (бурундук) [4. С. 27]; «таттинская девица с каменным домом» (тарбаган, т. е. сурок) [4. С. 26].

² Аналог русской сказки «По колена ноги в золоте, по локоть руки в серебре», более известной в литературной обработке А.С. Пушкина как «Сказка о царе Салтане...».

ное пространство для северных бурят, ее географическая локализация весьма примечательна.

Схожее явление наблюдается и в русских сибирских сказках: традиционные сюжеты начинают включать приметы местного ландшафта. Так, в сказке «О Иване Крестьянском сыне», записанной в селе Бердском Томской губернии¹, описывается ситуация, схожая со сценой спасения из огня царевны-змеи в известной сказке «Волшебное кольцо». Однако здесь герой, отслужив три года в работниках, садится на коня и едет не просто в лес, а в тайгу. Далее сказитель уточняет место встречи с чудесным персонажем: «*Серед тайги стоит елань, среди елани горит огонь*» [17. С. 99]. Елань – сибирский диалектный топоним, согласно словарю В.И. Даля – «возвышенная, голая и открытая равнина» [12. Т. 1. С. 533].

Точно так же в тайгу отправляются на поиски матери и герои сказки «О Вороне Вороневиче, Вихре Вихревиче, сильным могучем богатыре», а затем, чтобы спуститься в найденный провал, «бьют» зверей: «снимали шкуры, сшивали ремни, узнавали глубину» [17. С. 132–133]. В традиционном варианте этой сказки, записанном А.Н. Афанасьевым, ничего подобного нет: герой, войдя в пещеру, напротив, начинает подниматься на гору².

Любопытным отражением особого пространственного положения Сибири становится и то, как описываются в сказках столичные города – Москва и Петербург. Здесь имеют место две разнонаправленные тенденции: с одной стороны, столицы становятся воплощением тех самых отдаленных пространств, «тридевятого царства», где живут и действуют персонажи; с другой – они максимально конкретны, осязаемы, реальны и именно в этом смысле любопытны как для сказителя, так и для его слушателей.

Эти тенденции проявляются, например, в оригинальной сибирской сказке «О комаре и пауте», записанной в Енисейской губернии. Об аутентичности этого короткого текста свидетельствуют и набор персонажей, как нельзя более характерных для таежного региона, и само наименование второго из них: паут – уральское и сибирское название овода. А кроме того, сказка с первых строк демонстрирует максимальную удаленность места действия от столицы, которая описывается как поистине сказочное пространство: «Паут и комар давно слышали про матушку Москву и про чудные терема и диковины» [17. С. 41]. В то же время это чудесное место представляется героям вполне достижимым: они полны решимости добраться туда («им сильно хотелось посмотреть на всё это» [17. С. 41]) и даже начинают сборы, описание которых почему-то передается в сказке канцелярским стилем: «Они сошлись для переговоров насчет путешествия в Москву» [17. С. 41].

Однако планы персонажей так и не реализуются: в басенном духе они не могут договориться о времени дня, наиболее подходящем для передвижения (комар не может летать в жару, паут – в утренний холод). Далекая Москва так и остается для героев-сибиряков недостижимой мечтой.

¹ Ныне г. Бердск Новосибирской области.

² См. сказку № 129: [18. Т. 1. С. 189].

Немного другой подход к репрезентации столичного пространства проявляется в сказке «Тарх Тарахович», записанной в той же Енисейской губернии. Хронотопом первой части повествования, местом проживания сказочного царя и трех его сыновей здесь становится «славный город Петербург». Однако пространственная локализация обнаруживается не сразу, а по мере развития сюжета, когда Иван-царевич, опечаленный тем, что отец не смог найти для него подходящей невесты, «пошел... пройтись» по улицам Петербурга. Никаких столичных примет «славного города» сказитель не рисует: герой «идет себе из улочки в переулочек» [17. С. 45] – однако именно городское пространство нехарактерно становится местом встречи со сказочным помощником – всеведущей старушкой. Этот эпизод повторяется дважды: после неудачной женитьбы Иван-царевич снова отправляется «по городу Петербургу прогуляться в печали» [17. С. 46] и вновь получает нужный совет. Впрочем, после удаления героя в иные сказочные пространства петербургский топос благополучно забывается сказителем, превращаясь в финале в обобщенное сказочное пространство. Упоминается лишь, что на свою вторую свадьбу Иван-царевич «собрал... весь город – королей, купцов и крестьян» [17. С. 52].

В отдельных сказках можно обнаружить и прямое противопоставление Сибири и столиц, Сибири и Европейской России. Так, сказка «О богатыре Иване Сучиче», записанная на юге Енисейской губернии, содержит пространственный сюжет рождения детей после съедения чудесной рыбы и начинается с традиционного хронотопа: «В некотором царстве, в некотором государстве жил-был царь Дмитрий...» [19. С. 57]. Однако затем локация сюжета становится предельно конкретной и даже несколько неожиданной: отчаявшись дожидаться наследников, царь «поехал в Сибирь узнать, откуда дети родятся» [19. С. 57]. В этом случае именно к Сибири переходит статус сказочного пространства, где царь незамедлительно встречает помощника и находит по его совету озеро с чудесной «златоперой щукой».

Другим примером является бытовая сказка «Вор Барма», записанная в Тобольской губернии. В ней дядя испытывает способности племянника к воровству, и герой в доказательство своей ловкости крадет вола у «рассейца», т.е. жителя Европейской России, как помечает Г.Н. Потанин в сноске [19. С. 121]. Такое обозначение героя демонстрирует, что находчивый Барма, перехитривший в финале даже своего дядю, – сибиряк, а простодушный хозяин вола, попавший во все расставленные для него ловушки, – всего лишь «рассеец».

Таким образом, сказки, несмотря на традиционность содержания большинства из них, оказываются чрезвычайно репрезентативным материалом для анализа социокоммуникативных представлений жителей Сибири на рубеже XIX–XX вв. Тенденцию к локализации художественного пространства и противопоставление столичного и местного хронотопа можно рассматривать как признаки определенной самоидентификации сибиряков.

Не менее интересным фольклорным материалом, отражающим актуальные представления о пространственном положении Сибири, являются

песни. Значительный их объем представлен в сборнике «Русские сказки и песни в Сибири и другие материалы», опубликованном под редакцией Г.Н. Потанина в 1902 г. Он включает народные песни разных видов (хороводные, проголосные, плясовые, круговые), собранные в деревнях Томской, Тобольской и Енисейской губерний.

Одним из главных хронотопов в этих песнях является сибирский тракт – основная до строительства Транссибирской железнодорожной магистрали (1891–1916 гг.) дорога из европейской части России в Китай. Сибирский тракт начал формироваться еще в конце XVII в., но окончательно был обустроен только к середине XIX в. В социокультурных представлениях жителей центральной части России сибирский тракт, как и сама Сибирь, связан преимущественно со ссылкой и каторгой. Однако для жителей Зауралья этот хронотоп не столь однозначен.

В большинстве случаев с Сибирским трактом связываются смыслы, вполне традиционные для мотива дороги в фольклорных текстах: судьба, часто нелегкая, путешествие поневоле (ссылка, военная или иная служба), разлука с любимым человеком, наконец, смерть. Значительная протяженность Сибирского тракта по сравнению с другими дорогами только усиливает негативное содержание образа. Так, например, в «старинной» песне, записанной в Курганском уезде Тобольской губернии, сконцентрирован почти весь комплекс мотивов, связанных с дорогой:

Уж ты матушка Россее,
Куда гонишь нас отселя?
Нам отселя не хотелось,
Сударушки не велели,
Любить до веку хотели.
<...> Уж ты скука моя, скука,
Тяжела с милым разлука!
Разлучат с милым неволька,
Чужа-дальная сторонка,
Чужа-дальна, незнакома,
Раз-Иркутска путь дорожка;
Я по этой по дорожке
Много раз по ей бывала,
Скуки-горя принимала,
Во слезах письма писала.
Мои письма не доходят,
Ямщики-то не довозят,
Слуги верны не доносят [19. С. 176].

Упоминание о «матушке Россее» свидетельствует о том, что песня, вероятно, была изначально создана в европейской части страны, а уже затем попала в Сибирь. Интересно, что поется она от лица сразу двух персонажей – сначала мужского, на что указывает упоминание о «сударушках», т.е. возлюбленных, а затем женского: лирическая героиня страдает от разлуки с «милым». Как будто оба персонажа отправляются и в путь по Сибирскому тракту, другое название которого – Московско-Иркутский: «по

этой по дорожке много раз... бывала» и героиня, и герой, изгнанный из «Россеи» и затерявшийся где-то в «чуждеальной сторонке», куда не доходят письма.

Подобным образом описаны и страдания героя песни из Барнаульского уезда: едет он не столь далеко, однако тоже поневоле, и также клянет злую судьбу и сетует на разлуку с возлюбленной.

Из Тобольска в Томск
Бежала повозка.
Во этой во повозочке
Сидит добрый молодец.
Закручинился, запечалился,
И улился слезами.
Во слезах-то словечушко молвил:
Жил я у тятеньки,
Жил я у мамоньки
Жил на проклятьи,
У родимого батюшка
Жил на поруганье;
У всего я роду-племени
Жил на досаде.
У души у красной девицы
Жил я на прохладе.
Но ясен сокол
С тепла гнезда рано солетает,
Я добрый молодец
С квартиры съезжаю. <...> [19. С. 150]

Интересно, что и здесь к печали и одиночеству героя вновь примешивается и некая обездоленность, бездомность: только теперь его гонит не родина, а родные, у которых герой «жил на проклятьи». Вероятно, здесь находит отражение индивидуальное свойство Сибирского тракта как фольклорного образа: исторически Сибирь была еще и местом добровольного переселения, начала новой жизни вне каких-либо тягостных условий в прежнем окружении. Однако сама ситуация переезда, отрыва от корней и привычной жизни также не воспринималась положительно, что и отразилось всё в тех же «дорожных» мотивах.

В одной из проголосных песен, записанных в Курганском уезде, конфликт с родителями приводит героя и к более глобальным последствиям – решению добровольно покончить с жизнью. Для реализации своего намерения он выбирает традиционно «нечистое», дурное место в фольклорной традиции – перекресток¹, но при этом четко обозначаются названия всех магистралей, сходящихся на нем:

¹ «П. [перекресток] – роковое, «нечистое» место, принадлежащее демонам. ...Полагают, что на П. нечистый дух имеет власть над человеком» [20. С. 360]. «Перекресток дорог и их развилка (которую можно рассматривать как частный случай перекрестка)... являются лишь местом повышенной концентрации самых общих мифологических качеств дороги (опасных или, напротив, используемых)...» [21].

Что в нонешном годочке
 Вздумал мальчик жениться,
 Он не знал, кого спроситься,
 Кроме матери, отца.
 Позволь, тятенька жениться,
 Позволь взять, кого люблю.
 Отец сыну не поверил,
 Что на свите есть любовь.
 Есть на свете люди равны,
 Можно всех любить вровне.
 Отвернулся сын, заплакал... <...>
 Сам пошел мальчик на остров
 Между трех больших дорог:
 Между Томской, между Омской,
 Между Питерской большой;
 Вынял саблю, вынял востру,
 Поразил он сам себя. <...> [19. С. 172].

Очевидно, что описываемый перекресток – место скорее мифологическое; он не имеет никакого соотношения с реальной топонимикой, как и большинство песенных хронотопов, «по причине преимущественного интереса к раскрытию психологического чувства» [22. С. 536]. Такой же условный характер, по всей видимости, имеет в сибирских песнях и парное употребление Томска и Тобольска: например, в одной из них лирическая героиня рассказывает о своем прежнем возлюбленном – бравом офицере, который «во Томском жил, во Тобольском служил» [19. С. 153]. Хотя песня и веселая, упоминание этих далеких друг от друга городов на Сибирском тракте также сопровождается мотивом разлуки: «Роспили-ушли, распростились. Прости, Сашечка шельмовка...» [19. С. 153].

Ко всем этим вполне традиционным мотивам добавляется еще один, связанный с административным назначением Сибирского тракта (неслучайно еще одно его неофициальное наименование – государева дорога). Это содержание оказывается столь устойчивым, что в сборнике размещено сразу четыре песни с одинаковым сюжетом, записанных в разных местах Томской и Тобольской губерний. Все они начинаются с обозначения того, что наступает праздничный день («завтра праздник у нас, завтра праздник воскресенье» [19. С. 150]), и лирическая героиня собирается с милым в лес по ягоды («в бор по ягоды пойдем, по калину, по малину, по черну смородину; ...по черну черемуху» [19. С. 150]).

Как указывает Н.Ю. Копытов, это «частотный для народной лирики мотив собирания ягод, который представляет любовь» [23], в то же время «сочетание калины, малины и “черной (или “бурой”) ягоды смородины” или “черной черемухи”... характеризует полноценную семейную жизнь» [23]. Впрочем, во всех вариантах упомянутой песни это скорее тайная любовь, поскольку в начале текстов присутствует упоминание о слухах, окружающих героев («не про нас ли с тобой, миленькой, люди судят-говорят» [19. С. 173]).

Однако любовный сюжет с собиранием ягод в лесу заканчивается неожиданно: герои выходят из леса не куда-нибудь, а «на большу дороженьку, на большую, трактовую, на сибирский большой тракт» [19. С. 173]. Там они видят «новой, большой дом» [19. С. 190] или, в одном варианте, «почтовый дом» [19. С. 150], а в нем находится целиком вся сельская администрация того времени: «сидит писарь, голова, третий староста с нима» [19. С. 173]. В Барнаульском уезде исполнители песни представляют еще более подробную картину:

Во этим во домочке
Пир-беседа весела.
Пир-беседа весела, –
Три дубовые стола.
За этими столами
Волостные писаря.
Они пишут в три пера
Государевы дела [19. С. 150].

Речь в этой части песни идет о представителях местного крестьянского самоуправления, учрежденного в ходе реформ 1861 г., – волостного и сельского. В состав такого управления входили три выборные должности – сельский староста, писарь и старшина (вероятнее всего, он и назван в тексте «головой»). Многие исследователи отмечают, что отношение к этому низшему уровню власти у крестьян было двойственным, как и само положение новоявленного начальства. Как пишет историк В.Б. Безгин, «с одной стороны, будучи избранным сходом, он [сельский староста] должен был отстаивать и защищать интересы этого общества. Но, с другой стороны, являясь должностным лицом, он был обязан проводить в жизнь распоряжения и установления государственной власти» [24. С. 1220]. Крестьяне неохотно брали на себя подобные обязанности, а потому нередко должности старосты или старшины получали совершенно неподходящие люди – неграмотные, недобросовестные или склонные к пьянству («пир-беседа весела»).

Вероятно, это и вызывает неприятие и непонимание сущности нового уровня власти, проявившееся в сибирских песнях. Неслучайно вариант, процитированный выше, завершается безапелляционным заявлением:

Государственны дела
Сокатитесь со стола, –
Нам контора не нужна! [19. С. 150]

Этот «административный» сюжет, парадоксальным образом завершающий лирическую песню о любви, придает хронотопу Сибирского тракта еще один важный смысл: он связывается в народном сознании с «государственными делами» любого уровня и с «расширяющимся вмешательством» [25. С. 19] власти в частную жизнь людей на рубеже XIX–XX вв. Навряд ли сельское управление действительно располагалось на тракте,

однако сибирский фольклор последовательно сопрягает эти два явления: новое государственное учреждение приходит из столиц по главному транспортному пути, как и все прочие официальные решения¹.

Подводя общий итог исследованию, отметим в первую очередь значение огромного труда, проделанного Г.Н. Потаниным по личному сбору фольклорного материала в Сибири, а также организации экспедиций и публикации текстов, собранных на обширной территории – от Кургана до Прибайкалья, от северной Якутии до Алтая и Саян. В совокупности эти материалы дают репрезентативную картину представлений о социокоммуникативном пространстве, сложившуюся у жителей столь сложной и неоднородной трансграничной территории, каковой является Сибирь.

Фольклорные тексты, опубликованные в сборниках под редакцией Г.Н. Потанина, были разделены по жанрово-видовому принципу на четыре группы, каждая из которых представляет определенную социокультурную модель, отражающую «пространственные состояния» Сибири в мировоззрении населяющих ее народов. Так, анализ преданий дал возможность увидеть интерпретацию тремя малыми народами самого момента возникновения феномена «движущейся границы». Легенды отразили целый спектр реакций коренных жителей на приход русских. Каждый из текстов так или иначе презентует модель исторической адаптации к новому социокоммуникативному положению Сибири.

Малые жанры – загадки, пословицы и поговорки – отражают исторически сложившиеся отношения между народами Сибири, но теперь межэтническая вражда проявляется только в художественной иронии. Загадки проясняют пространственные представления коренных жителей Сибири, демонстрируют их стремление к обособленности в пределах района проживания.

Русские сказки, записанные в сибирских губерниях, дают возможность проанализировать еще более актуальные воззрения жителей Зауралья на рубеже XIX–XX вв. Представленная в сказках модель «пространственного состояния» связана с осмыслением уже всей территории Сибири. Она передает нехарактерное для сказочного хронотопа желание конкретизиро-

¹ Отметим при этом, что сюжет с «государевой конторой» присутствует в хороводных песнях многих российских регионов, и при этом нередко социально-сатирическая часть в них соседствует с традиционной семейно-любовной. Таков, например, вариант, записанный в Псковской губернии: «Как на горке, на пригорке, в государевой конторке молодые писаря. Они пишут в три пера государевы дела. Конторушка растворилась, сударушка появилась. Подошёдши, поклонилась. Посмотрите, господа, у ней русая коса, у ней серые глаза, коленкорный платок да шелковый пояс» [26]. Вероятно, этот сюжет постепенно «перекочевал» в Сибирь, при этом исполнители ввели в него топоним Сибирского тракта, «желая придать песне более локальный характер», как пишет Н.П. Колпакова, «так как событие, происшедшее на знакомой территории, воспринимается как более достоверное и песня получает больший интерес, большую убедительность для слушателей» [27. С. 215]. Благодарим за консультацию доцента кафедры русского устного народного творчества Московского государственного университета, д-ра филол. наук Сергея Викторовича Алпатова.

вать, локализовать место действия, придать ему черты знакомого ландшафта. Одновременно с этим в сказках отражается и рефлексия жителей Сибири о соотношении их собственного пространства с пространством столиц и Центральной России в целом.

Наконец, лирические песни формируют модель, в центре которой находится хронотоп Сибирского тракта. Он вбирает в себя и традиционные мифологические представления, связанные с дорогой (неволя, тоска, разлука), и совершенно новое социально-политическое содержание, отражающее реформы 1860-х гг. Сибирский тракт представляется связующим звеном между малой родиной создателей песни и российским государством, властью, которая вторгается в жизнь рядовых людей.

Выявленные модели позволяют дать характеристику социокультурному ландшафту Сибири на рубеже XIX–XX вв., который включает историческую память о возникновении трансграничности и разную степень адаптивности к ней сибирских народов; многонациональность и своеобразие пространственного мировосприятия сибиряков; их отношение к столицам и европейской части России. В целом, хотя сибирский фольклор и не отмечен столь сильным свойством «хронотопичности» [28. С. 334], как литература Сибири, найденные материалы свидетельствуют о четком отражении в текстах специфического самосознания сибиряков, выражающегося не в последнюю очередь в пространственной самоидентификации.

Литература

1. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: очерки теории. Л. : Наука, 1986. 303 с.
2. Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2004. 309 с.
3. Демешкина Т.А., Дутчак Е.Е. Социокоммуникативное пространство трансграничья: модель реконструкции культурно-языкового ландшафта Сибири // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2020. № 67. С. 28–44. doi: 10.17223/19986645/67/2
4. *Верхоянский сборник*: якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И.А. Худяковым. Иркутск, 1890. 314 с. (Записки Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества по этнографии. Т. 1, вып. 3).
5. Потанин Г.Н. Сага о Соломоне: восточные материалы к вопросу о происхождении саги. Томск, 1912. 186 с.
6. Гоголев А.И. История Якутии: (Обзор исторических событий до начала XX в.). Иркутск, 1999. 170 с. URL: <https://web.archive.org/web/20050527010736/http://www.ysu.ru/facultet/kfi/books/HistoryOfYakutiya.htm> (дата обращения: 03.06.2021).
7. Donner K.R. A Samoyede epic // Journal de la Société Finno-Ougrienne. № 30. Helsinki, 1913–1918.
8. Доннер К. Самоедский эпос // Труды Томского общества изучения Сибири. Т. 3, вып. 1. Томск, 1915. С. 38–53.
9. Тучкова Н.А. Этническая история и фольклор селькупов: проблема корреляции данных // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2020. № 1–2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/etnicheskaya-istoriya-i-folklor-selkupov-problema-korrelyatsii-dannyh> (дата обращения: 21.07.2021).
10. Хворов В. Сказки черневых татар // Труды Томского общества изучения Сибири. Т. 3, вып. 1. Томска, 1915. С. 54–61.

11. *Белянская М.Х.* Этническая эстетика и декоративная особенность традиционного эвенкийского костюма // *История и педагогика естествознания.* 2013. № 2. С. 33–38.
12. *Толковый словарь* живого великорусского языка Владимира Даля : в 4 т. СПб., 1881.
13. *Соловьева Н.В.* Особенности пространственно-временной организации мифологической и сказочной картин мира // *Филологические науки: Вопросы теории и практики.* 2016. № 10, ч. 3. С. 48–54.
14. *Герасимова Н.М.* Пространственно-временные формулы русской волшебной сказки // *Герасимова Н.М. Прагматика текста. Фольклор. Литература. Культура.* СПб. : Изд-во Российского института истории искусств, 2012. 364 с. URL: http://folk.ru/Research/gerasimova_prostranstvenno_vremennye.php?rubr=Research-articles (дата обращения: 11.06.2021).
15. *Лихачев Д.С.* Поэтика художественного пространства // *Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы.* СПб. : Алетей, 2001. 566 с.
16. *Хангалов М.Н.* Балаганский сборник: сказки, поверья и некоторые обряды у северных бурят. Томск, 1903. 289 с. (Труды Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества; Т. 5).
17. *Русские и инородческие сказки Енисейской и Томской губерний.* Томск : Паровая типография Н.И. Орловой, 1906. 290 с. (Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 1, вып. 2).
18. *Народные русские сказки* А.Н. Афанасьева : в 3 т. М. : Наука, 1984. (Лит. памятники).
19. *Русские сказки и песни в Сибири и другие материалы.* Красноярск, 1902. 199 с. (Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 1, вып. 1).
20. *Славянская мифология.* Энциклопедический словарь. 2-е изд. М. : Международные отношения, 2002. 512 с.
21. *Неклюдов С.Ю.* Движение и дорога в фольклоре // *Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik. Jahrgang LII, 2. Reiseriten – Reiserouten in der russischen Kultur.* München: Verlag Otto Sagner, 2007. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov26.htm> (дата обращения: 17.06.2021).
22. *Аникин В.П.* Русское устное народное творчество : учеб. для вузов. 2-е изд. М. : Высшая школа, 2004. 735 с.
23. *Копытов Н.Ю.* К семантике фитонимических символов в фольклорных текстах (на материале песенной традиции Карагайского района Пермской области) URL: <https://ruthenia.ru/folklore/kopytov1.htm> (дата обращения: 17.06.2021).
24. *Безгин В.Б.* Сельская власть в обыденном восприятии крестьянства конца XIX – XX вв. // *Вестник Тамбовского государственного технического университета.* 2004. Т. 10, № 4Б. С. 1217–1226.
25. *Гордеева М.А.* Сельская администрация в составе крестьянского самоуправления Томской губернии конца XIX – начала XX в.: становление самостоятельности // *Журнал фронтирных исследований.* 2018. № 4 (12). С. 11–22.
26. *Образы и темы народных песен.* URL: <http://druzhkovka-news.ru/obrazy-i-temy-narodnyx-pesen/20/?fbclid=IwAR1BdorEGQVW-3JSZPz6-rr7mRDoB4mTbIcP0iJU0xg3Jenh0cqFVeT1E1Y> (дата обращения: 21.07.2021).
27. *Колпакова Н.П.* Варианты песенных зачинов // *Принципы текстологического изучения фольклора.* М. ; Л. : Наука, 1966. С. 187–219.
28. *Янушкевич А.С.* Дихотомия сибирского текста // *Евразийский межкультурный диалог: «свое» и «чужое» в национальном самосознании культуры.* Томск, 2007. С. 334–345.

Models of the Socio-Communicative Space in the Folklore of the Peoples of Siberia (Based on Materials of Collections Edited by Grigory Potanin)

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology. 2021. 74. 230–251. DOI: 10.17223/19986645/74/13

Irina F. Gnyusova, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: irbor2004@mail.ru

Keywords: folklore, Siberia, Grigory Potanin, cultural and linguistic landscape, frontier, model, space, chronotope.

The study is carried out within the state assignment of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, Project No. 0721-2020-0042.

The aim of the article is to reveal the specifics of the reflection of the socio-communicative space, caused by the phenomenon of the “moving border”, in the traditional creative works of the peoples of Siberia. Folklore appears to be representative material for solving the problem related to the reconstruction of the cultural and linguistic landscape of Siberia as a transboundary region. The sources for the research were publications of Siberian folklore, edited by the famous scientist and public figure Grigory Potanin at the turn of the 20th century. The publications include verbal folklore not only of the Russian population in Siberia, but also works of the Yakuts, the Buryats, and the small peoples of the Altai and Ob regions. The analysis of these diverse sources using historical, typological and comparative methods made it possible to find several spatial models, distinguished according to the genre-specific principle. Legends reflect the reaction of the aboriginal inhabitants of Siberia to the arrival of the Russians; they present a model of historical adaptation to the new socio-communicative situation in the region. All the texts are united by the problems associated with the change of the patriarchal way of life, the established perception of the world of the small peoples. Spatial representations of Siberians are revealed in small genres – riddles, proverbs, and sayings. Following legends, they also emphasize historical coexistence of a large number of indigenous peoples of Siberia. Riddles demonstrate options for an artistic rethinking of space, perception of near and far boundaries; however, negative judgements of the transboundary situation are weakening here and are manifested only in an ironic subtext. A tendency to localize the artistic space, uncharacteristic for the genre, as well as a clear opposition of the capital and local chronotopes, is manifested in fairy tales. The model of a “spatial state” presented in fairy tales is associated with the comprehension of the entire territory of Siberia. The central image of many songs is the Siberian Route, in which traditional motifs merge with new sociopolitical content reflecting the reforms of the 1860s. The Siberian Route represents a link between the home area of the song creators and the power that intrudes upon the lives of ordinary people. The analysis confirms the author’s hypothesis about the special significance of the socio-communicative space in Siberian folklore. The detected models allow analyzing the Siberians’ specific self-consciousness, which is expressed, not least, in spatial self-identification.

References

1. Chistov, K.V. (1986) *Narodnye traditsii i fol'klor: ocherki teorii* [Folk Traditions and Folklore: Essays on Theory]. Leningrad: Nauka.
2. Adon'eva, S.B. (2004) *Pragmatika fol'klora* [The Pragmatics of Folklore]. St Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universitetata.
3. Demeshkina, T.A. & Dutchak, E.E. (2020) The Socio-Communicative Space of Transboundary Areas: A Reconstruction Model of the Cultural and Linguistic Landscape of Siberia. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University of Philology.* 67. pp. 28–44. (In Russian). DOI: 10.17223/19986645/67/2

4. *Zapiski Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po etnografii*. (1890) Verkhoyanskiy sbornik: yakutskie skazki, pesni, zagadki i posloviitsy, a takzhe russkie skazki i pesni, zapisannye v Verkhoyanskom okruge I.A. Khudyakovym [Verkhoyansk collection: Yakut fairy tales, songs, riddles and proverbs, and also Russian fairy tales and songs recorded in the Verkhoyansk district by I.A. Khudyakov]. 1, 3.

5. Potanin, G.N. (1912) *Saga o Solomone: vostochnye materialy k voprosu o proiskhozhdenii sagi* [The Saga about Solomon: Oriental Materials on the Origin of the Saga]. Tomsk: Sibirskoe tovarishchestvo pechatnogo dela.

6. Gogolev, A.I. (1999) *Istoriya Yakutii (Obzor istoricheskikh sobyitiy do nachala 20 v.)* [History of Yakutia (Review of Historical Events up to the Beginning of the 20th Century)]. Yakutsk. [Online] Available from: <https://web.archive.org/web/20050527010736/http://www.ysu.ru/facultet/kfi/books/HistoryOfYakutiya.htm>

7. Donner, K.R. (1913–1918) A Samoyede epic. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. 30.

8. Donner, K. (1915) Samoedsky epos [Samoyed epic]. In: *Trudy Tomskogo obshchestva izucheniya Sibiri* [Proceedings of the Tomsk Society]. Vol. III (1). Tomsk: Sibirskoe tovarishchestvo pechatnogo dela.

9. Tuchkova, N.A. (2020) Ethnic History and Selkup Folklore: the Problem of Data Correlation. *Izvestiya Obshchestva arkhologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete*, 1–2. [Online] Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/etnicheskaya-istoriya-i-folklor-selkupov-problema-korrelatsii-dannyh> (In Russian).

10. Khvorov, V. (1915) Skazki chernykh tatar [Fairy tales of the Tubalars]. *Trudy Tomskogo obshchestva izucheniya Sibiri*, III, 1. Tomsk: Sibirskoe tovarishchestvo pechatnogo dela.

11. Belyanskaya, M.Kh. (2013) Etnicheskaya estetika i dekorativnaya osobennost' traditsionnogo evenkiiskogo kostyuma [Ethnic Aesthetics and Decorative Feature of the Traditional Evenk Costume]. *Istoriya i pedagogika estestvoznaniya*. 2. pp. 33–38.

12. Dahl, V. (1881) *Tolkovyy slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka Vladimira Dal'a* [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language by Vladimir Dahl]. St Petersburg: Izdanie knigoprodavtsa-tipografa M.O. Vol'fa.

13. Solov'eva, N.V. (2016) Features of the Spatio-Temporal Organization of Mythological and Fairy-Tale Pictures of the World. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*. 10 (3). pp. 48–54.

14. Gerasimova, N.M. (2012) Prostranstvenno-vremennyye formuly russkoi volshebnoi skazki [Spatio-Temporal Formulas of the Russian Fairy Tale]. In: Gerasimova, N.M. *Pragmatika teksta. Fol'klor. Literatura. Kul'tura* [Pragmatics of the Text. Folklore. Literature. Culture]. St Petersburg: Izdatel'stvo Rossiiskogo instituta istorii iskusstv. [Online] Available from: http://folk.ru/Research/gerasimova_prostranstvenno_vremennyye.php?rubr=Research-articles

15. Likhachev, D.S. (2001) Poetika khudozhestvennogo prostranstva [Poetics of Art Space] In: Likhachev, D.S. *Istoricheskaya poetika russkoi literatury. Smekh kak mirovozzrenie i drugie raboty* [Historical Poetics of Russian Literature. Laughter As a Worldview and Other Works]. St Petersburg: Aleteiya.

16. Khangalov, M.N. (1903) *Balaganskiy sbornik: skazki, pover'ya i nekotorye obryady u severnykh buryat* [Balagansky collection: fairy tales, beliefs and some rituals among northern Buryats]. Tomsk: Parovaya tipo-litografiya P.I. Makushina.

17. Potanin, G.N. (ed.) (1906) *Russkie i inorodcheskie skazki Eniseyskoy i Tomskoy gubernii* [Russian and foreign fairy tales of the Yenisei and Tomsk provinces]. Tomsk: Parovaya tipografiya N.I. Orlovoy.

18. Pomerantseva, E.V. & Chistov, K.V. (eds) (1984) *Narodnye russkie skazki A.N. Afanas'eva* [Russian folk tales by A.N. Afanasyev]. Vols 1–3. Moscow: Nauka.

19. Potanin, G.N. (ed.) (1902) *Russkie skazki i pesni v Sibiri i drugie materialy* [Russian fairy tales and songs in Siberia and other materials]. Krasnoyarsk: Eniseiskaya Gubernskaya tipografiya.

20. Tolstaya, S.M. (ed.) (2002) *Slavyanskaya mifologiya. Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic Mythology. Encyclopedic Dictionary]. 2nd ed. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya.

21. Neklyudov, S.Yu. (2007) Dvizhenie i doroga v fol'klоре [Traffic and Road in Folklore]. *Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik*. Jahrgang LII, 2. Reiseriten – Reiserouten in der russischen Kultur. München: Verlag Otto Sagner. [Online] Available from: <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov26.htm>

22. Anikin, V.P. (2004) *Russkoe ustnoe narodnoe tvorchestvo* [Russian Oral Folk Art]. Moscow: Vysshaya shkola.

23. Kopytov, N.Yu. (2005) *K semantike fitonimicheskikh simvolov v fol'klornykh tekstakh (na materiale pesennoi traditsii Karagaiskogo raiona Permskoi oblasti)* [On the Semantics of Phytonymic Symbols in Folklore Texts (Based on the Song Tradition of the Karagai District of the Perm Region)]. [Online] Available from: <https://ruthenia.ru/folklore/kopytov1.htm>

24. Bezgin, V.B. (2004) Sel'skaya vlast' v obydennom vospriyatii krest'yanstva kontsa XIX – XX vv. [Rural Power in the Everyday Perception of the Peasantry at the End of the 19th – 20th Centuries]. *Vestnik Tambovskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta*. 10 (4B). pp. 1217–1226.

25. Gordeeva, M.A. (2018) Rural Administration in the Composition of Peasant Government of the Tomsk Province of the End of 19 and the Beginning of the 20 Century: Formation of Independence. *Zhurnal Frontirnykh Issledovaniy*. 4 (12). pp. 11–22. (In Russian).

26. Druzhkovka-news.ru. (2011) *Obrazy i temy narodnykh pesen* [Images and themes of folk songs]. [Online] Available from: <http://druzhkovka-news.ru/obrazy-i-temy-narodnyx-pesen/20/?fbclid=IwAR1BdorEGQVW-3JSZPz6-rr7mRDoB4mTbIcP0iJU0xg3Jenh0cqFVeT1E1Y>

27. Kolpakova N.P. (1966) Varianty pesennykh zachinov [Variants of Song Introductions]. In: Putilov, B.N. (ed.) *Printsipy tekstologicheskogo izucheniya fol'klora* [Principles of the Textological Study of Folklore]. Moscow; Leningrad: Nauka. pp. 187–219.

28. Yanushkevich, A.S. (2007) Dikhotomiya sibirskogo teksta [The Dichotomy of the Siberian Text]. *Evrasiiskii mezhkul'turnyi dialog: "svoe" i "chuzhoe" v natsional'nom samosoznanii kul'tury*. Tomsk: Tomsk State University. pp. 334–345.