

## ФОЛЬКЛОР

О.Б. Христофорова

### ИНТЕРПРЕТАЦИИ МОЛЧАНИЯ:

речевой этикет народов Севера

в заметках путешественников и по данным фольклора

Палка по телу бьет,  
слово прямо в сердце метит.  
*Ненецкая пословица*

В СТАТЬЕ РАССМАТРИВАЮТСЯ особенности коммуникативного поведения коренных народов Крайнего Севера (Ненецкий и Ямало-Ненецкий автономные округа) — ненцев, энцев и селькупов, родственных в хозяйственно-культурном и языковом отношении (самодийская группа уральской языковой семьи). Феномен речевого этикета исследуется с двух точек зрения — “внутренней” и “внешней”: анализ “нормативных” текстов (в нашем случае это фольклорные паремии — запреты, предписания, приметы и пословицы) дополнен изучением ситуаций реализации этих норм в межэтнических и внутригрупповых взаимодействиях — такого рода материал в изобилии дают записки внешних наблюдателей.

### Образ коренных народов Севера

в записках путешественников XIX—XX вв.

В путевых заметках путешественников и исследователей XIX—XX вв. можно найти интересные сведения о нормах речевого этикета коренных народов Ямальского Севера, описания ритуальных и бытовых ситуаций, в которых эти нормы реализу-

ются<sup>1</sup>. Особенно интересны эмоциональные впечатления путешественников: в этом случае контраст двух разных моделей поведения выявляется наиболее отчетливо. Случаи “коммуникативных недоразумений” позволяют обнаружить нормы адекватного и “комфортного” общения для туземцев и заезжих наблюдателей. Последние — и путешественники начала XIX в., и исследователи конца XX в. — отмечали такие черты “национального характера” самодийцев, как молчаливость, сдержанность и даже замкнутость; крайнюю скупость на слова; отсутствие “пустых разговоров” и “речевых церемоний”, в том числе этикетных формул приветствия, прощания, благодарности; верность данному слову; расчетливость; внимательное отношение к жестам как показателям намерений человека. Интересно, что оценка этих “черт характера” разнится в зависимости от исторической эпохи: так, для просвещенных путешественников XIX в. указанные особенности поведения свидетельствовали об “умственной неразвитости” полудиких язычников, прозябающих в “полунощных странах”<sup>2</sup>; исследователи начала и середины XX в. более внимательно относились к различиям в этикете — для них следование нормам туземцев было необходимым условием нахождения с ними общего языка, от чего иногда напрямую зависел успех экспедиций; а для исследователей конца XX в. указанные особенности коммуникативного поведения, и в особенности бережное отношение к словам — свидетельство “глубинной мудрости” и особой рефлексивности коренных народов.

Причины столь различных интерпретаций — не только в особенностях эпохи, но и в характере каждого путешественника, в том, насколько он мог и хотел войти в близкие отношения с туземцами. Однако способность к общению с ними на равных и потребность знать законы их мира во многом зависели от внешних обстоятельств, которые в свою очередь зависели именно от эпохи. Эти способность и потребность со временем вырастали. В итоге в современной литературе мы обнаруживаем не столько описание курьезов и недоумений, сколько инструкции читателям, чтобы им, при случае, не пришлось самим ощутить горький вкус опыта первооткрывателя, см.: “Находясь среди зырян<sup>3</sup>, я сразу обратил внимание, что у них свой... определенный эталон

в общении с гостями, который, возможно, характерен для этого народа. Я быстро освоил этические нормы поведения гостей, соблюдал их, и это пошло мне только во благо. Отсюда мой основной совет всем, кто собирается посетить или побывать в гостях у другого народа... — соблюдайте нормы поведения этого народа. И тогда вы не будете попадать в смешные, а порой неловкие ситуации, и вас все будут уважать”<sup>4</sup>.

Книга В.Т. Тоболякова “К верховьям исчезнувшей реки” (1930) — отчет комплексной биолого-географо-этнографической экспедиции на Гыданский полуостров — содержит любопытный фрагмент. Добравшись до северной оконечности полуострова, участники экспедиции наткнулись на бедный чум. Его хозяин, “Росляков, вышел из чума, в его малице на груди был воткнут значок с изображением Ленина... Здравствуйте! — приветствовал нас Росляков на чистейшем русском языке. — Я Антон Павлыч Росляков. Хомо сапиенс, — добавил он по-латыни. Было неожиданно слышать латинские слова из уст этого одутливого старика-самоеда”<sup>5</sup>. Оказалось, что в детстве (в 1870-х годах) этот ненец жил с матерью в Обдорске (ныне Салехард), — она была в работницах у местного заседателя Рослякова. Он проявил участие в судьбе смышленного ненецкого мальчика, дал ему свою фамилию, определил в Обдорскую миссионерскую школу, а затем отправил в духовное училище в Тобольск. Однако склонность Антона Павлыча к авантюрам и отсутствие прилежания сделали невозможным его пребывание в училище, и он вернулся в родные края. После нескольких рискованных коммерческих предприятий Росляков осел на севере полуострова и зажил в чуме обычной жизнью небогатого ненца — рыбачил, охотился, но, оказывается, не забыл и кое-что из наук, которым был научен в юности.

Наверное, такое путевое наблюдение объективно не могло быть зафиксировано в дневнике путешественника первой половины XIX в., но гораздо интереснее, что ничего подобного нет — очевиднейшим образом субъективно — и в записках конца XX в.: как в начале XIX в. просвещенный наблюдатель не мог услышать латынь из уст дикаря-язычника, так и в конце XX в. для нового романтика это было бы лишь очередным печальным

знаком того, как *bien savage*, превратившись в *homo sapiens*, оказался необратимо испорчен цивилизацией.

Впрочем, уже в начале XX в. путешественники отмечали негативные последствия обрусения ненцев: «Прокопий Ябтунгай когда-то жил в Обдорске и немного научился там говорить по-русски. Он принял нас крайне негостеприимно. Мы долго сидели у костра, ожидая обычной порции рыбы, варки и мяса. “Ничего нет, — сказал нам Прокопий. — Рыба плохо ловилась”. “Тогда продай нам рыбы немного. Для продажи найдется?” — спросил ботаник, вынимая серебряные полтинники... Прокопий взглянул на полтинники и сказал: “Поищу, может, найдется!” И, конечно, нашел несколько нельм. Этот случай необыкновенно редок в гостеприимной тундре, и, быть может, здесь сказывается известное влияние русской “культуры”, полученной Прокопием в Обдорске»<sup>6</sup>. Б.М. Житков в 1924 г. подводил итог своих путешествий по Крайнему Северу в 1910-х годах: “Чем глуше и недоступнее для русских область тундры, тем полнее сохранило местное население прекрасные черты характера диких кочевников. Где общение с русским населением постоянно и продолжительно, там туземцы портятся, что стоит в связи с распространением водки и постепенным обнищанием... Совершенно так же, как у индейских племен Северной Америки, культура приносит им не изменение форм их жизни на лучшее, не здоровое повышение потребностей и богатство, а порчу нравов, нищету и даже постепенное вымирание”<sup>7</sup>.

Любопытно, что подобные суждения встречаются и на век раньше, несмотря на активную миссионерскую деятельность и господствовавшее тогда мнение о в целом благотворном влиянии русской культуры на туземцев Севера<sup>8</sup>. Так, В. Иславин в 1847 г. писал о характере некрещеных, еще не обрусевших и “не озырянившихся” самоедов: “они добры, тихи, беспечны, особенно верны данному слову... они богаче прочих, сохранили самое чистое самоедское наречие и шаманские обряды”<sup>9</sup>. Сравнив перечни преступлений в трех остяцких областях, М.А. Кастрен еще в 1849 г. заключил, что “обдорские остяки, наиболее дикие, наиболее и нравственные... что самая большая часть преступлений между иртышскими, которые, несомненно, образованнее всех”<sup>10</sup>.

По мнению Кастрена, сами туземцы вполне отчетливо осознавали негативные последствия обрусения. Он утверждал, что «остяк боится образования и цивилизации от глубоко укоренившегося убеждения, что всякое со стороны пришедшее просвещение уничтожит его национальность и сделает русским»<sup>11</sup>. Кастрен описывает случай, когда во время его поездки по сургутскому краю к нему пришли остяки с жалобой на местного священника, который требовал отдать ему детей для обучения в приходской школе и, несмотря на сопротивление своих прихожан, все-таки забрал двух мальчиков. «Я стал было объяснять им, что это делается для их же пользы, но они не хотели слушать, повторяли только, что и отцы их, и они сами верно служили царю, не умея ни читать, ни писать. Предполагая, что, кроме любви к старине, может, есть и другая какая-нибудь более важная причина такого страшного ожесточения добродушных остяков против школ, я поручил моему толмачу расспросить их хорошенько, и вот что узнал я: 1) они боялись, что человек, выучившийся читать и писать, не останется при прежнем диком образе жизни отцов своих, и, следовательно, школа лишит родителей опор их старости; 2) им известно, что остяки, получившие «русское» воспитание, делаются не друзьями, а врагами своих соплеменников и зачастую ведут жизнь распутную. Что это почти так — весьма понятно, но не так-то легко устранимо. Я со своей стороны думаю, что много выиграли бы уже и тем, если бы священники и школьные учителя старались внушать ученикам своим уважение к их соплеменникам и не осуждали, не позорили, как это обыкновенно делается, всякую национальную особенность названием «чертовщины» — припев, который и без них бедные туземцы слишком часто слышат от простого русского народа»<sup>12</sup>. Ю.И. Кушелевский, совершивший три экспедиции на Ямал в 1860-х годах, риторически вопрошал: «Невольно приходит мысль: когда придет то счастливое время, что инородцы получают средства и возможность извлекать и сбывать богатства, которые рассыпаны в их благодатной стране?»<sup>13</sup>

Важное место в путевых заметках занимают описания недоразумений, вызванных несовпадением представлений о правильном коммуникативном поведении. Больше всего таких описа-

ний — в записках 20—70-х годов XX в., принадлежащих перу исследователей-естественников (геологов, топографов, биологов и т. п.). Их записки в этой части подробны и, в отличие от более ранних и более поздних наблюдений, менее идеологизированы.

Приведу несколько примеров.

А. Шренк так описывает свой первый визит в ненецкий чум (1837 г.): «Женщины... занимались рукоделием... и первое мое знакомство с этим племенем не имело ничего такого, что бы могло произвести на меня приятное впечатление... при нашем входе в шалаш они едва поднимали глаза от своей работы, как бы не достаивая нас взгляда; тем менее была речь о каком-либо беглом приветствии при встрече или прощании; о нашем присутствии нисколько не заботились, тем менее внимания обращали на любопытство, с каким мы рассматривали их самих со всем их домочадством»<sup>14</sup>. И далее: «Мы, будучи хорошо приняты гостеприимным хозяином палатки, преспокойно расположились у пылающего огня; только недоставало мне весельчаков русских, потому что зыряне, хотя они и говорили все по-русски, не прерывали скучного для меня молчания»<sup>15</sup>.

В.Т. Тоболяков пишет в экспедиционном отчете (1930 г.): «Из чумов, откинув края входных нюг, выглянули любопытные ребятишки и женщины. Ботаник и геолог разминая застывшие ноги, сошли с нарт и осматривались вокруг, надеясь, как у тунгусов (эвенков. — О. Х.) получить приглашение войти в чум. Но никто, кроме подозрительно обнюхивавших собак, не обращал на них никакого внимания. Самоеды распрягали оленей <...> Проводники, сняв оленьи сокуи, аккуратно их выколотили, завернули внутрь капюшоны и рукава, чтобы не попал снег, и, положив сокуи на нарты, скрылись в чумах. «Однако самоеды не очень гостеприимны, — сказал геолог, подсакивая с ноги на ногу. — Они и не думают звать нас в чум...» Только потом мы узнали, что у самоедов считается даже неприличным приглашать гостя. Это разумеется само собой, и для гостя всегда найдется чашка чаю и кусок оленьего мяса. Померзнув некоторое время, путешественники последовали за хозяевами без приглашения <...> Ботаник и геолог разделись и сели на шкуры около костра. Женщины быстро поставили перед ними на доски низенький

столик, вынув из ящичков блюдца и чашки, укутанные тонкими березовыми стружками <...> Напротив гостей, скрестив ноги, сидели медно-красные от огня, точно индейцы, хозяйева»<sup>16</sup>.

М. Синицын (1960 г.) приводит такой случай: в доме, где он жил, погас свет, и стало невозможно работать. Увидев свет в окне соседнего дома, путешественник решил зайти туда. Хозяйева не удивились и ничего не спросили. Синицын час просидел со своими заметками и ушел — также при полном молчании хозяйев<sup>17</sup>. Он же с удивлением отмечает, что ненцы заходят в гости и садятся к столу молча; ни вопросов, ни приглашений со стороны хозяйев нет. Гостю молча наливают чай, попив, он встает и уходит “без благодарностей и извинений”<sup>18</sup>. Однажды пришлось ночевать у незнакомых ненцев, — пишет далее Синицын, — хозяйка без просьб высушила и починила нашу одежду и обувь, накормила, и все молча — “словно мы старые друзья семьи”. Эти действия не нуждаются в оплате: “когда наутро мы собирались в путь, Пробатов протянул женщине деньги. Но она взглянула так удивленно, непонимающе и укоризненно, что Пробатов поспешил спрятать бумажки”<sup>19</sup>.

Эти примеры показывают, что местные жители не склонны изменять своим обычаям, даже если чужестранцы их не понимают и не принимают. Однако по некоторым данным, они все же учитывают привычки своих русских знакомых, например, снисходительно относятся к нарушениям последними табу на произнесение личных имен взрослых людей<sup>20</sup>. Тоболяков отмечает, что “самоеды никогда не прощаются и не приветствуют при встречах сородичей и остяков. Русским они всегда протягивают руку и говорят: Ани-дарово (Здравствуй!). Или же: Лакамбой! (Прощай!)”<sup>21</sup>.

В ненецком языке нет этикетных формул приветствия, прощания, приглашения, благодарности. Распространенная сейчас формула приветствия “Нгани торова” образована от русского “здорово”; формула прощания “лакамбой” — ненецкое слово, означающее “на время”, “до времени”<sup>22</sup>. Русские формулы благодарности не привились даже среди тех ненцев, которые постоянно живут в поселках и активно общаются с русскими (скорее, русское население перестает использовать эти формулы). В определенных случаях встречается даже негативное отношение к формулам бла-

годарности, основанное, очевидно, на том, что поблагодарить — значит ответить на дар, тогда как ответом, по ненецким понятиям, должен быть равноценный дар (вещь или услуга)<sup>23</sup>.

Приведенные примеры хорошо иллюстрируют нормы гостевого этикета самодийцев, которые, тем не менее, нуждаются в более детальном рассмотрении. Если гость пришел по делу — сообщить что-либо или, наоборот, узнать, то разговор об этом заходит далеко не сразу. Только через некоторое время после чаепития, проведенного в молчании, гость заговаривает об интересующем его деле<sup>24</sup>. Путешественники заметили и такое ненецкое правило: “При первом посещении чума не вноси своей еды, чтобы не обидеть хозяина”<sup>25</sup>. Напротив, считается, что именно хозяйева должны отблагодарить гостя за визит: если гость ночует в их доме, наутро ему вручают подарок — *мядонзэй* (от *мядонзь* — “гостить”<sup>26</sup>). Любопытные данные о том, какие ментальные установки стоят за обычаями гостеприимства, содержатся в фольклоре [см., например, пословицу “Хорошо угостив гостя, ты отправляешь по тундре хорошие вести о себе” и предписания: “Гостя непременно угости чаем — иначе счастье потеряешь”; “Гостя никогда с пустыми руками (без подарка) не отпускай — иначе он унесет счастье твоего чума”<sup>27</sup>].

Как же соотносить этикетные нормы и их осмысление в фольклоре? Что здесь первично — забота о репутации или магические практики, когда *мядонзэй* оказывается не столько проявлением элементарной вежливости, сколько оберегом? Учитывая, что Л.П. Ненянг, опубликовавшая эти тексты, классифицирует два последних как “наставления старших детям”, можно предположить, что акцент на магическом осмыслении ситуации гостин — это риторический прием для адресата предписания. Впрочем, понимая магические практики как своего рода символическую оболочку социальных отношений, я, тем не менее, далека от мысли считать первичной заботу о репутации, которая может быть рассмотрена как другой вид аргументации, в итоге также направленный на поддержание и воспроизводство культурных норм.

При анализе путевых заметок уделялось внимание описаниям стандартных ситуаций общения внутри этнической группы, и

прежде всего ритуалов как образцов стереотипизированных форм поведения. В данном контексте большое значение имеют обряды жизненного цикла, прежде всего свадебные, преимущественно сватовство, отличающееся особенно тщательно разработанным акциональным кодом, а иногда даже и запретом на употребление слов. Этот тип обрядов особенно хорошо описан путешественниками (видимо, потому, что он наиболее доступен для наблюдения “чужими”, в отличие от родин и похорон), однако современная проза национальных писателей дает характерные примеры речевого этикета и в похоронно-поминальной обрядности<sup>28</sup>.

Приведу примеры. У ненцев во время сватовства отец невесты так выражал свое несогласие на брак дочери: после того, как сват объявлял о цели своего визита, отец девушки молча гасил в чуме огонь и укладывался спать, независимо от времени суток. Сват был обязан уйти. (Любопытно, что к такому же способу прибегают современные ненцы в повседневной жизни, когда хотят избавиться от нежеланного гостя<sup>29</sup>.) Это же действие отца девушки, но уже во время переговоров о выкупе означало несогласие с размером предлагаемого выкупа и предусматривало иную реакцию свата: тот сам, не гнушаясь женской работой, разводил огонь и стаскивал с отца невесты полог, побуждая его к возобновлению переговоров<sup>30</sup>.

По данным В. Иславина, сват по приезде в чум невесты объявляет ее отцу “имя пославшего его и кладет ему на колени лису — красную или бурую, для определения этим состояния жениха; сам выходит из чума, а иногда и уезжает тот же час обратно... Если подарок понравится отцу и он пожелает отдать дочь свою замуж, то оставляет его у себя; если же нет, то немедленно отправляет обратно. В первом случае сват снова едет в чум будущего тестя, на этот раз берет только одну бирку и молча подает ее тестю, который намечает на ней столько рубешков, сколько желает взять за дочь свою оленей, песцов и т. д. и отдает ее свату; сват, если уполномочен в том от хозяина, срезывает с бирки то число рубешков, которое ему кажется лишним... В продолжение всей этой сделки не говорится почти ни слова и только действуют посредством знаков... Обе стороны, ударив по рукам, делаются развязнее в разговоре”<sup>31</sup>.

У селькупов сват должен стараться убедить отца невесты в выгоде предстоящего брака. Убеждение заключается в предоставлении все более ценных даров семье невесты, причем сват и отец в это время не должны разговаривать между собой<sup>32</sup>. Свадебный обряд обрусевших селькупов воспроизводит в основных чертах русский свадебный обряд; но в нем присутствовали и традиционные детали, касающиеся, в частности, поведения отца невесты во время сватовства: если после того, как сват объявит о цели своего визита, отец остается сидеть на месте — значит, он согласен на брак; если он встает и отходит в сторону — не согласен<sup>33</sup>.

Следующий пример также связан со свадьбой; в данном случае девушка с помощью акционального кода сообщает отцу о своем отношении к браку. Зная о предстоящем приезде свата, девушка уходит к оленям; увидев нарты свата, она садится на свои нарты и едет к чуму. Если она подъедет позже свата, это служит для отца знаком ее согласия на этот брак, если раньше — значит, она не согласна выйти замуж. Мотивируется это следующим образом: “если девка позже приедет, значит, слабее она пришедших людей, значит, ее брать будут”, и еще: “это она сама знала, что себя отдала. После приехала — значит, согласна от них детей родить”<sup>34</sup>. Такая мотивировка раскрывает и семантику, и прагматическое значение действия (намерения невесты). Вероятно, это не единственный способ передачи сообщения подобного рода, однако можно с большой долей уверенности предположить, что другие способы также будут связаны с акциональным, а не вербальным кодом. Например, у селькупов девушка выражает свое согласие на брак тем, что во время прихода свата молча кланяется в ноги отцу<sup>35</sup>.

Запрет на употребление слов в этих и подобных обрядах обусловлен характерным для самодийцев “культурным императивом” — предпочтением некатегоричных форм высказывания и невербальных средств в ситуации неопределенности, когда велик риск, случайно оскорбив собеседника, спровоцировать конфликт. Подобные “культурные императивы” в условиях устной традиции транслирует фольклор — как в “свернутом” виде (паремии), так и в “развернутом” (сюжетные повествования).

### Нормативное коммуникативное поведение по данным фольклора

Особенности коммуникативного поведения коренных народов, удивлявшие приезжих, находят “правовое обоснование” в фольклорном материале, прежде всего в поговорках (запретах, предписаниях, пословицах и приметах). В культурах, где обычное право не институционализировано, именно такого рода тексты представляют собой герменевтическую “надстройку” над вербальными и поведенческими текстами, своего рода “правовой кодекс”, в котором в образной и клишированной форме закодированы нормы социального взаимодействия.

Такие черты, как молчаливость, сдержанность, верность сказанному слову и т. п. соответствуют правильному, нормативному поведению, как оно представлено в поговорках, например: “Болтуна надо бояться так же, как олень боится волка”, “Острое слово — как игла”, “Уже сказанное слово — как тупой нож”, “Бойся собственного языка”, “Рана от ножа может зажить, но сердце, раненное злым словом, не скоро излечится”, “Палка по телу бьет, слово прямо в сердце метит”, “От доброго слова сердце будто жиром смазывается”, “Бескровно, без ранений способен убить. — Язык” (загадка)<sup>36</sup>.

Наблюдения путешественников о “молчаливости” северных народов и чрезвычайной развитости у них невербальных средств общения соответствуют отраженному в поговорочном фонде особому отношению к слову как к сакральному объекту или даже субъекту<sup>37</sup>. Такое отношение к слову (вербальному коду), в целом характерное для бесписьменных обществ, обычно коррелирует с неразвитостью фатической функции речи и тщательной разработанностью акционального и предметного кодов в человеческом общении. Эти черты коммуникативного поведения проявляются не только в стандартных, “этикетных” ситуациях (где они, конечно, выражены сильнее), но и в повседневном бытовом общении, которое в силу этого оказывается в значительной степени семиотически нагруженным. Например, поставить во время чаепития пустую чашку *рядом* с блюдом означает “хватит”, и хозяйка больше не нальет чая. Если же сказать “мась” (“хва-

тит”), но при этом поставить чашку *на* блюде (что означает “можно еще”), то хозяйка, реагируя скорее на действие, чем на слово, нальет чая еще<sup>38</sup>.

Фатическая функция речи у самодийцев не развита, однако же этически правильное речевое поведение предусматривает, как и во многих других культурах, соблюдение правила: “не начинай деловой разговор сразу, соблюдай ритуальные формальности”. И если, к примеру, у русских или у финно-угров эта лакуна заполняется стереотипными формами и темами речи<sup>39</sup>, то у самодийцев деловой разговор обычно предваряется стереотипными действиями, назначение которых — не только соблюсти правила этики поведения, но и прояснить намерения и позиции коммуникантов. Это позволяет экономить слова в “деловой” части общения, а в некоторых случаях даже вовсе обойтись без них. Так, по ненецким понятиям, тот, кто приехал с “худым сердцем” (сердится на хозяина, недоволен), пьет мало чая — две-три чашки и все. Хозяин в таком случае начинает тревожиться, вспоминать — может, долг за ним какой? И если действительно хозяин что-то не вернул гостю, он возвращает это (или что-либо равноценное) сейчас. Гость, получив искомое, может молча встать и уехать. Такое поведение считается вполне корректным<sup>40</sup>.

Свидетельства значимости акционального и предметного кода в общении находим и у национальных писателей. «Правилам гостеприимства, сердечного отношения друг к другу, умению выражать чувства благодарности учат детей тундры с раннего детства, хотя слов, переводимых как “спасибо”, “благодарю”, в ненецком языке нет. Их заменяют поступки самих людей и сложившиеся традиции. Например, соседи решили поделиться частью своей добычи. В этом случае не принято возвращать посуду, в которой принесли яства, пустой. Получившие угощение должны положить в нее кусочки какого-нибудь продукта... которые по количеству и качеству не обязательно равнозначны тому, чем их угостили. *Новое содержимое посуды заменяет все слова благодарности...* Но иногда случается так, что получившие редкое угощение посуду возвращают без какого-либо “знака благодарности”. Такой поступок в тундре считается недобрый и может восприниматься тем, кто поделился редким угощением, как *знак*

того, что мало дали, или в этом соседи не нуждаются, и потому не рады. В этом случае в народе принято говорить, выражая недовольство неуважительным отношением и черствостью других, так: “Посуда вернулась в слезах, а наше угощение соседям не прибавило богатства”» (выделено мной. — О. Х.)<sup>41</sup>.

В рассказе Некочако о сватовстве есть фраза: “...хозяйка чума еще подбросила покрупнее дров в печку. Это хорошая примета во время сватовства. Горит огонь, значит, можно продолжать разговор. Мои родители и я в этом жесте видим *знак согласия*” (выделено мной. — О. Х.)<sup>42</sup>. Чрезвычайно важно употребление в данном контексте слова “примета” — это говорит об отношении к действиям определенного, знакомого человека как к явлению природы, какому-то проявлению “внешнего” мира, которое необходимо расшифровать, что свидетельствует о повышенном внимании к прагматической стороне коммуникации — будь то взаимодействие людей между собой или с духами природы<sup>43</sup>.

Следствием повышенной “семиотической чувствительности” и оказывается экономия слов в повседневной жизни. В коммуникативном поведении самодийцев заметно стремление заменять по возможности слова их акциональными аналогами или же использовать иносказания, намеки. Именно эта тенденция, видимо, обусловила представление о красивой речи как о речи иносказательной, а в нганасанской традиции сложился даже особый иносказательный язык — *кэйнгэйрся*, на котором предписывалось общаться в самых разнообразных ситуациях<sup>44</sup>.

Соответственно, быть умным человеком — значит понимать подтекст разговора, намеки и жесты, уметь ориентироваться в символическом пространстве традиции. Неудивительным поэтому покажется утверждение, что ум — это еще и владение словом. В. Тобояков упоминает, что мачты радиостанции ненцы называли “мутера-пя” (“мудрые, умные деревья”), про них говорили “оттуда идет много слов”<sup>45</sup>. Ю. Кушелевский жалуется в своей книге на хозяев чума, в котором ему пришлось жить: “Когда я просил, чтобы они уняли плач детей, то они с неудовольствием ответили мне, что не для чего унимать, ибо ребенок, кроме плача, более ничего не умеет... пусть плачет, сколько хочет, а вырастет, так будет много говорить”<sup>46</sup>. Это умение имеет в виду и не-

нецкая писательница Анна Неркаги, когда говорит о людях, “обладающих природным самородным умом, владеющих словом не хуже ножа”<sup>47</sup>.

Итак, умное и этически правильное поведение с точки зрения самодийцев — это красноречие, когда надо говорить, и умение молчать, когда говорить не надо. В этом отношении показательны запреты на “пустые” слова и даже действия, не учитывающие ожиданий партнера по взаимодействию. Большое количество таких запретов содержится в паремиологическом фонде сибирских народов среди так называемых иррациональных запретов и предписаний. Смысл многих подобных текстов заключается в запрете передавать нежелательные сообщения или в предписании передавать сообщения нужные [см., например: “О медведе и волке никогда плохо не говори: у них слух острый, они все слышат, могут и отомстить”; “Не радуйся во всеуслышание, что погода улучшается: услышит Нум (Дух Неба), радость твою заберет, и погода ухудшится”<sup>48</sup>; “Не держи ночью дверь открытой. Если откроешь, войдет злой дух”; «Убив зверя или медведя, принеси жертву со словами: “Подай зверя”»<sup>49</sup>]. В двух первых примерах для передачи сообщения используется вербальный код, в третьем — акциональный; в последнем примере сообщение передается двумя способами: предметный код дублируется вербальным.

Одно и то же сообщение в зависимости от ситуации могло считаться как нежелательным, так и необходимым, поэтому одни правила запрещали его передавать, другие, наоборот, предписывали. Например, в связи с такими текстами: “Нельзя использовать в качестве материала для одежды медвежью шкуру, будет преследовать медведь”, “На лесном складе вместе с вещами нельзя оставлять медвежью шкуру, склад будет разрушен медведем”<sup>50</sup> — уместно вспомнить представления об охотничьих талисманах: считалось, что талисман способен «повлиять на ответное поведение адресата своим видом: нивх, нашедший в тайге когти медведя, считал, что на следующий год медведь “притащит себя” к нему, “чтобы свои когти забрать”, а хантыйские охотники, имея при себе какую-либо часть животного, были уверены, что звери этой породы всегда будут сами приходиться под его выстрел»<sup>51</sup>. Таким образом, человек использовал талисман в качестве по-

средника при передаче желательного ему сообщения (интенции). В тех же случаях, когда не требовался “ответ” на подобные сообщения, правила запрещали их передавать.

Итак, нежелательное сообщение есть не что иное, как сообщение лишнее, причем имеется в виду не только избыточность информации, когда сообщение может “выдать” истинные намерения своего отправителя (об этом предупреждает запрет шуметь во время охоты, предписание говорить “иду в гости” вместо “иду на охоту” и употреблять эвфемистические названия животных и т. п. правила), но и то, что сообщение может “создать” намерения отправителя, на самом деле несуществующие, и ввести получателя в заблуждение. В некоторых текстах об этом говорится прямо, например: “Напрасно в лесу изображения рисовать нельзя, свистеть тоже нельзя, иначе придет *Вор хум* (менкв) (мифическое существо, живущее в лесу. — О. Х.)”<sup>52</sup>. Будучи интерпретировано адресатом, сообщение обязательно вызовет с его стороны ответную реакцию, в данном случае нежелательную для отправителя.

Следовательно, гиперсемиотичность соответствует стремлению не производить “информационный шум”, не отправлять “пустых” сообщений, которые не отражают намерений отправителя или не учитывают ожиданий получателя. Даже что-либо важное человек не может сказать, не заручившись прежде согласием слушателя: клише “у меня есть слово” означает просьбу выслушать, и пока собеседник не произнесет “отзыв”: “какое слово, говори”, ничего не может быть сказано. В целом, самодийские культуры можно назвать “молчащими”. Нормы их речевого этикета не допускают прямого выражения просьбы, отказа и оценки. Предпочтение некатегоричных форм высказывания, невербальных средств и иносказаний объясняется стремлением не навязать своего мнения собеседнику, дать ему возможность понять подтекст высказывания и самому сделать выводы. Говоря что-либо (вне зависимости от кода, которым выражено сообщение), его отправитель надеется, что получатель ответит нужным образом. На свои действия человек смотрит глазами партнера по взаимодействию; такого же рефлексивного — и социально ответственного — поведения ожидает и от него.

Основа подобного положения вещей — в особенностях устной культуры, когда слово оказывается одновременно и мнемотехникой, и символической ценностью, которая, расходуясь понапрасну, не может не терять своей эффективности (ср. пословицу: “Уже сказанное слово — как тупой нож”). Устные культуры в большинстве своем относятся к числу “высококонтекстных”, для которых, в отличие от “низкоконтекстных”, характерно повышенное внимание не к когнитивным, а к модальным и прагматическим аспектам коммуникации<sup>53</sup>.

В антропологической литературе, анализирующей стратегии коммуникации в разных культурах, существуют и другие объяснения “молчаливости” некоторых традиционных обществ, которые также следует иметь в виду. Оке Даун, описывая идеальный тип шведской ментальности (застенчивость, немногословность, избегание конфликтов, стремление к независимости), объясняет его “одноукладностью” шведской культуры, иначе говоря, высокой степенью этнической и социальной однородности, когда люди привыкли понимать друг друга без особого труда, и в обществе существует единственный набор социальных норм, разделяемых лишь по половозрастным статусам<sup>54</sup>. В таких обществах не только вербальный язык, но и “язык жестов” обычно понятен всем. И напротив, в многоукладных обществах велик риск неверной расшифровки знакового поведения, и потому приходится опираться прежде всего на содержание высказывания. Эва Эстерберг, в целом разделяющая и концепцию “одноукладной культуры”, полагает, что молчание как стратегия поведения используется главным образом в ситуации неопределенности в отношениях. Нередко герои исландских саг не отваживаются на прямой отказ или смелую речь ввиду непредсказуемости и потому потенциальной опасности коммуникативного партнера: “Исландцы молчат тогда, когда говорить опасно, а опасно говорить почти всегда”<sup>55</sup>. А.Я. Гуревич объясняет особенности речевого поведения героев исландских саг (немногословность, сдержанность в речах, склонность к недоговоркам) особенностями их нрава — осторожностью, осмотрительностью, которые, в свою очередь, обусловлены “судебно-юридической ментальностью”, той ролью, которую в культуре северной Европы играли судебные тяж-

бы на собраниях-тингах<sup>56</sup>. Однако не было ли это влияние в равной степени обратным, коль скоро и у обских угров, и у самодийцев, при неразвитости юридической системы по сравнению с таковой в средневековой Европе, наблюдаются те же самые особенности коммуникативного поведения?<sup>2</sup>

Описанные черты речевого этикета коренных народов Ямалского Севера значительно отличаются от поведенческих стереотипов русских (по крайней мере, зафиксированных во второй половине XX в.<sup>57</sup>). Эти различия нередко приводят к взаимному непониманию и напряженности в межэтническом общении. Например, среди русского населения тундры распространен стереотип ненца как человека хитрого, “себе на уме”, который “слова в простоте не скажет”, тогда как ненцы считают русских легкомысленными, болтливыми и ненадежными<sup>58</sup>; и те, и другие кажутся друг другу невежливыми, не соблюдающими элементарных норм взаимодействия. Смирение с этой потенциальной конфликтностью межэтнических отношений выражает ненецкая формула: “С русскими мне век не жить”<sup>59</sup>.

Работа выполнена по гранту № КИ 104-2-02 АНО ИНО-Центр в рамках программы “Межрегиональные исследования в общественных науках”.

<sup>1</sup> *Бартенев В.* На крайнем северо-западе Сибири: Очерки Обдорского края. СПб., 1896; *Белявский Фр.* Поездка к Ледовитому морю. М., 1833; *Борисов А.А.* У самоедов. От Пинеги до Карского моря. СПб., 1907; *Дунин-Горкавич А.А.* Тобольский Север. СПб.; Тобольск, 1904. Т. 1; 1910. Т. 2; 1911. Т. 3; *Евладов В.П.* В тундрах Ямала. Свердловск, 1930; *Евладов В.П.* По тундрам Ямала к Белому острову. Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 гг. Тюмень, 1992; *Житков Б.М.* Тундры // Великая Россия: географические, этнографические и культурно-бытовые очерки современной России. СПб., 1912. Т. 3; *Житков Б.М.* Полуостров Ямал // Зап. ИРГО по общей этнографии. СПб., 1913. Т. 49; *Житков Б.М.* Наш крайний Север. М., 1924; *Иславин В.* Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847; *Иславин В.* Рассказ о кочевании по тундрам самоедским в 1844 и 1845 годах. СПб., б.г.; *Кастрен М.А.* Путешествие в Сибирь (1845–1849). Тюмень, 1999; *Костиков Л.В.* Законы тундры // Труды

- Полярной комиссии АН СССР. 1930. Вып. 3; *Кушелевский Ю.И.* Северный полюс и земля Ямал. СПб., 1868; *Мухачев А.Д.* Путешествие в мир оленеводов. Новосибирск, 2001; *Симченко Ю.Б.* Зимний маршрут по Гыдану. М., 1975; *Синицын М.* По ненецкой земле. М., 1960; *Тобояков В.Т.* К верховьям исчезнувшей реки. Свердловск, 1930; *Шренк А.* Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к Северным Уральским горам. СПб., 1855; *Ядринцев Н.М.* Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891.
- <sup>2</sup> “Желаю, чтобы описание мое возбудило хотя малое участие к горсти людей, которые подлинно достойны этого по жалкому своему положению”, — писал Иславин в предисловии к своей книге (*Иславин В.* Самоеды в домашнем и общественном быту. С. 4).
- <sup>3</sup> Коми (*устар.* зыряне) проживают в Республике Коми, Ненецком, Ямало-Ненецком автономных округах. Язык относится к финно-угорской группе уральской языковой семьи.
- <sup>4</sup> *Мухачев А.Д.* Указ. соч. С. 95.
- <sup>5</sup> *Тобояков В.Т.* Указ. соч. С. 44.
- <sup>6</sup> Там же. С. 97–98 (здесь под “русской культурой” автор, конечно, имеет в виду “старорежимные нравы”).
- <sup>7</sup> *Житков Б.М.* Наш крайний Север. С. 85–86.
- <sup>8</sup> Например, А. Шренк (путешествие 1837 г.) утверждает, что христианизация имела “чрезвычайно благотворное влияние на благосостояние самоедов” и на их характер: “Мы... приехали к чуму крещеных самоедов. Это были первые, которых лица выражали довольство и радость. Вечер прошел в разговорах...” (*Шренк А.* Указ. соч. С. 365, 280). Впрочем, тут же он отмечает, что близкие контакты с русскими и зырянами портят нрав самоедов (Там же. С. 366).
- <sup>9</sup> *Иславин В.* Самоеды в домашнем и общественном быту. С. 108.
- <sup>10</sup> *Кастрен М.А.* Указ. соч. С. 83. Ханты (*устар.* остяки) — коренное население Ханты-Мансийского автономного округа, язык относится к финно-угорской группе уральской языковой семьи.
- <sup>11</sup> Там же. С. 56. Самоед считает, — пишет он далее, — что креститься — значит, сделаться русским. Следовательно, боязнь кары со стороны богов и предков за отказ от них во святом крещении каким-то образом проецировалась на отношение к письменному слову и на соответствующие последнему умения (которые и в древних цивилизациях с “островком” письменности в среде тотальной устности считались сродни магическим).
- <sup>12</sup> Там же. С. 78–79.
- <sup>13</sup> *Кушелевский Ю.И.* Указ. соч. С. 27.
- <sup>14</sup> *Шренк А.* Указ. соч. С. 125–126.
- <sup>15</sup> Там же. С. 250–251.
- <sup>16</sup> *Тобояков В.Т.* Указ. соч. С. 11–12. Как видим, и здесь прослеживаются явные стереотипы восприятия, в данном случае берущие начало в романах об

- индейцах. Видимо, именно на рубеже XIX—XX вв. начинается романтизация образа северных народов, ставшая столь заметной веком позже. Ср.: “Как и другие туземцы Севера, как большинство полудиких племен, самоеды на образованного европейца производят впечатление симпатичное. При некотором лукавстве и большой сдержанности, они, говоря вообще, верны данному слову, гостеприимны и охотно помогают людям, очутившимся в нужде” (*Житков Б.М.* Наш крайний Север. С. 97). См. также: “Самоеды — крепкий и сильный духом народ. Прежде, как повествуют неумирающие легенды, они всегда съедали у поверженных врагов теплое, упругое сердце, чтобы ненавистник не ожил, а его силы перешли бы к смелому победителю” (*Тоболяков В.Т.* Указ. соч. С. 13). О подобных обычаях писали и более ранние наблюдатели. Не надо, видимо, пояснять, как разительно изменилась их оценка. К концу же XX в. изменилась оценка и других, менее экзотических, обычаев. Ср., например, описания одной и той же бытовой привычки, сделанные с разницей в 70 лет: «Одна из самоедов, чтобы навести окончательную чистоту и не ударить лицом в грязь перед бывальными русскими, плюнула в чашку, хорошенько вытерла ее снаружи и внутри “варроу” и наполнила крепким кирпичным чаем» (Там же. С. 13) и “Мытье посуды — работа неблагодарная и трудоемкая... Моющие средства отсутствуют. У любой городской жительницы опустили бы руки, но не таковы северянки. Жизнь научила их находить выход из любых безнадежных ситуаций... В нартах юхуна хранятся тонкие березовые стружки, которые называются *варав*. Ненки с помощью такой стружки очищают и вытирают посуду... И какими бы условия ни были трудными, посуда у ненцев всегда содержится в чистоте и надежно сохраняется, несмотря на частые переезды и отсутствие шкафов, тумбочек, полочек” (*Мухачев А.Д.* Указ. соч. С. 17).
- 17 *Синицын М.* Указ. соч. С. 33.  
 18 Там же. С. 44.  
 19 Там же. С. 72.  
 20 См.: *Лярская Е.В.* Современное состояние системы личных имен у ямальских ненцев // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. статей. СПб., 2002. Вып. 2. С. 126. Взрослых, даже за глаза, принято называть при помощи формулы: “отец (мать) такого-то (такой-то)”, обычно старшего ребенка, например, *Вася нися — отец Васи; Хаули небя — мать Хаули*. Ср.: “Только в очень важную, ответственную минуту один человек в тундре зовет другого по имени” (*Неркаги А.* Илир // *Неркаги А.П.* Молчаний: Повести. Тюмень, 1996. С. 122). См. также: *Терещенко Н.М.* Слова табу в ненском языке // Советское финно-угроведение. Таллин, 1967. Т. III. Ч. 2; *Ненянг Л.* Наши имена: к вопросу об имянаречении и бытовании собственных имен у ненцев Таймыра. Антропонимический очерк. СПб., 1996.  
 21 *Тоболяков В.Т.* Указ. соч. С. 111.  
 22 *Симченко Ю.Б.* Зимний маршрут по Гыдану. С. 153.
- 23 В среде поселковых ненцев распространено клише: “На спасибо хлеба не купишь” (Полевые материалы автора, 1995 г., пос. Тазовский). Любопытно, что и заезжие европейцы начинали разделять подобное отношение к формулам благодарности. Так, *М.А. Кастрен*, четыре года проведший в путешествиях по Сибири, писал в одном из своих писем: «В этом [самоедском] языке нет даже слова “благодарить”, но дай самоеду глоток водки, ломоть хлеба, лоскуток сукна или что бы то ни было — и он при случае пойдет за тебя на смерть. Я, право, начинаю думать, что вышереченное слово придумано как-нибудь... желавшим дешевлешим образом отделаться от признательности» (*Кастрен М.А.* Указ. соч. С. 138).
- 24 См., например: *Симченко Ю.Б.* Зимний маршрут по Гыдану. С. 14, 29. Тоболяков с юмором описывает удививший его обычай ненцев вести дела: «То и дело... навевывались окрестные самоеды. Их радушно принимал завхоз и угощал чаем. После десятой чашки гости закуривали и спрашивали через переводчика: “Почем песцов принимаете?” “Каких песцов?” — недоумевал завхоз. “Твой товар, мой песец!” — говорил гость, доставая из-за пазухи малицы мятую шкуру песца. “Да мы не купцы!” — отвечал завхоз... “А кто же вы?” — искренне в свою очередь недоумевали теперь самоеды. “Путешественники! Ученые”, — старался завхоз... разъяснить гостям цели и задачи Гыданской экспедиции. Гости недоверчиво качали головой, нерешительно прятали песца в мешок и говорили: “Ты не беспокойся. Мы цену хорошую дадим. Нам сахар, масло шибко надо”» (*Тоболяков В.Т.* Указ. соч. С. 49—50).
- 25 *Евладов В.П.* По тундрам Ямала к Белому острову. С. 111.  
 26 Полевые материалы автора, 1995 г., пос. Тазовский, пос. Антипаюта.  
 27 *Ненянг Л.П.* Ходячий ум народа: сказки, легенды, мифы, предания, эпические песни, пословицы, поговорки, поверья, обереги, народные приметы, загадки таймырских ненцев. Красноярск, 1997. С. 196, № 6; С. 212, № 31, 30.  
 28 *Неркаги А.П.* Молчаний. С. 319, 398—399.  
 29 Полевые материалы автора, 1995 г., Гыданская тундра. Эта же поведенческая практика встречается и в фольклорных повествованиях: в одной из сказок (“вадако”), записанных *Иславиным* в 1844—1845 гг., герой, преследующий своего противника, заходит в чум, где последний нашел убежище, и видит, что хозяин чума “под суконным спит одеялом” (*Иславин В.* Рассказ о кочеваньи по тундрам самоедским. С. 7).
- 30 *Костиков Л.В.* Указ. соч. С. 14.  
 31 *Иславин В.* Самоеды в домашнем и общественном быту. С. 126—128.  
 32 *Гемуев И.Н.* К истории семьи и семейной свадебной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 108—109.  
 33 Там же. С. 122.  
 34 *Симченко Ю.Б.* Зимний маршрут по Гыдану. С. 55.  
 35 *Гемуев И.Н.* Указ. соч. С. 122.  
 36 *Ненянг Л.П.* Ходячий ум народа. С. 196, № 12; С. 200, № 86—88, 90—92; С. 223, № 132. См. также: Северная мудрость. Пословицы и погов...

- ворки долган, ненцев, нганасан / Сост. А.В. Левенко. Красноярск, 1991; *Ненянг Л.* Не только бабушкины сказки: легенды, были, пословицы и поговорки, загадки и наставления, приметы и поверья. На русском и ненецком языках. Красноярск, 1992; *Ненянг Л.П.* Загадки, пословицы, обереги, приметы. СПб., 1994.
- 37 Ср. типичный для самодийского фольклора прием — описание событий ведется с точки зрения “вадако”, “лаханако” или “хынабца” (“словечко”, “рассказ”, “песня”), особого персонажа, перемещение которого в пространстве ведет к смене эпизодов повествования, вводит в него новых героев и т. п., например: “Сумасшедший Вэра после того, как его встретил хынабц, десять лет живет” (хынабц “Сумасшедший Вэра”, опубли. в: *Пушкарева Е.Т.* Ненецкие песни-хынабцы. Сюжетика, семантика и поэтика. М., 2000. С. 123). Этот прием используют и современные национальные литераторы, например: “Вот теперь наш рассказ вслед за Яшкой в тундру отправится” (*Ненянг Л.П.* Гость // *Ненянг Л.П.* Зов тундры: повести и рассказы. М., 1997. С. 216).
- 38 Полевые материалы автора, 1995 г., Гыданская тундра. Если в XIX в. путешественники просто не замечали подобных “подмигиваний” (выражение Клиффорда Гирда), то в начале XXI в. о них пишут почти с восторгом: «Если вы поставите пустую чашку на блюде, ее вам снова нальют и напрасно вы будете говорить: “Хватит, спасибо...” Женшина будет упорно наполнять вашу кружку чаем. Остановить поток золотистой жидкости можно только одним приемом: нужно перевернуть кружку вверх дном или не ставить на блюде. Это и будет подтверждением того, что вы напилась чая досыта. Переворачивая кружку, можно сказать: “Мась”, — что означает: “Хватит»». При этом ненецкая женщина «не ждет ни наград, ни аплодисментов, ни благодарностей за свой подвиг встать ночью и приготовить чай и еду. Ее удовлетворит слово “мась” (хватит). Значит, вы сыты и напилась чая» (*Мухачев А.Д.* Указ. соч. С. 16, 71). Если “писание этнографии”, как это отмечается в антропологической литературе, действительно представляет собой “путь к себе” и попытку обретения “потерянного рая”, то все же несколько странным в данном контексте кажется приписывание черт последнего иному этносу, а не историческому прошлому собственного (тот же самый обычай с перевернутой чашкой еще встречается в русских деревнях).
- 39 *Поздеева И.П., Трофимова Е.Я., Троянов В.И.* Национально-культурная специфика постулатов речевого общения удмуртов // Традиционное поведение и общение удмуртов. Ижевск, 1992.
- 40 *Евладов В.П.* В тундрах Ямала. С. 53.
- 41 *Сусой Е.Г.* Из глубины веков. Тюмень, 1994. С. 35. В тех же терминах “значащего поведения” описывают ненецкие обычаи инокультурные наблюдатели: “Напились чая — переверни чашку вверх дном. Это знак того, что ты напилась и благодарен” (*Мухачев А.Д.* Указ. соч. С. 98; выделено мной. — О. Х.).
- 42 *Некочако Мандло* // Северные просторы. 1993. № 3–4. С. 13. Слово “примета” не случайно употреблено здесь по отношению к человеческим действиям, это доказывается тем, что в сборниках примет часто можно встретить такие тексты: “Если девушка подает парню зажженную трубку, это значит, что она с ним жить согласна” (нганасаны; *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. М., 1996. Ч. 1. С. 128); “Предложить отцу кисет означало посвататься к дочери”; “Ставить большую круглую юрту означало увеличение семьи, появление второй хозяйки”; “Привязать к дереву *нери* — женский посох для езды верхом на олене — означало отказ от кочевой жизни, переход на оседлую жизнь” (эвены; *Легенды и мифы Севера* / Сост. В.М. Санги. М., 1985. С. 200).
- 43 Так, в приведенном примере огонь очага выступает своего рода посредником при передаче сообщения одним человеком другому. Но тот же огонь может посредничать и при общении человека с духами, а также быть самостоятельным агентом, предсказывающим те или иные события. Об этом говорится в фольклоре: «Если огонь “плохо говорит” (искры прыгают, трещат, дрова издают звуки, похожие на плач) — это предвещает плохую весть» (*Ненянг Л.П.* Ходячий ум народа. С. 236, № 8); в сказке огонь очага предсказывает хозяйке нападение волков на оленей (*Иславин В.* Рассказ о кочевании по тундрам самоедским. С. 8). В подобной роли — отправителя сообщений, адресуемых человеку, — в устной культуре может выступать практически любой предмет или явление. Подробнее об этом см.: *Христофорова О.Б.* Логика толкований: фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998.
- 44 *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. С. 8; *Долгих Б.О., Файнберг Л.А.* Таймырские нганасаны // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. М., 1960 (Труды Института этнографии. Т. 56). С. 55; *Хелимский Е.А.* Загадки-иносказания в нганасанском фольклоре // Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995.
- 45 *Тобояков В.Т.* Указ. соч. С. 27.
- 46 *Кушелевский Ю.И.* Указ. соч. С. 105.
- 47 *Неркаги А.* Молчаний. С. 245.
- 48 *Ненянг Л.П.* Ходячий ум народа. С. 228, № 8, 12.
- 49 *Фольклор эвенков Якутии* / Сост. А.В. Романова, А.Н. Мыреева. Л., 1971. № 72, 4.
- 50 *Николаев С.И.* Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск, 1964. С. 192.
- 51 *Новик Е.С.* Фольклор — обряд — верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры. Дисс. докт. филолог. наук. М., 1996. С. 40.
- 52 *Источники по этнографии Западной Сибири* / Сост. Н.В. Лукина, О.М. Рындина. Томск, 1987. С. 160.
- 53 См.: *Бутовская М.Л.* Язык тела: природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М., 2004. С. 26.

- <sup>54</sup> *Daun A. Svensk mentalitet. Stockholm, 1989. Цит по: Эстерберг Э. Молчание как стратегия поведения (социальное окружение и ментальность в исландских сагах) // Мировое древо. М., 1996. Вып. 4. С. 40–41.*
- <sup>55</sup> *Эстерберг Э. Указ. соч. С. 38.*
- <sup>56</sup> *Гуревич А.Я. Несколько соображений на полях статьи Эвы Эстерберг // Мировое древо. М., 1996. Вып. 4. С. 46.*
- <sup>57</sup> По данным этнолингвистических исследований, для коммуникативного поведения русских характерны развитая фатическая функция речи, мало выраженная роль акционального кода в общении, слабая регламентация правил коммуникации; наблюдается категоричность высказываний, бескомпромиссность в споре, толерантность и конформизм во внутригрупповом общении и нетолерантность в межгрупповом; велика доля оценочных суждений, высока эмоциональность общения, тематическое разнообразие, налицо стремление быстрее перейти от формального к неформальному общению и др. (см.: *Акишина А.А., Формановская Н.И. Русский речевой этикет. М., 1975; Стернин И.А. Коммуникативное поведение в структуре национальной культуры // Этнокультурная специфика языкового сознания. С. 104; Он же. Национальная специфика коммуникативного поведения // XII Международный симпозиум по психолингвистике и теории коммуникации “Языковое сознание и образ мира”. Москва, 2–4 июня 1997 г. М., 1997. С. 148; Он же. Очерк русского коммуникативного поведения. Галле, 1991; Касьянова К. О русском национальном характере. М., 1994; Сикевич Э.В. Национальное самосознание русских. М., 1996; Уфимцева Н.В. Этнический характер, образ себя и языковое сознание русских // Языковое сознание: формирование и функционирование. М., 1998).*
- <sup>58</sup> Полевые материалы автора, 1995 г., Гыданская тундра.
- <sup>59</sup> *Ненянг Л.П. Ходячий ум народа. С. 202, № 142.*

## ИСКУССТВО

*Клод Гэнебе, Одиль Рику*

### “БИТВА КАРНАВАЛА И ПОСТА”<sup>1</sup>

ОТ РОЖДЕНИЯ ДО СМЕРТИ, от Рождества до Пасхи, проходя через поворотное время Карнавала, литургический календарь из года в год приглашает христиан пережить за 80-дневный цикл события тридцати трех лет жизни Христа. Этот цикл отсылает верующего, а фактически, каждого человека к некоему замкнутому миру, в который он вовлекает свою жизнь и где временные периоды — от Рождества до Жирного вторника и от Пепельной среды до Пасхи — сражаются друг с другом, умирают и возрождаются. Эту дорогую Средним векам аллгорию охотно воплощали в литературе, праздничных играх, иконографии — в фигурах Карнавала, Поста и Аллилуйи, изображая их противостояние.

#### Об одном календарном цикле

Если Питер Брейгель Старший в своей знаменитой картине “Битва Карнавала и Поста” (1559), выставленной в венском Музее истории искусств, и представил одно из таких аллегорических сражений, то он заимствовал совсем немного у существующих литературных и праздничных форм, разве что — саму идею сражения. Многочисленные иконографические параллели показывают, что картина никак не является банальным воспроизведением условной сцены, а напротив, выявляют ее двойную самобытность:

— в отличие от большинства других произведений, посвященных той же теме, битва Карнавала и Поста занимает здесь лишь незначительную часть первого плана;